



universität  
wien

# Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

**Gottesbeweise bei Kant**

Von der Nova Dilucidatio bis zur Kritik der praktischen  
Vernunft

Verfasser

**Stefan Schacht**

Angestrebter akademischer Grad

**Magister der Philosophie (Mag. phil.)**

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Gotz



## Inhaltsverzeichnis:

Einleitung .....	4
I. Vorkritisches Denken.....	5
1. Erste Phase.....	5
1.1. Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio (1755) ....	5
1.1.1. Alles Kontingente hat einen vorgängig bestimmenden Grund .....	6
1.1.2. Kritik an traditionellen Gottesbeweisen .....	7
1.1.3. Gott als aller Möglichkeit vorgängige Wirklichkeit .....	10
1.1.4. Einzigkeit des Grundes aller Möglichkeit.....	11
1.1.5. Freiheit trotz vorgängig bestimmendem Grund .....	14
1.1.6. Beschränkte Welt – beschränkter Gott?.....	16
1.1.7. Gott als Grund der Wechselwirkung der Substanzen.....	17
1.1.8. <i>Ein</i> Grund der Wechselwirkung .....	20
1.2. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755).....	22
1.2.1. Wissenschaft trotz Religion .....	23
1.2.2. Unendliche Schöpfung .....	25
1.2.3. Kein Gott in der Maschine .....	27
1.3. Die drei Gottesbeweise der ersten Phase.....	29
2. Zweite Phase .....	31
2.1. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1762).....	31
2.1.1. Der ontologische Beweis .....	31
2.1.1.1. Dasein ist kein Prädikat .....	31
2.1.1.2. Möglichkeit setzt ein Dasein voraus .....	33
2.1.1.3. Das absolut notwendige Dasein .....	35
2.1.1.4. Die Attribute der absolut notwendigen Existenz .....	38
2.1.1.5. Das notwendige Wesen ist ein Geist – Es ist ein Gott .....	42
2.1.1.6. Apriorität des Gottesbeweises – Unterschied zum Gottesbeweis der ND .....	43
2.1.2. Der verbesserte physikotheologische Beweis.....	44
2.1.2.1. Der Schluss von der notwendigen Einheit auf ein oberstes Prinzip .....	44
2.1.2.2. Notwendigkeit aufgrund von Zufälligkeit im Realverstande.....	46

2.1.2.3. Wunder .....	47
2.1.2.4. Kritik an traditioneller Physikotheologie.....	48
2.1.2.5. Es gibt nur <i>einen</i> Beweisgrund.....	50
3. Dritte Phase .....	54
3.1. Bemerkungen in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (1764/65).....	54
3.1.1. Moralischer Glaube in den BBSE.....	54
3.2. Handschriftliche Reflexionen (1764-1768).....	57
3.2.1. Über Raum und Zeit zum Commercium der Substanzen.....	57
3.2.2. Der Gottesbeweis aus Raum und Zeit.....	58
4. Vierte Phase .....	61
4.1. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Inauguraldissertation) (1770).....	61
4.1.1. Neuerungen in der Kantischen Systematik .....	62
4.1.2. Aufbau der Welt.....	63
4.1.3. Der Gottesbeweis aus dem Commercium der Substanzen.....	64
4.2. Handschriftliche Reflexionen (1769-1770).....	66
4.2.1. Der theoretische Gottesbeweis .....	66
4.2.1.1. Das <i>principium reale</i> aller Möglichkeiten .....	66
4.2.1.2. Einzigkeit des Prinzips.....	68
4.2.1.3. Notwendigkeit des Prinzips .....	68
4.2.1.4. Gültigkeit des Gottesbeweises .....	68
4.2.2. Der moralische Gottesbeweis.....	70
II. Kritisches Denken.....	74
1. Kritik der reinen Vernunft.....	74
1.1. Kritische Systematik .....	74
1.1.1. Die Kopernikanische Wende .....	74
1.1.2. Raum und Zeit.....	75
1.1.3. Der Verstand und seine Kategorien .....	75
1.1.4. Dinge an sich.....	76
1.2. Das transzendente Ideal.....	76
1.3. Kritik der Gottesbeweise der spekulativen Vernunft.....	78
1.3.1. Kritik des ontologischen Gottesbeweises .....	78
1.3.2. Kritik des kosmologischen Gottesbeweises .....	80

1.3.3. Kritik des physikotheologischen Gottesbeweises.....	81
1.4. Der Vernunftbegriff von Gott.....	82
1.5. Moraltheologie – Das Ideal des höchsten Guts.....	84
1.6. Moralischer Glaube .....	87
2. Praktische Philosophie .....	88
2.1. Deduktion des Sittengesetzes in der GMS.....	89
2.1.1. Achtung für das allgemeine Gesetz.....	89
2.1.2. Das Prinzip der Autonomie des Willens .....	90
2.1.3. Die Möglichkeit des kategorischen Imperativs .....	96
2.2. Kritik der praktischen Vernunft .....	100
2.2.1. Freiheit als Ausgangspunkt .....	100
2.2.2. Das höchste Gut.....	100
2.2.3. Unsterblichkeit der Seele.....	102
2.2.4. Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft...	102
3. Kritik an Kants kritischer Systematik.....	103
Literaturverzeichnis.....	106
Zusammenfassung .....	111
Lebenslauf .....	113

## Einleitung

Die vorliegende Arbeit verfolgt Kants philosophischen Werdegang von seinen frühen Schriften bis zur *Kritik der praktischen Vernunft*. Dabei werden keineswegs alle Schriften Kants dieser durch Umbrüche gekennzeichneten Schaffenszeit behandelt, sondern nur diejenigen, die – mehr oder weniger explizit – um die Thematik des Letztgrundes kreisen. Anliegen dieser Arbeit ist es, Kant als von Anfang an systematischen Denker auszuweisen. Systematisches, in sich geschlossenes Denken verlangt nach einem festen Punkt, an dem das System sozusagen aufgehängt werden kann – dies besagt aber keineswegs, dass dieser Punkt auch den *Ausgangspunkt* des Denkens darstellen muss.

Ein erster Blick auf Kants vorkritische Schriften und die darin enthaltenen Gottesbeweise mag überraschen – widerlegt doch der kritische Kant alle theoretischen Beweise Gottes. Doch bedenkt man das stets vorhandene Bemühen um eine in sich geschlossene, abgerundete Systematik, die eben einer Letztbegründung bedarf, so wird deutlich, dass weder Beweis noch Bewiesenes in erster Linie einen Selbstzweck darstellen – letztlich braucht es zur Erkenntnis: *Es ist ein Gott*. gar keines Beweises, wie Kant im BG sagt. Dass sich diese Arbeit hauptsächlich mit der Gottes(-beweis)-Thematik auseinandersetzt, widerspricht dem nicht, da hier keine Gesamtdarstellung des Kantischen Denkens intendiert ist, sondern (nur) Einblick in *einen* – nichtsdestotrotz gewichtigen – Aspekt dieses Denkens gegeben werden soll.

Zur Vorgehensweise: Der erste Teil der Arbeit behandelt vorkritische Schriften Kants; dabei gilt es die Unterteilung des vorkritischen Denkens in *vier Phasen* zu beachten, die jeweils ein systematisches Ganzes darstellen und nicht miteinander vermischt werden dürfen; Vergleiche der Phasen untereinander sollen dazu dienen, ihre Unterschiede besser darzustellen.

Der zweite Teil befasst sich mit dem kritischen Denken Kants; kurz wird auf die KrV allgemein eingegangen, dann die Gottesthematik in der KrV dargestellt. Die Behandlung der KpV setzt eine Auseinandersetzung mit der GMS voraus, die ersterer somit voranzuschicken ist. Zum Schluss der Arbeit wird Kants kritische Systematik einer Kritik zu unterziehen sein.

# I. Vorkritisches Denken

## 1. Erste Phase

### 1.1. Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio (1755)

Die ND stellt Kants „philosophisch anspruchsvollste[] Schrift der ersten Phase“<sup>1</sup> dar. Sie besteht aus drei Abschnitten. Der erste stellt eine Auseinandersetzung mit dem vermeintlich unbedingt ersten Grundsatz aller Wahrheit, dem Satz des Widerspruchs, dar. Der zweite Abschnitt setzt sich mit dem Satz des zureichenden Grundes auseinander. Im letzten Abschnitt führt Kant „zwei neue Grundsätze von [...] nicht unbeachtlicher Bedeutung für die metaphysische Erkenntnis“<sup>2</sup> (Ratio Instituti, W I 407) ein.

Im Folgenden werde ich mich vor allem mit dem zweiten Abschnitt (Propositio IV bis XI), der den Gottesbeweis aus den Möglichkeiten beinhaltet, und dem dritten Abschnitt (Propositio XII und XIII), der Gott als Grund der Wechselwirkung der Substanzen ausweist, auseinandersetzen. Dabei werde ich mich hauptsächlich an den Kantischen Text halten und meine eigene Interpretation desselben darlegen. Auf den häufig gemachten Vergleich der ND mit dem BG werde ich dabei zunächst verzichten und ihn gegebenenfalls gesondert abhandeln, da ich mich an der von Gotz dargestellten Unterscheidung von vier Entwicklungsphasen des vorkritischen

---

<sup>1</sup> Gerhard Gotz: Letztbegründung und systematische Einheit: Kants Denken bis 1772. Passagen-Verlag, Wien, 1993. S.26

<sup>2</sup> Immanuel Kant: Vorkritische Schriften bis 1768 1. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004. Werkausgabe Band 1 von 12. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. (= stw 186). S.407. Ratio Instituti, W I 407

<sup>3</sup> vgl. Gotz, Letztbegründung

Kant<sup>3</sup> orientiere, wobei die ND in die erste, der BG in die zweite Phase fällt. Vielmehr wird auf die Ergänzung der beiden in der ND durchgeführten Gottesbeweise durch den physikotheologischen Gottesbeweis in der ANG einzugehen sein, aber ebenfalls nach einer Darstellung beider Texte (der ND und der ANG). Sich in der Behandlung des in der ND beinhalteten Gottesbeweises allein auf die Propositio VII zu versteifen, halte ich nicht für sinnvoll. Erstens, weil der zweite Gottesbeweis aus der Wechselwirkung der Substanzen damit einfach ignoriert wird; zweitens, weil dadurch meiner Meinung nach wichtigen Passagen (etwa die Unterscheidung zwischen vorgängig und nachträglich bestimmendem Grund betreffend (Prop. IV.)), die sicherlich von Bedeutung für den Gottesbegriff der ND sind, keine Beachtung geschenkt werden kann.

### **1.1.1. Alles Kontingente hat einen vorgängig bestimmenden Grund**

Den zweiten Abschnitt beginnt Kant mit den Worten: „*Bestimmen* heißt ein Prädikat mit Ausschluß seines Gegenteils setzen. Was ein Subjekt in Beziehung auf ein Prädikat bestimmt, nennt man den *Grund*.“ (Prop. IV., W I 423) Es gilt, zwischen vorgängig und nachträglich bestimmendem Grund zu unterscheiden. Ohne ersteren wäre das Bestimmte nicht verstehbar; er ist der „Grund des Seins oder Entstehens“ (ebenda, W I 423). „*Nachträglich* bestimmend ist das, was nicht gesetzt würde, wenn der von ihm bestimmte Begriff nicht schon von anderswoher gesetzt wäre“ (ebenda, W I 423); Kant spricht von dem „Grund *daß* oder des Erkennens.“ (ebenda, W I 423) Der Unterschied zwischen vorgängig und nachträglich bestimmendem Grund besteht darin, dass letzterer uns ein Faktum einsichtig macht, ohne dass von diesem Grund abhängig wäre, ob das Faktum besteht oder nicht. Wir erkennen das Faktum durch diesen Grund. Ein dem Subjekt anhängendes Prädikat wird aufgedeckt. Der vorgängig bestimmende Grund hingegen macht das uns durch den nachträglich bestimmenden Grund Erkennbare allererst wirklich; es „wird in Bezug auf dasjenige, was schon darin gesetzt ist, geprüft, nicht *ob*, sondern *woher* sein Dasein bestimmt sei“ (Prop. IX., W I 447).

Kant spricht statt von zureichendem Grund von bestimmendem Grund. „Denn das Wort *zureichend* ist [...] zweideutig, weil nicht sofort ersichtlich ist, wie weit es



zureicht; bestimmen aber heißt, so zu setzen, daß jedes Gegenteil ausgeschlossen ist, und bedeutet daher das, was mit Gewißheit ausreicht, eine Sache so und nicht anders zu begreifen.“ (Prop. IV., W I 427)

„Nichts ist wahr ohne bestimmenden Grund.“ (Prop. V., W I 429) Der Grund setzt eines von entgegengesetzten Prädikaten, das dem Subjekt zugeschrieben wird. Ohne bestimmenden Grund „wäre nichts da, aus dem deutlich würde, welches von zwei entgegengesetzten Prädikaten dem Subjekt zuzuerteilen und von welchem abzusehen ist“ (ebenda, W I 429). Somit wäre beides möglich und nichts wahr. Da aber ein nachträglich bestimmender Grund nur erkennbar macht und darstellt, was ein vorgängig bestimmender Grund bewirkt hat, steht fest, „daß es immer einen vorgängig bestimmenden oder [...] wenigstens identischen Grund gibt“ (Prop. V., Scholion, W I 431).

### **1.1.2. Kritik an traditionellen Gottesbeweisen**

Im Folgenden kritisiert Kant den Gottesbeweis, wie er (vermeintlich) bei Wolff und Leibniz auftaucht, und den Cartesianischen (später: ontologischen) Gottesbeweis. Nichts kann den Grund seines Daseins in sich selbst haben. „Alles nämlich, was den Grund des Dasein einer Sache in sich befaßt, ist dessen Ursache.“ (Prop. VI., W I 431) Wäre demnach etwas Grund seines Daseins, so wäre es seine eigene Ursache. Da die Ursache dem durch sie Verursachten vorausgeht, „so wäre dasselbe zugleich früher und später als es selbst, was widersinnig ist.“ (ebenda, W I 431) Das unbedingt Notwendige kann also nicht aus einem Grund resultieren, sondern es ist da, „weil das Gegenteil gar nicht denkbar ist.“ (Prop. VI., Corollarium, W I 431) Die Undenkbarkeit des Nichtseins stellt nun nur den nachträglich bestimmenden Grund dar, „ein vorgängig bestimmender Grund fehlt völlig. *Es ist da*; dies wirklich von ihm gesagt und begriffen zu haben ist genug.“ (ebenda, W I 431)

Kant bestimmt das unbedingt notwendige Wesen als solches, dessen Gegenteil undenkbar ist, schließt einen vorgängig bestimmenden Grund aus und setzt die Unmöglichkeit des Gegenteils des unbedingt Notwendigen als bloßen Erkenntnisgrund, sprich nachträglich bestimmenden Grund. Diese Definition des unbedingt Notwendigen folgert Kant aus der Kritik an den Gottesbeweisen von Wolff und Leibniz, die nach Kant davon ausgehen, dass Gott die Ursache seiner selbst ist – was in den erwähnten Widerspruch führt, dass Gott früher und später als er selbst

sein müsste. Doch bezüglich der Kantischen Kritik an den Beweisen von Leibniz und Wolff wirft Theis die Frage auf, „ob Kant mit der ontologischen Deutung der *ratio antecedenter determinans* jene Position trifft, die er kritisieren möchte. Leibniz und Wolff sprechen wohl vom notwendigen Wesen als einem solchen, welches den Grund seines Daseins in sich hat, nirgends aber davon, daß es Ursache seiner selbst ist.“<sup>4</sup> Der Autor verweist auf Wolffs *Deutsche Metaphysik*, nach der das notwendige Wesen den *Grund* seiner Wirklichkeit in sich selbst habe, und auf die *Philosophia prima sive Ontologia*, wo „der Begriff der *causa* im Rahmen der Diskussion des Problems des Grundes überhaupt nicht“<sup>5</sup> auftauche. Theis weiter: „Überdies zeigen die Texte [= Ontologie und Deutsche Metaphysik], daß der Begriff der Ursache *nicht* selbstbezüglich gedacht werden darf.“<sup>6</sup> Bei Leibniz wird, so Theis, ebenfalls unterschieden zwischen Grund und Ursache; zwar ist jede Ursache ein realer Grund, „aber es bleibt zu fragen, ob umgekehrt die *ratio* immer auch als *causa* gedeutet werden darf.“<sup>7</sup> Theis verweist vor allem auf Leibniz' *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, wo es heißt: „Nun läßt sich dieser zureichende Grund für die Existenz des Universums nicht in der Reihe der zufälligen Dinge [...] finden [...]. Also muß der *zureichende Grund*, der keines andern Grundes bedarf, außerhalb dieser Reihe der zufälligen Dinge liegen und sich in einer Substanz vorfinden, welche die Ursache der Reihe und ein notwendiges Wesen ist, das den Grund seiner Existenz in sich selbst trägt; denn sonst hätte man noch immer keinen zureichenden Grund, bei dem man stehenbleiben könnte. Dieser letzte Grund der Dinge wird Gott genannt.“<sup>8</sup> Theis resümiert: „Kants kritische Analyse der These, das notwendige Wesen habe den Grund seines Daseins in sich im Sinne von: Das notwendige Wesen ist Ursache seiner selbst, entspricht somit wohl seinen eigenen Voraussetzungen, trifft aber nicht direkt auf Wolff und Leibniz zu.“<sup>9</sup> Aber auch wenn Kant mit der Gleichsetzung von *Ursache* und *Grund* nicht Wolff und Leibniz trifft, widerlegt er diese, insofern er einen vorgängig bestimmenden Grund ja ausschließt. Jedenfalls ist für Kant der „*aposteriorische* Gottesbeweis von Leibniz und Wolff, der von der Begründungsreihe des Zufälligen auf ein Notwendiges außer dieser Reihe

---

<sup>4</sup> Robert Theis: Gott: Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft. frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994. S.46

<sup>5</sup> Theis, Gott S.46

<sup>6</sup> Theis, Gott S.46

<sup>7</sup> Theis, Gott S.46

<sup>8</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz: Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison, Nr.8, in: G VI, S.602

schließen will, aber dieses ganz andere doch wieder in die Reihe des Begründungsbedürftigen hereinzieht, indem er ihm das Verhältnis von Grund und Folge oder Ursache und Wirkung aufnötigt“<sup>10</sup>, widerlegt. „Kants Gegenargument bedeutet also, daß ein solcher bloß logischer Aufstieg zum Absoluten nur entweder in den unendlichen Regreß oder in den Widerspruch, aber nie zum angestrebten Ziel führen kann.“<sup>11</sup>

Den Grund seines Daseins in Gott selbst zu legen, ist für Kant unsinnig: „Denn sobald man in der Kette der Gründe zum ersten Grund gelangt ist, erhellt von selbst, daß man Halt macht und die Frage durch die Vollendung der Antwort völlig aufgehoben wird.“ (Prop. VI., Scholion, W I 433) Den Verweis auf den außerordentlichen Begriff Gottes lässt Kant nicht gelten. Einem alle Realität in sich enthaltenden Seienden ist zwar auch Dasein zuzuschreiben; daraus folgt aber bloß, dass Gott ist, wenn der Begriff Gottes wahr ist. Beruft man sich also auf den Begriff Gottes, so „ist leicht einzusehen, daß dies in der Vorstellung, nicht in Wirklichkeit geschieht.“ (ebenda, W I 433) Der Begriff Gottes könnte ja ein willkürlich erdachter sein.

Der Cartesianische Gottesbeweis geht davon aus, dass es zur Wesenheit Gottes gehöre, zu existieren. Nach Kant bleibt dieser Beweis aber im bloß Logischen: das Dasein Gottes steht für Kant aber noch über allem Logischen, der Begriff geht *nicht* voraus. Wenn man das Wesen Gottes als Ausgangspunkt nimmt, bleibt man im Denken. Dies ist der grundlegende Einwand gegen das Cartesianische Argument, der im Einwand aufgrund der Willkürlichkeit des Begriffs mitschwingt: Wenn wir uns einen Begriff bilden, der alle Realität in sich enthält, ist in ihm auch das Dasein enthalten – das besagt aber nichts darüber, ob der Begriff wahr ist, auch wenn es logisch korrekt ist, diesem Begriff Dasein zuzuschreiben. Was aus diesem Beweis folgen kann, ist nur die *logisch* notwendige Verbindung der Begriffe *Gott* und *Dasein*.

1. Nur *wenn* der Begriff wahr ist, funktioniert der Beweis. 2. Selbst wenn der Beweis funktioniert, liefert er bloß ein denkimmanentes Resultat, man bleibt im Begrifflichen stecken. Somit eignet sich dieser Beweis nicht zur Letztbegründung alles Wirklichen.<sup>12</sup>

Kant kritisiert also durchaus die Konstruktivität des Begriffs des allerrealsten

---

<sup>9</sup> Theis, Gott S.47

<sup>10</sup> Gotz, Letztbegründung S.29

<sup>11</sup> Gotz, Letztbegründung S.29

<sup>12</sup> vgl. Gotz, Letztbegründung S.30f.

Wesens, bleibt dabei aber nicht stehen, sondern kritisiert grundsätzlich die Begründung des Wirklichen im Begrifflichen. Somit ist Schmucker nur zum Teil zuzustimmen: zwar fasst Schmucker Kants Einwand ab 1966<sup>13</sup> nicht mehr, wie noch 1963<sup>14</sup>, als den logischen (aus der gedanklichen Existenz werde die reale Existenz unerlaubterweise gefolgert) auf, sondern gesteht Kant zu, den Schluss vom Begriff *ens, in quo est omnitudo realitatis* auf die reale Existenz deshalb abzulehnen, „weil es sich um einen konstruktiven Begriff handelt, dessen objektive Möglichkeit nicht analytisch aus ihm selber entschieden werden kann, sondern nur aus seiner Übereinstimmung mit der Wirklichkeit.“<sup>15</sup> Aber Schmucker übersieht den grundlegenden Einwand Kants: man bleibt mit dem Cartesianischen Argument im Denken.

### 1.1.3. Gott als aller Möglichkeit vorgängige Wirklichkeit

Kants eigener Gottesbeweis setzt das Dasein Gottes als Grund auch noch aller Möglichkeit und somit alles Denkbaren. „Es gibt ein Seiendes, dessen Dasein selbst seiner eigenen und aller Dinge Möglichkeit vorangeht, das demnach als unbedingt notwendig daseiend bezeichnet werden kann. Es wird Gott genannt.“ (Prop. VII., W I 433) Gotz erläutert: „Möglichkeit bedeutet die widerspruchsfreie Verbindung von Begriffen [...], die letztlich das Wesen der jeweiligen Dinge ausmacht. Weil Kant aber in das Wesen auch die logisch geregelten Beziehungen zu anderem einschließt, müssen alle Begriffe überhaupt widerspruchsfrei zusammenpassen, sodaß das Mögliche insgesamt ein geschlossenes Ganzes bildet. Das umfassende All der Möglichkeit ist nun für Kant der geeignete Ausgangspunkt eines neuen

---

<sup>13</sup> vgl. Josef Schmucker: Die Originalität des ontotheologischen Argumentes Kants gegenüber verwandten Gedankengängen bei Leibniz und in der Schulphilosophie der Zeit. In: Kritik und Metaphysik Studien – Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag. de Gruyter, Berlin, 1966. S.120-133; vgl. auch: Josef Schmucker: Die Frühgestalt des Kantischen ontotheologischen Arguments in der Nova Dilucidatio und ihr Verhältnis zum „Einzig möglichen Beweisgrund“ von 1762. In: Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie Band 6 – Studien zu Kants philosophischer Entwicklung. Hrsg. von Heinz Heimsoeth, Dieter Henrich und Giorgio Tonelli. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1967. S.39-55; vgl. auch: Josef Schmucker: Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise: Ein Schlüssel zur Interpretation des theologischen Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft. Akad. d. Wiss. u. d. Literatur, Mainz; Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1983. S.16ff.

<sup>14</sup> vgl. Josef Schmucker: Die Gottesbeweise beim vorkritischen Kant. In: Kant-Studien Band 54. Hrsg. von Gottfried Martin. Kölner Universitätsverlag, Köln, 1963. S.445-463.

<sup>15</sup> Schmucker, Frühgestalt S.50

Gottesbeweises.“<sup>16</sup> Zur Möglichkeit bedarf es etwas, „was verglichen werden soll“ (Prop. VII., W I 433), „gleichsam der Stoff für alle möglichen Begriffe“ (ebenda, W I 435). Es braucht etwas Reales, damit Möglichkeit, als Verbindung dieses Realen, überhaupt sein kann. Die logische Relation braucht etwas, das in logischer Relation steht. Es muss neben der Nichtwidersprüchlichkeit etwas da sein, das sich nicht widerspricht, das Reale der Möglichkeit (im BG: „das Materiale zu allem Denkliehen“, im Gegensatz zum „Formalen alles Denkliehen“ (vgl. BG, A 26ff., W II 642f.)<sup>17</sup>). Dieses Reale der Möglichkeit existiert nun notwendig, weil es sonst gar „nichts Mögliches, d.h. nur Unmögliches gäbe“ (Prop. VII; W I, 435).

Wie kommt aber Kant nun dazu, von der Möglichkeit auf die Existenz der realen ‚Bestandteile‘ der Möglichkeit zu schließen? Schmucker geht von einer von Crusius übernommenen Grundüberzeugung aus: Ursprüngliches kann nur ein Wirkliches sein.<sup>18</sup> Theis hingegen reicht dies als Begründung nicht aus und er sieht den Grund für den Schluss darin, dass ein unendlicher Regress unterbunden werden muss, da angesichts des Realen der Möglichkeit erneut nach dessen Möglichkeit gefragt werden könnte. Der unendliche Regress dieses Weiterfragens „würde implizieren, daß letztlich überhaupt kein Reales = Mögliches *materialiter* begründet wäre.“<sup>19</sup> Kurz gesagt: Möglichkeit als Vereinbarkeit von Begriffen ist etwas bloß Logisches, und die denkimmanente Verbindung braucht Inhalte.

#### 1.1.4. Einzigkeit des Grundes aller Möglichkeit

Das aller Möglichkeit Vorausgehende, ihr Reales Begründende muss nun in seiner Einzigkeit dargestellt werden. Kant gibt einen indirekten Beweis der Einzigkeit Gottes, indem er zwei Varianten der Vielheit Gottes widerlegt. Die erste Variante setzt mehrere Seiende, die nur einen Teil des Realen der Möglichkeit umfassen; so aber wären diese Seienden mit Privationen ausgestattet, die jedoch nicht unbedingt notwendig sind und somit das Seiende zu einem Zufälligen machen würden.

Schmucker geht der Frage nach, wieso „die absolute Notwendigkeit den Privationen

---

<sup>16</sup> Gotz, Letztbegründung S.32

<sup>17</sup> Immanuel Kant: Vorkritische Schriften bis 1768 2. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004. Werkausgabe Band 2 von 12. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. (= stw 187).

<sup>18</sup> vgl. Josef Schmucker: Die Ontotheologie des vorkritischen Kant. de Gruyter, Berlin, New York, 1980. S.22

<sup>19</sup> Theis, Gott S.50

nicht ebenso zukommen kann wie den Realitäten“<sup>20</sup> und gibt sich mit dem Verweis auf die allgemeine Überzeugung der damaligen Philosophie nicht zufrieden. Es kommt nach Schmucker darauf an, wie man Kants Begriff der *unbedingten Notwendigkeit* auffasst. Entweder versteht man ihn „unmittelbar als absolut notwendige Existenz“<sup>21</sup>, oder bezieht ihn „direkt nur auf die Wesensordnung als solche [...], um daraus erst die Unmöglichkeit einer absolut notwendigen Existenz abzuleiten.“<sup>22</sup> Schmucker bevorzugt letzteres. Im ersten Fall wäre davon auszugehen, „daß die Existenz per se auf die Realitäten, und nur per accidens und indirekt auf die Privationen bezogen ist“<sup>23</sup>; Privationen gehören aber zur durchgängigen Bestimmung eines Seienden, schränken also dessen Existenz ein; somit „würde die absolut notwendige Existenz, die eine unbedingte sein muß, von etwas abhängen und bestimmt werden, auf das sie nicht direkt bezogen sein kann, was ihr als unbedingter Existenz widerspricht.“<sup>24</sup> Schmucker versteht den Satz, dass Privationen die unbedingte Notwendigkeit nicht ebenso zukommt wie Realitäten, folgendermaßen: Käme Privationen die unbedingte Notwendigkeit ebenso zu wie den Realitäten, so könnten eingeschränkte Wesen absolut notwendig existieren; dies würde aber bedeuten, „daß die Verteilung der Realgehalte auf diese einzelnen Wesen absolut notwendig wäre, d.h. daß die Art der Verteilung und damit auch die Anzahl dieser notwendig existierenden limitierten Wesen absolut notwendig und eine andere Art der Verteilung der Realitäten und damit eine andere Anzahl dieser Wesen unmöglich, d.h. undenkbar wäre. Da dies aber in keiner Weise einsichtig ist, könnten solche durch Privationen eingeschränkte Wesen nicht absolut notwendig existieren“<sup>25</sup>.

Meiner Meinung nach ist Kants Gedankengang simpler: Nur der Gesamtheit *aller* Realität kommt unbedingte Notwendigkeit zu; jegliche Einschränkung der Realität bedeutet somit Zufälligkeit; deshalb kann das Reale nicht aufgeteilt sein auf limitierte Wesen. Also ist das zugrunde liegende Seiende ein *ens infinitum*.

Die zweite Variante, aus der eine Vielheit Gottes resultiert, wiederholt das eine zugrunde liegende Seiende, das *ens infinitum*. Diese Wiederholung bedeute aber, so Kant, erneut eine Zufälligkeit. Schmucker sieht die Anzahl der Wiederholungen

---

<sup>20</sup> Schmucker, *Ontotheologie* S.23

<sup>21</sup> Schmucker, *Ontotheologie* S.24

<sup>22</sup> Schmucker, *Ontotheologie* S.24

<sup>23</sup> Schmucker, *Ontotheologie* S.24

<sup>24</sup> Schmucker, *Ontotheologie* S.24

<sup>25</sup> Schmucker, *Ontotheologie* S.24

desselben Unendlichen als das Zufällige, wodurch „eine solche vervielfachte Existenz des Unendlichen nur als kontingent denkbar“ wäre, „somit im Widerspruch zu der bereits bewiesenen absoluten Notwendigkeit“<sup>26</sup> stünde.

Kant spricht vom „Beweis des göttlichen Daseins, so wesentlich er dafür nur sein kann“ (Prop. VII., Scholion, W I 435); gleichzeitig spricht er diesem Beweis den *genetischen* Charakter ab. (Eine *genetische* Erkenntnis des Daseins Gottes wird Kant erst im BG erreicht zu haben meinen (vgl. BG, A 46f., W II 653), wo er das Dasein Gottes „aus demjenigen, was wirklich die absolute Notwendigkeit desselben ausmacht“ (BG, A 47, W II 653)), einsichtig macht und der Gottesbeweis „von dem innern Kennzeichen der absoluten Notwendigkeit hergenommen“ (BG, A 46, W II 653) ist.)

So ist Gott das Fundament nicht nur des Daseins aller Dinge, sondern auch noch aller Möglichkeit derselben, des Denkbaren überhaupt. Gott, als „Quell aller Realität“<sup>27</sup> (Prop. VII., Scholion, W I 437), liegt den Wesenheiten der Dinge zugrunde. Zwar ist es notwendig, daß bestimmte Begriffe den jeweiligen Dingen zukommen, wenn man ein bestimmtes Ding denkt (z.B. das Wesen des Dreiecks besteht in der Zusammenfügung dreier Seiten), doch ist es nicht notwendig, das Ding, sprich die Verbindung selbst der verbundenen Begriffe zu denken. Die Begriffe selbst und ihre Denkbarkeit entlehnen ihr Sein vom aller Möglichkeit zugrundeliegenden Sein. Gott gibt erst den notwendig zu verbindenden Begriffen Existenz. Ein Dreieck zu denken, verlangt notwendig, drei verbundene Seiten zu denken; deshalb ist es aber nicht notwendig, ein Dreieck zu denken. Es ist aber um der Möglichkeit willen, ein Dreieck denken zu können, oder „daß überhaupt etwas ist, was gedacht werden kann, und von woher dann durch Vereinigen, Einschränken und Bestimmen der Begriff jedes denklichen Dinges entspringt“ (Prop. VII., Scholion, W I 437), notwendig, Gott anzunehmen. So resultiert Gott als „das einzige von allen Seienden, in dem das Dasein das erste oder, wenn man lieber will, mit der Möglichkeit identisch ist. Und sobald man von seinem Dasein abgeht, bleibt von dieser [= Möglichkeit] gar kein Begriff.“ (ebenda, W I 437)

Kant hat somit Gott als das aller Möglichkeit vorausgehende Dasein gefasst. Schmucker kritisiert, dass Kant mit seiner Argumentation zwar Gott als Grund der

---

<sup>26</sup> Schmucker, Ontotheologie S.23

<sup>27</sup> Theis verweist darauf, dass der Ausdruck *Quell* aller Realität nahe legt, Kant wolle einer Fehlinterpretation – Theis nennt den Vorwurf des Pantheismus – vorbeugen; es bleibe hier aber ungeklärt, wie das Verhältnis *Grund aller Realität – Reales aller Möglichkeit* zu verstehen sei. Vgl. Theis, Gott S.50

Möglichkeit aller Dinge, nicht aber als Grund seiner eigenen Möglichkeit ausgewiesen habe. Doch Schmucker gesteht Kant zu, dass er das in der These der Propositio VII Angekündigte (Gottes Existenz als seiner Möglichkeit Vorhergehendes) einlöst, sofern man die Propositio VI zur Ergänzung heranzieht. In der Propositio VI wird ja gezeigt, dass ein vorgängig bestimmender Grund beim unbedingt Notwendigen fehlt. Somit wäre erwiesen, dass die Wirklichkeit des absolut Notwendigen der Möglichkeit desselben logisch vorhergeht, oder mit ihr identisch ist. Der Schlusssatz der Propositio VII bringe „nur diese Gedanken der vorausgehenden Propositio auf eine klare, ausdrückliche Formel“<sup>28</sup>. Auch Theis verweist auf die Propositio VI: „Es geht gewissermaßen aus dem Irrtum des cartesianischen Beweises hervor, daß bei Gott das Dasein seiner eigenen Möglichkeit selbst vorhergeht.“<sup>29</sup>

### **1.1.5. Freiheit trotz vorgängig bestimmendem Grund**

Das zufällige Dasein ist von einem vorgängig bestimmenden Grund abhängig. Ohne diesen müsste es das Dasein des zufälligen Etwas selbst sein, das es zum Daseienden machte. Als durchgängig Bestimmtes muss die durchgängige Bestimmung aus dem Dasein folgen. Das Dasein, als bestimmender Grund – wir verzichten ja auf einen vorgängig bestimmenden Grund –, schließt das Nichtsein durch sich selber aus. Das resultierende Etwas wäre somit unmöglich nichtseiend, würde somit unbedingt notwendig sein, also kein Zufälliges mehr. Zufälliges bedarf also eines vorgängig bestimmenden Grundes. Kant folgert, „daß nur das Dasein des Zufälligen der Stütze eines bestimmenden Grundes bedarf, das einzig unbedingt Notwendige indessen von diesem Gesetz ausgenommen ist“ (Prop. VIII., Corollarium, W I 439).

