II. Kants religionsphilosophische Anschauungen.

Motto:

„Zwar denke ich vieles mit der allerklärsten Überzeugung und zu meiner großen Zufriedenheit, was ich niemals den Mut haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke.“

(2. Brief an Mos. Mendelssohn, 8. 4. 1766.)

„Daß das, was jemand sich selbst oder einem andern sagt, wahr sei, dafür kann er nicht jederzeit stehn (denn er kann irren); dafür aber kann und muß er stehn, daß sein Bekenntnis oder Geständnis wahrhaft sei; denn dessen ist er sich unmittelbar bewußt.“

(„Mißlingen aller philos. Versuche in der Theodicee.“ Schlußanm.)

A. Teilung der Aufgabe.

Die religionsphilosophischen Anschauungen Kants sind nicht zu allen Zeiten die gleichen gewesen. Nicht etwa, daß der große Philosoph Schwankungen in seiner persönlichen Stellung zur Religion ausgesetzt gewesen wäre, daß er etwa gar von einem Extrem ins andre, sei es vielleicht infolge spekulativer Ergebnisse oder seelischer Ereignisse, hinübergeglitten oder übergelaufen wäre, — keineswegs; Kant ist stets ein religiöser Charakter gewesen und geblieben, ein Mann, der mit ganzer Seele an Gott glaubte. Aber seine Prüfungen auf die Herkunft und Sicherheit des religiösen Bewußtseins nehmen mit der Zeit einen andern Inhalt an, ihre Ergebnisse verändern sich. Zum Teil läuft diese Umbildung parallel mit der Entwicklung und Richtung, die sein spekulatives Geistesvermögen nimmt, zum Teil schlägt sie selbständige Bahnen ein. Immer aber vollzieht sie sich in gleichmäßigem, wohl zusammenhängendem Fluß, nie sprunghaft, im letzten Grunde also immer aus der Persönlichkeit heraus, Einflüsse, die von außerhalb ihrer auf sie einwirken, verarbeitend, nie sich aber ihnen dienstbar machend.

Wir unterscheiden im Verlauf dieser Entwicklung drei Stadien, deren Berechtigung allerdings erst die nun folgende Betrachtung ergeben soll: das erste bis 1781; das zweite bis 1791; das dritte bis zu der Zeit, wo die nimmer rastende und geistesgewaltige Feder dem kranken Mann entglitt.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

B. Bis 1781.

1. Abschnitt.

Kants Erstlingswerk, die Arbeit des 23 jährigen Jünglings: „Gedanken von der Schätzung der lebendigen Kräfte pp.“ gibt über seine Stellung zu religiösen Fragen als solchen keinen Aufschluß. „Ein Schriftsteller zieht gemeiniglich seinen Lehrer unvermerkt in diejenige Verfassung, in der er sich bei Verfertigung seiner Schrift selbst befunden hatte“, sagt der junge Kandidat in der Vorrede (VIII). Nun hätten die metaphysischen Betrachtungen, die hier in den Stoff mit eingreifen, nach den damals geltenden wissenschaftlichen Anschauungen wohl eine Beziehung auf den Gedanken nehmen können, welcher Anteil an den Kraftwirkungen in der Natur Gott zuzumessen sei. Doch fehlt eine persönliche Initiative dazu durchaus. Wenn wir also jenen Ausspruch als Maßstab an diese Kantische Schrift anlegen, so sind Anzeichen eines besonderen Interesses an Religionsfragen nicht wahrzunehmen. Und doch läßt sie uns nicht ganz ohne Ausbeute ziehn. Andre Gelehrte, vor allen andern aber Leibniz, hatten die Wirksamkeit, die Macht und Weisheit Gottes in die Besprechung dieser Materie mit hineingezogen. Mit der Kritik an deren Anschauungen verknüpft sich bei Kant auch eine Kritik von dieser kausalen Bezugnahme auf Gott (vgl. §§ 48, 49, 51, 98). Diese Kritik aber wirft einen erhellenden Lichtschein in die geistige Arbeitsstätte des jungen Gelehrten und erlaubt einen wertvollen Einblick in die Prinzipien, nach denen er wissenschaftlich denkt. „Allein, er sah sich genötigt,“ sagt er an der letzten Stelle von Leibniz, „die Weisheit Gottes zu Hülfe zu rufen, ein gewisses Merkmal, daß die Geometrie ihm keine tüchtigen Waffen dargeboten hätte.