Kant unterscheidet zwischen dem Grund des Daseins und dem Grund der Wahrheit. Zwar fällt mit dem bestimmenden Grund eines jeglichen Prädikats auch das des Daseins weg, doch ist „zur Befestigung der Wahrheit kein vorgängig bestimmender Grund nötig“ (Prop. VIII., Scholion, W I 441). Das Daseiende, sofern nicht unbedingt notwendig, sondern zufällig, verlangt jedoch durchaus nach letzterem. Kant gibt ein

---

<sup>28</sup> Schmucker, Ontotheologie S.25

<sup>29</sup> Theis, Gott S.53



Beispiel: Will ich etwas, so hat mein Wille Dasein; dieses Dasein gibt keine Auskunft darüber, ob das Wollen schon vorher war oder nicht; zur durchgängigen Bestimmung gehört aber auch die Bestimmung, ob das jeweilig Seiende angefangen hat oder nicht; es kann also das Daseiende erst dann bestimmt werden, wenn außer der Tatsache des Daseins noch Rechenschaft darüber abgelegt wird, ob es angefangen hat oder nicht; hierzu bedarf es vom Dasein des Seienden unabhängiger Begriffe; nun ist dieses dem Dasein des Seienden Vorgehende, es in seinem Nichtsein Bestimmende der vorgängig bestimmende Grund, ohne den eine durchgängige Bestimmung des entstandenen Seienden und das Dasein des letzteren nicht sein kann.

Doch beraubt die Notwendigkeit eines vorgängig bestimmenden Grundes beim Zufälligseienden der Möglichkeit des freien Handelns? Ist nicht somit Gott für alle moralischen Verstöße der Menschen verantwortlich? Ist er doch letzter Grund aus dem sich alle Dinge und Begebenheiten ableiten. Diesen Fragen geht Kant in der Propositio IX nach, in der er innere Vorstellungen als die bestimmenden Gründe der freien Handlung des Menschen ausweist. Wie Gott zwar Gründen gehorcht, aber keineswegs einer Naturnotwendigkeit unterworfen ist, ist das Gegenteil der menschlichen Handlung insofern ausgeschlossen, als das Handeln ein durch innere Vorstellungen bestimmtes ist, aber der Mensch unterliegt nicht einem von außen kommenden Zwang. Freiheit ist nicht der Annahme vorgängig bestimmender Gründe entgegengesetzt. „Frei handeln heißt in Übereinstimmung mit seinem Begehren und zwar mit Bewußtsein handeln. Und dies wird durch das Gesetz des bestimmenden Grundes nicht ausgeschlossen.“ (ebenda, W I 461) Freiheit als Grundlosigkeit zu fassen, würde gerade die Verantwortung für jegliche Taten aufheben. „Nimm an, du hättest bei dir beschlossen, den Pfad der Tugend zu beschreiten. [...] Jetzt kommt die Gelegenheit zu handeln. Sogleich wirst du zum Schlechten abgleiten, denn die Gründe, die dich einladen, bestimmen dich nicht.“ (ebenda, W I 461) Eine „Gleichgültigkeit wie beim Gleichgewichte“ (ebenda, W I 463) wäre also weder erstrebenswert, noch ist sie real. Der Mensch ist ein mit freier Selbstbestimmung ausgestattetes Wesen, das aus *inneren* Gründen handelt, ist nicht nur passiv sich verhaltend. Dass es überhaupt Übel gibt, erklärt Kant mit dem Verweis auf die „unendliche Mannigfaltigkeit“ (Prop. IX., Confutatio dubiorum, W I 469). So hat Gott, „damit auch nichts von den Gütern geringeren Grades fehle, [...] auch geduldet, daß sich dasjenige in seinen Entwurf einschlich, was trotz Beimischung noch so vieler

Übel, wenigstens etwas Gutes [...] an die Hand geben konnte“ (ebenda, W I 467). Damit kam auch die Menschheit mit all ihren Fehlern und Lastern letztlich in den Genuss, Teil des göttlichen Plans zu sein. Die „Übel selbst, die dem angefangenen Werk eingewebt sind“ (ebenda, W I 469), sind aber deswegen nicht von Gott intendiert. „Denn er hat das Gute vor Augen gehabt, von dem er wußte, es würde, wenn die Abrechnung gehalten wird, nichtsdestoweniger übrigbleiben, und das mit dem unfruchtbaren Unkraut zusammen auszureißen der höchsten Weisheit unwürdig war.“ (ebenda, W I 469) Die moralischen Übel sind ohnedies den Menschen selbst zuzuschreiben, sind sie doch aus inneren Gründen vom rechten Weg abgekommen; keiner sündigt gegen seinen Willen. Gott wusste, dass Menschen sündigen werden, doch die Verantwortung liegt beim jeweiligen Sünder, „da der Ursprung der Übel in dem inneren Grund der Selbstbestimmung liegt.“ (ebenda, W I 469) Somit ist auch die Strenge, die Gott gegenüber den Sündern an den Tag legt, gerechtfertigt. Da Gott ein „Vorherwissen in Beziehung auf die freien Handlungen“ (Additamenta Problematis IX., W I 471) besitzt, muss man einräumen, dass letztere durch Gründe bestimmt sind. Keineswegs unterstellt Kant Gott damit, dass dieser „die Umwege der Vernunftschlüsse“ (ebenda, W I 471) nötig hätte. Kant weist ja schon in der *Propositio III*, in der er weiter ausführt, dass sich der Satz der Identität zum „allgemeinsten Grundsatz[] aller Wahrheiten“ (*Prop. III.*, W I 419) eignet (indem er auf die Einfachheit und somit Allgemeinheit der Ausdrücke *ist* und *nicht* verweist) darauf hin, „daß Gott ein Schlußfolgern nicht nötig hat“ (*Prop. III.*, *Scholion*, W I 421). Es ist nur „an sich unmöglich [...], ein künftiges Bestehen vorherzuwissen, das gar keines ist, wenn das Dasein schlechthin, sowohl an sich als auch vorgängig, unbestimmt, d.h. grundlos und zufällig ist.“ (ebenda, W I 471)

#### **1.1.6. Beschränkte Welt – beschränkter Gott?**

Kant beschließt den zweiten Abschnitt der ND mit „Folgerungen aus dem Satz des bestimmenden Grundes“ (*Prop. X.*, W I 475). Unter anderem: „*Im Begründeten ist nichts, was nicht im Grunde gewesen ist.*“ (ebenda, W I 475) Dies folgt aus dem bewiesenen Satz, dass nichts ohne Grund ist. Daraus folgt aber keineswegs, dass Gott, als Grund der Welt, die Schranken letzterer zukommen. Gottes Wirken ist zwar eingeschränkt, insofern es Eingeschränktes hervorbringen will, „aber dieses Wirken ist nur eine beziehungsweise gesetzte Bestimmung Gottes [...], nicht eine innere, die

unbedingt in ihm zu denken ist“ (ebenda, W I 475).

Die Allmacht Gottes bleibt also unangetastet. Gott schafft Eingeschränktes, insofern Gott es will – dies bedeutet für die erste Entwicklungsphase Kants zugleich: insofern er es denkt.<sup>30</sup> Wieso der Uneingeschränkte überhaupt Eingeschränktes denkt bzw. will, ergibt sich aus der Propositio IX: der Grund ist, dass die unendliche Mannigfaltigkeit gewährleistet sein soll.

### 1.1.7. Gott als Grund der Wechselwirkung der Substanzen

Der dritte Abschnitt der ND – in dem 1. die Unveränderlichkeit Gottes bewiesen wird, und 2. Kant den Gottesbeweis aus der Wechselwirkung der Substanzen darlegt, der erneut die Einzigkeit Gottes beweist – behandelt den „Satz der Aufeinanderfolge“ (Prop. XII., W I 489) und den „Satz des Zugleichseins“ (Prop. XIII., W I 497); beide folgen aus dem Satz des bestimmenden Grundes. Analog zu Baumgarten und Wolff versteht Kant den Begriff der Substanz: „Wie jene nimmt er in der Substanz invariante und variable Momente an.“<sup>31</sup> Der Unterschied besteht nun darin, dass Kant eine *Selbstveränderung* der Substanz ausschließt. (Schreibt Wolff der Substanz eine Kraft zu, die der Grund ihrer Veränderung sein soll, bezeichnet Baumgarten die Substanz gar als Kraft.<sup>32</sup>) Der *Satz der Aufeinanderfolge* besagt: „Substanzen können eine Veränderung nur erfahren, sofern sie mit anderen verknüpft sind; ihre wechselseitige Abhängigkeit bestimmt die beiderseitige Veränderung des Zustandes.“ (Prop. XII., W I 489) Substanzen ohne äußere Verknüpfung sind somit unveränderlich. Selbst in Verknüpfung braucht es Bewegung – „denn Bewegung ist die Erscheinung einer veränderten Verknüpfung“ (ebenda, W I 489) –, damit es zu einer Veränderung des inneren Zustandes einer Substanz kommt. „Wenn daher die Verknüpfung der Substanzen völlig aufgehoben wird, verschwinden Aufeinanderfolge und Zeit gleichfalls.“ (ebenda, W I 489) Veränderung der Bestimmungen bedarf eines Grundes; mit dem Grund zugleich sind alle durch ihn gesetzten Bestimmungen; das, was eine Substanz bestimmt, setzt also zugleich alle ihre Bestimmungen; soll nun eine Veränderung der Substanz erfolgen, braucht es etwas anderes als den schon bestimmenden Grund: es braucht eine äußere Ursache, somit ist die Bedingung der

---

<sup>30</sup> vgl. Gotz, Letztbegründung S.39f.

<sup>31</sup> Theis, Gott S.106

<sup>32</sup> vgl. Theis, Gott S.102 ff.

Veränderung einer Substanz eine äußere Verknüpfung, äußere Gründe. Kant weist schon in der Propositio XI darauf hin, dass der Satz „*Nichts ist ohne Begründetes*, oder alles, was ist, hat seine Folge.“ (Prop. XI., W I 483) nur auf Erkenntnisgründe zutrifft. „Allein, wenn wir hierunter im Dasein Begründetes verstehen, so ist Seiendes an diesem nicht unendlich fruchtbar“ (ebenda, W I 483). Eine Substanz ohne Verknüpfung mit anderen ist unveränderlich und bewirkt auch nichts.

Wenn die Anhänger Wolffs behaupten, „die einfache Substanz werde aus einem inneren Grund des Wirkens heraus ständigen Veränderungen unterworfen“ (Prop. XII., Dilucidatio, W I 491), fassen sie *Kraft* fälschlicherweise als Grund der *Veränderung* statt als Grund der *Bestimmungen* auf.

Daraus folgt: 1. das wirkliche Dasein der Körper (auch unseres Leibes), 2. dass allen „endlichen Geistern eine Art organischer Körper beizulegen sei“ (Prop. XII., Usus, W I 495), und, für uns wesentlicher, 3. sowohl die Ablehnung der Leibnizschen prästabilierten Harmonie aus dem Verweis auf die Verknüpfung der Substanzen, als auch 4. die Unveränderlichkeit Gottes aus der Tatsache, dass seine Bestimmungen nicht aus Beziehung zu Anderem resultieren, somit nicht verändert werden können.

Den Vorwurf des Materialismus weist Kant mit den Worten ab: „Allein, deshalb raube ich doch der Seele nicht den Zustand des Vorstellens, wenn ich auch behaupte, daß er unveränderlich und sich beständig ganz gleich wäre, wenn sie völlig von äußerer Verknüpfung gelöst wäre.“ (Prop. XII., Scholion, W I 495)

Die Propositio XIII setzt nun Gott als Grund des Daseins und auch der Wechselwirkung der Substanzen. Der *Satz des Zugleichseins* besagt, dass die endlichen Substanzen ohne Beziehung zueinander wären, würde die Verknüpfung nicht durch den „gemeinsamen Grund ihres Daseins, nämlich de[n] göttlichen Verstand“ (Prop. XIII., W I 497), gewährleistet. Eine Substanz ist auch für sich denkbar, kann ohne andere Substanzen bestehen. Nun gibt es aber ein Verhältnis der Substanzen; dieses kann „ebenso wie sein bestimmender Grund aus dem für sich gesetzten Dasein einer Substanz nicht verstanden werden.“ (Prop. XIII, Demonstratio, W I 497) Also muss es die allen Substanzen gemeinsame Ursache sein, die dieses Verhältnis stiftet: Gott. Gäbe Gott den Substanzen nur Dasein, so wären sie nicht in Verknüpfung, also hat „dasselbe Schema des göttlichen Verstandes, welches das Dasein gibt, auch ihre Beziehung befestigt“ (ebenda, W I 499). Somit ist „die allgemeine Gemeinschaft aller Dinge allein dem Begriff dieser

göttlichen Vorstellung zuzuschreiben“ (ebenda, W I 499). „Das Schema des göttlichen Verstandes, der Ursprung des Daseins, ist ein fortdauernder Akt (man nennt das Erhaltung“ (Prop. XIII., Dilucidatio, W I 501); stellt Gott die Substanzen ohne Verknüpfung vor, gibt es letztere nicht; „wenn sie [= die Substanzen] aber in seinem Verstehen als in Beziehung stehend vorgestellt werden, so beziehen sich die Bestimmungen später im steten Fortgang des Daseins dieser Vorstellung entsprechend immer aufeinander“ (ebenda, W I 501).

Der Beweis Gottes geht also von der einzelnen Substanz über das Faktum der Beziehung aller Substanzen auf Gott als den Stifter sowohl des Daseins als auch der Beziehung der Einzelsubstanzen. Letztere wäre aus dem bloßen Dasein der Substanzen ja nicht verständlich. Es braucht ein Drittes, das die Verknüpfung garantiert, einen Grund der Verknüpfung<sup>33</sup>. Gott ist somit Schöpfer der Substanzen (weil es „dem Endlichen durchaus nicht zukommt, Ursache für andere Substanzen zu sein“ (Prop. XIII., Demonstratio, W I 499)), und *gemeinsamer* Grund (die Substanzen bestehen ja zusammen<sup>34</sup>); da er die Substanzen in Beziehung setzt, und weil aus der bloßen Setzung der Substanzen letztere nicht resultieren kann, auch Schöpfer der Verknüpfung.

Ort, Lage und Raum, als „Verhältnisse der Substanzen [...], durch die sie sich mit wechselseitigen Bestimmungen auf andere, real von ihnen verschiedene beziehen, und auf diese Art in einer äußeren Verknüpfung befaßt sind“ (Prop. XIII., Usus, W I 501), wären mit dem bloßen Dasein der Substanzen nicht gegeben. Es braucht also die Verknüpfung der Substanzen durch Gott. Da diese Verknüpfung für Gott freiwillig ist, „folgt, daß Substanzen nach dem Gesetz bestehen können, *daß sie an keinem Ort sind* und in gar keinem Verhältnis bezüglich der Dinge unseres Alls.“ (ebenda, W I 503)

Nun können diese von unserem All separierten Substanzen untereinander durchaus in Verbindung stehen und eine eigene Welt bilden. „Und darum ist es nicht ungereimt, daß es auch im metaphysischen Sinn mehrere Welten geben könnte, wenn es Gott so gefallen hätte.“ (ebenda, W I 503) Verknüpfung ist im Raum, letzterer erst bei verknüpften Substanzen vorhanden; Verknüpfung ist durch Gott gesetzt, also auch erst der Raum durch Gott; also können Substanzen von unserem Raum, unserem All unabhängig existieren. Deshalb ist – vorausgesetzt Gott wollte

---

<sup>33</sup> vgl. Theis, Gott S.108

<sup>34</sup> vgl. Theis, Gott S.108

dies – es möglich, dass es mehrere von einander unabhängige Welten geben könnte (die aber nach Kant wohl alle von dem einen Gott abhängen sollen).

### 1.1.8. *Ein Grund der Wechselwirkung*

„[E]ine Substanz kann mit den Dingen des Alls nur Gemeinschaft haben, wenn sie entweder deren gemeinsame Ursache ist oder mit ihnen aus derselben Ursache hervorgegangen ist.“ (ebenda, W I 503) Werden mehrere Gründe als Ursache aller Substanzen gesetzt, so gibt es zwei Möglichkeiten. Entweder einer bestimmt alle Substanzen, so ist der zweite hinfällig; oder es sind die Substanzen aufgeteilt, so ergibt sich aber keine Gemeinschaft der beiden jeweiligen Teile aller Substanzen, außer man würde den einen Grund als vom anderen abhängig betrachten – dann wäre er aber kein *unabhängiger* Grund mehr. Auf den möglichen Einwand, dass Kant ja die Möglichkeit von separierten Welten offen lässt, wird noch einzugehen sein. Dieser Beweis allein jedenfalls scheint in Anbetracht des Verweises auf mehrere Welten nicht den Schluss auf *einen* Gott zu rechtfertigen. Aber schon der Hinweis, dass es diese Welten nur gibt, wenn es Gott – also dem *einen* Gott – so gefallen hätte, fordert dazu auf, diesen Beweis durch andere Kantische Beweise der Einzigkeit Gottes zu ergänzen. „Ferner machen [...] die verbundenen Wirkungen der Substanzen, mit denen immer eine Gegenwirkung verknüpft sein muß, den Begriff des Raumes aus.“ (Prop. XIII., Usus, W I 505) Nähern sich die Substanzen in ihrer Wirkung und Gegenwirkung an, handelt es sich um „die *Newtonsche Anziehung* oder allgemeine Schwerkraft“ (ebenda, W I 505). Kant vermutet, dass sie „durch dieselbe Verknüpfung der Substanzen zustande gebracht wird, durch die sie den Raum bestimmen“ (ebenda, W I 505); Kant bezeichnet die Schwerkraft als „das ursprünglichste Naturgesetz“ (ebenda, W I 505), jedoch bedarf auch dieses der Erhaltung durch Gott.

Mit der durch Gott gesetzten Verknüpfung der Substanzen ist auch die „Wirkung der Geister auf die Körper und der Körper auf die Geister“ (ebenda, W I 505) erklärbar. So braucht es zu Veränderung der Bestimmung einer jeden Substanz etwas außer ihr, „aber der eigentlich so genannte physische Einfluß [d.h. ein realer Einfluss allein kraft der Substanzen<sup>35</sup>] ist ausgeschlossen, und es besteht eine allgemeine

---

<sup>35</sup> vgl. Theis, Gott S.110

*Harmonie* der Dinge.“ (ebenda, W I 505) Keineswegs aber die prästabilisierte Harmonie „des Leibniz, die eigentlich eine *Übereinstimmung*, nicht wechselseitige *Abhängigkeit* der Substanzen einführt“ (ebenda, W I 505); auch der Okkasionalismus wird abgelehnt, denn dasselbe Wirken Gottes, das die Substanzen setzt, „bewirkt ihre wechselseitige und allgemeine Abhängigkeit“ (ebenda, W I 507). So gibt es „ein reales Wirken der Substanzen untereinander“ (ebenda, W I 507). Gott hat die Substanzen mit der Setzung ins Dasein „an dieses Gesetz gebunden“ (ebenda, W I 507). Der Grund für die Verknüpfung der Dinge liegt also in Gott, nicht in den Substanzen, aber wir können von einer realen Wechselwirkung der Substanzen in Bezug auf ihr äußeres Verhältnis ausgehen und „die im Inneren geschehenden Veränderungen einer inneren Kraft der Substanz“ (ebenda, W I 507) zuschreiben, obwohl beides auf „göttliche Erhaltung“ (ebenda, 507) angewiesen ist. Bei „Leibniz lehnt Kant den Gedanken der Übereinstimmung im Konzept der Harmoniethese ab, aber er lehnt nicht den Harmoniegedanken als solchen ab“<sup>36</sup>. Nein, Kant spricht von einer allgemeinen Harmonie der Dinge, aber auch ein „reales Wirken der Substanzen untereinander“ (Prop. XIII., Usus, W I 507) ist vorhanden. Kant nimmt also eine Mittelstellung zwischen Leibniz und Influxionalisten ein. Dazu wäre Kant nach Theis aber auch gezwungen, wenn Kant Naturnotwendigkeit und Zufälligkeit, die er durch den Verweis auf den göttlichen Gestalter der Harmonie gewährleistet sieht, vereinbaren will.<sup>37</sup> Nach Kant besteht die Harmonie darin, dass Gott die Substanzen in seiner Schöpfung an Gesetze bindet. Theis sieht darin, dass die Substanzen von Gott „in wechselseitigen Beziehungen gestaltet erhalten werden“ (Prop. XIII., W I 497), eine Anspielung darauf, dass Gott nicht nur Schöpfer des *Daseins* der Substanzen ist, sondern auch ihres *Wesens*; Theis sagt aber im Folgenden sofort: „In der Entfaltung des Beweises selber jedoch wird Gott immer nur als der gemeinsame Grund des Daseins erwähnt.“<sup>38</sup> Doch kann nach Theis Kants die Verknüpfung der Substanzen garantierender Gott nur dann nicht als bei Gelegenheit wirkend oder als Schöpfer einer *prästablierten* Harmonie angesehen werden, „wenn man unterstellt, daß die Abhängigkeit auch die wesentlichen Eigenschaften der Substanzen betrifft. Das heißt aber, daß die Möglichkeit des In-Beziehung-Tretens in diese Eigenschaften gelegt worden ist; d.h. aber, daß die Wesen selber keine von Gott unabhängige Notwendigkeit besitzen, daß demnach Gott nicht nur ihr Dasein

---

<sup>36</sup> Theis, Gott S.110

<sup>37</sup> vgl. Theis, Gott S.111

<sup>38</sup> Theis, Gott S.111

hervorbringt, sondern auch das Wesen selber, also ihr Schöpfer ist.“<sup>39</sup> Dies sei der Fall, „weil nur unter dieser Voraussetzung in konsequenter Weise die mechanische Deutung des Universums ontologisch begründet werden kann [...]; die neue Ontologie und Theologie [ist] demnach die Konsequenz der neuen Naturwissenschaft“<sup>40</sup>. Kant spricht im Scholion der Propositio VII von „Vereinigen, Einschränken und Bestimmen“ (combinando, limitando, determinando) (Prop. VII., Scholion, W I 437) des Realen der Möglichkeit. Auf die Erschaffung der Substanzen angewandt bedeutet dies: Gott vereinigt einige einfache Begriffe aus dem All der Möglichkeiten zu allgemeinen Wesenheiten, schränkt sie auf den Begriff besonderer Substanzen ein und bestimmt sie diesem gemäß durchgängig nach dem Satz des Widerspruchs durch ihre Prädikate<sup>41</sup>; das muss wohl bedeuten, dass Gott das Wesen der einzelnen Substanzen stiftet.

Schmucker weist noch darauf hin, dass Kant an diesem aposteriorischen Beweis „auch noch während der ganzen sechziger Jahre in nicht wenigen Reflexionen und sogar noch in der IV. Sektion der Dissertation von 1770 [= ID] festgehalten hat, nachdem er den Beweis aus den Möglichkeiten spätestens bereits um die Mitte des Jahrzehnts aufgegeben hatte.“<sup>42</sup> Dem wird nachzugehen sein.

## **1.2. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755)**

Die ANG, wie die ND 1755 verfasst, ist, wie der Untertitel (*Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*) schon sagt, eine Auseinandersetzung mit kosmologischen und kosmogonischen Fragen, die sich an Newtons Erkenntnissen orientiert. Da die Beschaffenheit des Weltsystems und der Himmelskörper Kant insofern entgegenkommt, als deren Entstehung sich auf die Attraktions- und

---

<sup>39</sup> Theis, Gott S.111

<sup>40</sup> Theis, Gott S.111

<sup>41</sup> vgl. Gotz, Letztbegründung S.27

<sup>42</sup> Schmucker, Ontotheologie S.28

<sup>43</sup> Immanuel Kant: Vorkritische Schriften bis 1768 1. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004. Werkausgabe Band 1 von 12. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. (= stw 186). S.232



Repulsionskraft, beide „ausgemachte[] Bewegungsgesetze“<sup>43</sup> (A XII, W I 232), rückführen lässt, kann Kant sagen: „*Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen!* das ist, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll.“ (A XXXIII, W I 237) Naturwissenschaft und Theologie sollen dabei in Einklang gebracht werden, indem gezeigt wird, dass Schöpfergott und Naturgesetze einander nicht widersprechen, sondern letztere auf einen „einzigsten höchsten Verstand[]“ (A 145, W I 356) verweisen. Da Kant eine Naturerklärung, die ohne Verweis auf Wunder Gottes auskommt, verlangt, weil eine natürliche Ordnung, die solcher Eingriffe bedürfte, Gott unwürdig wäre (vgl. A 146f., W I 356f.), stellt der Großteil der ANG eine Abhandlung naturwissenschaftliche Fragen betreffend dar, die völlig ohne ausdrückliche Behandlung der Gottesthematik auskommt (nichtsdestotrotz implizit den Schöpfer der Naturgesetze voraussetzt und bestätigt). Aus diesem Grund werde ich mich vor allem auf die Vorrede, das siebte und das achte Hauptstück beziehen, in denen Gott und die Vereinbarkeit von Theologie und Erklärung der Natur durch ihr innewohnende Gesetze explizit thematisiert werden. Dabei ist immer im Hinterkopf zu behalten, was in der ND über die Wechselwirkung der Substanzen gesagt wurde: die Wechselwirkung resultiert nicht aus dem Dasein der Substanzen selber, und ein ständiges Eingreifen Gottes findet nicht statt.

### 1.2.1. Wissenschaft trotz Religion

Kant nimmt in der ANG eine Vermittlerrolle ein zwischen den *Verteidigern der Religion* und den *Naturalisten*. Erstere verweisen auf „Schönheit und vollkommene[] Anordnung des Weltbaues zur Bestätigung eines höchstweisen Urhebers“ (AXII, W I 228), die Naturalisten sehen im „Weltbau mit aller Ordnung und Schönheit nur eine Wirkung der ihren allgemeinen Bewegungsgesetzen überlassenen Materie“ (A XI, W I 228). Die beiden Ansichten scheinen unvereinbar, aber beide gerechtfertigt – es droht ein ewiger Streit. Dieser ist aber vermeidbar, doch müssten die Verteidiger der Religion ihre Argumentationsweise ändern. Bisher haben sie an der Natur einerseits ihre Vollkommenheit gelobt – dies beweise den göttlichen Urheber –, aber ihr andererseits abgesprochen, aus sich selbst diese Vollkommenheit zustande zu bringen – aus Sorge, die Natur wäre somit von Gott unabhängig; wenn die Ordnung

der Welt auf der Materie innewohnende Gesetze zurückgeführt werden kann, brauche es keinen Gott. Doch damit wird den Naturalisten in die Hände gespielt: sie liefern unzählige Beispiele, „die die Fruchtbarkeit der allgemeinen Naturgesetze an vollkommen schönen Folgen beweisen“ (A XV, W I 229). Dem Unglauben ist also mit einer anderen Strategie entgegenzutreten.

Es ist zuzugeben, dass die „nach ihren allgemeinsten Gesetzen sich bestimmende Materie [...] anständige Folgen“ (A XX, W I 231) hervorbringt. Diese Folgen resultieren nun nicht durch Zufall, sondern gemäß natürlichen Gesetzen. Nun ist zu fragen: „Wie wäre es wohl möglich, daß Dinge von verschiedenen Naturen in Verbindung mit einander so vortreffliche Übereinstimmungen und Schönheiten zu bewirken trachten sollten, so gar zu Zwecken solcher Dinge, die sich gewissermaßen außer dem Umfange der toten Materie befinden, nämlich zum Nutzen der Menschen und Tiere, wenn sie nicht einen gemeinschaftlichen Ursprung erkannten, nämlich einen unendlichen Verstand, in welchem aller Dinge wesentliche Beschaffenheiten beziehend entworfen worden?“ (A XXI, W I 231f.) Alles deutet auf eine „überlegte kluge Wahl“ (A XXII, W I 232) hin, sodass es unmöglich wäre, die „Naturen [der Dinge] vor sich und unabhängig notwendig“ (A XXI, W I 232) festzusetzen und sie selbst solche Übereinstimmungen zustande bringen zu lassen. So verwundert es auch nicht, die Entstehung der Welt – vom Chaos zur Ordnung – auf so Einfaches wie Attraktions- und Repulsionskraft rückführen zu können, und „ohne Beihülfe willkürlicher Erdichtungen“ (A XXII, W I 232) auszukommen. Dies verweist auf das „Urwesen [...], welches so gar die Quelle der Wesen selber und ihrer ersten Wirkungsgesetze in sich hat.“ (A XXIII, W I 232) Gott ist also, wie in der ND, wo die Wechselwirkung der Substanzen nicht aus deren Dasein resultiert, Stifter der Möglichkeit von Ordnung.<sup>44</sup>

Bei aller Ähnlichkeit mit den Theorien Epikurs, Demokrits etc., die aus ihren Thesen die Nichtexistenz Gottes folgerten, bleibt ein Unterschied: bei Kant ist nicht der Zufall Ursprung der Ordnung. Während jene selbst den Ursprung der Lebewesen im Zufall begründet sehen und „die Vernunft wirklich aus der Unvernunft herleiteten“ (A XXVII, W I 234), spricht Kant von notwendigen Gesetzen, an die die Materie gebunden ist und denen gemäß sich die Ordnung entwickelt. Aus diesem Verweis auf ordnungstiftende Gesetze lässt sich schließen auf einen gemeinsamen Ursprung der Dinge, „der ein allgenugsamer höchster Verstand sein muß, in welchem die

---

<sup>44</sup> vgl. Theis, Gott S.98f.

Naturen der Dinge zu vereinbarten Absichten entworfen worden“ (A XXVIII, W I 234).  
Somit *„ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann.“* (A XXVIII f., W I 235)

### **1.2.2. Unendliche Schöpfung**

In Analogie zur Entstehung unseres Sonnensystems nimmt Kant einen Mittelpunkt des gesamten Universums an, der mittels seiner Attraktionskraft die Stellung aller Fixsterne und der ihnen zugehörigen Planetensysteme regiert und garantiert. Das Universum erstreckt sich vom Mittelpunkt ausgehend in die Unendlichkeit, denn es wäre Gott unwürdig, ihn als Schöpfer nur eines Endlichen anzusehen: „Alles was endlich, was seine Schranken und ein bestimmtes Verhältnis zur Einheit hat, ist von dem Unendlichen gleich weit entfernt. Nun wäre es ungereimt, die Gottheit mit einem unendlich kleinen Teile ihres schöpferischen Vermögens in Wirksamkeit zu setzen, und ihre unendliche Kraft, den Schatz einer wahren Unermeßlichkeit von Naturen und Welten, untätig, und in einem ewigen Mangel der Ausübung verschlossen zu gedenken. [...] ist es nicht notwendig, den Inbegriff der Schöpfung also anzustellen, als er sein muß, um ein Zeugnis von derjenigen Macht zu sein, die durch keinen Maßstab kann abgemessen werden? Aus diesem Grund ist das Feld der Offenbarung göttlicher Eigenschaften eben so unendlich, als diese selber sind.“ (A 105f. (Siebentes Hauptstück), W I 329) Je weiter man sich von diesem Mittelpunkt entfernt, desto chaotischere Zustände wird man vorfinden. „Die Schöpfung ist nicht das Werk von einem Augenblicke“ (A 113 (Siebentes Hauptstück), W I 334), sondern Ordnung breitet sich sukzessiv in vom Mittelpunkt entferntere Gegenden aus; „allein, die Grundmaterie selber, deren Eigenschaften und Kräfte allen Veränderungen zum Grunde liegen, ist eine unmittelbare Folge des göttlichen Daseins: selbige muß also auf einmal so reich, so vollständig sein, daß die Entwicklung ihrer Zusammensetzungen in dem Abflusse der Ewigkeit sich über einen Plan ausbreiten könne, der alles in sich schließet, was sein kann, der kein Maß annimmt, kurz, der unendlich ist.“ (A 107 (Siebentes Hauptstück), W I 330) Hierin sehe ich auch Theis' Konsequenz, Kant habe in der ND Gott als Schöpfer des Wesens der Substanzen

fassen müssen<sup>45</sup>, bestätigt, da die Eigenschaften, also das Wesen der Materie mit der Materie zum Dasein gebracht wird.

Die Annahme abgesonderter Welten (nicht im metaphysischen Sinne, sondern in der Bedeutung von Weltsystemen im selben Raum), also der Verzicht auf einen Mittelpunkt des Universums würde verlangen, dass nicht die kleinste Verrückung der Entfernungen der Welten untereinander stattfinden dürfte, da sonst der Untergang des Universums drohte – doch dies würde einem Wunder gleichkommen, und eine „Weltverfassung, die sich ohne ein Wunder nicht erhielt, hat nicht den Charakter der Beständigkeit, die das Merkmal der Wahl Gottes ist; man trifft es also dieser weit anständiger, wenn man [aus] der gesamten Schöpfung ein einziges System machet“ (A 108f. (Siebentes Hauptstück), W I 331).