Nec deus intersit, nisi dignus vindice nodus
Inciderit. —

(Hor. de arte poet.)“

(Vgl. auch Brief an Marcus Herz, 21. 2. 1772, Absatz 2.) Der Meinung, daß Gott unmittelbar immer wieder in das Getriebe des sich abspielenden Weltlaufs hineingreife, um neue Bewegungen, neue lebendige Kräfte zu erzeugen, tritt er entschieden entgegen. Im Bereich der Natur haben nur die Naturgesetze Gültigkeit. Reicht der menschliche Geist nicht zu, Erklärungen und Begründungen zu geben, so hat man sich eben zu bescheiden (vgl. hierzu „Allgem. Naturgesch. u. Theorie des Himmels pp.“ II, 4, Schluß). Kants Weltanschauung ist also deistisch. Daß Gott existiert, bestreitet er nicht; der Weltenlauf selbst aber ist mechanisch zu erklären, aus Prinzipien, die dem Menschen immanent sind (Lange in seiner „Gesch. des Materialismus“ rechnet folgerichtig den englischen Deisten Toland, der die gleichen Anschauungen, wie Kant, vertritt, zu denen, die

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

dem Materialismus nahestehn. „Unter den englischen Freidenkern . . . . kommt keiner dem Materialismus näher als John Toland.“ 1. Buch, 3. Abschn. S. 272, 1898).

Der deistischen Denkweise treu, einem Freidenker wie Friedrich dem Großen gewidmet, aber von einem reichen Strome tiefreligiösen Innenlebens durchflossen, zeigt das zweite Werk des Philosophen: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt“ ein wesentlich andres Bild. Kant hat sich einen Vorwurf gewählt, der nicht nur mannigfache sachliche Schwierigkeiten darbietet, sondern auch für die Religion von Bedeutsamkeit ist (vgl. Vorrede Anfg.); seine Behandlung soll ebensosehr der Aufklärung dienen, wie der religiösen Erhebung und Erbauung auf Grund dieser Aufklärung. In der Tat ist diese Arbeit Kants der begeisterte, glühende Dithyrambus des naturwissenschaftlich gebildeten Forschers zu Ehren des erhabenen Weltschöpfers. Die Hälfte der Vorrede allein ist der Auseinandersetzung mit religiösen Bedenken gewidmet. „Ich habe nicht eher den Anschlag auf diese Unternehmung gefaßt, als bis ich mich in Ansehung der Pflichten der Religion in Sicherheit gesehn habe. — Mein Eifer ist verdoppelt worden, als ich bei jedem Schritt die Nebel sich zerstreuen sah, welche hinter ihrer Dunkelheit Ungeheuer zu verbergen schienen und nach deren Verteilung die Herrlichkeit des höchsten Wesens mit dem lebhaftesten Glanze hervorbrach.“ Darin liegt ihm der Beweis für die Unsträflichkeit seiner Bemühungen. Er will sich trotzdem gern der Strenge des Urteils des rechtgläubigen Areopags unterwerfen mit all der Freimütigkeit, die das Merkmal einer redlichen Gesinnung ist. Er will selbst die Anklagen des Sachwalters der Religion darlegen und widerlegen. Welches ist denn die Unternehmung, die er übernommen hat? Newton hatte „die wahre Verfassung des Weltbaus im Großen, die Gesetze der Bewegung, das innere Triebwerk der Umläufe aller Planeten“ aufgedeckt. Kant will noch einen Schritt weiter zurückgehn. Er will „den Ursprung des Weltsystems, die Erzeugung der Himmelskörper samt den Ursachen ihrer Bewegung“ gründlich und zuverlässig einsehn lehren, die Welt aus rein mechanischen Urgründen aufbauen. „Gebt mir nur Materie, ich will Euch eine Welt daraus bauen!“ Newton selbst hatte ein solches Unterfangen für unmöglich gehalten. Er wies eine materialische Ursache zurück. „Er behauptete, die unmittelbare Hand Gottes habe diese Anordnung der Kräfte der Natur ausgerichtet“ (2. Teil, 1. Hptstck.).