Mit der Schöpfung ist eine „Unendlichkeit von Substanzen und Materie“ (A 113 (Siebentes Hauptstück), W I 334) gegeben. Nun ist zwar die seit dem Schöpfungsakt Gottes abgelaufene Zeit eine endliche; die Periode aber, in der sich die Ordnung bis in den entlegensten Teil des Weltalls ausbreitet, eine unendliche. Somit folgt: „Die Schöpfung ist niemals vollendet. Sie hat zwar einmal angefangen, aber sie wird niemals aufhören.“ (A 114 (Siebentes Hauptstück), W I 335) In dieser Entwicklung des Universums hin zur Ordnung vergehen auch Dinge, ja ganze Welten; aber für alles, das untergeht, entsteht etwas Neues, „und wenn man, wie es wahrscheinlich ist, sich vorstellt, daß eine schon zur Vollkommenheit gediehene Welt eine längere Zeit dauern könne, als sie bedurft hat, gebildet zu werden: so wird ungeachtet aller Verheerungen, die die Vergänglichkeit unaufhörlich anrichtet, der Umfang des *Universi* dennoch überhaupt zunehmen.“ (A 123 (Siebentes Hauptstück), W I 341) Weiters entstehen auch aus den vergangenen Welten wieder neue Welten und aus den Trümmern des Alten bildet sich Neues. Die Seele des Menschen ist über die Vergänglichkeit erhaben: „Eine Glückseligkeit, welche die Vernunft nicht einmal zu erwünschen sich erkühnen darf, lehret uns die Offenbarung mit Überzeugung hoffen.“ (A 127 (Siebentes Hauptstück), W I 344) Letztlich „wird der unsterbliche Geist, von der Abhängigkeit der endlichen Dinge befreiet, in der Gemeinschaft mit dem unendlichen Wesen, den Genuß der wahren Glückseligkeit finden.“ (ebenda)

---

<sup>45</sup> vgl. Theis, Gott S.111

### 1.2.3. Kein Gott in der Maschine

Das achte Hauptstück ist folgendem Resultat gewidmet: „Der eine Schluß ist ganz richtig: Wenn in der Verfassung der Welt Ordnung und Schönheit hervorleuchten: so ist ein Gott. Allein, der andere ist nicht weniger gegründet: Wenn diese Ordnung aus allgemeinen Naturgesetzen hat herfließen können: so ist die ganze Natur notwendig eine Wirkung der höchsten Weisheit.“ (A 168 (Achstes Hauptstück), W I 372) Kant zeigt, wie in der Vorrede, dass „der Entwurf der Einrichtung des *Universi* von dem höchsten Verstande schon in die wesentlichen Bestimmungen der ewigen Naturen gelegt, und in die allgemeine Bewegungsgesetze gepflanzt sei, um sich aus ihnen, auf eine der vollkommensten Ordnung anständige Art, zu entwickeln“ (A 144 (Achstes Hauptstück), W I 355). Hier begegnet uns Gott wohl eindeutig als Schöpfer nicht nur des Daseins, sondern auch des Wesens der Substanzen. Gott wird als Begründer der Naturgesetze, die Natur als diesen Gesetzen unterworfen, und somit die Natur als „würdiger, als sie gemeinlich angesehen wird“ (A 146 (Achstes Hauptstück), W I 356) ausgewiesen. Die gegenteilige Ansicht, dass die Natur ohne Eingriffe Gottes bloße Unordnung wäre, würde Naturforschung hinfällig machen, denn „es wird nur ein Gott in der Maschine die Veränderungen der Welt hervorbringen.“ (A 146 (Achstes Hauptstück), W I 357) Dies würde bedeuten, Gottes Zwecke und Absichten wären für alle Nützlichkeit und Ordnung der Natur unmittelbar verantwortlich. Es wäre weiters ein Hinweis auf die Unvollkommenheit Gottes, wenn er seine Schöpfung dauernd zwingen müsste, sich ordentlich zu entwickeln. „Hieraus folget, daß ihre [= Natur] wesentlichen Eigenschaften keine unabhängige Notwendigkeit haben können; sondern, daß sie ihren Ursprung in einem einzigen Verstande, als dem Grunde und der Quelle aller Wesen, haben müssen, in welchem sie, unter gemeinschaftlichen Beziehungen, entworfen sind. Alles, was sich auf einander, zu einer gewechselten Harmonie, beziehet, muß in einem einzigen Wesen, von welchem es insgesamt abhänget, unter einander verbunden werden. Also ist ein Wesen aller Wesen, ein unendlicher Verstand und selbstständige Weisheit vorhanden, daraus die Natur, auch sogar ihrer Möglichkeit nach, in dem ganzen Inbegriffe der Bestimmungen, ihren Ursprung ziehet.“ (A 147f. (Achstes Hauptstück), W I 357f.) Dieser Verweis auf die *Möglichkeit* zeigt wohl unmissverständlich, dass der Gottesbeweis der ANG ergänzt werden soll durch die beiden Gottesbeweise in der ND.

Kant gibt im Folgenden Beispiele, die eine mechanische Lehrverfassung bestätigen und einem unmittelbaren Eingreifen Gottes widersprechen. So ist etwa die übereinstimmende Richtung der Weltkörper nicht erklärbar, wenn man sie auf Gottes Willkür zurückführt (die Richtungen wären dann wechselnd). Auch dass die Planeten sich nicht gänzlich auf einer Fläche befinden, lässt vermuten, dass Gott dies nicht direkt eingerichtet hat. Dieser und andere „Mängel selber sind ein Zeichen des Überflusses, an welchem ihr [= Natur] Inbegriff unerschöpft ist.“ (A 155 (Achstes Hauptstück), W I 363) Musste Newton angesichts der Schwungkräfte der Himmelskörper auf Gott zurückgreifen, kann Kant, der die Bewegung der Planeten auf die Anziehung und Abstoßung der anfangs im Raum verstreuten Materieteilchen zurückführt, die mit sich brachten, dass die sich mit der Zeit zusammenfügenden Teile eine Bewegung beibehielten, ohne die Hand Gottes auskommen.

So folgt, „daß, da die Naturen keine andere, als eben diese Urquelle [= einen weisen Verstand] erkennen, ihre wesentliche und allgemeine Beschaffenheiten eine natürliche Neigung zu anständigen und unter einander wohl übereinstimmenden Folgen haben müssen.“ (A 168 (Achstes Hauptstück), W I 372) Man sieht hier, dass die Argumentation nicht bei einem physikotheologischen Beweis Gottes stehen bleibt: denn nicht nur wird von der Ordnung der Welt auf Gott geschlossen, sondern Gott vielmehr so gefasst, dass eine naturwissenschaftliche Interpretation der Welt ermöglicht wird<sup>46</sup>.

Ich möchte noch auf den Schluss des achten Hauptstücks hinweisen. Kant sagt hier, dass alle Mängel der Natur die Mannigfaltigkeit derselben steigern. Zu diesen Mängeln zählt Kant ausdrücklich die „Laster“ (A 170 (Achstes Hauptstück), W I 374), die ebenfalls aus der „unbeschränkte[n] Fruchtbarkeit“ (ebenda) der Natur resultieren, wie „Kometen“ und „die schädlichen Klippen“ (ebenda). Also sieht man hier, ebenso wie in der Vorrede (vgl. oben), dass, obwohl Kants metaphysische Begründung in der ANG auf die anorganische Welt beschränkt bleibt<sup>47</sup>, Kant durchaus eine umfassendere Begründung im Sinn hat, wie er sie ja in der ND auch darstellt.

---

<sup>46</sup> vgl. Theis, Gott S.100

<sup>47</sup> vgl. Maria Chang Hsüeh-chu: Die Einheit der Wirklichkeit – Kants Gotteslehre in metaphysischer Perspektive. Lang, Frankfurt am Main, 1996. S.38ff.

### 1.3. Die drei Gottesbeweise der ersten Phase

Die erste Entwicklungsphase Kants enthält drei explizit geführte Gottesbeweise: 1. den grundlegendsten aus der Möglichkeit der Dinge; 2. den aus der Wechselwirkung der Substanzen; und 3. den ‚physikotheologischen‘, der eigentlich über einen physikotheologischen Beweis hinausgeht. Der erste liefert substantielle Einheiten, der zweite begründet ihre grundsätzliche Gemeinschaft, der dritte erläutert die empirische Ordnung.

Ich habe oben den möglichen Einwand gegen Kants Schluss aus der Wirkgemeinschaft der Substanzen auf *einen einzigen* Gott erwähnt: dass Kant die Möglichkeit separierter Welten offen lässt und es so mehrere Urwesen geben könnte<sup>48</sup>. Gotz sieht diesen Einwand als ungerechtfertigt, denn „[j]edes Wirkliche ist über seinen eigenen Wesensbegriff in das All der Möglichkeiten integriert, das zur Gänze wirklich werden muß und die Wirklichkeit nach der in ihm verankerten umfassenden Regel auch dann zu einer Einheit macht, wenn sie – eben dieser Regel gemäß – nicht in realer Wechselwirkung steht. Daher gilt der Schluß von einem Teilzusammenhang der Geschöpfe auf die ganze Schöpfung und von dort auf den einen Schöpfer.“<sup>49</sup> Wesentlich ist hier, dass Kant also in der ersten Phase der Ansicht ist, dass *alle Möglichkeiten realisiert werden*. In der ANG wird ausgeschlossen, dass Gott nur einen Teil seiner Schöpfungskraft ausübt (vgl. A 105 (Siebentes Hauptstück), W I 329), was vermuten lässt, dass Gott alles verwirklicht. Doch Gotz gibt unter anderem folgenden gewichtigeren Beleg: Da bei Kant dem Willen Gottes „keine eigenständige Funktion gegenüber dem Verstand“ zukommt (im Gegensatz zu Leibniz), „folgt umgekehrt, daß schlechthin alles Erschaffbare, das dieser absolute Verstand denkt, auch in die Wirklichkeit herausgestellt wird.“<sup>50</sup> Somit folgt aus dem Beweis aus der Wechselwirkung der Substanzen ein einziger Gott: wenn alle Möglichkeit verwirklicht wird, hat das Kontingente *einen* Grund; somit haben die Substanzen und ihre Wechselwirkung – egal auf wie viele Welten sie aufgeteilt sind, d.h. auch wenn es keine allumfassende Wechselwirkung gibt – *einen* Grund.

---

<sup>48</sup> vgl. Chang, Einheit der Wirklichkeit S.66ff.

<sup>49</sup> Gotz, Letztbegründung S.60

<sup>50</sup> Gotz, Letztbegründung S.39f.

Warum ist der Beweis aus den Möglichkeiten nun der grundlegendste? Deshalb, weil er noch weiter geht als die beiden übrigen, wo der göttliche Verstand die Gesetze stiftet, nach denen sich die Substanzen richten und von denen auf Gott, nämlich auf seinen Verstand, geschlossen werden kann. Der Beweis aus den Möglichkeiten schließt nicht vom Wirklichen auf ein es logisch Begründendes, sondern setzt noch vor aller Möglichkeit Wirklichkeit, die alle realen Einzelteile faktisch in sich vereint.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> vgl. Gotz, Letztbegründung S.61f



## 2. Zweite Phase

### 2.1. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1762)

Der BG besteht aus drei Abteilungen: die erste Abteilung enthält das ontotheologische Argument und stellt eine ausführlichere Darstellung des Arguments in der Propositio VII der ND dar<sup>52</sup>; die zweite liefert einen physikotheologischen Beweis Gottes; in der dritten Abteilung zeigt Kant, dass allein sein ontotheologisches Argument ein „strenger Beweis“ (A 204, W II 732)<sup>53</sup> Gottes ist. Kant ist keineswegs der Ansicht, dass „die wichtigste aller unserer Erkenntnisse: *Es ist ein Gott*, ohne Beihülfe tiefer metaphysischer Untersuchungen wanke und in Gefahr sei.“ (Vorrede A 3, W II 621) Metaphysik diene lediglich der weiteren Klärung des Gegenstandes *Gott*.

Den BG will Kant, wie er in der Vorrede sagt, nicht als eine Demonstration des Daseins Gottes verstanden wissen. Diese Schrift soll allein den Beweisgrund zur Demonstration, „ein mühsam gesammeltes Baugeräte, welches der Prüfung des Kenners vor Augen gelegt ist, um aus dessen brauchbaren Stücken [...] das Gebäude zu vollführen“ (Vorrede A 5f., W II 622), liefern. Nichtsdestotrotz ist der besagte Beweisgrund, wie der Titel schon sagt, der einzig mögliche.

#### 2.1.1. Der ontologische Beweis

##### 2.1.1.1. Dasein ist kein Prädikat

Dieser für Kant so wesentlichen Aussage ist die erste Betrachtung der ersten Abteilung gewidmet. Im gemeinen Sprachgebrauch ebenso wie in der Philosophie wird Dasein meist als Prädikat angesehen; dies könne auch bedenkenlos geschehen, sofern nicht die Rede ist von der Unterscheidung des zufälligen und notwendigen Daseins, d.h. sofern man nicht aus einem alle Prädikate enthaltenden

---

<sup>52</sup> vgl. Gotz, Letztbegründung S.72f.

<sup>53</sup> Immanuel Kant: Vorkritische Schriften bis 1768 2. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004. Werkausgabe Band 2 von 12. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. (= stw 187).

<sup>54</sup> vgl. Schmucker, Ontotheologie S.69f.

Begriff auch das Dasein des durch den Begriff Bezeichneten folgern will, was Kant ja bereits in der ND am Cartesianischen Beweis Gottes kritisiert.

Kant argumentiert folgendermaßen: sowohl alles Existierende wie auch alles Mögliche muss durchgängig bestimmt sein, d.h. auch beim Möglichen steht hinsichtlich eines jeden Prädikats fest, ob es dem Möglichen zukommt oder nicht. Beim Möglichen fehlt also *kein* Prädikat. Wie in der ND ist Mögliches nicht bloß Logisches, durch unser Denken Konstituiertes, sondern eine Seinsdimension, die dem Denken vorgegeben ist.<sup>54</sup> Indem nun ein Mögliches ins Dasein gesetzt wird, wird ihm keineswegs ein Prädikat mehr, eine Bestimmung mehr zugewiesen, sondern alle bereits vorhandenen Prädikate, als das das Mögliche durchgängig Bestimmende, erhalten einen anderen ontologischen Status. „Wer kann in Abrede ziehen, daß Millionen von Dingen, die wirklich nicht dasein, nach allen Prädikaten, die sie enthalten würden wenn sie existierten, bloß möglich sein; daß in der Vorstellung, die das höchste Wesen von ihnen hat, nicht eine einzige [Bestimmung] ermangele, obgleich das Dasein nicht mit darunter ist, denn es erkennt sie nur als mögliche Dinge.“ (A 5, W II 631)

Selbst im gemeinen Sprachgebrauch ist *Dasein* „nicht so wohl ein Prädikat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat. [...] Daher man auch, um die Richtigkeit dieses Satzes von dem Dasein einer solchen Sache darzutun, nicht in dem Begriffe des Subjekts sucht, denn da findet man nur Prädikate der Möglichkeit, sondern in dem Ursprunge der Erkenntnis, die ich davon habe.“ (A 6, W II 631) Somit ist es unrichtig, Dasein zu präzisieren; vielmehr werden dem als existent Erkannten gewisse Prädikate zugesprochen.

Die positive Bestimmung des Daseins lautet: „Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädikate, welches als ein solches jederzeit bloß beziehungsweise auf ein ander Ding gesetzt wird“ (A 8 (Überschrift), W II 632). *Position* bedeutet *Sein*. Die Beziehung eines Prädikats zu einem Ding wird ausgedrückt durch die Urteilskopula *ist*. Ein Prädikat ist immer respektive gesetzt auf ein Ding. Ob das Ding, dem das Prädikat zugeschrieben wird, existiert, d.h. *absolut gesetzt* ist, bleibt unbestimmt. „Wird nicht bloß diese Beziehung, sondern die Sache an und vor sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als Dasein.“ (A 8, W II 632) Soll etwas wirklich werden, so werden die Prädikate, die beziehungsweise auf das Mögliche gesetzt sind, absolut

gesetzt. Dasein ist kein Prädikat, das zu den beziehungsweise auf das Mögliche gesetzten hinzukommt; sondern absolutes Gesetzsein heißt, dass die Verbindung aller bereits vorhandenen Bestimmungen in die Wirklichkeit gestellt wird.

Der Unterschied eines *Mehr* zwischen Möglichem und Wirklichem liegt demnach nicht darin, *was* gesetzt ist, sondern *wie* es gesetzt ist. „Denn frage ich, wie ist alles dieses [= Bestimmungen und Prädikate] bei der bloßen Möglichkeit gesetzt, so werde ich inne, es geschehe nur beziehungsweise auf das Ding selber“ (A 12, W II 634f.); bei einem Wirklichen hingegen „ist alles dieses absolute, d.i. die Sache selbst zusamt diesen Beziehungen, mithin mehr gesetzt.“ (A 12, W II 635)

Zwei Voraussetzungen des nun folgenden Gottesbeweises sind festzuhalten: Erstens kann der Ausgangspunkt nicht der Begriff Gottes sein, um aus diesem die Existenz abzuleiten, sondern „vielmehr wird man beim entfalteten Begriff *Gottes ankommen* müssen.“<sup>55</sup> Zweitens: Möglichkeit ist eine ontologische Dimension.

### 2.1.1.2. Möglichkeit setzt ein Dasein voraus

Kant unterscheidet das Formale oder das Logische der Möglichkeit und das Materiale oder Reale derselben. Das Formale meint die Widerspruchslosigkeit der Bestimmungen des Möglichen. Ist etwas formal unmöglich, z.B. ein viereckiges Dreieck, muss etwas vorhanden sein, das in Widerspruch steht, nämlich das Material des Unmöglichen; dieses Material, z.B. etwas Viereckiges und ein Dreieck, ist an sich selber etwas. Die formale Unmöglichkeit lässt die Möglichkeit des Materials unberührt. So „muß in jeder Möglichkeit, das Etwas, was gedacht wird, und denn die Übereinstimmung desjenigen, was in ihm zugleich gedacht wird, mit dem Satze des Widerspruchs, unterschieden werden.“ (A 17, W II 637)

Somit ergeben sich zwei Weisen der Unmöglichkeit: entweder das Materiale widerspricht sich (logische Unmöglichkeit); oder es ist gar kein Material vorhanden (materiale Unmöglichkeit), „[d]enn alsdenn ist nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche aber ist etwas was gedacht werden kann, und dem die logische Beziehung, gemäß dem Satze des Widerspruchs zukommt.“ (A 18, W II 638)

Aus der Aufhebung aller Materialien folgt keine formale Unmöglichkeit im Sinne eines Widerspruchs innerhalb der jeweiligen Möglichkeit; denn formale

---

<sup>55</sup> Theis, Gott S.60

Unmöglichkeit verlangt, dass etwas sich widerspricht – ist nichts gegeben, so kann sich nichts widersprechen. Allerdings ist dann ein Widerspruch vorhanden, wenn man zugleich verlangt, dass etwas möglich ist, und doch alles Wirkliche leugnet. Möglichkeit setzt voraus, erstens: dass etwas ist, zweitens: etwas, das sich nicht widerspricht. Ist also die erste Voraussetzung (Existenz des Materialen) nicht gegeben, so gibt es weder formale Möglichkeit oder Unmöglichkeit, noch, und dies ist wesentlicher, Möglichkeit überhaupt. Nun ist es unmöglich, dass nichts möglich ist; die Aufhebung allen Daseins impliziert aber eben diese Verneinung aller Möglichkeit. „Mithin ist schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existiere“ (A 20, W II 639); d.h. es ergibt sich eine umfassendere formale Unmöglichkeit, sobald man Möglichkeit bejaht, Wirklichkeit jedoch verneint: nicht die formale Unmöglichkeit der Setzung sich widersprechender Bestimmungen innerhalb eines Möglichen, sondern die formale Unmöglichkeit, die resultiert aus der widersprüchlichen Verbindung von *Möglichkeit allgemein* und *totalem Nichts*.<sup>56</sup>

Kant beschließt die zweite Betrachtung der ersten Abteilung des BG mit einer Analyse der Beziehung zwischen Möglichem und Wirklichem. „Diese Beziehung aller Möglichkeit auf irgend ein Dasein kann nun zwiefach sein.“ (A 21, W II 639) 1. Möglichkeit ist Bestimmung eines Wirklichen, d.h. die Möglichkeit geht dem Wirklichen nicht voraus, sondern die Möglichkeit ist nur gegeben, sofern die Wirklichkeit desjenigen, dessen Möglichkeit dargetan werden soll, bereits vorhanden ist. 2. Möglichkeit ist die Folge einer anderen Wirklichkeit.

Kant gibt an dieser Stelle keine Beispiele, denn „[d]ie Natur desjenigen Subjekts, welches das einzige ist, das zu einem Beispiele in dieser Betrachtung dienen kann, soll allererst erwogen werden.“ (A 21, W II 639f.) Es ist aber klar, dass die Möglichkeit nur beim notwendigen Dasein Bestimmung der Wirklichkeit ist, d.h. Möglichkeit mit Wirklichkeit identisch ist oder letztere der Möglichkeit vorausgeht; während alles andere seine Möglichkeit erst durch dieses notwendige Wirkliche, den *Quell aller Realität*, wie es in der ND heißt, bekommt. Das Wirkliche, das aller inneren Möglichkeit vorausgeht, bezeichnet Kant als „den ersten Real-Grund dieser absoluten Möglichkeit [...], so wie der Satz des Widerspruchs der erste logische Grund derselben ist“ (A 21f., W II 640). Der erste Real-Grund liefert das Materiale der Möglichkeit.

---

<sup>56</sup> vgl. Schmucker, *Ontotheologie* S.76; vgl. auch: Theis, *Gott* S.63

Im Folgenden zeigt Kant noch anhand des Beispiels *feuriger Körper*, dass letztlich ein Dasein den einfachsten Materialien des Denklichen zugrunde liegen muss: selbst wenn weder *Feuer* noch *Körper* wirkliche Dinge sind, bleibt ein feuriger Körper innerlich möglich, denn die Begriffe *feurig* und *Körper* widersprechen sich nicht; fragt man weiter, ob der Begriff *Körper* an sich selber möglich ist, so kann man diesen Begriff weiter zerlegen und feststellen, dass die ihn ausmachenden Begriffe sich ebenfalls nicht widerstreiten, er also möglich ist; gelangt man zu nicht mehr auflösbaren Begriffen, d.h. kann der Satz des Widerspruchs nicht mehr als Kriterium der Möglichkeit dienen, so bleibt die Frage, ob es sich bei diesen unauflösbaren Begriffen um leere Worte handelt. „Der Mangel des Widerspruchs macht es hier nicht aus; ein leeres Wort bezeichnet niemals etwas Widersprechendes. Wenn nicht der Raum existiert, oder wenigstens durch etwas Existierende[s] gegeben ist als eine Folge, so bedeutet das Wort Raum gar nichts.“ (A 24, W II 641) Ob ein letzter Begriff (hier der *Raum*) etwas bezeichnet, könnte man feststellen, indem man sich auf die Erfahrung beruft – dies ist aber unzulässig, weil es darum geht, die innere Möglichkeit des Begriffs *feuriger Körper* aufzuzeigen, selbst wenn weder *Feuer* noch *Körper* wirkliche Dinge sind; somit bleibt nur übrig, dass die letzten Begriffe Folge eines Existierenden sind, nämlich des Real-Grundes der absoluten Möglichkeit.<sup>57</sup>

### 2.1.1.3. Das absolut notwendige Dasein

„Schlechterdings notwendig ist, dessen Gegenteil an sich selbst unmöglich ist. Dieses ist eine ungezweifelt richtige Nominal-Erklärung. Wenn ich aber frage: worauf kommt es denn an, damit das Nichtsein eines Dinges schlechterdings unmöglich sei? so ist das, was ich suche, die Realerklärung“ (A 25f., W II 642). Ob etwas möglich ist oder nicht, lässt sich einfach feststellen: man betrachtet die Eigenschaften hinsichtlich ihrer Vereinbarkeit. So ist es notwendig, in einem Dreieck drei Seiten zu denken, nicht vier. Letzteres würde den übrigen Prädikaten (drei Winkel, Winkelsumme von 180 Grad etc.) widersprechen. Mittels des Satzes des Widerspruchs, des „letzte[n] logische[n] Grunde[s] alles Denklichen“ (A 27, W II 643), erkennt man die Notwendigkeit, einem Dreieck besagtes Prädikat zuzuschreiben. Angesichts der schlechterdings notwendigen *Existenz* bringt einen diese „logische

---

<sup>57</sup> vgl. Schmucker, *Ontotheologie* S.80f.

Notwendigkeit“ (A 27, W II 643) jedoch nicht weiter: „Das Dasein ist gar kein Prädikat, und die Aufhebung des Daseins keine Verneinung eines Prädikats, wodurch [...] ein innerer Widerspruch entstehen“ (A 26, W II 642) könnte. Dass etwas existiert, bedeutet, dass ein etwas, mit allen seinen Prädikaten, absolut gesetzt ist. Wird somit Dasein verneint, hat dies keinerlei Auswirkung auf die logische Notwendigkeit, dass Prädikate gemäß dem Satz des Widerspruchs vereinbar sein müssen; Verneinung des Daseins heißt, dass alles, was in einem Möglichen gesetzt wäre, nicht gesetzt ist – die logische Notwendigkeit bleibt davon unberührt. Kant unterscheidet von der logischen Notwendigkeit „die absolute Realnotwendigkeit“ (A 27, W II 643), d.h. diejenige Notwendigkeit, die garantiert, dass etwas existiert.

Nun hat Kant bereits zuvor, nämlich in der zweiten Betrachtung, gezeigt, dass Möglichkeit ein Dasein voraussetzt; weiters, dass es unmöglich ist, dass nichts existiert, weil es sonst nichts Mögliches gäbe, dies aber nicht sein kann – kurz: dass notwendig etwas existiert. Wenn Kant im Folgenden ein absolut notwendiges Wesen beweist, greift er Gesagtes wieder auf, und es scheint, Kant hätte schon an diesem Punkt (notwendig existiert etwas) sein Beweisziel erreicht. Jedoch geht es Kant im Folgenden nicht darum, darzutun, dass notwendig etwas existiert, sondern dass dieses Etwas notwendigerweise existiert, d.h. Resultat der Ausführungen soll die Existenz eines an sich Notwendigen sein.<sup>58</sup>

Unmöglich ist dasjenige, das alles Denkliche aufhebt. Nun gibt es zwei Varianten, aus denen die völlige Undenkbarkeit resultiert: 1. ein innerer Widerspruch – aus diesem resultiert Unmöglichkeit, jedoch garantiert Widerspruchslosigkeit andererseits keineswegs Existenz; 2. Aufhebung des Materials alles Denklichen – diese Variante ist grundlegender, denn die Aufhebung des Denkmaterials, des Materials aller Möglichkeiten, setzt selbst das Kriterium der Widerspruchslosigkeit außer Kraft, da ja nichts übrig bleibt, das sich widersprechen könnte. Nachdem nun die Aufhebung des Daseins keinen Widerspruch bedeutet, kann der Beweis eines schlechterdings notwendig Daseienden nur ansetzen beim Begriff einer das Material des Möglichen garantierenden Existenz.

„Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings notwendig. Demnach

---

<sup>58</sup> vgl. Theis, Gott S.67f.

existiert etwas absolut notwendiger Weise. Bis dahin erhellet, daß ein Dasein eines oder mehrerer Dinge selbst aller Möglichkeit zum Grunde liege, und daß dieses Dasein an sich selbst notwendig sei.“ (A 29, W II 643f.)

Was ist nun der Unterschied zum Resultat der zweiten Betrachtung, dass notwendig etwas existiert? Ausgangspunkt ist dort wie hier das Sein der Möglichkeit. In der zweiten Betrachtung wird sodann geschlossen, dass, weil völlige Unmöglichkeit nicht sein kann, etwas existieren muss, damit ein Material der Möglichkeit vorhanden ist: notwendig existiert etwas. In der dritten Betrachtung spricht Kant zunächst vom Vorhandensein bloß einer gewissen Wirklichkeit, die der Möglichkeit zugrunde liegt; dann schließt er, dass diese gewisse Wirklichkeit absolut notwendigerweise existiert, weil ihre Verneinung alle Möglichkeit aufheben würde; demnach sei dieses Dasein *an sich selbst notwendig*.

Warum kommt Kant nicht bereits in der zweiten Betrachtung zum Schluss, es existiere etwas absolut notwendigerweise? Theis spricht bezüglich der dritten Betrachtung einerseits von einer Abschwächung des Schlusses der zweiten Betrachtung; „andererseits fügt sie [= die dritte Betrachtung] jedoch ein neues, in der zweiten Betrachtung nicht anzutreffendes Element ein. *Abgeschwächt* wird der Schluß dahingehend, daß [...] nicht mehr behauptet wird, es sei *notwendig*, daß etwas existiere, sondern lediglich etwas *existiere*. *Erweitert* wird der Schluß jedoch, wenn Kant behauptet, dasjenige, was da existiert, existiere absolut notwendigerweise.“<sup>59</sup> Resultat der zweiten Betrachtung ist, etwas existiert notwendig, da es einen Widerspruch bedeuten würde, alles Dasein aufzuheben und doch Möglichkeit zu bejahen. Nun ist, nach der ersten Betrachtung, Dasein kein Prädikat. Also lässt sich zunächst von der Möglichkeit auf irgendein Wirkliches schließen, d.h. die Modalität der Existenz des Wirklichen ist noch nicht festgelegt. Die Modalität der *absolut notwendigen* Existenz kann nicht im Begriff liegen, sondern es braucht einen nachträglich bestimmenden Grund: es gibt Mögliches, d.h. es gibt das Material zu allem Möglichen, was impliziert, dass es eine Wirklichkeit gibt, die dieses Material stiftet und garantiert – insofern ist diese Wirklichkeit *an sich notwendig*.<sup>60</sup>

Wie logische Notwendigkeit und Realnotwendigkeit gilt es auch Zufälligkeit im logischen Verstande und Zufälligkeit im Realverstande zu unterscheiden: „Im logischen Verstande ist dasjenige, als ein Prädikat, an einem Subjekte zufällig,

---

<sup>59</sup> Theis, Gott S.68

<sup>60</sup> vgl. Theis, Gott S.68

dessen Gegenteil demselben nicht widerspricht. [...] Diese Zufälligkeit findet lediglich bei der Beziehung der Prädikate zu ihren Subjekten statt, und leidet, weil das Dasein kein Prädikat ist, auch gar keine Anwendung auf die Existenz. Dagegen ist im Realverstande zufällig dasjenige, dessen Nichtsein zu denken ist, das ist, dessen Aufhebung nicht alles Denkliche aufhebt.“ (A 29f., W II 644) Somit ist allein das oben bewiesene an sich selbst notwendige Dasein im Realverstande *nicht* zufällig.

#### **2.1.1.4. Die Attribute der absolut notwendigen Existenz**

Wurde in der ND das absolut notwendige Seiende als einziges, unendliches Wesen bewiesen, werden ihm im BG zusätzlich zur Einzigkeit die Attribute der Einfachheit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit und höchsten Realität zugeschrieben, aber Unendlichkeit fehlt unter den Bestimmungen.

*Einzigkeit:* Kant geht vom Begriff des „*letzten* Realgrund[es] *aller* andern Möglichkeit“ (A 30, W II 644; Herv. von mir) aus. Alles andere ist von diesem letzten Realgrund, sowohl seiner Möglichkeit als auch seinem Dasein nach, abhängig. Schmucker betont, dass es nur *ein* absolut Notwendiges geben kann, insofern der Realgrund *alle* Möglichkeit, also auch die der etwaigen anderen notwendigen Seienden begründet, bei einem notwendig Seienden jedoch Möglichkeit und Wirklichkeit identisch sein müssen, somit mehrere notwendig Seiende nur kontingent existieren könnten.<sup>61</sup> Theis hebt die *Letztheit* des Realgrundes hervor: „Nur insofern das Notwendige *letzter* Realgrund ist, ist es einzig, da nur unter dieser Bedingung alles andere von ihm abhängig ist. Wenn aber etwas abhängig ist, und zwar in seiner Möglichkeit und Wirklichkeit, dann kann es nicht *letzter* und also nicht absolut notwendig sein. Deshalb ist das absolut Notwendige nur ein einziges.“<sup>62</sup> Meiner Ansicht nach sind beide Interpretationen richtig: 1. erst die Letztheit des Realgrundes garantiert, dass *alles* durch ihn begründet ist, und impliziert, dass er einzig ist; 2. Schmuckers Interpretation erläutert, welcher Widerspruch entstehen würde, wenn mehrere letzte Realgründe gesetzt würden – die Möglichkeit, der Begriff des notwendig Seienden würde seinem vielfachen Dasein vorhergehen, was ja nicht sein kann.

*Einfachheit:* Einfach bedeutet „kein Zusammengesetztes aus viel Substanzen“ (A 31,

---

<sup>61</sup> vgl. Schmucker, Ontotheologie S.84

<sup>62</sup> Theis, Gott S.69



W II 645). Kant erläutert die Einfachheit des notwendigen Wesens, indem er vier Möglichkeiten der Vielheit anführt und widerlegt: 1. Das Notwendige besteht aus vielen Teilen, wobei nur *ein* Teil schlechterdings notwendig ist – somit wäre der notwendige Teil Grund aller anderen Teile, die einen anderen ontologischen Status hätten, nämlich nur nicht absolut notwendige Folgen wären, die nicht zum Grund gehörten, denn sonst wäre etwas Grund und Folge.<sup>63</sup> 2. Alle Teile sind notwendig – dies widerspricht der bewiesenen Einzigkeit des notwendigen Wesens. 3. Die einzelnen Teile sind zufällig, das Ganze der Teile jedoch notwendig – dies ist nicht möglich, weil ein aus Teilen Zusammengesetztes nur so notwendig ist wie seine Teile, d.h. in diesem Fall gar nicht notwendig. 4. Die Realgehalte des Möglichen sind aufgeteilt auf mehrere Teile des notwendigen Wesens – da die Teile des notwendigen Wesens nur in ihrer Zusammensetzung zu einem Ganzen notwendig sind, ließe sich ein Teil des Notwendigen, und somit bestimmte Realgehalte der Möglichkeit, aufheben; die restlichen, durch die anderen Teile gegebenen Realgehalte blieben davon unberührt, d.h. es wäre etwas möglich, obwohl anderes nicht (mehr) möglich ist; somit wäre es grundsätzlich möglich, dass Möglichkeit aufgehoben würde; das bedeutet aber, dass etwas nichts ist; weiters macht es den Begriff des absolut notwendigen Wesens, als Vorraussetzung *aller* Möglichkeit, zunichte, insofern ja einige Realgehalte aufgehoben werden könnten, ohne dass dadurch alle Möglichkeit aufgehoben würde;<sup>64</sup> „[e]s ist aber gänzlich undenklich und widersprechend, daß etwas [= Mögliches] nichts sei, und dieses will so viel sagen: eine innere Möglichkeit aufheben ist alles Denkbliche vertilgen, woraus erhellet, daß die Data zu jedem Denkblichen in demjenigen Dinge müssen gegeben sein, dessen Aufhebung auch das Gegenteil aller Möglichkeit ist, daß also, was den letzten Grund von einer innern Möglichkeit enthält, ihn auch von aller überhaupt enthalte, mithin dieser Grund nicht in verschiedenen Substanzen verteilt sein könne.“ (A 33, W II 645f.) Diese These der Einfachheit des absolut Notwendigen spielt eine bedeutende Rolle in der später folgenden Bestimmung des notwendigen Wesens als Geist. „Die These von der Einfachheit ist somit nichts anderes als die Ablehnung einer Deutung des absolut Notwendigen im Sinne einer wie auch immer gearteten Urmaterie. Sie bildet – in konstruktiver Perspektive – die vorbereitende Grundlage für die in der

---

<sup>63</sup> vgl. Theis, Gott S.71

<sup>64</sup> vgl. Theis, Gott S.71

vierten Betrachtung aufgestellte Behauptung, das notwendige Wesen sei ein *Geist*.<sup>65</sup>

*Unveränderlichkeit und Ewigkeit:* Kant hat bereits in der zweiten Betrachtung dargelegt, dass Möglichkeit entweder Folge eines Wirklichen sein muss, oder als dessen Bestimmung gegeben ist (vgl. A 21, W II 639). Letzteres trifft nur auf das notwendige Wesen zu. Sofern nun seine Möglichkeit nicht seinem Dasein vorhergeht, kann das notwendige Wesen nicht auf verschiedene Weisen existieren; „es ist also auf keine andere Art möglich, als wie es wirklich ist“ (A 34, W II 646); es ist nicht weiter bestimmbar, es können keine neuen Bestimmungen hinzutreten, denn es ist als Daseiendes eben genau so bestimmt, wie es bestimmt ist, und kann, da hier die Möglichkeit nicht dem Dasein vorhergeht, nicht verändert werden, d.h. es ist *unveränderlich*. Die *Ewigkeit* des notwendigen Wesens, d.h. die Verneinung von Ursprung und Untergang, kann nun *nicht* daraus folgen, dass das notwendige Wesen keine neuen Bestimmungen erhalten kann – Dasein ist keine herkömmliche Bestimmung –, sondern Kant verweist auf die Undenklichkeit des Nichtseins des Notwendigen: „Sein Nichtsein ist schlechterdings unmöglich, mithin auch sein Ursprung und Untergang, demnach ist es ewig.“ (A 34, W II 646) Die Unveränderlichkeit wird also erschlossen aus dem Faktum, dass beim Notwendigen das Dasein der *eigenen* Möglichkeit vorhergeht; die Ewigkeit aus dem Faktum, dass das Notwendige jeder *anderen* Möglichkeit vorhergeht, was impliziert, dass sein Nichtsein undenkbar ist.

*Höchste Realität:* „Da die Data zu aller Möglichkeit in ihm anzutreffen sein müssen, entweder als Bestimmungen desselben, oder als Folgen, die durch ihn als ersten Realgrund gegeben sein, so sieht man, daß alle Realität auf eine oder andere Art durch ihn begriffen sei.“ (A 34, W II 646) Dies war das Ergebnis der zweiten Betrachtung. Hier, in der dritten Betrachtung, wird von diesem ersten Realgrund weiters behauptet, es sei in ihm der „größte[] Grad realer Eigenschaften“ (A 34, W II 646) gesetzt. Das bedeutet *nicht*, dass Gott – bisher war die Rede vom notwendigen Wesen – alle Realitäten als Prädikate zugeschrieben werden dürfen; sondern die Realitäten gehören entweder zu den Bestimmungen Gottes, *oder sind Folgen Gottes*. Würden alle Realitäten Gott als Bestimmungen zugeschrieben, so müsste Gott z.B. auch Ausdehnung zukommen; dies kann nicht der Fall sein, weil Gott – wie in der vierten Betrachtung ausgeführt wird – Geist ist, und weil Gott – wie

---

<sup>65</sup> Theis, Gott S.70

schon bewiesen – einfach ist. Die mögliche Ausflucht, gewisse Prädikate nicht als positive Realitäten anzusehen, lehnt Kant ab: „Es ist ohne allen Zweifel der Stoß des Körpers oder die Kraft des Zusammenhanges etwas wahrhaftig Positives. Eben so ist der Schmerz in den Empfindungen eines Geistes nimmermehr eine bloße Beraubung.“ (A 35, W II 647) Insofern nun auch solche Bestimmungen wahre Realitäten darstellen, müssten sie dem Realgrund aller Bestimmungen zukommen. Kant löst das Problem indem er zunächst den Begriff der *Realrepugnanz* einführt – diese „findet jederzeit statt, wenn etwas als ein Grund die Folge von etwas andern durch eine reale Entgegensetzung vernichtet“ (A 35f., W II 647), und wird unterschieden vom logischen Widerstreit; während aus letzterem Unmöglichkeit resultiert, entsteht etwa aus der Realrepugnanz zweier Bewegungen die Ruhe, d.h. etwas Mögliches. In Gott darf nun keine Realrepugnanz der Bestimmungen stattfinden, „weil die Folge davon eine Beraubung oder Mangel sein würde, welches seiner höchsten Realität widerspricht“ (A 36, W II 647f.). Also müssen gewisse Bestimmungen bloße Folgen Gottes sein, während andere, nämlich die bereits dargestellten, zu seinen Bestimmungen gehören. Gott ist somit *Grund* aller Realitäten, d.h. sie sind „nicht summenhaft“<sup>66</sup> in ihm enthalten; es ist nötig, „daß man den Begriff der höchsten Realität (nicht im Sinne einer sogenannten extensiven Größe, sondern) als *Grund* versteht, d.h. als dasjenige, *wodurch* etwas anderes ist bzw. möglich, d.i. verstehbar, ist“.<sup>67</sup>

Zum Schluss der dritten Betrachtung widerlegt Kant den möglichen Einwand, „daß, weil das notwendige Wesen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, in ihm auch der Grund der Mängel“ (A 37, W II 648) liege: In der zweiten Betrachtung hat Kant dasjenige als Realgrund bezeichnet, „durch welches als einen Grund die innere Möglichkeit *anderer* gegeben ist“ (A 21, W II 640; Herv. von mir); Gott ist Realgrund *anderer* Möglichkeiten, während es bezüglich seiner eigenen Möglichkeit nun heißt: „In seinem Dasein ist seine eigene Möglichkeit ursprünglich gegeben.“ (A 37, W II 648) Die von Gott gestifteten Möglichkeiten müssen sich nun von seiner eigenen unterscheiden, d.h. Mängel enthalten.<sup>68</sup> „Demnach beruhet die Möglichkeit aller andern Dinge, in Ansehung dessen, was in ihnen real ist, auf dem notwendigen Wesen, als einem Realgrunde, die Mängel aber darauf, weil es andere Dinge und

---

<sup>66</sup> Schmucker, *Ontotheologie* S.88

<sup>67</sup> Theis, *Gott* S.75

<sup>68</sup> vgl. Schmucker, *Ontotheologie* S.90

nicht das Urwesen selber sind, als einem logischen Grunde.“ (A 37f., W II 648) Verneinungen setzen zwar einen logischen Grund, keineswegs aber einen Realgrund voraus, denn Negationen sind „an sich selbst nicht etwas“ (A 38, W II 648), sondern sind nur durch ihre Gegenposition denklich; die Mängel des Endlichen sind also Verneinungen einer entgegen gesetzten Position, d.h. Positionen, die nicht die größte sind; als solche Verneinungen von Positivem, sind sie selbst nichts Positives, brauchen somit keinen Realgrund. Es gilt zu bedenken, dass hier die Rede ist von Verneinungen im Sinne von *Mängeln*, nicht im Sinne von *Beraubungen*; letztere entspringen aus einer Realrepugnanz und bedürfen durchaus eines realen Grundes.<sup>69</sup>

### **2.1.1.5. Das notwendige Wesen ist ein Geist – Es ist ein Gott**

Ausgangspunkt des Beweises der Geistigkeit des notwendigen Wesens sind bisher gewonnene Resultate: „daß das notwendige Wesen eine einfache Substanz sei, imgleichen, daß nicht allein alle andere Realität durch dasselbe, als einen Grund gegeben sei, sondern auch die größest mögliche, die in einem Wesen als Bestimmung kann enthalten sein, ihm beiwohne.“ (A 39, W II 649) Geistigkeit des Notwendigen bedeutet nun, dass ihm auch Verstand und Wille zukommen. Bisher hat Kant allein mit dem Begriff der inneren Möglichkeit und des diese garantierenden absolut Notwendigen gearbeitet. Nun argumentiert Kant anders.<sup>70</sup>

Kant führt drei Beweise für die Geistigkeit an: 1. „beides ist wahre Realität und beides kann mit der größest möglichen in einem Dinge beisammen bestehn“ (A 39, W II 649) – d.h. es ergibt sich hinsichtlich dieser Bestimmungen nicht das Problem der Realrepugnanz. 2. Verstand und Wille können nicht durch andere Bestimmungen ersetzt werden; nun kommt anderem Verstand und Wille zu; hätte das notwendige Wesen, als Grund alles anderen, nicht Verstand und Wille, „würde demnach die Folge größer sein als selbst der Grund.“ (A 40, W II 649) 3. Kant verweist auf

---

<sup>69</sup> vgl. NG A 17/18, W II 790

<sup>70</sup> vgl. Schmucker, Ontotheologie S.91: „Streng genommen ist aber damit die Basis der eigentlichen ontotheologischen Argumentation verlassen, sofern es sich bei ihr um einen Beweisgrund handeln soll, *der lediglich darauf erbauet ist, weil etwas möglich ist und der deshalb vollkommen a priori geführt werden kann.* Denn hier muß offensichtlich eine Anleihe gemacht werden von der *theologia naturalis*, die von den Eigenschaften unserer geistigen Natur ausgeht, also von diesen bestimmten Möglichkeiten Verstand und Wille, deren Eigenart uns nur durch Erfahrung bekannt sein kann.“ Vgl. auch: Gotz, Letztbegründung S.77f.

„Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit in allem, was möglich ist“ (A 41, W II 650); dies setzt einen Willen voraus, der einem Verstand gemäß ist; hier wird also der Wille dem Verstand untergeordnet<sup>71</sup>: „Alle Macht oder Hervorbringungskraft, imgleichen alle andere Data zur Möglichkeit ohne einen Verstand, sind unzulänglich, die Möglichkeit solcher Ordnung vollständig zu machen.“ (A 41f., W II 650)

„Aus einem dieser hier angeführten Gründe, oder aus ihnen insgesamt, wird der Beweis, daß das notwendige Wesen Willen und Verstand haben, mithin ein Geist sein müsse, hergeleitet werden können.“ (A 42, W II 650) Gotz verweist darauf, dass „das ‚oder‘ im eben zitierten Satz [...] wohl eher im Sinne von ‚oder besser‘ zu lesen sein“<sup>72</sup> wird. Denn der erste Beweis liefert zwar eine Notwendigkeit, die aber nicht hinreichend ist; der zweite Beweis beweist Gott bloß als Schöpfer der Geister; der dritte, physikotheologische Beweis hebt diese Einschränkung auf, liefert aber, wie Kant selbst sagt, nur „irgend einen unbegreiflich großen Urheber [...], nicht aber [...] das Dasein des vollkommensten unter allen möglichen Wesen.“ (A 199f., W II 735) Somit braucht es die Verbindung aller drei Beweise.<sup>73</sup>

Kant resümiert: „Es existiert etwas schlechterdings notwendig. Dieses ist einig in seinem Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Geist nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seiner Beschaffenheit, allgenugsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen. Es ist ein Gott.“ (A 42, W II 651)

### **2.1.1.6. Apriorität des Gottesbeweises – Unterschied zum Gottesbeweis der ND**

„Der Beweisgrund von dem Dasein Gottes, den wir geben, ist lediglich darauf erbauet, weil etwas möglich ist. Demnach ist er ein Beweis, der vollkommen a priori geführt werden kann. Es wird weder meine Existenz noch die von andern Geistern, noch die von der körperlichen Welt vorausgesetzt. Er ist in der Tat von dem innern Kennzeichen der absoluten Notwendigkeit hergenommen. Man erkennt auf diese Weise das Dasein dieses Wesens aus demjenigen, was wirklich die absolute Notwendigkeit desselben ausmacht, also recht genetisch.“ (A 46f., W II 653)

In der ND spricht Kant seinem Gottesbeweis den genetischen Charakter noch ab – was sind nun die Unterschiede des Beweises des BG zum Beweis der ersten

---

<sup>71</sup> vgl. Gotz, Letztbegründung S.69f. und S.74f.; vgl. auch: Theis, Gott S.76f.

<sup>72</sup> Gotz, Letztbegründung S.78

<sup>73</sup> vgl. Gotz, Letztbegründung S.78f.

Phase? In der ersten Phase wurden *alle* von Gott gedachten Möglichkeiten verwirklicht. Dies garantierte die Schlüssigkeit etwa des Beweises aus der Wechselwirkung der Substanzen, obwohl Kant grundsätzlich die Möglichkeit mehrerer unabhängiger Welten im metaphysischen Sinn offen ließ. Nun, in der zweiten Phase, repräsentiert die Wirklichkeit nur einen Teil der Möglichkeiten: *einiges* wird verwirklicht. Das Mögliche ist also ein eigener, vom Wirklichen unabhängiger Bereich. In der ersten Phase konnte deshalb kein im eigentlichen Sinne genetischer Beweis geführt werden, weil Möglichkeit zugleich Wirklichkeit bedeutete – die „lineare Verknüpfung von Möglichkeit und Wirklichkeit nivelliert damals [= in der ND] den Unterschied zwischen apriorischem und aposteriorischem Ausgang.“<sup>74</sup> Da nun die eindeutige Ergänzung von Möglichkeit und Wirklichkeit aufgehoben ist, Möglichkeit von Wirklichkeit getrennt ist, kann Kant seinen Gottesbeweis, der allein vom Möglichen seinen Ausgang nimmt – also völlig unabhängig von jedweder Wirklichkeit geführt werden kann –, als *vollkommen a priori* bezeichnen.<sup>75</sup> Es ist weiters gerechtfertigt, wenn Kant seinen Beweis als einen solchen kennzeichnet, der aus der *absoluten Notwendigkeit* geführt wird, denn der Beweis beginnt in Gott selbst, insofern ja das All der Möglichkeiten zu Gott gehört.

## **2.1.2. Der verbesserte physikotheologische Beweis**

### **2.1.2.1. Der Schluss von der notwendigen Einheit auf ein oberstes Prinzip**

In der ersten Betrachtung der zweiten Abteilung des BG schließt Kant erstens von „der Einheit in den unendlich vielfältigen Bestimmungen des Raums“ (A 56, W II 658), dieser notwendigen Harmonie, auf einen obersten Grund, der alle Notwendigkeiten ebenso wie alle zufällige Harmonie stiftet. Zweitens wird von der Fülle notwendiger und zugleich nützlicher Folgen aus den der Materie innewohnenden Gesetzen gefolgert, dass „selbst in den Wesen der Dinge durchgängige Beziehungen zur Einheit und zum Zusammenhange“ (A 58, W II 659)

---

<sup>74</sup> Gotz, Letztbegründung S.76

<sup>75</sup> vgl. Gotz, Letztbegründung S.76

liegen; dies erlaubt den Schluss auf einen „einigen großen Grund[]“ (A 58, W II 659); Kant gibt Beispiele dieser vielfältigen und nützlichen, stets aber notwendigen Folgen: so ist es etwa dieselbe Eigenschaft der Luft, die das Atmen ermöglicht, die ebenso jungen Tieren erlaubt, sich mittels Saugen zu ernähren, und auch dem Prinzip der Pumpwerke zugrunde liegt.

Wesentlich ist also, dass es nicht die zufällige Anordnung der Dinge ist, die Kant bewegt, auf einen vollkommenen Urheber zu schließen, sondern die notwendige Harmonie und Ordnung, ein „allgemeiner Zusammenhang, in den einfachsten Naturen der Dinge“ (A 64, W II 662). Zufälligkeit erlaubt durchaus den Schluss auf einen Schöpfer derselben. Umso mehr aber die Notwendigkeit und notwendige Ordnung der Dinge. Diese Notwendigkeit der Gesetze, an die die Materie notwendig gebunden ist, enthebt die Gesetze keineswegs der „Zufälligkeit im Realverstande“ (A 64, W II 662); d.h. die Gesetze sind, wie die Materie, der die Gesetze notwendig innewohnen, von einem Grund abhängig, also „nicht unabhängig oder vor sich selbst gegeben“ (A 66, W II 663). So spricht Kant zwar angesichts der Bewegungsgesetze der Materie von einer „logische[n] Notwendigkeit von der obersten Art“ (A 65, W II 663), d.h. es kann Materie nicht anders als diesen Gesetzen entsprechend sich verhalten; Materie überhaupt jedoch – inklusive der Gesetze – ist *nicht* notwendig im Realverstande (dies trifft nur zu auf dasjenige, dessen Nichtsein das Materiale zu allem Denklichen aufhebt (vgl. A 30, W II 644)), sondern es liegt der inneren Möglichkeit der Materie ein Prinzip zugrunde, „in welchem das Mannigfaltige Einheit, und das Verschiedene Verknüpfung bekommt“ (A 66, W II 663).

Wie in der ANG ist also die notwendige Ordnung, die in ihrer Gesetzmäßigkeit auf einen Stifter schließen lässt, der Ausgangspunkt des aposteriorischen Beweises. Man kann festhalten: 1. Natur und Materie, als grundsätzlich *zufällige*, sind 2. an (*nicht* im Realverstande) *notwendige* Gesetze gebunden; dies erlaubt 3. den Schluss auf einen *gemeinsamen* Grund aufgrund der wahrnehmbaren Einheit der Natur, und zeigt 4. die *Verschiedenheit* des Grundes von dem durch es Gesetzten, denn ersterer ist eben nicht zufällig im Realverstande.<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> vgl. Theis, Gott S.117f.

### 2.1.2.2. Notwendigkeit aufgrund von Zufälligkeit im Realverstande

Kant unterscheidet zwischen einer *moralischen* Abhängigkeit der Dinge von Gott – hier ist der *Wille* Gottes Grund der Dinge –, und einer *unmoralischen* Abhängigkeit. Letztere entspricht der Zufälligkeit im Realverstande: Gott, genauer der *Verstand* Gottes ist der Grund der inneren Möglichkeit der Dinge; d.h. hier spielt der Wille keine Rolle, „denn der Wille macht nichts möglich, sondern beschließt nur, was als möglich schon voraus gesetzt ist.“ (A 66f., W II 663) Insofern es zum Wesen der inneren Möglichkeiten gehört, ein Ganzes darzustellen, das in sich harmonisch und geordnet ist, ist es zwar der Wille Gottes, der Einzelnen Wirklichkeit gibt, dass aber „eine so große Fruchtbarkeit in dem Wesen eines einzigen so einfachen Grundes [wie den Eigenschaften der Luft] liegt, [...] kann gewiß nicht wiederum einer freien Wahl beigemessen werden“ (A 67, W II 664). Es gilt also zu unterscheiden zwischen der Zufälligkeit eines Dinges, insofern sein Grund der *Wille* Gottes ist; und der Zufälligkeit im Realverstande, die besagt, dass Denkbarkeit und innere Möglichkeit ein Anderes, nämlich Gott voraussetzt.

Es liegt somit im Wesen der Dinge selbst, eine „Einheit im Ganzen“ (A 73, W II 667) zu bilden. Dass gewisse Dinge sind hingegen, ist einer „weisen Wahl“ (A 73, W II 666) zuzuschreiben. Man muss also unterscheiden zwischen dem Willen Gottes, der einiges verwirklicht, und dem Verstand Gottes, der das All der Möglichkeiten beinhaltet. Die Möglichkeiten sind nun zufällig im Realverstande, nichtsdestotrotz stellen sie *notwendig* ein wohlgeordnetes Ganzes dar, d.h. dazu, dass sich Ordnung in der Wirklichkeit einstellt, braucht es nicht die Weisheit oder den Willen Gottes, sondern die Ordnung liegt in den Möglichkeiten selber begründet – der Verstand Gottes denkt nur Geordnetes. Somit ist es das Zufällige im Realverstande, das, weil es eine notwendige Ordnung impliziert, eine notwendige Naturordnung garantiert; letztere ermöglicht Naturwissenschaft.<sup>77</sup>

„Alle Dinge der Natur sind zufällig in ihrem Dasein.“ (A 78, W II 670) Dennoch gibt es eine notwendige Einheit der Naturgesetze, ein Gesetz impliziert andere gesetzmäßige Abläufe; ist die Grundlage zu einem Geschehnis gegeben, folgen andere: Kant verweist neuerlich auf Eigenschaften der Luft, die das Atmen ebenso wie das Funktionieren von Pumpen erlauben. Hier kann man von einer notwendigen

---

<sup>77</sup> vgl. Theis, Gott S.122



Einheit sprechen. Ergibt sich eine wohlgeordnete Einheit aus mehreren Gesetzen, die nicht aus demselben Grund folgen, so handelt es sich um eine zufällige Einheit: „Die Vereinbarung so verschiedener Vermögen [wie Schmecken, Hören etc.] ist zufällig, und, da sie zur Vollkommenheit abzielt, künstlich.“ (A 80, W II 670)

Finden sich im Organischen viele Beispiele zufälliger Ordnung und Einheit, „liefert vornehmlich die unorganische Natur unaussprechlich viel Beweistümer einer notwendigen Einheit“ (A 82, W II 671), d.h. es gibt einen Grund für viele Folgen. Kant schließt aber nicht aus, dass auch im Organischen „mehr notwendige Einheit sein mag, als man wohl denkt.“ (A 82, W II 672) Egal ob notwendige Einheit oder zufällige und künstliche Ordnung, beide verweisen auf Gott: „Man schließe aus den *zufälligen* Verbindungen der Welt auf den Urheber der Art, wie das Universum zusammengesetzt ist, von der *notwendigen* Einheit aber auf eben dasselbe Wesen als einem Urheber so gar der Materie und des Grundstoffes aller Naturdinge.“ (A 125, W II 694)<sup>78</sup> Es ist jedenfalls die in der Welt feststellbare *Ordnung*, die, wie in der ANG, den Schluss auf Gott erlaubt; und weil Gott so gefasst wird, dass Ordnung existiert, kann Naturwissenschaft betrieben werden.

### 2.1.2.3. Wunder

Bereits in der ANG macht Kant deutlich, dass es gerade die Unabhängigkeit der Welt ist, die auf einen vollkommenen Schöpfer verweist. Die *natürliche* Ordnung ist Gott würdig, sofern sie ohne übernatürliche Eingriffe auskommt, egal ob letztere, wie es im BG heißt, materialer (unmittelbares Wirken der göttlichen Kraft) oder formaler Natur (Wirken Gottes mittels der Natur (z.B. ein Erdbeben als Strafe für unmoralisches Verhalten)) sind. (vgl. A 74, W II 667) Nur Unvollkommenes braucht göttliche Nachbesserungen. Gott schuf eine Welt, die Naturgesetzen entsprechend sich entwickelt, weil diese Entwicklung der „Regel des Besten“ (A 85, W II 673) entspricht, d.h. „weil durch diesen natürlichen Zusammenhang ohne viele Wunder die vollkommenen Zwecke am richtigsten erreicht wurden.“ (A 86, W II 674)

Dass „die allgemeinen Gesetze der Natur dem Willen des Höchsten [...] so schön entsprechen“ (A 86, W II 674), liegt begründet in „der Abhängigkeit selbst der Wesen aller Dinge von Gott“ (A 86, W II 674). Gemäß dem Titel der vierten Betrachtung

---

<sup>78</sup> vgl. Gotz, Letztbegründung S.81

(„Gebrauch unseres Beweisgrundes in der Beurteilung der Vollkommenheit einer Welt nach dem Laufe der Natur“ (A 83, W II 672)) verweist Kant auf das ontotheologische Argument der ersten Abteilung: die Möglichkeiten, als durch Gott gegebene, stimmen untereinander zusammen, bilden ein wohlgeordnetes Ganzes, „ihrem großen Principium gemäß“ (A 92, W II 677). Insofern sind also übernatürliche Nachbesserungen nicht nötig. Dass das Geschaffene Gott gefällt, liegt in den Möglichkeiten, d.h. letztlich in Gott selbst begründet. Da auch freie Handlungen nicht völlig allen Gesetzmäßigkeiten enthoben sind, „ist die allgemeine Abhängigkeit der Wesen der Dinge von Gott auch hier noch jederzeit ein großer Grund, die Folgen [...] im Ganzen vor anständig und der Regel des Besten gemäß einzusehen“ (A 89f., W II 676).

An dieser Stelle möchte ich darauf hinweisen, dass im *ganzen* physikotheologischen Beweisgang, den Kant in der zweiten Abteilung darlegt, das ontotheologische Argument mitschwingt und ersterem Stringenz verleiht: es wird von den in der Natur vorhandenen Gesetzmäßigkeiten auf Gott geschlossen; diese Gesetzmäßigkeit ist erst deswegen gegeben, weil Gott Schöpfer der Möglichkeiten, somit ihres Wesens und der Harmonie der Möglichkeiten untereinander ist; Kant geht es ja gerade darum, dass „wir durch den Erkenntnisweg a posteriori auf ein einiges Principium aller Möglichkeit zurückschließen können, und uns zuletzt bei demselben Grundbegriffe des schlechterdings notwendigen Daseins befinden, von dem wir durch den Weg a priori anfänglich ausgegangen waren.“ (A 49, W II 654) Die Behandlung des physikotheologischen Beweises im BG ist also durchaus gerechtfertigt. Es wird sich zeigen, dass Kant in seine Kritik am kosmologischen Beweis in der dritten Abteilung sein eigenes Argument der zweiten Abteilung *nicht* einbezieht.

#### **2.1.2.4. Kritik an traditioneller Physikotheologie**

„Alle Arten, das Dasein Gottes aus den Wirkungen desselben zu erkennen, lassen sich auf die drei folgenden bringen“ (A 100f., W II 682): 1. Man schließt auf Gott mittels dessen, was die Naturordnung unterbricht, d.h. aufgrund von Wundern; 2. Aufgrund der Zufälligkeit der Natur (gewöhnliche Physikotheologie); 3. Aufgrund der feststellbaren Regelmäßigkeit und notwendigen Ordnung (Kants Vorgehen). „Die beiden letzteren Arten kann man physikotheologische Methoden nennen; denn sie zeigen beide den Weg, aus den Betrachtungen über die Natur zur Erkenntnis Gottes

hinauf zu steigen.“ (A 102, W II 683)

Der Physikotheologie allgemein, somit auch der gewöhnlichen, gesteht Kant gewisse Vorteile zu: sie überzeuge „sinnlich und daher sehr lebhaft“ (A 103, W II 683), sie sei „natürlicher als [...] irgend eine andere“ (A 103, W II 683), sie liefere „einen anschauenden Begriff von der hohen Weisheit, Vorsorge oder auch der Macht“ (A103, W II 683) Gottes, sie sei „praktischer als irgend eine andere selbst in Ansehung des Philosophen“ (A 104, W II 684), wenngleich man „hier nicht die bestimmte abgezogene Idee der Gottheit antrifft und die Gewißheit selbst nicht mathematisch sondern moralisch ist“ (A 104, W II 684).

Daraus aber, dass gewöhnlich von der *zufälligen* Ordnung auf Gott geschlossen wird, ergeben sich Probleme: 1. „Eben dadurch daß man keine andere Art, die Vollkommenheit der Natur zu beurteilen einräumt, als durch die Anstalt der Weisheit, so wird eine jede ausgebreitete Einheit, in so ferne sie offenbar als notwendig erkannt wird, einen gefährlichen Einwurf ausmachen.“ (A 107/108, W II 685) 2. Naturforschung wird obsolet, denn alle Ordnung wird unmittelbar auf Gott und eben nicht auf erforschbare Gesetzmäßigkeiten rückgeführt. 3. „Diese Methode [der gewöhnlichen Physikotheologie] kann nur dazu dienen, einen Urheber der Verknüpfungen und künstlichen Zusammenfügungen der Welt, aber nicht der Materie selbst und den Ursprung der Bestandteile des Universum zu beweisen“ (A 116, W II 689f.), Gott wird bewiesen als „Werkmeister und nicht als Schöpfer der Welt“ (A 116, W II 690).

Die gewöhnliche Physikotheologie wird also weder einer kausal-mechanischen Interpretation der Welt gerecht, noch gelingt es ihr, Gott in seiner, wie es in der achten Betrachtung heißt, *Allgenugsamkeit* zu fassen: „Gott ist allgenugsam. Was da ist, es sei möglich oder wirklich, das ist nur etwas, in so ferne es durch ihn gegeben ist.“ (A 180, W II 724) Der Begriff der Allgenugsamkeit bringt nun nicht einfach eine neue Bestimmung Gottes. „Vielmehr wird durch diesen Begriff nur das, was im Thema der unmoralischen Abhängigkeit der Dinge von Gott in bezug auf die *Dinge* gesagt worden ist, nämlich daß sie durch wesentliche Eigenschaften von einem Grund abhängen, jetzt in bezug auf den *Grund selber* ausgesagt. Die Behauptung, die Dinge seien, was ihre Möglichkeit betrifft, von Gott abhängig, besagt hinsichtlich ihrer soviel, wie der Satz, ‚Gott sei allgenugsam‘ hinsichtlich Gottes aussagt. In der These von der Abhängigkeit der Dinge von Gott wird demnach sowohl über die

Dinge als auch etwas über Gott ausgesagt.“<sup>79</sup> Der völlig unabhängige Schöpfer, der selbst den Möglichkeiten mitsamt ihrer Harmonie untereinander zugrunde liegt, also das Pendant zum Ergebnis der ersten Abteilung, kann *nicht* aus der Zufälligkeit der Naturordnung geschlossen werden.

Der Beweis aus der *notwendigen* Naturordnung hingegen führt zu einem Schöpfer der Möglichkeit, d.h. letztlich der Materie inklusive Gesetzmäßigkeiten. „Dieser hohe Begriff der göttlichen Natur [...] kann selbst in dem Urteil über die Beschaffenheit möglicher Dinge, wo uns unmittelbar Gründe der Entscheidung fehlen, zu einem Hilfsmittel dienen“ (A 184, W II 726); wir erkennen unsere Welt als die vollkommenste, insofern wir ausgehend von der feststellbaren Harmonie auf Gott als den Schöpfer der Möglichkeiten, von dort weiter auf die Harmonie in den Möglichkeiten schließen: „Ich werde also vermuten, daß in den Möglichkeiten aller Welten keine solchen Verhältnisse sein können, die einen Grund der Verlegenheit in der vernünftigen Wahl des höchsten Wesens enthalten müßten; denn eben dieses oberste Wesen enthält den letzten Grund aller dieser Möglichkeit, in welcher also niemals etwas anders, als was mit ihrem Ursprunge harmoniert, kann anzutreffen sein.“ (A 186, W II 727)<sup>80</sup>

### **2.1.2.5. Es gibt nur *einen* Beweisgrund**

Bevor ich mich der dritten Abteilung des BG widme, wo Kant darlegt, dass „nicht mehr als eine einzige Demonstration vom Dasein Gottes möglich [ist], wovon der Beweisgrund oben [= erste Abteilung] gegeben worden“ (A 203, W II 737), möchte ich an Folgendes erinnern: im *verbesserten* physikotheologischen Beweis der zweiten Abteilung ist derselbe Beweisgrund das Ausschlaggebende, der den Angelpunkt des Beweises der ersten Abteilung ausmacht, und insofern gibt es nur *einen* Beweisgrund; in der zweiten Abteilung wird *nicht* vom Zufälligen auf ein Notwendiges geschlossen, *sondern* die notwendigen wesentlichen Eigenschaften der Natur, die begründet sind in den Möglichkeiten, verweisen insgesamt auf ein ihnen Zugrundeliegendes<sup>81</sup>; dass diesem Beweis nicht „mathematische[] Evidenz“ (A 189, W II 729) zukommt, beraubt den Beweis nicht seiner Sinnhaftigkeit: denn er erläutert,

---

<sup>79</sup> Theis, Gott S.132

<sup>80</sup> vgl. Schmucker, Ontotheologie S.125

<sup>81</sup> vgl. Theis, Gott S.147f.

wie eine Welt oder Natur, die als gesetzmäßig und notwendig sich entwickelnd gefasst wird, begründet sein muss, wie der Grund gedacht werden muss.<sup>82</sup> Die folgende Kritik am kosmologischen Beweis trifft demnach allein die *gewöhnliche* Physikotheologie.

Es gibt zwei Arten der Beweisgründe vom Dasein Gottes, die sich jeweils entsprechend ihrer Vorgehensweise unterteilen lassen: „Alle Beweisgründe vor das Dasein Gottes können nur entweder (1.) aus den Verstandesbegriffen des bloß *Möglichen*, oder (2.) aus dem Erfahrungsbegriffe des *Existierenden*, hergenommen werden. In dem ersteren Falle wird entweder (1.a) von dem Möglichen als einem *Grunde* auf das Dasein Gottes als eine Folge, oder (1.b) aus dem Möglichen als einer *Folge* auf die göttliche Existenz als einen Grund geschlossen. Im zweiten Falle wird wiederum entweder (2.a) aus demjenigen dessen Dasein wir erfahren bloß auf die Existenz einer ersten und *unabhängigen Ursache*, mittelst der Zergliederung dieses Begriffs aber auf die göttlichen Eigenschaften derselben geschlossen, oder (2.b) es werden aus dem was die Erfahrung lehrt so wohl das Dasein als auch die *Eigenschaften* desselben unmittelbar gefolgert.“ (A 189f., W II 729f.) Zur ersten Art gehört auch Kants eigenes ontotheologisches Argument (1.b). Zu 1.a heißt es: „Wenn aus dem Begriffe des bloß *Möglichen* als einem Grunde das Dasein als eine Folgerung soll geschlossen werden, so muß durch die Zergliederung dieses Begriffs die gedachte Existenz darin können angetroffen werden [...]. Alsdenn mußte [= müsste] aber das Dasein wie ein Prädikat in dem Möglichen enthalten sein. Da dieses nun nach der ersten Betrachtung der ersten Abteilung nimmermehr statt findet, so erhellet: daß ein Beweis der Wahrheit von der wir reden auf die erwähnte Art unmöglich sei.“ (A 190f., W II 730)

Auf den Cartesianischen Beweis, der eben vom Begriff auf die Existenz schließt, geht Kant noch eigens ein. Warum? Kant verweist erneut darauf, dass „das Dasein gar kein Prädikat [ist], mithin auch kein Prädikat der Vollkommenheit“ (A 191, W II 730), die Gott ja zukommen muss. Dann spricht Kant aber (wie in der ND) von der Willkürlichkeit dieses Begriffs des Vollkommensten. (vgl. A 191f., W II 730f.) Wieso der Verweis auf die „willkürliche Vereinbarung verschiedener Prädikate“ (A 191f., W II 730f.)?

Theis ist folgender Ansicht: „Wenn dem [= Dasein ist kein Prädikat] nämlich so ist, dann ist das Dasein auch nicht zu den Vollkommenheiten zu zählen. Nun würde man

---

<sup>82</sup> vgl. Theis, Gott S.142f.

erwarten, so wie es der erste Teil des Arguments nahe legt, daß Kant den Schluß zieht: Also enthält das Vollkommenste nicht den Grund für das Dasein. Kant geht aber nun genau den Weg der *Nova Dilucidatio*: Wenn das Dasein nicht zu den Vollkommenheiten zählt, dann bedeutet dies nichts anderes, als daß der Begriff des Vollkommensten (der Dasein zu den Vollkommenheiten zählt) ein *willkürlicher Begriff* bzw. eine ‚willkürliche Vereinbarung verschiedener Prädikate‘ ist.“<sup>83</sup> Das soll wohl heißen, dass die Willkürlichkeit darauf beruht, dass Dasein als Vollkommenheit angesehen wird. Dies setzt jedoch voraus, dass man bereits eingesehen hat, dass Dasein kein Prädikat ist. Der wesentliche Einwand ist also, dass Dasein kein Prädikat ist; die Rede von *willkürlicher Vereinbarung der Prädikate* scheint hinfällig.