Die Sachwalter des Glaubens befürchten, daß der Beweis für Gottes Existenz und Wirksamkeit entkräftet wird, falls die Ordnung und Schönheit des Weltgebäudes auf die Wirkung der bloßen Mechanik der Natur-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

kräfte zurückgeführt wird, falls die sich selbst überlassene Materie aus Bewegungsgesetzen heraus, die ihr innewohnen, sich zu einem wohlgestalteten und wohlgeordneten Ganzen auszubilden imstande ist. Sie plädieren: Die Mittel und Zwecke zeigen die beste Übereinstimmung. Alles in der Natur stellt sich als ein wundervolles System ineinander greifender, einheitlich abgezweckter und in bestem Maße dem Wohle, dem Gedeihn und der Freude der Schöpfung dienender Beziehungen dar. Aber dieses wohlorganisierte System ist der Natur an sich fremd. Diese kann aus sich selbst heraus nur Unordnung, Verwirrung, aus dem Chaos nur eine andre Gestalt des Chaos schaffen. Die der Materie innewohnenden Eigenschaften und Gesetze erzeugen nur Unordnung. Der weise Plan, der die ganze Natur durchwaltet, muß also von einer fremden, von Gottes Hand stammen, und dies offenkundige Zeugnis für ein allerhöchstes Wesen wird durch eine mechanische Naturerklärung zum ewigen Schaden der Menschheit und ganz unverständig entwertet.

Kant ist von der Unfehlbarkeit der göttlichen Wahrheiten fest überzeugt. Er würde dieser Überzeugung bedingungslos jede vermeintliche Erkenntniserweiterung opfern, sobald diese in Zwiespalt mit der göttlichen Wahrheit geraten würde. Es hieße ja mutwillig und leichtfertig aller Überzeugung widerstreben, wollte man sich so unwiderstehlichen Gründen für einen höchstweisen Urheber nicht gefangen geben, wie sie die Schönheit und vollkommene Anordnung des Weltbaues darbieten. Aber die Verteidiger der Religion verwerten solche Gründe in schlechter Art gegen die Naturalisten. In ihren Anschauungen über das Weltgebäude als einen Kosmos stimmen sie überein. Sie verstehn aber nicht, sich die Vorteile zu sichern, die ihnen aus diesem Konsensus von selbst zufallen müßten. Entweder stammen die allgemeinen Wirkungsgesetze der Materie im letzten Grunde als Folgen aus dem Entwurf der höchsten Weisheit. Dann können sie doch nur deren Plan erfüllen. Oder sie sind selbständige Gesetze der Materie. Dann besteht neben der göttlichen Gewalt noch ein andrer ebenbürtiger Wirkungskreis. Die göttliche Macht ist dann wohl groß und mächtig, aber nicht unendlich und allgenugsam. Und freilich, die Gesetzmäßigkeiten, die die Naturalisten im Ablauf und Verlauf der Naturbegebenheiten entdecken und die sich aus den allgemeinen und wesentlichen Eigenschaften der Materie herleiten lassen, scheinen diesen ein vollbegründetes Recht zu geben, auf die Notwendigkeit der Annahme einer obersten Weltregierung verzichten zu können. Insofern würde eine Gefahr in der mechanischen Naturerklärung liegen. Und doch ist dem nicht so. Die Sachwalter der Religion müssen nur klug zu Werke gehn, dann können sie den strikten Nachweis führen, daß ihre Weltanschauung gerade die einzig richtige ist. Sie müssen mit den Waffen, die die Freigeister für ihre