Meiner Ansicht nach dient der Verweis auf die Willkürlichkeit dazu, den Einwand, der sich bereits in der ND findet, aufzugreifen: begriffliche Stimmigkeit garantiert lediglich ein denkimmanentes Resultat; d.h. selbst wenn Dasein ein Prädikat wäre, bliebe man im Denken. Somit wäre das cartesianische Argument ohnehin unbefriedigend, aber es reicht der Verweis auf die Tatsache, dass Dasein kein Prädikat ist, um es zu widerlegen. Somit ist Gotz zuzustimmen, wenn er schreibt: „Kant kann nach seiner Klärung des Seinsbegriffs den ‚Cartesianischen Beweis‘ im BG sehr kurz mit dem Hinweis darauf abtun, daß ‚das Dasein gar kein Prädicat, mithin auch kein Prädicat der Vollkommenheit‘ sei und daher aus dem Begriff des ens perfectissimum nicht auf dessen Existenz geschlossen werden könne.“<sup>84</sup>

Wenn Kant weiters in seiner Kritik am Wolffschen Beweis (2.a; siehe unten) auf dessen Verwandtschaft mit dem Cartesianischen Argument verweist, ist es die These *Dasein ist kein Prädikat*, die den wesentlichen Einwand gegen Descartes (und somit auch Wolff) ausmacht.

Kants eigener, in der ersten Abteilung dargestellter Beweis (1.b), wird „aus der innern Möglichkeit geführt [...], [...] aus der absoluten Möglichkeit aller Dinge überhaupt“ (A 193, W II 731); d.h. *nicht* die „bedingte[] Möglichkeit“ (A 192, W II 731) ist Ausgangspunkt, denn hier müsste man von Existierendem ausgehen „und das Dasein der Ursache wird nur in so ferne dargetan als die Folge existiert“ (A 192, W II 731).

Nun zur zweiten Art der Gottesbeweise: die Variante 2.a entspricht, so Kant, dem

---

<sup>83</sup> Theis, Gott S.83

<sup>84</sup> Gotz, Letztbegründung S.72

Wolffschen Kontingenzbeweis, der aber letztlich gar nicht des Erfahrungsbegriffs bedarf, „sondern ebenso wie der Kartesianische lediglich aus Begriffen [erbauet wird], in welchem man in der Identität oder dem Widerstreit der Prädikate das Dasein eines Wesens zu finden vermeinet.“ (A 195f., W II 733) Hier wird aus dem Begriff des *notwendigen Wesens* auf seine Realität geschlossen; Kant kritisiert, dass man ebenso umgekehrt schließen könnte, „worin alle Realität ist, das existiert notwendiger Weise“ (A 195, W II 733), was eben dem widerlegten Cartesianischen Beweis gleichkäme.

Der kosmologische Beweis (2.b), der „durch die in den Dingen der Welt wahrgenommene Eigenschaften und die zufällige Anordnung des Weltganzen auf das Dasein so wohl als auch die Beschaffenheit der obersten Ursache“ (A 198f., W II 734) führt, wird von Kant hingegen gelobt, auch wenn Kant wie zuvor (vgl. II. Abt., 5. Betr., Nummer 2) auf die Fehler dieser Beweisart, nämlich der traditionellen Physikotheologie verweist (vgl. A 199ff., W II 735); „so bald es auf logische Genauigkeit und Vollständigkeit ankommt, so ist es der ontologische, verlangt man aber Faßlichkeit vor den gemeinen richtigen Begriff, Lebhaftigkeit des Eindrucks, Schönheit und Bewegkraft auf die moralische Triebfedern der menschlichen Natur, so ist dem kosmologischen Beweise der Vorzug zuzugestehen.“ (A 201, W II 736)

Der „Schärfe einer Demonstration fähig“ (A 204, W II 737) ist allein das ontotheologische Argument der ersten Abteilung: „Ein Urteil, darauf selbst die Beschaffenheit des Gegenstandes unmittelbar führen könnte. Alle andere Dinge, welche irgend da sein, könnten auch nicht sein. Die Erfahrung von zufälligen Dingen kann demnach keinen tüchtigen Beweisgrund abgeben, das Dasein desjenigen daraus zu erkennen, von dem es unmöglich ist daß er nicht sei. Nur lediglich darin, daß die Verneinung der göttlichen Existenz völlig nichts ist, liegt der Unterschied seines Daseins von anderer Dinge ihrem. Die innere Möglichkeit, die Wesen der Dinge sind nun dasjenige, dessen Aufhebung alles Denkliche vertilgt. Hierin wird also das eigene Merkmal von dem Dasein des Wesens aller Wesen bestehen. Hierin sucht den Beweistum“ (A 204f., W II 737f.).

### 3. Dritte Phase

War in der zweiten Phase dem Denken der Übergang zur Letztbegründung mittels der ontologischen Möglichkeiten erlaubt, gibt Kant nun das Vertrauen in eine rein theoretische Einholbarkeit des ersten Grundes auf, da er in seiner Systematik gravierende Änderungen vorgenommen hat: die ontologischen Möglichkeiten fallen weg und sicherer Ausgangspunkt der philosophischen Theorie ist allein die Erfahrung. Zwar verlangt die erfahrbare Welt nach einem letzten Grund, doch sofern dieser nur mittels seiner Folgen erkannt wird, landet man beim schon im BG kritisierten Gottesbeweis der Rationalisten.

Was jedoch über alle Erfahrung noch hinausführen kann, weil es im Menschen eine absolute Dimension darstellt, ist das moralische Gefühl. Weiters wird Kant von den aller Erfahrung gemeinsamen Formen der Wahrnehmung, nämlich Raum und Zeit, einen Überstieg auf die Ebene des alles Seiendes Fundierenden unternehmen. Kant liefert also zwei Gottesbeweise: einen praktischen mittels Verweis auf das moralische Gefühl, der in seinen wesentlichen Teilen in den BBSE<sup>85</sup> geführt wird, und einen Gottesbeweis mittels der Formen aller Erfahrung, Raum und Zeit, der belegt ist in den handschriftlichen Reflexionen der dritten Phase.

#### 3.1. Bemerkungen in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (1764/65)

##### 3.1.1. Moralischer Glaube in den BBSE

Kant ändert, angeregt durch die Lektüre Rousseaus, innerhalb der dritten Phase seine Einschätzung moralischen Verhaltens: ist für ihn anfangs der *Verstand* die entscheidende moralische Instanz – wodurch richtiges Verhalten einer kleinen Elite

---

<sup>85</sup> Immanuel Kant: Bemerkungen in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“. Neu hrsg. und kommentiert von Marie Rischmüller. Hamburg, Meiner, 1991.



vorbehalten bleibt –, bringt ihn Rousseau zurecht (vgl. BBSE, S.38): das *allen* Menschen gemeinsame moralische *Gefühl* ist nun dasjenige, aus dem Vorschriften sich ableiten lassen müssen, d.h. es braucht nicht Wissenschaft, um moralisch richtig zu handeln, sondern alle Menschen sind in puncto Realisierbarkeit ihrer Moralität gleich. „Der Verstand macht keine Vermehrung des sittlichen Gefühls der vernünftelt hat in so fern nur abgekühltere *Affecten* und ist kaltsinniger mithin weniger böse und weniger gut. Das moralische Gute macht vielmehr verständig“ (BBSE, S.101).

Das moralische Gefühl ist in uns wirksam, insofern wir über Gefühle, die uns selbst betreffen, hinaus gegenüber anderen positiv tätig werden. „Wir haben selbstnützliche und gemeinnützige Empfindungen. Jene sind älter als diese und die letztere erzeugen sich allererst in der Geschlechterneigung.“ (BBSE, S.128) Das moralische Verhalten gegenüber anderen kann unterstützt werden durch ein In-andere-Hineinversetzen: „Zur *Moralitaet* gehört *Stationes* zu machen erstlich im Urtheil andrer über die That (daraus wenn es ein Instinkt wird entspringt die Ehrbegierde und geht weiter als auf das Mittel die Rechtmäßigkeit zu bestimmen) zweytens in [...] der Empfindung andrer [...] damit man ihre Noth oder ihr Glück empfinde (daher entspringt als ein Instinkt die moralische *Sympathie*)“ (BBSE, S.120).

Im Gegensatz zum natürlichen Menschen, d.h. zum unabhängig von kulturellen Errungenschaften existierenden Menschen, dem „natürliche Sittlichkeit“ (BBSE, S.21) zukommt und der ohne Religion auskommt, wird der „kulturell verbildete[] Mensch“<sup>86</sup> über sein moralisches Gefühl zur natürlichen Religion geführt. „Das moralische Gefühl als das einzig Unbedingte, dessen wir uns im Endlichen bewußt werden können, führt durch seinen absoluten Anspruch notwendig zum Glauben an das Absolute.“<sup>87</sup> Grundsätzlich ist aber „die natürliche Empfindung zureichend zu aller Pflichtausübung“ (BBSE, S.21). „Es giebt gar keine unmittelbare Neigung zu <moralisch> bösen Handlungen wohl aber eine unmittelbare zu guten“ (BBSE, S.19). Dies bedeutet eine Vollkommenheit der Welt, die auf einen vollkommenen Schöpfer verweist – nicht erst Wissenschaft macht den Menschen, die Welt gut, alles ist als gut geschaffen.<sup>88</sup> Obwohl die Welt somit gut ist, lässt sich dennoch ein Widerspruch zwischen guten Taten und Glückseligkeit feststellen. Es braucht somit eine Instanz, die die Übereinstimmung garantiert, wenn auch über den Umweg einer

---

<sup>86</sup> Gotz, Letztbegründung S.143

<sup>87</sup> Gotz, Letztbegründung S.142

<sup>88</sup> vgl. Gotz, Letztbegründung S.142

*zukünftigen* vollkommenen Welt: „Die Erkenntnis von Gott ist entweder *speculativisch* und diese ist ungewis und gefährlichen Irrthümern unterworfen oder moralisch durch den Glauben und die denkt keine andre Eigenschaften in Gott als die auf die Moralität abzielen.“ (BBSE, S.47)

Da die Welt von einem guten Schöpfer geschaffen ist, wäre es falsch, Sinnlichkeit und Moral als Gegensätze anzusehen. Sinnlichkeit soll hingegen nutzbar gemacht werden, sie ist nicht einfach das negative Pendant zur Moralität, sondern in der vollkommenen Welt können die sinnlichen Motive als Anreiz zu moralischen Handlungen dienen. „Es giebt eine vollkommenste Welt (*moralische*) nach der Ordnung der Natur“ (BBSE, S.17). „In der *Medicin* sagt man daß der Arzt der Diener der Natur sey: in der Moral gilt eben dasselbe. Haltet nur das äußere Übel ab die Natur wird schon die beste Richtung nehmen.“ (BBSE, S.24) Jedoch gilt: „Wir können natürlicherweise nicht heilig seyn und dieses haben wir durch Erbsünde verloren wir können aber wohl moralisch gut seyn.“ (BBSE, S.17)

Die natürliche Religion wird jedoch vom verbildeten Menschen einer erneuten Reflexion unterzogen. Dies führt dazu, dass die eigentlich moralischen Motive nicht mehr moralisch sind; d.h. das Gute wird nur mehr um der Glückseligkeit willen, wenn auch einer jenseitigen, getan. Die Motive erweisen sich somit letztlich als egoistische. Damit wird dem moralischen Gottesbeweis die Grundlage entzogen.

„In dieser Situation tut Kant nochmals einen Schritt über eine rationale Begründung des Empirischen hinaus: er zieht das Christentum als vom Absoluten selbst geoffenbarte Religion heran. Wo der Mensch trotz des Einsatzes aller seiner wesentlichen Kräfte nicht mehr voran kommt, muß ihm ein übernatürlicher Einfluß zu Hilfe kommen.“<sup>89</sup> „Es muß gefragt werden wie weit können die innere moralische Gründe einen Menschen bringen. [...] Sie werden ihn vielleicht dahin bringen daß er im Stande der Freyheit ohne große Versuchungen gut ist aber wenn anderer Ungerechtigkeit oder der Zwang des Wahnes ihm Gewalt thun alsdenn hat diese innere Moralität nicht Macht genug. Er muß *Religion* haben und vermittelst der Belohnungen des künftigen Lebens sich aufmuntern und die menschliche Natur ist nicht fähig einer unmittelbaren moralischen Reinigkeit. Wenn aber übernatürlicher Weise in ihm Reinigkeit gewirkt wird so haben die künftigen Belohnungen nicht mehr die Eigenschaft der Beweggründe“ (BBSE, S.26/27).

---

<sup>89</sup> Gotz, Letztbegründung S.145

Grundsätzlich ist die geschaffene Welt gut, so wie sie ist, sodass sich nach der natürlichen Ordnung schon Gutes einstellt, denn Gott wollte ja nur Gutes (vgl. BBSE, S.54, S.112), aber sie ist eben eine geschaffene Welt, also von Gott unterschieden: „Die Differenz von Gott und Welt kann nur durch und in Gott selbst aufgehoben werden.“<sup>90</sup> Vorausgesetzt ist aber lebendiger Glaube (vgl. BBSE, S.80) und die eigene Anstrengung<sup>91</sup>.

Man sieht, dass Kant dem, was rein theoretische Erkenntnis nicht erreichen kann, auf praktischem Weg näher kommt und es letztlich durch den Verweis auf die Offenbarung Gottes erreicht. Kant gelingt somit „die Überwindung der Grenzen der Vernunft durch die Moral und der Grenzen der Moral durch die geoffenbarte Religion.“<sup>92</sup>

## **3.2. Handschriftliche Reflexionen<sup>93</sup> (1764-1768)**

### **3.2.1. Über Raum und Zeit zum Commercium der Substanzen**

Auf praktischem Weg ist, wie gezeigt, die Letztbegründung möglich. Schwieriger, wenn nicht unmöglich, scheint die Erkenntnis des Fundaments aller Wirklichkeit auf theoretischem Weg. Ausgangspunkt sind allein die gegebenen Erscheinungen. Diesen liegt das nicht erfahrbare Commercium der Substanzen zugrunde. Letzteres ist nun deswegen nicht ein bloß willkürlich Ausgedachtes, das sich mittels Erweiterung der Erfahrung nur mehr oder weniger bestätigen ließe – so würde niemals Allgemeingültigkeit erreicht –, weil es etwas in der Erfahrung gibt, das Allgemeingültigkeit für sich beanspruchen kann: Raum und Zeit. „Raum und Zeit sind jetzt [= spätestens 1766] nicht mehr subjektive Erkenntnisformen der Erfahrung, wie noch 1763/64, sondern objektive Bestimmungen der äußeren Wirksamkeit der Dinge selbst und damit auch ihres Erscheinens für uns.“<sup>94</sup> Raum und Zeit sind also erstens Grundlage aller Erfahrung und des Verhältnisses der einzelnen Substanzen, weiters sind sie wesentliche Begriffe der Mathematik: somit „ist Erfahrung mathematisierbar,

---

<sup>90</sup> Gotz, Letztbegründung S.147

<sup>91</sup> vgl. Gotz, Letztbegründung S.145

<sup>92</sup> Gotz, Letztbegründung S.148

<sup>93</sup> Immanuel Kant: Gesammelte Schriften. Bd. XVII. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig, 1926.

<sup>94</sup> Gotz, Letztbegründung S.159

d.h. auf allgemeine und notwendige Gesetzmäßigkeiten zurückführbar, denen objektive und reale Geltung zuzuschreiben ist. [...] Die Erfahrung bestätigt die metaphysischen Begriffe der Substanzen und ihres Commerciums, indem und insofern sie auf dieser Grundlage eine mathematisch konsequente Erklärung des Geschehens in Raum und Zeit zustande bringt.“<sup>95</sup> Die wesentlichen Merkmale der Substanzen bleiben trotz allem unerkennbar, auch wenn sie als selbsttätig (vgl. 3851) und letzte Subjekte (vgl. 3829, 3884) eingesehen werden können.

### 3.2.2. Der Gottesbeweis aus Raum und Zeit

Nun gilt es nach der Grundlage des Commerciums der Substanzen zu fragen. Diese Letztbegründung gelingt Kant mittels der „tota analytica“ (3789) Raum und Zeit. „Entweder enthält der Raum den Grund der Möglichkeit von der compraesentz vieler substantzen und ihrer relationen, oder diese enthalten den Grund der Möglichkeit des Raumes.“ (3790) In den TG<sup>96</sup> (1766) charakterisiert Kant die körperlichen Substanzen folgendermaßen: „die Substanzen aber, welche Elemente der Materie sind, nehmen einen Raum nur durch die *äußere* Wirkung in andere ein, vor sich besonders aber, wo keine andre Dinge in Verknüpfung mit ihnen gedacht werden, und da in ihnen selbst auch nichts außereinander Befindliches anzutreffen ist, enthalten sie keinen Raum. Dieses gilt von Körperelementen.“ (A 18, W II 930) Demzufolge sind es Raum und Zeit, die das gegenseitige Verhältnis der Substanzen ermöglichen. Ich habe schon darauf hingewiesen, dass Kant die „umfassende[n] *Möglichkeiten*“<sup>97</sup> Raum und Zeit als *tota analytica* bezeichnet; davon unterscheidet er das synthetische Ganze: „Ein totum syntheticum ist, dessen Zusammensetzung sich der Möglichkeit nach auf die Theile gründet, die auch ohne alle zusammensetzung sich dencken lassen. Ein totum analyticum ist, dessen Theile ihrer Möglichkeit nach schon die Zusammensetzung im ganzen voraussetzen. Spatium und tempus sind *tota analytica*, die körper *synthetica Compositum ex substantiis est totum syntheticum*. Totum analyticum nec est compositum ex substantiis nec ex accidentibus, sed totum possibilium relationum.“ (3789) Raum und Zeit als „continua“ (3801) können „daher durch alle möglichen Gestalten und Folgen

---

<sup>95</sup> Gotz, Letztbegründung S.159

<sup>96</sup> Immanuel Kant: Vorkritische Schriften bis 1768 2. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004. Werkausgabe Band 2 von 12. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. (= stw 187).

der in ihnen existierenden Dinge bestimmt werden.“<sup>98</sup> Alles Erfahrbare ist in Raum und Zeit gegeben; Raum und Zeit gehen jeder Erfahrung vorher, sie sind „unendliche Möglichkeiten jeder substantiellen Inhaltlichkeit.“<sup>99</sup> Alles Wirkliche, ebenso alles Mögliche, ist in Raum und Zeit, denn sie sind unendlich und unbestimmt (vgl. 3841), sodass alles grenzenlos Koordinierbare raum-zeitlich gefasst werden muss. „Dagegen hat eine jede Reihe subordinirter Dinge nothwendig a priori eine Grentze, und die universitas gehet selbst auf alle mogliche, nicht blos wirkliche Glieder, und das erste der Dinge kann durch Vernunft eingesehen werden.“ (3841) „Raum und Zeit sind blosse Moglichkeiten, deren Gegentheil, d.i. kein Raum und keine Zeit, unmöglich ist. (Es ist kein Raum, es ist keine Zeit). Nun gründen sich Raum und Zeit auf etwas wirkliches, also ist etwas wirkliches absolut nothwendig.“ (3874) Selbst die Aussage „*Es ist kein Raum, es ist keine Zeit.*“ würde in Raum und Zeit stattfinden.<sup>100</sup> Diese wirklichen Möglichkeiten gründen im absolut notwendigen Wirklichen. Im Notwendigen sind Möglichkeit und Wirklichkeit dasselbe: „Sed in necessario possibilitatem et existentiam esse eadem.“ (3876) Deshalb kann das Notwendige Grund von beidem sein.

„Raum und Zeit lassen sich ohne sinnlich Gegebenes, ohne Wirkliches, gar nicht zum Objekt unserer Vorstellung machen, sie sind aber auch an ihnen selbst keine bloß zufälligen, sondern schlechthin notwendige Möglichkeiten und haben als solche absolute Wirklichkeit in der Wirklichkeit des Absoluten. Sie allein sind es, die für uns die konkreteste Erfahrung mit dem letzten Grund aller Wirklichkeit und Möglichkeit verbinden und worauf daher der einzig mögliche theoretische Gottesbeweis beruhen kann.“<sup>101</sup> Weil Kant nicht bloß von der wirklichen Welt ausgeht, sondern über Raum und Zeit auch alle Möglichkeit als Ausgangsbasis seines Gottesbeweises nimmt, gelangt Kant 1. zu einem *einzigem* Grund, 2. kann er diesem Grund Verstand und Willen zuschreiben, da letztere Voraussetzung für die Wahl aus Möglichem sind.<sup>102</sup> Praktischem und theoretischem Gottesbeweis ist gemein, dass beide sich auf das Gefühl stützen: das moralische Gefühl einerseits, das Gefühl für Raum (und Zeit),

---

<sup>97</sup> Gotz, Letztbegründung S.164

<sup>98</sup> Gotz, Letztbegründung S.165

<sup>99</sup> Gotz, Letztbegründung S.168

<sup>100</sup> vgl. Gerhard Gotz: Kants vorkritische Systementwürfe. In: Wiener Jahrbuch für Philosophie Band XXIX. Hrsg. von Hans-Dieter Klein. Wilhelm-Braumüller, Wien, 1997. S.53

<sup>101</sup> Gotz, Letztbegründung S.170

<sup>102</sup> vgl. Gotz, Letztbegründung S.170

auf das Kant in den GR<sup>103</sup> genauer eingeht, andererseits. „Genaugenommen reicht aber der theoretische Gottesbeweis nicht so weit wie der praktische. Sein Resultat ist zwar die Allgenugsamkeit und Einzigkeit Gottes, aber nur als des Schöpfers der materiellen Ordnung der Welt, nicht der moralischen, von der her alles erst seinen eigentlichen Wert bekommt.“<sup>104</sup> „Erst der praktische Gottesbeweis, aus dem ja zuletzt der Gott der geoffenbarten Religion als oberster Grund der Systematik hervortritt, überwindet alle Endlichkeit und alle Differenzen und geht damit auch noch über jene Vernunft hinaus, die sich ohnehin schon auf das Gefühl des inneren Sinnes in theoretischer wie praktischer Hinsicht beruft, wenn sie ihre Grundbegriffe verteidigt.“<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> Immanuel Kant: Vorkritische Schriften bis 1768 2. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004. Werkausgabe Band 2 von 12. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. (= stw 187).

<sup>104</sup> Gotz, Letztbegründung S.174

<sup>105</sup> Gotz, Letztbegründung S.175

## 4. Vierte Phase

Wie schon bei der Behandlung der Gottesbeweisproblematik der dritten vorkritischen Phase ist es auch angesichts der vierten Phase notwendig, sich nicht allein auf veröffentlichte Texte (im Fall der vierten Phase, die 1770 erschienene Inauguraldissertation (ID)<sup>106</sup>) zu stützen, sondern auch die handschriftlichen Reflexionen dieser Phase zu Rate zu ziehen. So findet sich in der ID zwar ein Argument aus der Begründung der Möglichkeit des *Commercium* der Substanzen, aber „nirgendwo ein konsequent durchgeführter Gottesbeweis“<sup>107</sup>. „Wenn wir aber zur Suche nach dem Gottesbeweis die handschriftlichen Reflexionen Kants aus dieser Zeit heranziehen, werden wir leicht fündig.“<sup>108</sup> Demnach ist in einem ersten Schritt die Argumentation der ID nachzuvollziehen, weiters aber diese Argumentation durch Rückgriff auf den handschriftlichen Nachlass zu ergänzen.

Gerade angesichts der vierten vorkritischen Phase halte ich es für wichtig, festzuhalten, dass die hier gegebene Darstellung des Kantischen Denkens nicht Vollständigkeit für sich beansprucht. So unterscheidet Gotz innerhalb der vierten Phase *drei* Systementwürfe („Krisenzeit von 1768/69, den neuen Dogmatismus von 1769/70 und den Empirismus von 1770/71“<sup>109</sup>); in diesem Kapitel wird allein die Position des Dogmatismus behandelt.

### 4.1. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Inauguraldissertation) (1770)

Die ID besteht aus fünf Abschnitten (*sectiones*). Hauptsächlich werde ich mich auf den ersten („Vom Weltbegriff überhaupt“ (A 1, W V 13)), d.h. §1 und §2, und vierten

---

<sup>106</sup> Immanuel Kant: Schriften zur Metaphysik und Logik 1. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006. Werkausgabe Band 5 von 12. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. (= stw 188)

<sup>107</sup> Gotz, Letztbegründung S.214

<sup>108</sup> Gotz, Letztbegründung S.215

<sup>109</sup> Gotz, Letztbegründung S.15

Abschnitt („Von dem Grund der Form der Verstandeswelt“ (A 24, W V 71)), d.h. §16 - §22, beziehen, welche Kants Auffassung der Struktur der Welt darlegen, die „für ihn [= Kant] seit Beginn seiner philosophischen Laufbahn ein *Commercium* von selbstständigen Substanzen [ist], deren reale Wechselwirkung durch ihren gemeinsamen Grund, ein extramundanisches Absolutes ermöglicht wird.“<sup>110</sup> Zuvor ist jedoch auf wesentliche Änderungen in Kants Systematik aufmerksam zu machen.

#### 4.1.1. Neuerungen in der Kantischen Systematik

1. Raum und Zeit sind „*nicht etwas Objektives und Reales*“ (§15, D. bzw. §14, 5., W V 61 bzw. W V 53), sondern sie sind subjektive Bedingungen der menschlichen Erfahrung, „*reine Anschauungen*“ (§15, C. bzw. §14, 3., W V 59 bzw. W V 49), die der Sinnlichkeit zugerechnet werden müssen; Raum und Zeit sind die ersten formalen Gründe der Sinnenwelt (vgl. §15, E. bzw. §14, 7., W V 65 bzw. W V 57); sie sind nicht angeboren, sondern in „*Wahrheit sind beide Begriffe ohne Zweifel erworben*: zwar nicht von der Sinneswahrnehmung der Gegenstände (denn die Empfindung gibt den Stoff, nicht die Form der menschlichen Erkenntnis), aber von der Tätigkeit selber der Erkenntniskraft, die ihr Empfundenes nach bleibenden Gesetzen einander beordnet, abgezogen, als ein unveränderliches Bild und deshalb anschaulich zu erkennen. Denn die Empfindungen rufen diese Handlungen der Erkenntniskraft hervor, fließen aber nicht auf die Anschauung ein, und es ist hier nichts anderes angeboren als ein Gesetz des Gemüts, nach welchem es, was es von der Gegenwart des Gegenstandes her empfindet, auf bestimmte Art vereinigt.“ (§15, Corollarium, W V 69)

2. Stoff und Form der Sinneserkenntnisse liefern Phaenomena. Letztere verweisen über sich hinaus auf einen ihnen zugrunde liegenden Gegenstand (vgl. §11, W V 43); dieser ist nicht sinnlich wahrnehmbar, wohl aber dem Denken zugänglich, das, völlig unabhängig von aller Sinnlichkeit, die Dinge erkennt, wie sie sind – Kant spricht vom *realen Gebrauch* (usus realis) des Verstandes. Davon unterscheidet er den *logischen Gebrauch*, der Dinge und Beziehungen gemäß dem Satz des Widerspruchs vergleicht und ordnet (vgl. §5, W V 31), und durch diese Vergleichung aus Erscheinungen Erfahrung macht. Dies impliziert, dass empirische

---

<sup>110</sup> Gotz, Letztbegründung S.213



Gesetzmäßigkeiten *nie* „zu Verstandesbegriffen in *realem* Sinne“ (§5, W V 35) werden können, empirische Begriffe „bleiben, wie weit sie auch durch Abstrahieren aufsteigen mögen, ins Unbestimmte hinein sinnlich.“ (§5, W V 35)

#### 4.1.2 Aufbau der Welt

Kant unterscheidet also zwischen der Verstandeswelt, die allein dem *usus realis* zugänglich ist, und der Sinnenwelt, in der alles gemäß Raum und Zeit geordnet ist. Stets gilt es, eine Vermischung von Verstand oder Vernunft und Sinnlichkeit zu vermeiden, um das „Wesen der Dinge selbst“ (§1, W V 19) zu erfassen; „alles, was den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft *widerstreitet*, ist freilich unmöglich; was aber, da es Gegenstand der reinen Vernunft ist, lediglich den Gesetzen der anschauenden Erkenntnis *nicht unterliegt*, ist es nicht ebenso. Denn diese Nichtübereinstimmung zwischen *sinnlichem* und *intellektuellem* Vermögen [...] zeigt nur an, *daß die Erkenntniskraft die abgesonderten Vorstellungen, die sie vom Verstand erhalten hat, oftmals nicht in concreto ausführen und in Anschauungen umwandeln kann.*“ (§1, W V 17/19) Sofern man sich auf den Verstand allein stützt, wird „leicht offenbar, daß es, sind substantielle Zusammengesetzte durch das Zeugnis der Sinne oder anderswie gegeben, sowohl Einfaches als eine Welt gibt.“ (§1, W V 19) So gilt: „Wie die Zergliederung beim substantiellen Zusammengesetzten nur in dem Teil ihre Grenze findet, der kein Ganzes ist, d. i. dem EINFACHEN: so die Verbindung nur in dem Ganzen, das kein Teil ist, d. i. der WELT.“ (§1, W V 13)

Das Einfache, aus dem die Welt besteht, sind die Substanzen. Sie sind der „STOFF (in transzendentalen Verstande)“ (§2, I., W V 19). Der Welt kommt eine ihr wesentliche Form zu, die „*unveränderlich* und keinem Wechsel ausgesetzt [ist]; und das erstlich wegen eines *logischen Grundes*; weil eine jede Veränderung die Identität des Subjekts voraussetzt, während die Bestimmungen aufeinander folgen. Daher bleibt die Welt durch alle aufeinander folgenden Zustände hindurch dieselbe Welt und bewahrt dieselbe Grundform. Denn zur Identität des Ganzen genügt nicht die Identität der *Teile*, vielmehr wird dazu die Identität der charakteristischen *Zusammensetzung* gefordert. Vorzüglich jedoch folgt ebendasselbe aus einem *realen Grunde*. Denn die Natur der Welt, der erste innere Grund aller wandelbaren Bestimmungen, die zu deren Zustand gehören, ist, weil sie selber sich nicht

entgegengesetzt sein kann, natürlicherweise, d. i. von sich selbst her, unveränderlich“ (§2, II., W V 23). *Nicht* der Raum kann diese wesentliche Form stiften; denn, wie gezeigt, gehört der Raum in den Bereich der *Phaenomena*, hat keinerlei Bedeutung hinsichtlich der *Noumena*, d.h. der Gegenstände des Verstandes. Es stellt sich also die Frage, „*auf welchem Grunde denn ebendieses Verhältnis aller Substanzen beruhe, das anschaulich betrachtet Raum heißt.*“ (§16, W V 71)

#### 4.1.3. Der Gottesbeweis aus dem *Commercium* der Substanzen

Wie bereits oben angeführt, lässt sich gerade anhand dieses Beweises Kants Festhalten an *einem* Aufbau der Wirklichkeit seit der ersten Phase feststellen. Bloße Existenz der Substanzen ermöglicht keineswegs eine Gemeinschaft derselben. „Denn wegen der Subsistenz selber beziehen sie sich nicht notwendig auf irgendetwas anderes, wenn nicht etwa auf ihre Ursache, doch die Beziehung des Verursachten auf die Ursache ist nicht Gemeinschaft, sondern Abhängigkeit. Mithin bedarf es, wenn sie mit anderen eine gewisse Gemeinschaft haben, eines besonderen Grundes, der dies genau bestimmt.“ (§17, W V 73) Die These des gewöhnlichen physischen Einflusses, der die Gemeinschaft der Substanzen auf ihr bloßes Dasein rückführt, wird von Kant demnach abgelehnt. Wären die Substanzen als einzelne notwendig, ergäbe sich keine „wechselseitige Abhängigkeit der Zustände“ (§18, W V 73), somit keine Gemeinschaft der Substanzen. Daher sind die Grundelemente der Welt als *Zufällige* aufzufassen. Die Ursache der Welt, der Substanzen muss weiters, als notwendige, außerhalb der Welt angesetzt werden, „weil die Verknüpfung zusammengehöriger Teile eine Verknüpfung wechselseitiger Abhängigkeit ist, die auf das notwendige Seiende nicht zutrifft“ (§19, W V 75).

Wie in der ND (vgl. ND, Prop. XIII., Usus 4., W I 503/505) geht Kant in §20 und §21 der Möglichkeit mehrerer Ursachen nach und beweist die Unmöglichkeit dieser These; während aber in der ND der Beweis der Einzigkeit der Ursache aus einer Thematisierung der Ursache bzw. mehrerer Ursachen erfolgt, geht der Beweis in §20 und §21 der ID vom Faktum der *Gemeinschaft aller Substanzen* aus. Hier ist an das oben (Kap. 1.3.) Gesagte zu erinnern: in der ND braucht Kant *nicht* von der Wechselwirkung *aller* Substanzen ausgehen; denn dadurch, dass *alle* ontologischen Möglichkeiten realisiert werden, verweist auch die Wechselwirkung von nur einigen

Substanzen, von denen andere Substanzen völlig unabhängig existieren können, auf *einen* Gott. In der ID geht der Beweis, wie gesagt, von der Einheit aller Substanzen aus: „Denn gesetzt, sie [= die Weltsubstanzen] wären etwas von mehreren notwendigen Seienden Verursachtes: so ständen die Wirkungen, deren Ursachen allem wechselseitigen Verhältnis fern stehen, nicht in Gemeinschaft. Also ist die EINHEIT *in der Vereinigung der Substanzen des Alls ein Folgestück der Abhängigkeit aller von Einem*. Daher zeugt die Form des Alls von einer Ursache des Stoffs, und nur eine *einzigste Ursache aller insgesamt* ist die *Ursache der Gesamtheit*, und es ist kein *Baumeister* der Welt, der nicht zugleich *Schöpfer* wäre.“ (§20, W V 75) So gilt umgekehrt: gäbe es mehrere Welten im metaphysischen Sinn – was nach Kant wiederum nur unter der Annahme *einer* Ursache vollkommen auszuschließen ist –, so gäbe es auch mehrere Ursachen. Die Annahme *einer* Welt, in der die Substanzen in gegenseitigem Verhältnis stehen, ist also die Voraussetzung für die Einzigkeit Gottes.