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

atheistischen Absichten schmieden, nur richtig umzugehn verstehn, dann können sie sie wirksamer gegen ihre Gegner verwenden, als diese gegen sie. Sie brauchen nur ihr Augenmerk darauf zu richten, wie die heterogensten Naturkräfte und Naturgewalten unter Gesetzen, die die ihnen eigentümlichen Eigenschaften vorschreiben, sich, trotz der Verschiedenartigkeit der Gesetze an sich, zu demselben Zweck vereinigen. Bei diesem Ineinanderarbeiten stehn sie wiederum unter den einschränkenden Bedingungen gewisser natürlicher Regeln. Und diese Bestimmungen, die im letzten Grunde den lebenden Wesen, den Menschen und Tieren zugute kommen, müssen auf einen gemeinschaftlichen Ursprung, auf einen unendlichen Verstand zurückgehn, der in sich die Beschaffenheit aller Dinge und ihre gegenseitige Beziehung entworfen hat. Würden die Naturen der Materie für sich und unabhängig existieren, dann würde ein ganz erstaunliches Ungefähr sie mit ihren natürlichen Bestrebungen so zusammenführen, und es wäre geradezu eine Unmöglichkeit, daß es stets in gleicher Weise geschieht. Nur eine überlegte, kluge Wahl kann sie so vereinbaren.

Das vorliegende Werk soll außer dem Erkenntnisziel, das es verfolgt, ein klassisches Beispiel dafür abgeben, wie die mechanische Naturerklärung zwanglos und nach Vernunftgründen zur Erkenntnis Gottes und seiner Erhabenheit führt. Kant geht vom rein naturalistischen Standpunkt aus. Er nimmt die Materie zunächst in ihrer Zerstreuung, als Chaos, an. Durch das Gesetz der Zentripetalkraft (Gravitation) sieht er den Stoff sich bilden, durch das der Zentrifugalkraft (Repulsion) ihre Bewegung sich modifizieren. Nirgends wird willkürlichen Erdichtungen teleologischer Natur Eingang zur Erklärung gewährt. Nur durch die Wissenschaft erwiesene und festgelegte Bewegungsgesetze dienen der Untersuchung. Aus ihrem Einwirken auf die Materie entsteht ein wohlgeordnetes Ganzes, ein Weltsystem, das dem unsrigen ähnlich sieht, und das daher folgerichtig für dasselbe gehalten werden muß. Aus schlichtem, einfachem Grunde setzt sich eine große Richtigkeit zusammen. Die Ordnung der Natur wickelt sich als etwas sehr Einfaches aus. Und das Wunderbare ist, daß die Bestrebung, die der Beobachtung als Richtschnur dient, eine so geartete Auswicklung von selbst, als mit ihrem Wesen verknüpft, bringen muß. Darin aber gerade ist das herrlichste Zeugnis der Abhängigkeit von dem göttlichen Urwesen zu ersehn, das die Quelle der Wesen selber und ihrer ersten Wirkungsgesetze in sich hat. Freilich liegt hier der Vorwurf gegen ihn sehr nahe, daß er mit seinem System auch gleichzeitig das des Materialismus überhaupt, vor allem das des antiken, deckt (Lange, Material. I. S. 254—267). Es läßt sich natürlich nicht völlig alle Übereinstimmung mit dem Materialismus ablehnen. Auch läßt sich wohl nicht gut bestreiten, daß gar mancher durch den Schein solcher Gründe Atheist geworden ist. Aber das ist doch

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

eine Frucht der Oberflächlichkeit. Bei genauem, scharfem Nachdenken muß man sich gerade am kräftigsten überführen, daß es ein höchstes Wesen gewiß gibt. Nicht das System ist daran schuld, sondern die Menschen. „Die Folgen, die ein verkehrter Verstand aus untadelhaften Grundsätzen zieht, sind öfters sehr tadelhaft.“ So scharfsinnig z. B. ein so großer Geist wie der Materialist Epikur urteilte, so sind doch die Schlüsse, die er aus seinem Entwurf zog, töricht. Kant will sich aber nicht in die Gemeinschaft der Irrtümer der Materialisten hineinziehn lassen, um eine Theorie der Gottesleugnung zu schaffen. Zwischen der alten und der neuen Kosmogonie besteht der Unterschied der Folgerungen. Nach jener entstand aus dem blinden Zufall durch die Bewegung der Atome das All mit seinem wohlgeordneten Aufbau, Epikur ließ sogar die geradlinige Bewegung ganz unbegründet in eine Kurve übergehn. Selbst die belebten Geschöpfe entstanden so aus dem blinden Zusammenlauf der Atome, die Vernunft aus der Unvernunft. Der Lehrbegriff Kants gestaltet sich wesentlich anders. Die Materie ist an gewisse notwendige Gesetze gebunden. Die natürlichen Eigenschaften der Materie bringen ein schönes und ordentliches Ganzes notwendig aus sich hervor, nicht aus einem Zufall. Die Dinge haben alle verschiedene, voneinander unabhängige Naturen. Trotzdem kommen sie auf Ordnung und Wohlanständigkeit. Also müssen in ihnen Gesetze mit diesem Zweck wirksam sein. Also liegt darin der unleugbare Beweis von der Gemeinschaft ihres ersten Ursprungs. Dieser muß ein allgemeiner höherer Verstand sein, in welchem die Naturen der Dinge zu vereinbarten Absichten entworfen worden sind. Also: „es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann.“