Noch problematischer ist der umgekehrte Weg von der Ursache auf die „Verknüpfung [der Substanzen] untereinander, und so zur Form der Welt“ (§22, W V 77) – Kant selbst sagt, dass ihm „dieser Schluß nicht gleich durchsichtig erscheint“ (§22, W V 77). Jedoch hätte dieser Schluss den Vorteil, dass „die angestammte Verknüpfung der Substanzen nicht zufällig [wäre], sondern, *aufgrund der Erhaltung aller von einem gemeinsamen Grund*, notwendig, und so ginge die Harmonie, die von ihrer, in der gemeinsamen Ursache gegründeten, Subsistenz selber ausgeht, nach gemeinsamen Regeln vonstatten.“ (§22, W V 77) Die erwähnte Harmonie grenzt Kant gegenüber einer prästabilierten Harmonie und dem Okkasionalismus ab; er setzt dagegen seinen „(berichtigten) physischen Einfluß“ (§22, W V 77): „Wenn demnach durch die Erhaltung aller Substanzen von Einem die *Vereinigung* aller, wodurch sie Eines ausmachen, *notwendig* wäre, so wird die allgemeine Gemeinschaft der Substanzen durch *physischen Einfluß* statthaben und die Welt ein reales Ganzes sein“ (§22, W V 79). Kant betont, dass er von dieser Auffassung überzeugt sei, gibt aber zu, sie nicht bewiesen zu haben. Stichfest soll also allein der Weg von dem Faktum der Einheit zur Ursache sein, nicht der umgekehrte, der aber erst wirkliche Notwendigkeit der Verknüpfung der Substanzen garantieren würde, denn eine „solche Notwendigkeit läßt sich nur im Ausgang von der Ursache als Grund herleiten, und zwar indem bewiesen wird, daß Gottes Verstand die *Wesen* der Dinge als in gemeinschaftlichen Beziehungen stehend entworfen hat. Der Aufweis

einer solchen Behauptung aber würde erfordern, daß wir *in* Gott sind, also gleichsam einen absoluten Standpunkt einnehmen. Aber die Behauptung einer solchen Notwendigkeit ist deswegen erforderlich, weil nur unter einer solchen Voraussetzung die Logik des naturwissenschaftlichen Referenzdiskurses Newtonscher Provenienz zusammenhängend ist, d.h. ohne Rekurs auf nichtwissenschaftliche Instanzen zu funktionieren vermag.“<sup>111</sup>

Aber unabhängig davon: Kant gibt zu, dass der Weg von Ursache zu Wirkung / Welt nicht bewiesen ist bzw. nicht beweist. Es bleibt also nur der Weg von der feststellbaren Einheit – die jedoch nicht garantiert, dass es nicht noch andere Welten gibt – auf die Ursache der Einheit. Dieser ist aber insofern problematisch, „weil er anscheinend den durch Kant selbst längst als aussichtslos erwiesenen Schritt von der Wirklichkeit alles Endlichen zu der des Absoluten wagt.“<sup>112</sup>

Im Scholion zu §22 erwähnt Kant zwar noch die mögliche Deutung der Bedingungen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, als Allgegenwart bzw. Ewigkeit Gottes als Phaenomena; jedoch hieße das, „den Fuß ein wenig über die Grenzen der apodiktischen Gewißheit, die sich für die Metaphysik schickt, hinauszusetzen“ (§22, Scholion, W V 79).

Trotz des Fehlens eines schlüssigen Gottesbeweises sieht Gotz „Kants Weltbegriff im gesicherten Wissen eines letzten, absoluten Grundes alles Geschaffenen verankert“<sup>113</sup> und verweist, wie oben zitiert, auf die handschriftlichen Reflexionen zur Zeit der ID.

## 4.2. Handschriftliche Reflexionen<sup>114</sup> (1769-1770)

### 4.2.1. Der theoretische Gottesbeweis

#### 4.2.1.1. Das *principium reale* aller Möglichkeiten

Der theoretische Gottesbeweis geht aus von der durchgängigen Bestimmtheit der Dinge: „Ein jedes Ding ist an sich selbst durchgängig determiniert, aber nicht ein ieder

---

<sup>111</sup> Theis, Gott S.238f.

<sup>112</sup> Gotz, Letztbegründung S.214

<sup>113</sup> Gotz, Letztbegründung S.215

<sup>114</sup> Immanuel Kant: Gesammelte Schriften. Bd. XVII. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig, 1926.

Begriff ist durchgangig determinirt. Um also ein Ding gantz zu erkenen ist es nicht gnug, das zu erkenen, was es ist, sondern auch, was es nicht ist; denn wäre dieses weggelassen, so ist es unbestimmt, ob außer dem, was an ihm erkannt wird, ihm nicht noch mehr zukommt.“ (4244) Um ein Ding vollständig zu erkennen, muss man auch wissen, welche Prädikate von ihm ausgeschlossen sind, d.h. seine Schranken oder Negationen. (vgl. 4257) „Demnach ist eines Dinges Möglichkeit nur durch die Gesamte Möglichkeit von allem durchgangig bestimmt, und wer etwas ganz erkennen will, muß alles erkenen.“ (4244) Man muss das Unbeschränkte voraussetzen, um die Schranken und Negationen, die jedem Ding wesentlich sind, setzen zu können. Einsichten solcher Art, d.h. in die Voraussetzungen der erfahrbaren Gegenstände, sind möglich durch den *realen Verstandesgebrauch*.<sup>115</sup> Die Voraussetzung für die bestimmten Einzeldinge ist das *All der Möglichkeiten*: „Demnach ist aller Dinge Möglichkeit dadurch[,] daß sie in dem Inbegrif der unendlichen realitaet enthalten ist, und durch Beschränkung derselben gegeben. Es ist demnach ein allgemeines *principium reale* aller möglichkeiten“ (4244). „Kein Zweifel, daß Kant hier den bisher in jeder Phase versuchten Gottesbeweis aus den der kontingenten Wirklichkeit noch vorausgesetzten fundamentalen Möglichkeiten erneuert.“<sup>116</sup> Das Prinzip aller Möglichkeiten ist unbegrenzt: „limitationen, da sie nur respective gedacht werden und das *ens illimitatum* hiebey absolute zum Grunde gelegt wird, so ist das *ens fundamentale* nicht selbst etwas blos mögliches, sondern was allem möglichen zum Grunde liegt; es wird also absolute gesetzt, und in ihm sind alle *respectus* enthalten.“ (4244) „Die höchste realitaet kan nicht eingeschränkt werden, weil sonst der Grund der Möglichkeit aller Dinge aufhören würde.“ (4248) „Alle Endliche Dinge sind also ihrer Möglichkeit nach abhängig von einem Wesen aller Wesen, welches alle realitaet enthält und unabhängig von allen andern ist; denn in ihrer durchgängigen Bestimmung beziehen sie sich doch iederzeit auf die höchste realitaet, welche der Urgrund ihrer Möglichkeit ist.“ (4245)

---

<sup>115</sup> vgl. Gotz, Letztbegründung S.216

<sup>116</sup> Gotz, Letztbegründung S.216

#### 4.2.1.2. Einzigkeit des Prinzips

„Die Verschiedenheit der Dinge beruht nach unsern Begriffen auf den Einschränkungen gegebener realitaeten. Sie kan aber nicht angesehen werden als die Einschränkungen Verschiedener Dinge, weil diese Verschiedenheit wieder Einschränkungen voraussetzt; folglich entsteht sie aus der Einschränkung des Dinges oder seiner Folgen, dessen Begrif alle realitaet enthält.“ (4249) „Die Vielheit der Dinge beruhet auf der manigfaltigkeit der Einschränkungen, und das, was sie verschiedenes haben, sind Schranken, also beziehungen auf ein Urwesen. Demnach giebts nicht viel Urwesen.“ (4246) 1. Einschränkungen verweisen auf Unbeschränktes; 2. Vielheit ist nur durch Einschränkungen möglich – also: ist eine Vielheit des Unbeschränkten unmöglich.

#### 4.2.1.3. Notwendigkeit des Prinzips

„Die Nothwendigkeit im Daseyn dieses Wesens bedarf keinen besondern Beweis. Denn daß es der Grund aller Moglichkeit ist und daß diese nur eine ableitung davon ist, bedeutet schon so viel als: es ist nichts möglich ohne ein *realissimum* ; folglich gehoret dieses selbst nicht unter die blos mögliche Wesen.“ (4246) Die „realitaeten müssen gegeben seyn, weil man ohne dieses sie nicht denken könnte.“ (4249) Also ist die Voraussetzung des – um einen altbekannten Ausdruck wieder aufzugreifen – *Realen der Möglichkeiten* notwendig. Möglichkeit und Wirklichkeit fallen beim Urwesen in eins, oder letztere geht der Möglichkeit voraus: „In allen beschränkten Dingen geht die Möglichkeit (ihr Begriff) vor der Wirklichkeit vorher, weil die Gegebene realitaet zu Dingen vor der Beschränkung derselben vorher geht. Aber beym Urwesen nicht. *conceptus terminator*.“ (4247)

#### 4.2.1.4. Gültigkeit des Gottesbeweises

Kants Beweis geht *nicht* von den erfahrbaren Dingen aus: „Die Schlüsse hieraus sind aus der Möglichkeit der Erkenntnisse durch Unsre Vernunft, nicht aus den Sachen gegeben, folglich Gilt das argument *ad homines*.“ (4249) Letzteres bedeutet wiederum nicht, dass das Urwesen ein bloß subjektiver Begriff ist, sondern dass die

*menschliche* Erkenntnis nicht anders als per Voraussetzungsreflexion zum Prinzip aller Möglichkeit gelangen kann.<sup>117</sup> So spricht Kant auch von der „Nothwendige[n] subordination der Begriffe nach dem Gesetz des Menschlichen Verstandes.“ (4253) „Man kan das Daseyn Gottes entweder als eine nothwendige *hypothesin* zur Erkenntnis des Daseyns anderer Dinge oder als ein *dogma a priori* beweisen wollen. Das letztere ist unmöglich.“ (4261) „Es [= das Dasein Gottes] kan aber nicht aus einem Angenommenen Willkührlichen Begriff erkant werden, und also nicht an sich selbst (es sey denn durch unmittelbare Anschauungen).“ (4254) „Der Beweis ist also speziell auf die menschliche Vernunft abgestimmt, die nicht intuitiv, sondern diskursiv vorgeht, andererseits aber eine sinnliche Anschauung voraussetzt, um von den gegebenen Erscheinungen her deren Grund, das Dasein der Dinge selbst zu denken. Der Vernunftbegriff dieses Daseins, die durchgängige Bestimmung eines jeden begrenzten Seienden, folgt aber nicht aus der empirisch verbürgten Wirklichkeit, sondern aus dem höchsten Erkenntnisprinzip des reinen synthetischen Denkens, aus dem All der Möglichkeit, das daher die eigentliche Stütze des Beweisganges darstellt.“<sup>118</sup> Zwar stellt die Erfahrung den Einstieg in den Beweis dar, aber der eigentliche Beweis passiert erfahrungsunabhängig. Voraussetzung, dass der Beweis letztlich gelingen kann, ist die Möglichkeit zur Abstraktion des Denkens von allem Sinnlichen, die die Einsicht in das den empirischen Gegenständen noch vorausgesetzte, bloß durch den usus realis erkennbare Sein garantiert.<sup>119</sup> Allein auf logischem Weg das Prinzip zu erkennen, lehnt Kant wie eh und je ab: „Die absolute Nothwendigkeit eines Dinges ist ein Grenzbegrif. Er kan nicht durch den Widerspruch eingesehen werden. Das, was die Materie zu aller Moglichkeit enthält, ist der realgrund derselben und *realiter* nothwendig.“ (4253) „Wir erkenen also das Urwesen und dessen Nothwendigkeit nicht aus sich selbst, d.i. aus den Begriffen, die wir irgend von den innern praedicaten eines Wesens haben, in denen das Daseyn eingeschlossen sey, sondern relativisch aus dem Verhältnisse desselben zu unseren Begriffen von der Moglichkeit aller Dinge; er ist ein Grenzbegrif *a priori*. Wir nehmen es an ohne Widerspruch [Gotz erläutert: = nicht logisch aus dem Satz des Widerspruchs], wir bedürfen es zur Vollendung unsrer Vernunft“ (4248).<sup>120</sup>

Kant liefert somit einen Gottesbeweis, der den Einstieg bei den Dingen nimmt, aber

---

<sup>117</sup> vgl. Gotz, Letztbegründung S.217f.

<sup>118</sup> Gotz, Letztbegründung S.217

<sup>119</sup> vgl. Gotz, Letztbegründung S.218

<sup>120</sup> Gotz weist darauf hin, dass es „genau dieser Gottesbeweis [ist], den KANT in der „Kritik der reinen Vernunft“ B 609-611 / A 581-583 widerlegt.“ (Gotz, Letztbegründung S.253, Anm. 48)

dessen Stringenz sich darauf gründet, dass er geführt wird mittels Verweis auf das All der Möglichkeiten. Der Schluss vom Wirklichen im Sinne des Erfahrbaren allein würde eine nur „hypothetische Notwendigkeit“<sup>121</sup> mit sich bringen. Das Urwesen enthält somit auch alles Mögliche; Kant bezeichnet es deshalb als „*realiter* unendlich [...] und allgnugsam“ (4257), im Gegensatz zum Begriff des *Allervollkommensten*, „weil dieses darum nicht alles [Gotz erläutert: nämlich zwar alle Wirklichkeit, aber nicht auch noch alle Möglichkeit] enthält“ (4242).

Ist dieser Begriff Gottes gefunden, ist auch der in der ID noch als nicht beweisbar geltende Weg von der Ursache zu dem *Commercium* der Substanzen gangbar. Es ist jedoch festzuhalten, dass die „Übereinstimmung der Gesetze des reinen Denkens mit dem Sein der Objekte [...] eines der typischen Merkmale von Kants philosophischer Position zur Zeit der ID [ist], und nur dadurch ist eine Letztbegründung ‚aus bloßen Begriffen‘ zu leisten, die vom Endlichen zum Absoluten aufsteigt.“<sup>122</sup>

#### 4.2.2. Der moralische Gottesbeweis

„Der Begriff von Gott ist ein Vollendungsbegriff, entweder der speculation in ansehung der Dinge, oder der moralitaet“ (4242). Bereits in der Krisenzeit von 1768/69 erneuert Kant den Gottesbeweis aus dem Verweis auf die notwendige Vermittlung von Glückseligkeit und Sittlichkeit, der ja schon aus der dritten vorkritischen Phase bekannt ist.<sup>123</sup> Auch 1769/70 wird ein solcher Beweis geführt. In der vierten Phase aber ist es nicht mehr das moralische *Gefühl*, das den Ausgangspunkt des Gottesbeweises darstellt – im Gegensatz zur dritten Phase (vgl. Kap. 3.1.1.). Heißt es doch in der ID: „Die *Moralphilosophie* wird mithin, sofern sie die ersten *Grundsätze der Beurteilung* an die Hand gibt, nur durch den reinen Verstand erkannt und gehört selber zur reinen Philosophie“ (§9, W V 39).

Kant setzt menschliche Freiheit als Faktum voraus, auch wenn sie nicht theoretisch einholbar ist: „Die Schwierigkeit die menschliche Freyheit zu begreifen, liegt darin, daß das subject dependent ist und doch independent von andern Wesen handeln

---

<sup>121</sup> Gotz, Letztbegründung S.219

<sup>122</sup> Gotz, Letztbegründung S.218

<sup>123</sup> vgl. Gotz, Letztbegründung S.195



soll.“ (4219) „Freyheit ist das Vermögen, *originarie* etwas hervor zu bringen und zu wirken. Wie aber *causalitas originaria et facultas originarie efficiendi* bey einem *ente derivativo* statt finde, ist gar nicht zu begreifen“ (4221). Der *usus realis* des Verstandes vermag zwar das Sein der Gegenstände zu erfassen, aber die menschliche Freiheit bleibt ihm unzugänglich, „weil ja die Freiheit in ihrer Unabhängigkeit von der körperlichen Welt ebenso weder durch die äußeren Erscheinungen, noch durch deren zugrundeliegende Substanzen beeinflusst ist.“<sup>124</sup>

„Wir sehen uns durch das Bewustseyn unsrer Persöhnlichkeit in der intellectualen Welt und finden uns frey. Wir sehen uns durch unsre Abhängigkeit von Eindrücken in der Sinnenwelt und finden uns determinirt. Unsere Anschauungen der Körper gehören alle zur Sinnenwelt; demnach stimmen die Erfahrungen mit den Gesetzen derselben von determinirenden gründen. aber unsre intellectuale Anschauungen vom freyen Willen stimmen nicht mit den Gesetzen der *phaenomenorum*.“ (4228)

Der Mensch ist weder göttlich, d.h. reine Aktivität, noch bloß sinnlich, d.h. passiv. So „ist der Menschliche Wille zu keiner Art Handlungen aus sich selbst determinirt. Seine willkühr ist also eine zwar freye, aber unbestimmte Willkühr (die göttliche ist bestimmt). Das *arbitrium brutum* ist determinirt *secundum rationes sensitivas*, das göttliche *secundum intellectuales*, das menschliche durch keines. Seine Handlungen hätten alle können nach der Vernunft geschehen. Daher ist er frey.“ (4226) Es findet sich im Menschen sowohl die Möglichkeit, der Sinnlichkeit nachzugeben, als auch die Möglichkeit, vernünftig zu entscheiden. Wären Menschen bloß sinnlich, würden sie „keiner Belohnungen und Bestrafungen fähig seyn. Nun sind sie zum Theil sinnlich, zum Theil intellectual, doch so, daß die Sinnlichkeit freylich das *intellectuale* nicht passiv machen kan, Aber das intellectuale die Handlungen auch nicht anders als durch ein gewisses Maas des Übergewichts über die Sinnlichkeit überwinden kan. also ist der Mensch weder *active* noch *passive* determinirt; und da die Sinnlichkeit so wohl als die Stärke der Vernunft von den Umständen abhängt, so dependiren seine Handlungen zum Theil von den Umständen, zum Theil von dem Gebrauche seiner Vernunft und können ihm nicht ganzlich imputirt werden. Er ist frey, wenn man es aufs genaueste nimt, allein die Möglichkeit, etwas Gutes zu thun, worin die Freyheit eigentlich besteht.“ (4227) Da der Mensch „als vernünftiges Sinnenwesen Bürger zweier Welten“<sup>125</sup> – nämlich der *Verstandeswelt* und der

---

<sup>124</sup> Gotz, Letztbegründung S.225

<sup>125</sup> Gotz, Letztbegründung S.224

*Sinnenwelt* – ist, d.h. da es faktisch feststeht, dass der Mensch sowohl passiv ist, als auch sich seiner eigenen Willkür bewusst ist (vgl. 4225), ist der Mensch in einer problematischen Situation: er hat Willen, aber keinen, der „aus sich selbst determinirt“ (4226) wäre, der *immer gut* wäre; im Gegensatz dazu steht der göttliche Wille, der eine bestimmte Willkür darstellt. (vgl. 4226)

So handelt der Mensch möglicherweise nicht immer gut, aber er ist sich praktisch bewusst, Teil der Verstandeswelt zu sein, ohne jedoch theoretische Aussagen über sie machen zu dürfen oder zu können. Dennoch bleibt die Verstandeswelt „die Welt vernunftiger Wesen, betrachtet nach objectiven Gesetzen der Freyheit.“ (4254) Diese objektiven Gesetze verweisen auf einen gerechten Gesetzgeber und Regierer. (vgl. 4253) „Die Verstandeswelt ist also die moralische, und die Gesetze derselben gelten vor jede Welt als objective Gesetze der Vollkommenheit. Also kan man nur von der nothwendigkeit der moralischen Gesetze in dieser Welt so wie in ieder auf den urspruenglichen und allgemeingueltigen Grund der wesentlichen Zweke der Dinge schliessen, mithin auf das Daseyn des Vollkommensten Wesens, und sein Begrif ist der, welcher uns Vollkommen macht, und also practisch gewiss.“ (4254) „Wenn ein object uns im Handeln interessirt, so ist dasienige Urtheil von demselben, was wir nach den natürlichen Gesetzen unsrer Vernunft von ihm fällen würden, obgleich die *conditiones* unsres Urtheils keine *data* von ihm enthalten, dennoch practisch gewis (e.g. von Gott und der andern Welt) (d.i. nach Regeln der Klugheit und Sittlichkeit ).“ (4251) Der gerechte Regierer hat demnach die Aufgabe, für die Entsprechung von moralischem Sollen bzw. Sittlichkeit und Glückseligkeit zu sorgen. (vgl. 4243)

Also führt Kant, ausgehend vom „moralischen Interesse des Willens, der Glück und Schmerz entsprechend der sittlichen Wertigkeit eines Menschen ausgeteilt sehen möchte“<sup>126</sup>, einen praktischen Gottesbeweis, der „gleichberechtigt“<sup>127</sup> den theoretischen ergänzt: „Der Satz vom Daseyn Gottes ist eine Hypothesis originaria (tam naturaliter quam objective) so wohl der Begreiflichkeit, der moeglichkeit und Wirklichkeit der Dinge durch den Verstand (theoretica) als auch als ein principium der Handlungen (practica). Der Beweis geht durch ein dilemma theoreticum et practicum.“ (4255) So gilt: „Wenn ich das Daseyn Gottes laeugne, so muss ich mich entweder wie einen Narren ansehen, wenn ich ein Ehrlicher Mann seyn will (oder

---

<sup>126</sup> Gotz, Letztbegründung S.226

<sup>127</sup> Gotz, Letztbegründung S.226

bin), oder wie einen Boesewicht, wenn ich ein kluger Mann seyn will.“ (4256)

## II. Kritisches Denken

Im Folgenden werde ich erstens sowohl Kants Lehre vom *Ideal der reinen Vernunft* als auch die Kantische Kritik der traditionellen Gottesbeweise in der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) nachvollziehen, zweitens Kants moralischen Gottesbeweis in der *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) darstellen. Zuvor wird auf die wesentlichen Punkte der kritischen Systematik einzugehen sein.

### 1. Kritik der reinen Vernunft

#### 1.1. Kritische Systematik

##### 1.1.1. Die Kopernikanische Wende

„Man versuche es [...] einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll.“<sup>128</sup> (B XVI) Diese neue Denkweise restringiert unser Erkenntnisvermögen. Den Bedingungen der Erfahrung wird zwar uneingeschränkte Anwendbarkeit auf letztere zugestanden, jedoch jeglicher Anspruch auf Gültigkeit außerhalb der Sinnenwelt verneint. Gerade diese Einschränkung von Raum, Zeit und Kategorien auf die Erfahrungswelt wird Kant erlauben, eine von ihnen unabhängige intelligible Welt anzunehmen, die über solche Konstitutionsbedingungen der Erfahrung erhaben ist.

---

<sup>128</sup> Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft 1. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000. Werkausgabe Band 3 von 12. Hrsg. von Wilhelm Weischedel (= stw 55). S.25. B XVI

### 1.1.2. Raum und Zeit

Raum und Zeit sind reine Anschauungsformen a priori. Alles, was dem Menschen über seine Sinne gegeben werden mag, wird ihm in Raum und Zeit gegeben. Die räumliche Ordnung gilt für alles Äußere; der Zeit entsprechend wird sowohl Äußeres als auch Inneres, d.h. Vorstellungen, Bestimmungen des Gemüts, geordnet – Zeit ist somit der umfassendere Sinn. Obzwar nun alles für den Menschen raum-zeitlich gegeben ist, gelten Raum und Zeit nur als Bedingungen möglicher *Erfahrung*, und haben über dieselbe hinaus keinerlei Bedeutung. Würde man behaupten, Raum und Zeit gelten über Erfahrung hinaus, d.h. *nicht* bloß als Erfahrung konstituierende Bedingungen, so würde man sich in einen dialektischen Widerstreit von Behauptungen verwickeln, wie Kant es z.B. in der ersten Antinomie erläutert.

Raum und Zeit sind somit Bedingungen der Erfahrung, gelten als für unsere *Vorstellungen* der Dinge unbedingt, haben aber über mögliche Erfahrung hinaus, d.h. außer in der Sinnenwelt keinerlei Bedeutung. Kant spricht von *empirischer Realität* und *transzendentaler Idealität* der reinen Anschauungsformen.

### 1.1.3. Der Verstand und seine Kategorien

Alles Gegebene wird in Raum und Zeit geordnet. Auf das so Gegebene wendet der Verstand, als das Vermögen zu urteilen, seine Kategorien an. Letztere haben insofern Gültigkeit, als sie Erfahrung und Gegenstände möglicher Erfahrung garantieren. Das Wahrgenommene wird geordnet und in ein System konsistenter Erfahrung gebracht. Außerhalb der Erfahrung haben die Kategorien jedoch keinerlei Gültigkeit. So gilt das Kausalitätsprinzip innerhalb der Erfahrung unbedingt; der Sprung aber von der Erfahrung zu einem aller Erfahrung zugrunde liegenden und somit *nicht* erfahrbaren Gegenstand ist nicht gestattet. Der Verstand mit seinen Kategorien ist also notwendige Bedingung aller Erfahrung; ein transzendentaler Gebrauch, d.h. ein Gebrauch über das Sinnliche hinaus, von Verstand und Kategorien wäre ein überschwänglicher Gebrauch derselben und ist somit zu unterlassen.

#### 1.1.4. Dinge an sich

Den Erscheinungen liegen Dinge an sich zugrunde, die die für uns unerkennbare Voraussetzung aller Affektionen unseres Gemüts darstellen. Dinge an sich affizieren uns; das *Wie?* sei dahingestellt. Einbildungskraft und Verstand machen aus dem uns gegebenen Material Erfahrung, die aufgrund der Tätigkeit unseres Erkenntnisvermögens nur Erscheinungen beinhaltet und beinhalten kann. Keine noch so fortgeschrittene Erfahrung kann von ihren Bedingungen abstrahieren; somit sind Dinge an sich für unseren Verstand allein ohne sinnliche Anschauung, und da wir nicht über eine intellektuelle Anschauung verfügen, nicht mehr als Gedankendinge (Noumena), die wir aber als Grund der von uns erfahrbaren Gegenstände voraussetzen müssen, da uns sonst gar nichts gegeben würde. Dieses Wirken der Dinge an sich darf *nicht* als Kausalverhältnis interpretiert werden, welches ja nur innerhalb der Sinnenwelt, nicht der vorausgesetzten intelligiblen Welt, Geltung hat.

Die intelligible Welt ist also nicht mehr als eine Voraussetzung, von der wir einerseits zwar keine positiven Erkenntnis-Aussagen machen können, die andererseits aber auch nicht von erfahrungskonstitutiven Restriktionen betroffen ist.

#### 1.2. Das transzendente Ideal

Einem *Begriff* kann nur eines von zwei Prädikaten zukommen – Satz des Widerspruchs. Ein *Ding* muss durchgängig bestimmt sein. Letzteres setzt die Gesamtheit der Möglichkeit voraus, „als den Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt“ (B 600)<sup>129</sup>, demgemäß ein Ding entsprechend seinem Anteil an der gesamten Möglichkeit bestimmt wird. Von jedem möglichen Prädikat muss klar sein, ob es oder seine Verneinung dem Ding zukommt. Der Satz der durchgängigen Bestimmung „will so viel sagen, als: um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen. Die durchgängige Bestimmung ist folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können, und gründet sich also auf einer

---

<sup>129</sup> Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft 2. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000. Werkausgabe Band 4 von 12. Hrsg. von Wilhelm Weischedel (= stw 55). S.515. B 600

Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauchs vorschreibt.“ (B 601)

Nun erkennen wir einige Prädikate als bloß abgeleitete – so etwa jede Verneinung, die immer ein positives Prädikat voraussetzt –, sodass die Idee des Inbegriffs aller Möglichkeit „sich bis zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriff läutere, und dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegenstande werde, der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist, mithin ein *Ideal* der reinen Vernunft genannt werden muß.“ (B 602) Von diesem Ideal, als Allheit der Realität, wird gedacht, dass es notwendig jedem durchgängig bestimmten Existierenden zugrunde liegt; es ist die „materiale Bedingung seiner Möglichkeit“ (B 604).

Es lassen sich nun einige Aussagen über dieses Ideal machen: 1. es muss alle Prädikate *in sich*, nicht unter sich enthalten, „und die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges beruht auf der Einschränkung dieses All der Realität“ (B 605); 2. es ist als *Urwesen* zu bezeichnen, denn alles Existierende stellt nur eine Einschränkung desselben dar; 3. es heißt das *höchste Wesen*, denn es kann keines über sich haben; 4. es ist als einziges Wesen unbedingt und kann somit „*Wesen aller Wesen* (ens entium) genannt“ (B 606f.) werden; 5. es muss *einfach* sein, da es nicht aus mehreren abgeleiteten Wesen bestehen kann; 6. das Bedingte kann nur *Folge* des Zugrundeliegenden sein, nicht seine Eigenschaft.

Somit ist man zu „Gott, in transzendentalen Verstande gedacht“ (B 608), gelangt. Doch dieser aus der vorkritischen Zeit bekannte Beweis Gottes wird nun kritisiert, „würde dieser Gebrauch der transzendentalen Idee doch schon die Grenzen ihrer Bestimmung und Zulässigkeit überschreiten. Denn die Vernunft legte sie nur, als den *Begriff* von aller Realität, der durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt zum Grunde, ohne zu verlangen, daß alle diese Realität objektiv gegeben sei und selbst ein Ding ausmache“ (B 608). Die Unterscheidung zwischen *Dingen an sich* und *Erscheinungen* macht einen solchen Gottesbeweis hinfällig: Erscheinungen setzen empirische Realität voraus; halten wir aber „das empirische Prinzip unserer Begriffe der Möglichkeit der Dinge, als Erscheinungen, durch Weglassung dieser Einschränkung, für ein transzendentales Prinzip der Möglichkeit der Dinge überhaupt“ (B610), so begehen wir einen dialektischen Fehlschluss: „weil wir die *distributive* Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die *kollektive* Einheit eines Erfahrungsganzen dialektisch verwandeln, und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empirische Realität in sich

enthält“ (B 610). Man gelangt also nur zu einem Erfahrungsganzen, das allen Erscheinungen zugrunde liegt, nicht zu einem allerrealsten Wesen.<sup>130</sup> „Dieses Ideal des allerrealsten Wesens wird also, ob es zwar nur eine bloße Vorstellung ist, zuerst *realisiert*, d. i. zum Objekt gemacht, darauf *hypostasiert*, endlich, durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit, so gar *personifiziert*“ (B 611, Anm.).

### 1.3. Kritik der Gottesbeweise der spekulativen Vernunft

„Es sind nur drei Beweisarten vom Dasein Gottes aus spekulativer Vernunft möglich. Alle Wege, die man in dieser Absicht einschlagen mag, fangen entweder von der bestimmten Erfahrung [...] an [...]; oder sie legen nur unbestimmte Erfahrung, d. i. irgend ein Dasein, empirisch zum Grunde; oder sie abstrahieren endlich von aller Erfahrung, und schließen gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache. Der erste Beweis ist der *physikotheologische*, der zweite der *kosmologische*, der dritte der *ontologische* Beweis. Mehr gibt es ihrer nicht, und mehr kann es auch nicht geben.“ (B 618f.)

Sowohl physikotheologischer als auch kosmologischer Beweis verlassen ihre empirische Grundlage und verfahren letztlich rein begrifflich, d.h. sie gipfeln im ontologischen Gottesbeweis, weshalb Kant seine Kritik der Gottesbeweise mit einem Aufweis der Unmöglichkeit des letzteren beginnt.

#### 1.3.1. Kritik des ontologischen Gottesbeweises

Kant unterscheidet zwischen einer Notwendigkeit der Urteile und einer Notwendigkeit der Sachen. „Denn die absolute Notwendigkeit des Urteils ist nur eine bedingte Notwendigkeit der Sache, oder des Prädikats im Urteile.“ (B 621f.) So gilt zwar notwendig, dass einem Dreieck drei Winkel zukommen; ob aber ein Dreieck samt seiner Winkel gesetzt wird, entbehrt jeder Notwendigkeit. Denn die Notwendigkeit folgern wir daraus, dass bei einer Verneinung – etwa des Prädikats *drei Winkel* gegenüber dem Subjekt *Dreieck* – ein Widerspruch entstünde. „Hebe ich aber das Subjekt zusamt dem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch, denn *es ist*

---

<sup>130</sup> vgl. Gotz, Letztbegründung S.253f., Anm. 48



*nichts mehr*, welchem widersprochen werden könnte.“ (B 622)

Sofern man Gott als existierend setzt, kommt ihm notwendig Allmacht zu; der Begriff Gottes beinhaltet die Allmacht, und sobald ich Gott setze, Allmacht aber verneine, entsteht ein Widerspruch. „Wenn ihr aber sagt: *Gott ist nicht*, so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anderes seiner Prädikate gegeben; denn sie sind alle zusamt dem Subjekte aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch.“ (B 623)

Setzt man den *Begriff des allerrealsten Wesens* als solchen an, dem als einzigen das Nichtsein widerspreche, lässt sich zunächst einwenden, dass die *logische* Möglichkeit eines solchen Begriffs nichts aussagt über die *reale* Möglichkeit des Gegenstandes dieses Begriffs, die niemals anders als durch Erfahrung gewährleistet sein kann. Wird nun von dieser letzten Unterscheidung – logische und reale Möglichkeit – abgesehen, stellt sich immer noch die Frage nach der Aussagekräftigkeit des Existentialnachweises, der allein aus dem Begriff gefolgert werden soll: „Ich frage euch, ist der Satz: *dieses oder jenes Ding [...] existiert*, [...] ein analytischer oder ein synthetischer Satz?“ (B 625) 1. Wäre dieser Satz ein analytischer, so folgte ich aus dem Begriff das, was in ihm schon enthalten ist, „welches nichts als eine elende Tautologie ist.“ (B 625) Das Prädikat *ist* würde nur wiederholen, was im Subjekt schon enthalten wäre, nämlich die Existenz. 2. Ist der Satz ein synthetischer, so lässt sich das Prädikat *ist* problemlos streichen, ohne dass sich ein Widerspruch einstellte.

Nun ist jeder Existentialsatz synthetisch. Dies verweist auf die Sonderstellung des Prädikats *Existenz*. „*Sein* ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.“ (B 626) Das Wort *ist* zeigt nur an, dass dem vollständigen Begriff ein Gegenstand, der nicht mehr als der Begriff enthält, korrespondiert. „Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche.“ (B 627) Und umgekehrt das Mögliche *nicht weniger* als das Wirkliche.

*Existenz* bedeutet also nur insofern (und damit nur uneigentlich) eine Vermehrung, als zu einem vollständigen Begriff (eines noch so mangelhaften Dinges) *synthetisch* ein Gegenstand gegeben wird, der dem Begriff vollkommen entspricht.<sup>131</sup>

Nun ist es aber nötig, dass ein synthetischer Satz, wie ihn der Existentialsatz

---

<sup>131</sup> vgl. Gotz, Kants vorkritische Systementwürfe S.46

darstellt, gerechtfertigt wird: der Gegenstand, der dem Begriff korrespondiert, muss gegeben werden, d.h. „die Erkenntnis jenes Objekts auch a posteriori möglich“ (B 628) sein – es braucht Erfahrung. Dies bedeutet, „für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unser Bewußtsein aller Existenz aber [...] gehöret ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.“ (B 629) So bleiben wir bei dem noch so widerspruchsfreien Begriff Gottes stecken, und der Gegenstand, d.h. das wirkliche Sein außerhalb des Begriffs bleibt uns unbeweisbar, da wir eben auf nichts rekurrieren können, das die Synthesis von *Existenz* und *Begriff* einsichtig macht.

### 1.3.2. Kritik des kosmologischen Gottesbeweises

„Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdingsnotwendiges Wesen existieren. Nun existiere, zum mindesten, ich selbst: also existiert ein absolutnotwendiges Wesen. Der Untersatz enthält eine Erfahrung, der Obersatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung überhaupt auf das Dasein des Notwendigen.“ (B 632f.) „Nun schließt der Beweis weiter: das notwendige Wesen kann nur auf eine einzige Art, d. i. in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Prädikate nur durch eines derselben, bestimmt werden, folglich muß es durch seinen Begriff *durchgängig* bestimmt sein. Nun ist nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der dasselbe a priori durchgängig bestimmt, nämlich der des entis realissimi: Also ist der Begriff des allerrealsten Wesens der einzige, dadurch ein notwendiges Wesen gedacht werden kann, d. i. es existiert ein höchstes Wesen notwendiger Weise.“ (B 633f.)

Kant kritisiert, dass der kosmologische Beweis nur vorgibt, sich eines Beweises bloß aus Begriffen zu enthalten: zwar geht der Beweis vom Inbegriff der Erfahrung aus, um auf die absolute Notwendigkeit zu schließen, aber die Erläuterung des absolut Notwendigen passiert auf begrifflichem Weg. So kann allein der Begriff des *allerrealsten Wesens* der absoluten Notwendigkeit gerecht werden: „Es ist aber klar, daß man hiebei voraussetzt, der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität tue dem Begriff der absoluten Notwendigkeit im Dasein völlig genug, d. i. es lasse sich aus jener [= höchste Realität] auf diese [= absolute Notwendigkeit] schließen; ein

Satz, den das ontologische Argument behauptete, welches man also im kosmologischen Beweise annimmt und zum Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen.“ (B 635) Der ontologische Beweis schließt vom Inbegriff aller Realität auf die Notwendigkeit; der kosmologische Beweis schließt umgekehrt von Notwendigkeit auf Realität – dies impliziert die Umkehrung *einiges Allerrealstes ist notwendig*, und weil sich das eine Allerrealste vom anderen nicht unterscheidet, ist es erlaubt zu sagen: „ein jedes allerrealstes Wesen ist ein notwendiges Wesen“ (B 636). Und hier haben wir den Beweisgang des ontologischen Arguments, den Kant schon widerlegte.

Weiters führt Kant „dialektische[] Anmaßungen“ (B 637) dieses kosmologischen Beweises an: die Kategorie der Kausalität wird über die Sinnenwelt hinaus gebraucht; es wird eine erste Ursache, die wir schon in der Sinnenwelt nicht annehmen dürfen, außerhalb letzterer einfach gesetzt; die Verneinung aller Bedingungen wird als Vollendung des Begriffs ausgegeben, obwohl Notwendigkeit Bedingung erfordert; Widerspruchslosigkeit wird mit realer Möglichkeit verwechselt.

So ist es letztlich gestattet, um der „Einheit der Erklärungsgründe“ (B 640) willen, eine oberste Ursache anzunehmen, aber dieselbe als eine absolut notwendige Existenz zu bezeichnen, ist „die dreiste Anmaßung einer apodiktischen Gewißheit“ (B 640). Zu mehr als einem „*regulative[n] Prinzip*“ (B 647) taugt also das eruierte Ideal nicht: wir sollen die Natur so erforschen, als gäbe es eine erste Ursache; gleichzeitig sollen wir aber die Zufälligkeit des Gegebenen im Hinterkopf behalten und es stets als „bedingnotwendig“ (B 645) ansehen.

### **1.3.3. Kritik des physikotheologischen Gottesbeweises**

Dem physikotheologischen Beweis – „der älteste, kläreste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene“ (B 651), weil er Naturforschung fördert – weist Kant nach, zuerst bei dem kosmologischen und somit letztlich im ontologischen Beweis Unterstützung zu suchen.

„Die Hauptmomente des gedachten physischtheologischen Beweises sind folgende:

- 1) In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht [...].
- 2) Den Dingen der Welt ist diese zweckmäßige Anordnung ganz fremd [...].
- 3) Es existiert also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere), die [...] als Intelligenz, durch *Freiheit* die Ursache der Welt sein muß.
- 4)

Die Einheit derselben läßt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Teile der Welt [...] mit Gewißheit, weiterhin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit schließen.“ (B 653f.)

Wie schon in vorkritischer Zeit kritisiert Kant, dass der physikotheologische Beweis „höchstens einen *Weltbaumeister*, [...] aber nicht einen *Weltschöpfer*“ (B 655) beweisen kann. Denn wir müssen am Leitfaden der Analogie vorgehen, d.h. wir können uns das Bild eines Künstlers machen, der aus vorgegebenem Material sein Werk schafft. Nicht aber können wir mittels Analogie zu einem Schöpfer der Materie gelangen. So schließen wir auf einen der Weltordnung *proportionalen* Künstlergott. Die Allheit der Welt ist uns aber höchstens ein problematischer Begriff, und so ist der „Schritt zu der absoluten Totalität [...] durch den empirischen Weg ganz und gar unmöglich.“ (B 656) Nun sucht der physikotheologische Beweis Zuflucht beim kosmologischen Argument, nimmt die Welt insgesamt als zufällig und fragt nach dem Schlechthinnotwendigen. Von dort aus wird die Allheit der Realität des letzteren gefolgert – das umgekehrte ontologische Argument.

„Also blieb der physischtheologische Beweis in seiner Unternehmung stecken, sprang in dieser Verlegenheit zu dem kosmologischen Beweise über, und da dieser nur ein versteckter ontologischer Beweis ist, so vollführte er seine Absicht wirklich bloß durch reine Vernunft“ (B 657).

„So liegt demnach dem physikotheologischen Beweis der kosmologische, diesem aber der ontologische Beweis, vom Dasein eines einigen Urwesens als höchsten Wesens, zum Grunde, und da außer diesen dreien Wegen keiner mehr der spekulativen Vernunft offen ist, so ist der ontologische Beweis, aus lauter reinen Vernunftbegriffen, der einzige mögliche, wenn überall nur ein Beweis von einem so weit über allen empirischen Verstandesgebrauch erhabenen Satze möglich ist.“ (B 658)

#### **1.4. Der Vernunftbegriff von Gott**

„Den Gegenstand dieser Idee [= Vernunftbegriff von Gott] haben wir nicht den mindesten Grund schlechthin anzunehmen“ (B 713f.) – der bloße Begriff der absoluten Notwendigkeit etc. kann, wie gezeigt, nicht dazu dienen, die Existenz eines diesem Begriff Entsprechenden zu garantieren. Allein über den (Um-) Weg der

systematischen Einheit der Welt ist es erlaubt und sogar notwendig, ein solches Wesen vorauszusetzen. Somit ist „klar, daß die Idee desselben [= notwendiges Wesen oder Gott], so wie alle spekulativen Ideen, nichts weiter sagen wolle, als daß die Vernunft gebiete, alle Verknüpfung der Welt nach Prinzipien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin *als ob* sie insgesamt aus einem einzigen allbefassenden Wesen, als oberster und allgenugsamer Ursache, entsprungen wären.“ (B 714) Es gilt also zu unterscheiden zwischen einem *konstitutiven* Prinzip, das wir unabhängig von allem empirischen Gebrauch setzen – was nicht gestattet werden kann –, und einem (bloß) *regulativen* Prinzip, dem gemäß wir die Erfahrungswelt interpretieren – hierin liegt der Nutzen dieser Idee, und nur insofern ist diese Idee gerechtfertigt.

Um der systematischen Einheit der Erfahrungswelt willen, gilt es, „alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre. Ein solches Prinzip eröffnet nämlich unserer auf das Feld der Erfahrung angewandten Vernunft ganz neue Aussichten, nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen, und dadurch zu der größten systematischen Einheit derselben [= Welt] zu gelangen.“ (B 714) Hypostasieren wir dieses regulative Prinzip „der zweckmäßigen Kausalität der obersten Weltursache“ (B 716), so wird die Vernunft fehlgeleitet. So würde folgen, dass die Vernunft es sich „in der Erforschung der Ursachen recht bequem“ (B 719) macht, d.h. dass sie alles einer unmittelbaren göttlichen Einrichtung zuschreibt und sich so über empirische Ursachenforschung erhaben fühlt – dem kann entgegengewirkt werden, indem man nicht besondere und einzelne Eigenheiten der Natur, sondern die Natur *allgemein* als zweckmäßig betrachtet. Weiters würde aus der Annahme, die Weltursache sei ein konstitutives Prinzip, resultieren, dass man fälschlicherweise „ein höchstes ordnendes Wesen zum Grunde“ (B 721) legt, während doch nur gestattet ist, aus der Zweckmäßigkeit eine oberste Ursache zu folgern, und nicht aus letzterer die Zweckmäßigkeit und Ordnung abzuleiten.

Somit ist es gerechtfertigt, ein *unbestimmtes* Etwas vorauszusetzen, um der Natur Ordnung und Einheit unterzulegen; wollen wir dieses Etwas bestimmen, ihm z.B. absolute Notwendigkeit zuschreiben, gehen wir zu weit, denn „alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem anderen als empirischen Gebrauche“ (B 724); auf dem Umwege der Analogie hingegen dürfen wir uns dem ersten Grund nähern, aber nur insofern wir

immer mitbedenken, dass wir nur von einer *Idee* sprechen, „die gar nicht direkt auf ein von der Welt unterschiedenes Wesen, sondern auf das regulative Prinzip der systematischen Einheit der Welt, aber nur vermitteltst eines Schema derselben, nämlich einer obersten Intelligenz, die nach weisen Absichten Urheber derselben sei, bezogen wird. Was dieser Grund der Welteinheit an sich selbst sei, hat dadurch nicht gedacht werden sollen, sondern wie wir ihn, oder vielmehr seine Idee, relativ auf den systematischen Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Dinge der Welt, brauchen sollen.“ (B 725)

Also ist es erlaubt, einen ordnenden Verstand vorauszusetzen, um systematische Einheit in die Erfahrungswelt zu bringen, d.h. damit uns Menschen ein Leitfaden zur Erforschung der Welt gegeben ist; was aber letztlich bedeutet, dass es „völlig einerlei [ist], zu sagen: Gott hat es weislich so gewollt, oder die Natur hat es also weislich geordnet.“ (B 727) Es ist somit gestattet, die Ursache der Ordnung als vollkommenstes Wesen zu betrachten, aber nur sofern klar ist, dass stets die Rede von einer bloßen Idee ist; denn dann kann diese Voraussetzung der Naturbetrachtung niemals nachteilig werden. So schreibt das regulative Prinzip vor: „daß wir die Natur so studieren sollen, *als ob* allenthalben ins Unendliche systematische und zweckmäßige Einheit, bei der größtmöglichen Mannigfaltigkeit, angetroffen würde.“ (B 728)

### **1.5. Moraltheologie – Das Ideal des höchsten Guts**

„Die Endabsicht, worauf die Spekulation der Vernunft im transzendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Dasein Gottes.“ (B 826) In der Naturbetrachtung ist jedoch weder gestattet, eine andere als bloße Naturkausalität anzunehmen, noch Folgerungen aus dem bloß negativen Begriff einer rein geistigen Substanz zu ziehen, noch über eine *allgemeine* Zweckmäßigkeit der Natur hinaus aus dem transzendentalen Begriff Gottes *besondere und einzelne* Gegebenheiten der Welt abzuleiten. „Wenn demnach diese drei Kardinalsätze uns zum *Wissen* gar nicht nötig sind, und uns gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen werden: so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das *Praktische* angehen müssen.“ (B 827f.)

„Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist.“ (B 828) Kant unterscheidet zwischen pragmatischen und moralischen Gesetzen, also zwischen Regeln der

Klugheit (mit welchen Mitteln erlange ich Glückseligkeit) – hier sind „die Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkür [...] empirisch“ (B 828) –, und reinen praktischen Gesetzen, „deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist, und die nicht empirischbedingt, sondern schlechthin gebieten, [und] Produkte der Vernunft“ (B 828) sind.

Der transzendente Begriff der Freiheit ist bloß problematisch und steht der Naturkausalität entgegen; der praktische Begriff hingegen ist ein Faktum: „Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden“ (B 830) – der Mensch kann sich von seinen sinnlichen Reizen distanzieren; entweder um der Glückseligkeit teilhaftig zu werden (pragmatisches Vorgehen), oder um der Glückseligkeit würdig zu werden (moralisches Verhalten). Das moralisch-praktische Gesetz oder Sittengesetz „abstrahiert von Neigungen, und Naturmitteln, sie zu befriedigen, und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, und die notwendigen Bedingungen, unter denen sie allein mit der Austeilung der Glückseligkeit nach Prinzipien zusammenstimmt, und *kann* also wenigstens auf bloßen Ideen der reinen Vernunft beruhen und a priori erkannt werden.“ (B 834)

Setzen wir reine moralische Gesetze als wirklich an, so stellt sich immer noch die Frage nach deren Wirksamkeit. Abstrahieren wir von allem, das der moralischen Haltung entgegen zu sein vermag, so bilden wir uns die bloße *Idee* einer intelligiblen Welt, die aber als *praktische* Idee „wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen.“ (B 836) Dieser Idee gemäß zu handeln, mag geboten sein, doch bleibt offen, inwiefern das moralische Verhalten vergolten wird. In der moralischen Welt würde allgemeine Glückseligkeit herrschen, doch diese Welt ist eine Idee. In der Erfahrungswelt ist dieser proportionale Zusammenhang von Sittlichkeit und Glückseligkeit keineswegs gegeben – nichts garantiert, dass ein anderer Mensch sich sittlich verhält; gleichwohl bleibt das moralische Gesetz für mich verbindlich.

Das Zusammenstimmen von Moralität und Glückseligkeit bedarf somit einer Voraussetzung: es muss „eine *höchste Vernunft*, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt“ (B 838) werden. „Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, so fern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit, glücklich zu sein) in genauem Verhältnisse steht, das *Ideal des höchsten Guts*.“ (B 838) Die moralische

Welt setzt dieses Ideal voraus; sofern letzteres gegeben ist, ist eine solche Welt möglich. Da nun die Sinnenwelt keineswegs einer moralischen Welt, d.h. Glückseligkeit dort nicht dem sittlichen Verhalten entspricht, werden wir diese intelligible moralische Welt „als eine Folge unseres Verhaltens in der Sinnenwelt [und], da uns diese eine solche Verknüpfung nicht darbietet, als eine für uns künftige Welt annehmen müssen. Gott also, und ein künftiges Leben, sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen.“ (B 839)

„Ohne also einen Gott, und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen.“ (B 841)

Nun darf zwar nicht die Glückseligkeit die Bedingung für moralisches Verhalten darstellen; sonst könnte nicht mehr von moralischer Gesinnung die Rede sein. Aber „Sittlichkeit allein [...] ist [...] auch noch lange nicht das vollständige Gut. Um dieses zu vollenden, muß der, so sich als der Glückseligkeit nicht unwert verhalten hatte, hoffen können, ihrer teilhaftig zu werden.“ (B 841)

Das so erwiesene Ideal des höchsten Guts kann nun genauer bestimmt werden: „aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit“ (B 843) schließen wir auf die *Einzigkeit* des obersten Willens; der „Wille muß allgewaltig sein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Wert erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeste erfordert, nahe sei; ewig, damit in keiner Zeit diese Übereinstimmung der Natur und Freiheit ermangele, u.s.w.“ (B 843)

Weiters läßt sich auf die Zweckmäßigkeit der Natur und Sinnenwelt schließen: denn die „Welt muß als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen, als welcher durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht, zusammenstimmen soll. Dadurch bekommt alle Naturforschung eine Richtung nach der Form eines Systems der Zwecke, und wird in ihrer höchsten Ausbreitung Physikotheologie.“ (B 843f.)

Es ist also ein Anspruch an uns selbst, eine innere Verbindlichkeit gegenüber



moralischen Gesetzen, die uns über Erfahrung hinaus zu einem „weisen Weltregierer[]“ (B 846) führt; ist ein solches Ergebnis erreicht, darf man aber keineswegs den umgekehrten Weg, von Gott auf moralische Gesetze zu schließen, einschlagen. „Wir werden, so weit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind.“ (B 847) „Die Moralthologie ist also nur von immanentem Gebrauche, nämlich unsere Bestimmung hier in der Welt zu erfüllen, indem wir in das System aller Zwecke passen, und nicht schwärmerisch oder wohl gar frevelhaft den Leitfaden einer moralisch gesetzgebenden Vernunft im guten Lebenswandel zu verlassen, um ihn unmittelbar an die Idee des höchsten Wesens zu knüpfen, welches einen transzendenten Gebrauch geben würde, aber eben so, wie der der bloßen Spekulation, die letzten Zwecke der Vernunft verkehren und vereiteln muß.“ (B 847)

## 1.6. Moralischer Glaube

Glauben heißt ein subjektiv zureichendes, objektiv jedoch unzureichendes Fürwahrhalten. „Es kann aber überall bloß in *praktischer Beziehung* das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden.“ (B 851) Der moralische Glaube ist zu unterscheiden vom pragmatischen Glauben einerseits – von einem „zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zum Grunde liegt“ (B 852) (d.h. es ist *einem Einzelnen* nur eine Bedingung bekannt, die einem bestimmten Zweck entsprechen soll) –, vom doktrinalen Glauben andererseits – dieses ist „ein starker Glaube“ (B 853), auf den ich durch „hinreichende Gründe“ (B 853) geführt werde (so auch der Glaube an ein Dasein Gottes).

Praktisch „in strenger Bedeutung“ (B 854) ist allein der moralische Glaube: „da ist es schlechterdings notwendig, daß etwas geschehen muß, nämlich, daß ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste. Der Zweck ist hier unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesamten Zwecken zusammenhängt, und dadurch praktische Gültigkeit habe, nämlich, daß ein Gott und eine künftige Welt sei; ich weiß auch ganz gewiß, daß niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führe[n].“ (B 856) Keine

noch so schlüssige spekulative Argumentation kann diesem Glauben etwas anhaben. Somit ist die „Überzeugung [...] nicht *logische*, sondern *moralische* Gewißheit, und da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es *ist* moralisch gewiß, daß ein Gott sei etc., sondern, *ich bin* moralisch gewiß etc.“ (B 857) Es ist also unser Selbstverständnis als moralische Wesen, das uns unmittelbar – d.h. ohne spekulative Einsichten zu bemühen – auf Gott und eine andere Welt führt. Und selbst noch so unmoralische Menschen sind diesem „Vernunftglaube[n]“ (B 857) nicht enthoben, denn obzwar einen solchen Menschen kein moralisches Interesse zu diesem Glauben nötigt, „so bleibt doch auch in diesem Falle genug übrig, um zu machen, daß er ein göttliches Dasein und eine Zukunft *fürchte*. Denn hiezu wird nichts mehr erfordert, als daß er wenigstens keine Gewißheit vorschützen könne, daß *kein* solches Wesen und *kein* künftig Leben anzutreffen sei [...]. Das würde ein *negativer* Glaube sein, der zwar nicht Moralität und gute Gesinnung, aber doch das Analogon derselben bewirken, nämlich den Ausbruch der bösen mächtig zurückhalten könnte.“ (B 858)

## 2. Praktische Philosophie

In der *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) weist Kant nach, dass es „moralisch notwendig ist, das Dasein Gottes anzunehmen.“<sup>132</sup> ( A 226) Bevor ich jedoch das „Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft“ (A 223, Überschrift) behandle, wird die Deduktion des Sittengesetzes, wie sie die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS) liefert, nachzuvollziehen sein, da diese Deduktion „die feste Basis der KpV“<sup>133</sup> darstellt.

---

<sup>132</sup> Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003. Werkausgabe Band 7 von 12. Hrsg. von Wilhelm Weischedel (= stw 56). S.256. A 226

<sup>133</sup> Gerhard Gotz: Die Rolle des Mundus Intelligibilis in der Systematik Kants. In: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* Band XXXVI. Hrsg. von Hans-Dieter Klein. Wilhelm-Braumüller, Wien, 2004. S.20

<sup>134</sup> Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003. Werkausgabe Band 7 von 12. Hrsg. von Wilhelm Weischedel (= stw 56). S.16. BA XV

## 2.1. Deduktion des Sittengesetzes in der GMS

Die GMS ist die „Aufsuchung und Festsetzung *des obersten Prinzips der Moralität*“<sup>134</sup> (BA XV). Sie gliedert sich in drei Abschnitte; der dritte Abschnitt liefert die eigentliche Deduktion des Sittengesetzes und weist die Möglichkeit des kategorischen Imperativs nach. „Die GMS ist eine Metaphysik der Sitten, insofern sie a priori verfährt und das oberste Prinzip der Moralität begrifflich entfaltet. Sie ist eine Kritik, insofern durch eine Kritik der reinen praktischen Vernunft die Gültigkeit des kategorischen Imperativs deduziert wird. Und insofern sie Metaphysik der Sitten und Kritik ist, ist sie auch eine Ethik, obwohl sie noch keine systematische Ethik enthält. Der Versuch, hier zwischen Metaphysik der Sitten, Ethik und Kritik scharfe Trennlinien zu ziehen, geht in die Irre; allein schon deshalb, weil *Metaphysik der Sitten* [...] ja ‚*Ethik*‘ [...] ist, deren grundlegender Teil die *Grundlegung* ist, die wiederum das *kritische* Element enthält.“<sup>135</sup>

### 2.1.1. Achtung für das allgemeine Gesetz

Die Bedingung der *Glückswürdigkeit* ist ein guter Wille; d.h. nicht das Resultat der Handlung ist wesentlich, sondern das Wollen an sich kann gut sein. Dasjenige, was den Willen leitet, ist die Vernunft. Nun ist es offenkundig, dass bezüglich der Erreichung von Glückseligkeit die Verhaltensregeln, die durch Vernunft aufgegeben werden, denjenigen, die uns der Instinkt vorschreibt, in puncto Erfolg um Vieles nachstehen.<sup>136</sup> Dies weist auf eine andere Bestimmung der Vernunft hin, nämlich die Hervorbringung eines an sich guten Willens. Zur Erläuterung des Begriffs des guten Willens verweist Kant auf den Begriff der *Pflicht*.

Es gilt zunächst zwischen einer bloß *pflichtmäßigen* Handlung – hier entspricht das Gesollte äußerlich dem subjektiv Gewollten, ist der Neigung gemäß – und einer Handlung *aus Pflicht* zu unterscheiden. Nur bei letzterer ist der Maxime, dem subjektiven Prinzip des Wollens, moralischer Gehalt zuzugestehen. Weiters liegt der

---

<sup>135</sup> Dieter Schönecker: Gemeine sittliche und philosophische Vernunftkenntnis. Zum ersten Übergang in Kants *Grundlegung*. In: Kant-Studien Band 88. Hrsg. von Gerhard Funke, Manfred Baum und Thomas M. Seebohm. Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1997. S.315

moralische Wert einer Handlung nicht in der zu erreichenden Absicht, sondern in der Maxime, nach der die Handlung beschlossen wird; d.h. das *formelle* Prinzip des Wollens ist wesentlich, von materiellen Prinzipien, von Zwecken und Wirkungen muss abstrahiert werden. „*Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.*“ (BA 14) Achtung ist nur möglich gegenüber dem *Grund* des Willens; den Wirkungen gegenüber kann ich Neigung empfinden, achten kann ich nur, „was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, [...] mithin das bloße Gesetz für sich“ (BA 14f.). Insofern das Gesetz Gegenstand der Achtung ist, ist es ein *Gebot*. Aus Pflicht handeln, heißt also, von allem Objekt und aller Neigung abstrahieren und den Willen allein durch das Gesetz bestimmen, für das man Achtung empfindet, das Achtung in uns bewirkt. „Dieses Gesetz ist der kategorische Imperativ.“<sup>137</sup>

Das sittlich Gute besteht somit in der Gesetzmäßigkeit der Handlung, die, von allen empirisch-subjektiven Antrieben gereinigt, nichts weiter besagt, als dass die Handlungsmaxime ein allgemeines Gesetz werden können muss. Für dieses allgemeine Gesetz haben wir Achtung. Die Beantwortung der Frage nach dem Grund der Achtung bedarf aber noch weiterer Untersuchung.

### 2.1.2. Das Prinzip der Autonomie des Willens

„Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d. i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anders, als praktische Vernunft.“ (BA 36) Menschliches Handeln ist dadurch gekennzeichnet, dass „der Wille nicht *an sich* völlig der Vernunft gemäß“ (BA 37) ist; Handlungen werden zwar als objektiv notwendig erkannt, aber auch subjektive Bedingungen (Triebfedern) mischen sich unter die Willensbestimmung. Somit ist das *objektiv* Notwendige *subjektiv* zufällig, und statt der unausbleiblichen Bestimmung des Willens durch die Vernunft wird der Wille durch das objektive Prinzip *genötigt*; sodann heißt das objektive Prinzip *Gebot* „(der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt *Imperativ*.“ (BA 37) Der Wille *soll* sich dem objektiv als notwendig erkannten Gesetz – trotzdem es für ihn subjektiv nicht

---

<sup>136</sup> vgl. Kai Haucke: Moralische Pflicht und die Frage nach dem gelingenden Leben. Überlegungen zu Kants Glücksbegriff. In: Kant-Studien Band 93. Hrsg. von Gerhard Funke, Manfred Baum, Bernd Dörflinger und Thomas M. Seebohm. Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2002. S.188

notwendig erscheint – entsprechend bestimmen.

Es gilt zu unterscheiden, ob etwas *praktisch gut* oder *angenehm* ist. Ersteres ist der Fall, wenn der Wille vermitteltst der Vorstellungen der Vernunft bestimmt wird, d.h. „aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig sind“ (BA 38). Hingegen ist etwas angenehm, wenn der Wille vermitteltst der Empfindung, durch subjektive Anreize bestimmt wird. Dem Angenehmen gegenüber haben wir Neigung; letztere verweist auf ein Bedürfnis. Wird ein zufällig bestimmbarer Wille, d.h. ein Wille, der nicht unausbleiblich durch die Vernunft bestimmt wird, von Prinzipien der Vernunft geleitet, so spricht Kant von Interesse. Letzteres ist entweder das „*pathologische* Interesse am Gegenstand der Handlung“ (BA 38, Anm.) – hier steht die Vernunft im Dienste der Neigung –, oder „das *praktische* Interesse an der Handlung“ (BA 38, Anm.) und dem Gesetz – hier wird *nicht aus Interesse*, sondern *aus Pflicht* gehandelt. Haucke kritisiert: „Kants wiederkehrende Formulierung, daß allein die Gesinnung entscheidend sei, Erfolg und Verwirklichung nichts zähle, läßt sich auch anders verstehen: Weil das Gute kein Zweck ist, sondern allenfalls ein formales Prinzip, gibt es nichts, was sich verwirklichen ließe und Mittel für eine Realisierung benötigt – und d.h. in der Welt, im menschlichen Leben kann das Gute nie Erfolg haben, weil es sich gar nicht einem Willensmodell subsumieren läßt.“<sup>138</sup> Es wird sich jedoch zeigen, dass, wenn man die *Gesamtsystematik* betrachtet (vgl. unten, Kap. 2.1.3), Kants Aussagen durchaus Sinn machen.

Der zufällig bestimmbare Wille ist zu unterscheiden vom heiligen Willen: Gebot, Nötigung, Interesse, ein Sollen (ausgedrückt durch einen Imperativ) – diese Begriffe haben nur Bedeutung in Ansehung eines *nicht* allein durch Vernunft bestimmten Willens. Die ein Sollen ausdrückenden Imperative unterteilen sich gemäß ihrer Notwendigkeit und Verbindlichkeit in hypothetische und kategorische.

Hypothetische Imperative sind entweder Regeln der Geschicklichkeit – um einen möglichen Zweck zu erreichen, muss ich bestimmte Mittel einsetzen, und wer den Zweck will, will auch das Mittel – oder Ratschläge der Klugheit – sie betreffen den *natürlichen* Zweck aller vernünftigen Wesen: Erreichung von Glückseligkeit (hätten wir einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit, wären diese pragmatischen Imperative, ebenso wie die Regeln der Geschicklichkeit, *analytisch*, da der Zweck

---

<sup>137</sup> Schönecker, Vernunftkenntnis, S.321

<sup>138</sup> Haucke, Moralische Pflicht, S.195

das Mittel unmittelbar fordern würde).<sup>139</sup>

Die Möglichkeit hypothetischer Imperative ist also dadurch einzusehen, dass das Wollen des Zwecks, egal ob möglicher oder wirklicher (Glückseligkeit), das Wollen der Mittel impliziert. Die Möglichkeit kategorischer Imperative der Sittlichkeit einzusehen aber, bringt die Schwierigkeit mit sich, dass „die objektiv vorgestellte Notwendigkeit sich auf keine Voraussetzung stützen kann“ (BA 48) – nämlich nicht wie beim hypothetischen Imperativ auf einen gewollten Zweck, dem sie zum Mittel dient. Insofern es bei allen hypothetischen Imperativen zufällig ist, ob wir den Zweck wollen, kann man sie „zwar *Prinzipien* des Willens, aber nicht *Gesetze*“ (BA 50) nennen. Allein der kategorische Imperativ gebietet notwendig und unbeding; dementsprechend ist er als Gesetz zu bezeichnen.

Empirisch lässt sich die Möglichkeit eines solchen kategorischen Imperativs nicht einsehen, da das Nichtsein der Ursache *Triebfeder* nicht empirisch gegeben werden kann. Somit ist die Möglichkeit des kategorischen Imperativs „gänzlich a priori zu untersuchen“ (BA 49). Der kategorische Imperativ „ist ein synthetisch-praktischer Satz a priori“ (BA 50): Wille und Maxime werden notwendig verbunden, *ohne* Bedingung aus Neigung – „obgleich nur objektiv, d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjektive Bewegursachen völlige Gewalt hätte“ (BA 50). Hier kann also nicht aus dem gewollten Zweck das Wollen des Mittels herausanalysiert werden, da das Sittengesetz, der Zweck, unbedingt gelten soll: keine Neigung darf in der dem Sittengesetz gemäßen Handlung ausschlaggebend sein. „Der Begriff eines guten Willens, so wie ihn Kant versteht, muß daher das Kunststück vollbringen, ein Wille und doch kein Wille zu sein – sprich: weder durch Zweck noch durch die Verwirklichungsbedingungen bestimmt zu sein, und doch etwas zu wollen – das Gute, das aber kein Zweck ist, und für das es auch keine Mittel gibt. Gut ist ein Wille, der neigungsfrei ist, also nicht einen materialen Zweck will; er kann daher nur auf Handlungsprinzipien bezogen sein, auf Maximen; aber: wiederum nur auf solche Maximen, die der Forderung der Neigungsfreiheit genügen – und das sind Maximen, die widerspruchsfrei allgemeines Gesetz sein könnten – und das nun ist nichts anderes als der kategorische Imperativ“<sup>140</sup>. Die Möglichkeit des kategorischen Imperativs wird erst im dritten Abschnitt der GMS nachvollzogen (vgl. unten, Kap. 2.1.3.). Im zweiten Abschnitt wird nun die *Formel* des kategorischen Imperativs aus

---

<sup>139</sup> Haucke sagt bezüglich der Unbestimmtheit von Glückseligkeit, „daß es mit dem menschlichen Glück ein großes Unglück ist.“ Haucke, *Moralische Pflicht*, S.193

<sup>140</sup> Haucke, *Moralische Pflicht*, S.182

dem Begriff desselben gefolgert.

Während beim hypothetischen Imperativ die Formel erst mit der Bedingung, unter der ein bestimmter Zweck erreicht werden kann, gegeben ist, kann man vom kategorischen Imperativ im Vorhinein sagen, was er enthält. „Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Notwendigkeit der Maxime enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts, als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemäßheit allein den Imperativ als notwendig vorstellt.“ (BA 51f.) Der kategorische Imperativ besagt, dass die jeweilige Handlungsmaxime allgemeines Gesetz sein können muss. Dies ist die *allgemeine* Formel des kategorischen Imperativs.

Im Folgenden führt Kant drei Formulierungen dieser allgemeinen Formel an. (1) „Weil die Allgemeinheit des Gesetztes, wornach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich *Natur* [...] heißt, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“ (BA 52), soll sich die Handlungsmaxime zum allgemeinen Naturgesetz eignen. „Diese Analogie zur Naturgesetzlichkeit macht deutlich, dass die Maximen des Willens sich nicht widersprechen sollen.“<sup>141</sup> (2) Praktische Prinzipien sind *formal*, wenn sie von allen subjektiven Zwecken, von allen Triebfedern abstrahieren, und nur einen objektiven Grund des Wollens oder Bewegungsgrund enthalten. Hingegen sind praktische Prinzipien *material*, wenn sie Triebfedern zum Grunde legen; solche materialen Zwecke sind relativ und können nur der Grund von hypothetischen Imperativen sein. Der Grund des kategorischen Imperativs oder praktischen Gesetzes muss in dem liegen, was Zweck an sich selbst ist und so Grund von Gesetzen sein kann: jedes vernünftige Wesen ist so ein Zweck an sich selbst. Vernünftige Wesen oder Personen sind objektive Zwecke, d.h. von absolutem Wert. Wenn „aber aller Wert bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden.“ (BA 66) Soll ein kategorischer Imperativ möglich sein, so muss es Zwecke an sich selbst geben. Nun sieht sich jeder Mensch als solcher unbedingter Zweck; dies ist das subjektive Prinzip der Handlungen. Aber überhaupt jedes vernünftige Wesen sieht sich als ebensolcher – dieses Postulat wird im dritten Abschnitt bewiesen: „also ist es zugleich ein *objektives* Prinzip, woraus, als einem obersten praktischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können.“ (BA 66) Somit fordert der kategorische

Imperativ, jede Person immer auch als *Zweck* anzusehen. „Dieses Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, als *Zwecks an sich selbst* (welche die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist), ist nicht aus der Erfahrung entlehnt, erstlich, wegen seiner Allgemeinheit [...]; zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Menschen [...], sondern als objektiver Zweck, der [...] als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin [es] aus reiner Vernunft entspringen muß.“ (BA 69/B 70)

Hat die erste Formulierung des kategorischen Imperativs den *objektiven* Grund aller praktischen Gesetzgebung mit Verweis auf die Form der Allgemeinheit betont, hebt die zweite Formulierung den *subjektiven* Grund hervor und verweist auf den Zweck. (3) Hieraus „folgt nun das dritte praktische Prinzip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee *des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens*.“ (BA 70) Die Handlungsmaximen müssen demnach mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens übereinstimmen. Der Wille ist dem Gesetz insofern unterworfen, als er das Gesetz selbst gibt. Melnick weist auf den Zusammenhang der drei Formulierungen des kategorischen Imperativs hin: „to respect someone else as an end in himself and as a lawgiver is exactly to respect what I can universally will“<sup>142</sup>.

Die beiden ersten Formulierungen schließen zwar jegliche Triebfedern aus; „sie wurden aber nur als kategorisch *angenommen*, weil man dergleichen annehmen mußte, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte.“ (BA 71) In der dritten Formulierung wird gezeigt, „daß die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht [...] in dem Imperativ selbst“ (BA 71) mit enthalten ist, und zwar durch die Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens. Denn als oberster Gesetzgeber kann der Wille nicht von einem Interesse abhängen – als abhängiger Wille bräuchte er erneut ein Gesetz, welches das Interesse dergestalt einschränkt, dass es Gültigkeit zum allgemeinen Gesetz hätte.

Die dritte Formulierung stellt eine Synthese der beiden ersten Formulierungen dar: die erste Formulierung liefert die *Form* der Allgemeinheit; die zweite liefert die

---

<sup>141</sup> Amir-Ali Ameri: Kann reine Vernunft praktisch sein? Zur systematischen Einheit der Ethik Kants. Dissertation, Universität Wien, 2006. S.10

<sup>142</sup> Arthur Melnick: Kant's Formulations of the Categorical Imperative. In: Kant-Studien Band 93. Hrsg. von Gerhard Funke, Manfred Baum, Bernd Dörflinger und Thomas M. Seebohm. Walter de Gruyter, Berlin/NewYork, 2002. S.307



*Materie* der Maxime und schränkt unser Handeln derart ein, dass wir andere Menschen nie bloß als Mittel ansehen dürfen; die dritte Formulierung mit dem Verweis auf die Autonomie unseres Willens erläutert das Warum? der zweiten: weil jeder Mensch als vernünftiges Wesen dem Gebot der Verallgemeinerbarkeit seiner Maximen nicht nur unterworfen ist, sondern sich durch seinen eigenen Willen dieses Gebot selbst gibt und dadurch die *Würde* eines Selbstzwecks hat. Sofern wir auf diese Weise allgemein gesetzgebend sind, müssen *alle* Maximen *aller* Gesetzgeber miteinander kompatibel sein und zusammenstimmen, was zum Begriff eines *Reichs der Zwecke* führt. Die Aufsplitterung in die drei Formulierungen dient jedoch ohnedies nur der Veranschaulichung; die „strenge[] Methode“ (BA 81) legt die allgemeine Formulierung – die Maxime muss sich zum allgemeinen Gesetz eignen – zugrunde. (vgl. BA 79f.)

Sofern die Idee des allgemein gesetzgebenden Willens richtig ist, passt diese Idee als kategorischer Imperativ, da kein Interesse Grundlage des Willens sein kann. Stammt das Gesetz aus dem eigenen Willen, braucht es kein Interesse. Kant spricht vom „Prinzip der *Autonomie* des Willens“ (BA 74). Gilt für jedes vernünftige Wesen, dass es als allgemein gesetzgebend betrachtet werden muss; darf weiters ein vernünftiges Wesen nie bloß als Mittel angesehen werden; so ergibt sich „eine systematische Verknüpfung vernünftiger Wesen als Zwecke an sich durch gemeinschaftliche objektive Gesetze“ (BA 75), ein *Reich der Zwecke*, das aber nur ein Ideal darstellt.

Ist ein vernünftiges Wesen einerseits allgemein gesetzgebend, andererseits den Gesetzen auch unterworfen und nicht völlig autark, so stellt es ein Glied dieses Reichs der Zwecke dar. Ist es gesetzgebend und zugleich *keinem* anderen Willen unterworfen, heißt es Oberhaupt dieses Reichs; sodann sind die Maximen *von Natur aus* dem Prinzip, sie als allgemein gesetzgebend betrachten zu können, gemäß. Menschliche Maximen hingegen sind keineswegs von Natur aus mögliche allgemeine Gesetze: der Mensch hat die *Pflicht*, entsprechend zu handeln. Letztere resultiert aus der Idee der *Würde*, des inneren Werts, der etwas als Zweck an sich selbst offenbart; Zweck an sich kann nur dasjenige sein, dem Moralität zukommt, „weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein.“ (BA 77) Somit ist die Moralität und, weil diese die Möglichkeit der Gesetzgebung impliziert, die Autonomie der Grund der Würde.

Vernünftige Wesen sind gesetzgebend; zugleich sind sie – *weil* sie das Gesetz selbst

geben – diesem allgemeinen Gesetz unterworfen. „Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. Das formale Prinzip dieser Maximen ist: handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte.“ (B 83f.) Das Reich der Zwecke wäre wirklich, wenn *alle* so handeln würden; dem ist nicht so, aber nichts desto trotz bleibt der innere Wert der Idee.

### 2.1.3. Die Möglichkeit des kategorischen Imperativs

Die beiden ersten Abschnitte der GMS führten auf den kategorischen Imperativ und auf das Prinzip der Autonomie des Willens; der Wille ist als selbst gesetzgebend zu denken und *insofern* dem Gesetz unterworfen. Dass aber Sittlichkeit kein „Hirngespinnst“ (BA 96) ist, wurde bisher nicht dargelegt. Mit dieser Thematik setzt sich der dritte Abschnitt auseinander.

„Der *Wille* ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und *Freiheit* würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie *bestimmenden* Ursachen wirkend sein kann“ (BA 97). Dieser Begriff der Freiheit ist negativ. Sofern Freiheit jedoch eine Kausalität bedeutet und dieser Begriff Gesetzmäßigkeit impliziert, „ist die Freiheit [...] nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art, sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding.“ (BA 98) Naturnotwendigkeit besteht in Heteronomie; Freiheit muss demnach in der Autonomie des Willens bestehen, die im kategorischen Imperativ ausgedrückt ist. Somit „ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.“ (BA 98) Freiheit führt also unweigerlich auf das Sittengesetz. *Sofern* wir frei sind, gilt das Sittengesetz in seinem unbedingten Anspruch.

Freiheit darf nun nicht als Eigenheit des Menschen allein aufgefasst werden: „Denn da Sittlichkeit für uns bloß als für *vernünftige Wesen* zum Gesetze dient, so muß sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freiheit als Eigenschaft des Willens

aller vernünftigen Wesen bewiesen werden“ (B 100). Theoretisch ist, wie in der KrV dargelegt, Freiheit weder zu beweisen noch zu widerlegen; dennoch gelten „dieselben Gesetze für ein Wesen, das nicht anders als unter der Idee seiner eigenen Freiheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frei wäre, verbinden würden.“ (BA 100, Anm.) Freiheit muss *allen* vernünftigen Wesen verliehen werden, denn „in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat.“ (BA 101) Vernunft impliziert nun Unabhängigkeit von allen relativen Antrieben. „Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, [...] folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens, von ihr selbst als frei angesehen werden“ (BA 101). Somit ist „Freiheit nicht an anthropologische Bedingungen gebunden“<sup>143</sup>.

Bisher ist nur erwiesen, dass Menschen als vernünftige Wesen sich, sofern sie sich als frei denken, dem Sittengesetz unterworfen denken müssen; andererseits, sofern sie sich dem Sittengesetz unterwerfen, sie sich als frei denken. „Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären“ (BA 104f.). Hier greift Kant auf den mundus intelligibilis der Dinge an sich und Iche an sich zurück. Vernunft, „als reine Selbsttätigkeit“ (BA 108), erlaubt, einen Standpunkt über die bedingte Sinnenwelt hinaus einzunehmen. „Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Kausalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken“ (BA 109). Freiheit impliziert Autonomie und Sittengesetz. Über die Verstandeswelt also ist die Möglichkeit, sich als frei zu denken und somit dem Sittengesetz unterworfen zu sein, gegeben.

„Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt, und, bloß als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache, nennt es seine Kausalität einen *Willen*.“ (BA 110) Als Glied der Verstandeswelt allein würde der Mensch immer dem Sittengesetz gemäß handeln; aber er ist auch Teil der Sinnenwelt und somit „dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur“ (BA 110f.) unterworfen. Das *Wollen* der sittlichen Handlung wird, weil der Mensch auch der Sinnenwelt angehört, ein *Sollen*.

Nun stellt sich die Frage, *wie* das unbedingte allgemeine Gesetz, also eine bloße Idee, ein bloßer Gedanke, für uns Sinnenwesen verbindlich sein soll und kann. Auf

---

<sup>143</sup> Gotz, Rolle des Mundus Intelligibilis, S.17

der einen Seite stehen ja unsere Handlungsmaximen – empirische Seite vernünftiger Wesen –, auf der anderen Seite und scheinbar völlig unvermittelt das unbedingte Gesetz. Was stiftet nun die Vermittlung? Kant greift auf die transzendente Affektion und ihre Implikationen zurück: Jedes (vernünftige) Wesen hat ein Ansichsein; ein Ich an sich ist verknüpft mit einem Ding an sich; somit ist das Ich an sich über sein eigenes Ding an sich eingebunden in das Reich der Iche an sich und Dinge an sich, den *unbedingten* mundus intelligibilis; letzterer ist der gemeinsame Grund sowohl des empirischen Seins, als auch der unbedingten Vernunftideen des Subjekts. Somit ist es der unbedingte mundus intelligibilis, der die bedingte Seite der Maximen und die unbedingte Seite des allgemeinen Gesetzes verbindet. Diese Verbindung schafft somit ein unbedingt gültiges Sittengesetz, dem wir – auch Neigungen zuwider – Folge leisten sollen, weil wir über unser Ansich in den mundus intelligibilis eingebunden sind. Da nun das Sittengesetz deduziert ist, gilt von ihm aus der Schluss auf die vorausgesetzte Freiheit eines jeden Vernunftwesens; ersteres ist die ratio cognoscendi der letzteren – und umgekehrt Freiheit die ratio essendi des Sittengesetzes (vgl. KpV, A 5, Anm.): wir haben hier also das *Postulat der Freiheit*.

„Weil aber *die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, enthält*, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist, und also auch als solche gedacht werden muß, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren [= Verstandeswelt], d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Prinzip gemäße Handlungen als Pflicht ansehen müssen.“ (BA 111)

„Damit ist das Sittengesetz wirklich in der Freiheit fundiert, nicht mehr nur in ihrem bloßen Vernunftbegriff der Autonomie, in dem die Sittlichkeit als ein ebensolcher ohnehin analytisch enthalten ist. Es ist fundiert in der die Vernunftbegriffe noch übersteigenden Dimension des intelligiblen Seins der Freiheit, das nun, wie schon im ersten Kapitel des [dritten] Abschnitts, durch das Sittengesetz positiv bestimmt wird.“<sup>144</sup> Insofern Freiheit nun eine „*Idee der Vernunft*“ (BA 114) darstellt, ist sie durch theoretische Erkenntnis nie einholbar; aber praktische Vernunft kann sich in die Verstandeswelt hineindenken, d.h. nichts weiter über sie aussagen als: „Jenes

---

<sup>144</sup> Gotz, Rolle des Mundus Intelligibilis, S.18

[Hineindenken] ist nur ein negativer Gedanke, in Ansehung der Sinnenwelt, die der Vernunft in Bestimmung des Willens keine Gesetze gibt, und nur in diesem einzigen Punkte positiv, daß jene Freiheit, als negative Bestimmung, zugleich mit einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Kausalität der Vernunft verbunden sei, welche wir einen Willen nennen“ (BA 118f.). Die Möglichkeit der Freiheit einzusehen, ist unmöglich; sie „gilt nur als notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens [...] bewußt zu sein glaubt.“ (BA 120f.) Sofern wir berechtigt sind, Freiheit vorauszusetzen – und dies kann keine Theorie verbieten –, gilt der kategorische Imperativ und das Prinzip der Autonomie des Willens. Es ist sogar erlaubt, hinsichtlich des Sittengesetzes von *erkennen* zu sprechen, „weil es ja jetzt durch das Ansichsein der Verstandeswelt objektiv begründet und von einer bloßen Idee der Vernunft zu einem, besser gesagt zu *dem* einzigen Faktum der reinen Vernunft geworden ist“<sup>145</sup>. „Auch der Begriff der Deduktion des kategorischen Imperativs (GMS BA 112) ist völlig berechtigt. Sie wird in der KpV nach Kants eigenen Worten insofern vorausgesetzt, als die GMS die ‚Formel‘ der Pflicht nicht nur ‚angibt‘, sondern auch ‚rechtfertigt‘ (KpV A 14).“<sup>146</sup>

Wir sehen uns als frei und haben ein unmittelbares Interesse am moralischen Gesetz; begreifen können wir beides nicht. Aber wir verspüren die subjektive *Wirkung* des Gesetzes auf uns im moralischen Gefühl, das *nicht* als „Richtmaß unserer sittlichen Beurteilung“ (BA 122) interpretiert werden darf. Warum uns Sittlichkeit interessiert, einzusehen, ist unmöglich. Aber so „viel ist nur gewiß: daß es [= das Gesetz] nicht darum für uns Gültigkeit hat, *weil es interessiert* [...], sondern daß es interessiert, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst, entsprungen ist“ (BA 123).

Freiheit ist also die notwendige Voraussetzung des kategorischen Imperativs; sofern wir auf den mundus intelligibilis verweisen, steht Freiheit keineswegs mit Naturnotwendigkeit im Widerspruch. Somit ist es genug, die *Möglichkeit* der Freiheit bewiesen zu haben, denn daraus folgen der kategorische Imperativ und die Autonomie des Willens notwendig. „Übrigens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt, als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst, als vernünftige Wesen [...] gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behufe eines

---

<sup>145</sup> Gotz, Rolle des Mundus Intelligibilis, S.19

<sup>146</sup> Gotz, Rolle des Mundus Intelligibilis, S.19

vernünftigen Glaubens [...], um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der *Zwecke an sich selbst* (vernünftiger Wesen), zu welche[m] wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken.“ (BA 126f.)

## 2.2. Kritik der praktischen Vernunft

### 2.2.1. Freiheit als Ausgangspunkt

Freiheit ist der Fixpunkt, von dem aus die Möglichkeit von Gott und Unsterblichkeit bewiesen wird. „Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spek. Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori *wissen*, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen.“ (A 5) Zwar sind wir uns nur über das Sittengesetz der Freiheit bewusst; aber erst Freiheit als „ratio essendi des moralischen Gesetzes“ (A 5, Anm.) macht den kategorischen Imperativ möglich.

Theoretisch können Unsterblichkeit und Gott, wie in der KrV dargelegt, nicht eingesehen werden – aber die Annahme dieser beiden Ideen enthält auch keinen Widerspruch, und zwar dank der Unterscheidung von Sinnenwelt und mundus intelligibilis. „Hier ist nun ein, in Vergleichung mit der spekulativen Vernunft, bloß *subjektiver* Grund des Fürwahrhaltens, der doch einer ebenso reinen, aber praktischen Vernunft *objektiv* gültig ist, dadurch den Ideen von Gott und Unsterblichkeit vermittelt des Begriffs der Freiheit objektive Realität und Befugnis, ja subjektive Notwendigkeit (Bedürfnis der reinen Vernunft) sie anzunehmen verschafft wird“ (A 6). „Und dieses Bedürfnis ist [...] ein *gesetzliches*, etwas anzunehmen, ohne welches nicht geschehen kann, was man sich zur Absicht seines Tuns und Lassens unnachlässiglich setzen *soll*.“ (A 7)

### 2.2.2. Das höchste Gut

Sittlichkeit als Glückswürdigkeit stellt das oberste und somit unbedingte Gut dar. Zum höchsten Gut, im Sinne des vollendeten Guts, wird aber auch Glückseligkeit

erfordert. „Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen.“ (A 199) Das höchste Gut bedeutet somit Glückseligkeit, die entsprechend der Glückswürdigkeit oder Tugend ausgeteilt ist. Sittlichkeit bleibt dabei die Bedingung, das oberste Gut.

Nun impliziert weder moralisches Verhalten Glückseligkeit, noch ist ein der Glückseligkeit entsprechendes Verhalten sogleich moralisch: die Verbindung von Glückseligkeit und Sittlichkeit ist „eine *Synthesis* der Begriffe“ (A 203). Der Begriff des höchsten Guts, als diese Synthesis, ist ein praktisch notwendiger, dessen Möglichkeit „also auf keinen empirischen Prinzipien beruht“ (A 203). Die Deduktion des Begriffs des höchsten Guts muss transzendental sein: „Es ist a priori (moralisch) notwendig, *das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen*; es muß also auch die Bedingung der Möglichkeit desselben lediglich auf Erkenntnisgründen a priori beruhen.“ (A 203)

Die synthetische Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit impliziert, dass eine der beiden die Ursache der anderen darstellt. Glückseligkeit kann die Rolle der Ursache deshalb nicht einnehmen, weil Sittlichkeit sich nicht auf Maximen gründen kann, die etwas anderes als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlung fordern. Andererseits sind es nicht Tugend und moralische Gesinnung, die „Wirkungen in der Welt“ (A 204) verursachen, sondern es liegt an „der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen“ (A 205). Somit hängt das höchste Gut, als Verbindung von Tugend und Glückseligkeit, in der Luft. Und da „nun die Beförderung des höchsten Guts [...] ein a priori notwendiges Objekt unseres Willens ist, und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen.“ (A 205) Mit dem höchsten Gut fällt also auch das Sittengesetz. Kants Ausweg verweist auf den mundus intelligibilis: „Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Dasein auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellektuellen Bestimmungsgrund meiner Kausalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermitteltst eines intelligibelen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang, als Ursache, mit der Glückseligkeit, als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche

Verbindung in einer Natur, die bloß Objekt der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden, und zum höchsten Gute nicht zulangen kann.“ (A 206f.) Nun ist zwar die prinzipielle Möglichkeit des höchsten Guts eingeräumt, aber es bleibt dennoch zum Großteil – nämlich insofern es nicht auf die Glückswürdigkeit, diese unbedingte Voraussetzung, ankommt – außer unserer Gewalt.

### **2.2.3. Unsterblichkeit der Seele**

Keinem vernünftigen Wesen der Sinnenwelt kommt Heiligkeit, d.h. die „völlige Angemessenheit des Willens [...] zum moralischen Gesetze“ (A 220) zu. „Da sie indessen gleichwohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins *Unendliche* gehenden *Progressus* zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden“ (A 220): somit ergibt sich das Postulat der Unsterblichkeit der Seele. D.h. theoretisch ist Unsterblichkeit nicht einsehbar, aber sofern das praktische Gesetz Geltung haben soll, das höchste Gut möglich sein soll, muss sie angenommen und vorausgesetzt werden.

### **2.2.4. Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft**

Sittlichkeit – nicht jedoch Heiligkeit – zu erreichen, ist also nur einer unsterblichen Seele vergönnt und möglich. Dass mit der so erreichbaren Sittlichkeit auch die entsprechende Glückseligkeit verbunden ist, verlangt nach einem weiteren Postulat: man muss „die *Existenz Gottes*, als zur Möglichkeit des höchsten Guts [...] notwendig gehörig, postulieren.“ (A 224)

Denn im sittlichen Verhalten sollen alle Triebfedern, die auf andere Zwecke als das moralische Gesetz selbst verweisen, abgehalten werden; da nun kein endliches vernünftiges Wesen derart Einfluss auf die Sinnenwelt nehmen kann, sodass letztere ihm Glückseligkeit durch moralisches Verhalten garantiert, aber sehr wohl die Einstimmigkeit von Glückseligkeit und Moralität im höchsten Gut gefordert wird: so „wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund des Zusammenhanges, nämlich der genauen



Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, *postuliert*.“ (A 225) Da es im moralischen Verhalten auf die Gesinnung ankommt, muss diese oberste Ursache die Einstimmung von Natur und Moralität gemäß der Gesinnung stiften. „Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch *Verstand* und *Willen* die Ursache (folglic der Urheber) der Natur ist, *d. i. Gott*.“ (A 225f.) Sofern die Welt der moralischen Gesinnung entsprechen soll, müssen wir Gott voraussetzen – das höchste abgeleitete Gut, die beste Welt, verweist auf das höchste ursprüngliche Gut, die Existenz Gottes.

Es ist Pflicht, moralischer Gesinnung entsprechend zu handeln, d.h. das eine Element des höchsten Guts, die Sittlichkeit, zu befördern; das höchste Gut impliziert, von der Seite der Glückseligkeit, notwendig die Existenz Gottes, „d. i. es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen.“ (A 226) Es resultiert ein „Vernunftglaube“ (A 227); theoretisch betrachtet gelangen wir zu einer Hypothese, praktisch glauben wir das Dasein eines heiligen Schöpfers (vgl. A 237), da uns das moralische Gesetz und seine Verbindlichkeit über das höchste Gut zu dieser Annahme notwendig führt. Das höchste Gut führt auf einen vollkommenen Welturheber: „Er muß *allwissend* sein, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen; *allmächtig*, um ihm die angemessenen Folgen zu erteilen; eben so *allgegenwärtig*, *ewig*, usw.“ (A 252) Der somit gefundene Gottesbegriff garantiert – wenn auch in der übersinnlichen Welt des mundus intelligibilis<sup>147</sup> – eine der Glückswürdigkeit proportionale Glückseligkeit.

### **3. Kritik an Kants kritischer Systematik**

Im Folgenden möchte ich *kurz* die Problematik von Kants System, *das durchaus in sich stimmig ist*, darstellen. Ich stütze mich dabei auf Ausführungen, die Gerhard Gotz im Sommersemester 2009 im Rahmen seiner Vorlesung über die *Kritik der reinen Vernunft* an der Universität Wien darlegte.

Ausgangspunkt Kants ist, dass Denken kein Inhalt ist und Inhalte nicht aus sich hervorbringen kann. Das Denken braucht die Inhalte von Außen. An diesen Inhalten

ist es das Wissende. Es kommt zur Unterteilung in eine aktive Seite des Erkenntnisvermögens – Verstand oder Denken – und eine passive Seite – Sinnlichkeit. Nun müsste der uns gegebene Stoff völlig unsynthetisiert sein, das Mannigfaltige als solches müsste völlig vereinzelt Chaos sein. Wenn das Mannigfaltige aber bewusst ist, ist es schon synthetisiert. Woher wissen wir nun, dass der Stoff als solcher etwas einzelnes Chaotisches ist?

Wir *schließen* es! Das Sinnenmaterial als Zerstreutes ist die Folge eines Gedankens. D.h. das Sinnenmaterial ist selbst ein Gedanke, denn wir können es als solches nicht erleben. Nun fragt sich, ob dieser Gedanke fassbar ist. Die völlige Einzelheit können wir nicht denken, wir denken das viele Einzelne stets verbunden und zusammen. Somit ist der Begriff nicht im Stande, gänzliche Einzelheit oder Zerstreutheit zu erfassen.

Wir müssen die Tätigkeit des Denkens, die Verbindung zwischen dem Einzelnen, wegdenken, um ein anderes des Denkens, einen rein passiv aufgenommenen Stoff, zu *denken*. Somit ist Sinnlichkeit ein bloßer Gedanke; wenn auch ein hochvermittelter Gedanke, hinter dem viele Gedankengänge stehen. Diese Sinnlichkeit ist ein bloßer Denkinhalt, ein Gedachtes, ein Begriff; so kann Sinnlichkeit nicht über das Denken hinausführen. Die Grenze des Denkens ist selbst ein Gedanke, daher auch alles, was außer ihr liegen soll. Mit diesem *Gedanken* kommt man nicht über das Denken hinaus. Dinge an sich müssen gedacht werden, das gibt Kant zu; für Kant sind sie *auch* Gedachtes; doch, weil die Sinnlichkeit sich als Gedanke erwiesen hat, stellen sich die Dinge an sich, das angebliche Außerhalb der Denkgrenze, nicht allein als *auch* Gedachtes, sondern als *nur* Gedachtes heraus. Die transzendente Affektion stellt sich als bloß gedanklicher Prozess heraus, weil die Sinnlichkeit ins Denken integriert ist.

Führt vielleicht über das denkende Ich, den Einheitspunkt aller Inhalte, der unbezweifelbar ist, ein Weg zum Unbedingten? Kant setzt das Ich als eines, das affiziert werden *kann*; es hat für ihn ein Ansichsein noch vor aller Sinnlichkeit, das nicht erkennbar ist, aber eingereiht wird in das Affektionsmodell, welches eine Beziehung von Ichen an sich und Dingen an sich darstellen soll. In Wahrheit ist es nur ein gedankliches Modell der Affektion: das Ich an sich ist gedacht und bekommt gedankliche Eigenschaften verliehen; Kant bestimmt es begrifflich. Er macht das Denkende zu einem Gedachten, obwohl das Denkende selber, selbst wenn es

---

<sup>147</sup> vgl. Gotz, Rolle des Mundus Intelligibilis, S.21

gedacht wird, immer vorausgesetzt bleibt. Das Denkende kann gedanklich nicht eingeholt werden; d.h. es ist begrifflich nicht bestimmbar, es ist nicht möglich, es in ein begriffliches Affektionsmodell zu integrieren.

Nun soll zwar nach Kant über das Ich an sich das Unbedingte, der mundus intelligibilis der praktischen Philosophie zugänglich sein. Wenn aber Dinge an sich und transzendente Affektionen zu streichen sind, dann auch das Ich an sich – letztlich fällt der ganze mundus intelligibilis weg und die Fundierung im unbedingten Sein bricht zusammen.

Wir sind somit auf das Faktum, dass unser Denken Inhalte hat, zurückgeworfen. Das Denken ist an diesen Inhalten bedingt, abhängig von ihnen, und wir gelangen nie zum Unbedingten. Kants System ist also – über den mundus intelligibilis – in sich geschlossen, aber nicht haltbar.

## Literaturverzeichnis

Abkürzungen der Werke Kants:

**ANG:** Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt

**BBSE:** Bemerkungen in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen

**BG:** Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes

**GMS:** Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

**GR:** Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume

**ID:** De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et pricipiis (Inaugural-Dissertation)

**KpV:** Kritik der praktischen Vernunft

**KrV:** Kritik der reinen Vernunft

**ND:** Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio

**NG:** Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen

**TG:** Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik

**Allison, H. E.:** Kant's Preparatory Argument in *Grundlegung III*. In: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar. Hrsg. von O. Höffe. Klostermann, Frankfurt am Main, 1989. S.314-324

**Ameri, A.-A.:** Kann reine Vernunft praktisch sein? Zur systematischen Einheit der Ethik Kants. Dissertation, Universität Wien, 2006

**Baumanns, P.:** Kants Ethik. Die Grundlehre. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000

**Chang, M. H.:** Die Einheit der Wirklichkeit – Kants Gotteslehre in metaphysischer Perspektive. Lang, Frankfurt am Main, 1996

**Fleischer**, M.: Das Problem der Begründung des kategorischen Imperativs bei Kant. In: Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlage der Ethik. Hrsg. von P. Engelhardt. Matthias-Grünwald-Verl., Mainz, 1963. S.387-404

**Gotz**, G.: Die Rolle des Mundus Intelligibilis in der Systematik Kants. In: Wiener Jahrbuch für Philosophie Band XXXVI. Hrsg. von Hans-Dieter Klein. Wilhelm-Braumüller, Wien, 2004. S.7-26

**Gotz**, G.: Kants vorkritische Systementwürfe. In: Wiener Jahrbuch für Philosophie Band XXIX. Hrsg. von Hans-Dieter Klein. Wilhelm-Braumüller, Wien, 1997. S.43-72

**Gotz**, G.: Letztbegründung und systematische Einheit: Kants Denken bis 1772. Passagen-Verlag, Wien, 1993

**Haucke**, K.: Moralische Pflicht und die Frage nach dem gelingenden Leben. Überlegungen zu Kants Glücksbegriff. In: Kant-Studien Band 93. Hrsg. von Gerhard Funke, Manfred Baum, Bernd Dörflinger und Thomas M. Seeböhm. Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2002. S.177-199

**Heimsoeth**, H.: Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Dritter Teil: Das Ideal der reinen Vernunft; die spekulativen Beweisarten vom Dasein Gottes; dialektischer Schein und Leitideen der Forschung. de Gruyter, Berlin, 1968

**Hofstätter**, S.: Kants Begründung der Sittlichkeit. Darstellung der Deduktion des Sittengesetzes und des höchsten Guts. Diplomarbeit, Universität Wien, 2002

**Kant**, I.: Bemerkungen in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“. Neu hrsg. und kommentiert von Marie Rischmüller. Hamburg, Meiner, 1991

**Kant**, I.: Gesammelte Schriften. Bd. XVII. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig, 1926

**Kant, I.:** Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003. Werkausgabe Band 7 von 12. Hrsg. von Wilhelm Weischedel (= stw 56)

**Kant, I.:** Kritik der reinen Vernunft 1. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000. Werkausgabe Band 3 von 12. Hrsg. von Wilhelm Weischedel (= stw 55)

**Kant, I.:** Kritik der reinen Vernunft 2. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000. Werkausgabe Band 4 von 12. Hrsg. von Wilhelm Weischedel (= stw 55)

**Kant, I.:** Vorkritische Schriften bis 1768 1. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004. Werkausgabe Band 1 von 12. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. (= stw 186)

**Kant, I.:** Vorkritische Schriften bis 1768 2. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004. Werkausgabe Band 2 von 12. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. (= stw 187)

**Lalla, S.:** Kants „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (1755). In: Kant-Studien Band 94. Hrsg. von Gerhard Funke, Manfred Baum, Bernd Dörflinger und Thomas M. Seebohm. Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2003. S.426-453

**Leibniz, G. W.:** Monadologie und andere metaphysische Schriften. Meiner, Hamburg, 2002

**Melnick, A.:** Kant's Formulations of the Categorical Imperative. In: Kant-Studien Band 93. Hrsg. von Gerhard Funke, Manfred Baum, Bernd Dörflinger und Thomas M. Seebohm. Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2002. S.291-308

**Palmquist, S.:** Does Kant reduce religion to morality?. In: Kant-Studien Band 83. Hrsg. von Gerhard Funke und Rudolf Malter. Walter de Gruyter, Berlin/ New York, 1992. S.129-148

**Sala, G.:** Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1990

**Schmucker, J.:** Die Frühgestalt des Kantischen ontotheologischen Arguments in der Nova Dilucidatio und ihr Verhältnis zum „Einzig möglichen Beweisgrund“ von 1762. In: Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie Band 6 – Studien zu Kants philosophischer Entwicklung. Hrsg. von Heinz Heimsoeth, Dieter Henrich und Giorgio Tonelli. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1967. S.39-55

**Schmucker, J.:** Die Gottesbeweise beim vorkritischen Kant. In: Kant-Studien Band 54. Hrsg. von Gottfried Martin. Kölner Universitätsverlag, Köln, 1963. S.445-463

**Schmucker, J.:** Die Ontotheologie des vorkritischen Kant. de Gruyter, Berlin, New York, 1980

**Schmucker, J.:** Die Originalität des ontotheologischen Argumentes Kants gegenüber verwandten Gedankengängen bei Leibniz und in der Schulphilosophie der Zeit. In: Kritik und Metaphysik Studien – Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag. de Gruyter, Berlin, 1966. S.120-133

**Schmucker, J.:** Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise: Ein Schlüssel zur Interpretation des theologischen Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft. Akad. d. Wiss. u. d. Literatur, Mainz; Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1983

**Schöndorf, H.:** Setzt Kants Philosophie die Existenz Gottes voraus?. In: Kant-Studien Band 86. Hrsg. von Gerhard Funke und Rudolf Malter. Walter de Gruyter, Berlin/ New York, 1995. S.175-195

**Schönecker, D.:** Gemeine sittliche und philosophische Vernunftkenntnis. Zum ersten Übergang in Kants *Grundlegung*. In: Kant-Studien Band 88. Hrsg. von Gerhard Funke, Manfred Baum und Thomas M. Seebohm. Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1997. S.311-333

**Theis, R.:** Gott: Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft. frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994

**Walford**, D.: Towards an Interpretation of Kant's 1768 *Gegenden im Raume* Essay.  
In: Kant-Studien Band 92. Hrsg. von Gerhard Funke, Manfred Baum, Bernd  
Dörflinger und Thomas M. Seebohm. Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2001.  
S.407-439



## Zusammenfassung

Diese Arbeit behandelt das Thema *Kant und Letztbegründung*. Ausgehend von der *Nova Dilucidatio* und dem Gottesbeweis aus der allem Wirklichen vorgängigen Möglichkeit und seiner Ergänzung in der *Allgemeinen Naturgeschichte* verfolgt sie den Kantischen Versuch einer Letztbegründung über den *Beweisgrund*, die *Bemerkungen in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (ergänzt durch (weitere) handschriftliche Reflexionen), die *Inaugural-Dissertation* (ebenfalls ergänzt durch handschriftliche Reflexionen) bis hin zum kritischen Denken. Dabei wird Kant als systematischer Denker dargestellt.

Das kritische Denken Kants wird nur insofern behandelt, als es dem Thema dienlich ist. Dem scheint zu widersprechen, dass der *Grundlegung* ein eigenes Kapitel gewidmet ist; doch will man Kant gerecht werden, und dies bedeutet immer: einem Denker, der in Systemen denkt, so ist dieses Kapitel eine Notwendigkeit zur Behandlung der *Kritik der praktischen Vernunft*, die wesentliche Punkte der *Grundlegung* als erörtert voraussetzt.

Diese Arbeit setzt sich aus zwei Teilen zusammen: *Vorkritisches Denken* und *Kritisches Denken*. Der erste Teil ist unterteilt in vier Phasen; jede stellt eine in sich geschlossene Systematik dar. Der zweite Teil behandelt *Kritik der reinen Vernunft*, *Grundlegung* und *Kritik der praktischen Vernunft*. Abgerundet wird die Behandlung des kritischen Denkens durch eine Kritik an Kants Systematik.

Trotz der Unhaltbarkeit seines Systems wird Kant als Denker ausgewiesen, der von Anfang an eine *Ganzheit* im Blick hatte, die er in ein in sich geschlossenes System brachte.

## Summary:

This paper deals with the issue of *Kant and Fundamental Principle*. Starting with the *Nova Dilucidatio* and its proof of god's existence, that is based on the argument, that all possibilities need something real and existing which is prior than the possibilities, and its complement in *Allgemeine Naturgeschichte*, it follows the Kantian attempt of a final substantiation via *Beweisgrund*, *Bemerkungen in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (and (further) handwritten reflections), *Inaugural-Dissertation* (and handwritten reflections) to the critical thinking. In doing so, Kant is presented as a thinker of systems.

The paper consists of two parts: *Pre-critical Thinking* and *Critical Thinking*. The critical works, that are relevant for the issue, include *Kritik der reinen Vernunft*, *Grundlegung* and *Kritik der praktischen Vernunft*. In a final step Kant's system is criticized.

## **Lebenslauf:**

1988 – 1992 Volksschule, Linz

1992 – 2000 AHS Aloisianum, Linz (neusprachlicher Zweig)

Juni 2000 Abschluss mit Matura

2001 Studium Philosophie/Germanistik

2003 Übertritt in den Neuen Studienplan Diplomstudium Philosophie