Die religiöse Orientierung, die den Erkenntnistrieb Kants in der Einleitung beherrscht, durchstrahlt weiter das ganze Werk. „Der Lehrbegriff, den wir vorgetragen haben, eröffnet uns eine Aussicht in das unendliche Feld der Schöpfung und bietet eine Vorstellung von dem Werke Gottes dar, die der Unendlichkeit des großen Werkmeisters gemäß ist“ (S. 42) — „Alle Wesen hängen aus einer Ursache zusammen, welche der Verstand Gottes ist; sie können daher keine andern Folgen nach sich ziehn, als solche, die eine Vorstellung der Vollkommenheit in ebenderselben göttlichen Idee mit sich führen“ (S. 83). — Den leeren Raum nennt er den „unendlichen Umfang der göttlichen Gegenwart“ (S. 98). — Auch die Grundmaterie, „deren Eigenschaften und Kräfte allen Veränderungen zugrunde liegen, ist eine unmittelbare Folge des göttlichen Daseins“ (S. 102). Bedeutsamer noch für unsre Betrachtungen sind die Stellen, in denen die Tiefe seines religiösen Gefühlslebens sich dem Leser offenbart. „Das Weltgebäude setzt durch seine unermeßliche Größe und durch die unendliche

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Mannigfaltigkeit und Schönheit, welche aus ihr von allen Seiten hervorleuchtet, in ein stilles Erstaunen. Wenn die Vorstellung aller dieser Vollkommenheit nun die Einbildungskraft rührt, so nimmt den Verstand anderseits eine andre Art der Entzückung ein, wenn er betrachtet, wie so viel Pracht, so viel Größe aus einer einzigen allgemeinen Regel mit einer ewigen richtigen Ordnung abfließt" (S. 98). Wenig später sogar: „Ich finde nichts, das den Geist des Menschen zu einem edleren Erstaunen erheben kann, indem es ihm eine Aussicht in das unendliche Feld der Allmacht eröffnet, als diesen Teil der Theorie, der die sukzessive Vollendung der Schöpfung betrifft" (S. 105). Der Geist, der alles dieses überdenkt, versenkt sich in ein tiefes Erstaunen (S. 114). Er erbaut sich an dem dereinstigen Genuß der wahren Glückseligkeit in der Gemeinschaft mit dem unendlichen Wesen, der Urquelle aller Vollkommenheit. Die ganze Natur hat eine allgemeine harmonische Beziehung zu dem Wohlgefallen der Gottheit. „Die veränderlichen Szenen der Natur vermögen nicht den Ruhestand der Glückseligkeit eines Geistes zu verrücken, der einmal zu solcher Höhe erhoben ist. Indem er diesen Zustand mit einer süßen Hoffnung schon voraus kostet, kann er seinen Mund in denjenigen Lobgesängen üben, davon dereinst alle Ewigkeiten erschallen sollen" (S. 115 f.). „Der Mensch ist erschaffen, die Eindrücke und Rührungen, die die Welt in ihm erregen soll, durch denjenigen Körper anzunehmen, der der sichtbare Teil seines Wesens ist und dessen Materie nicht allein dem unsichtbaren Geiste, welcher ihn bewohnt, dient, die ersten Begriffe der äußeren Gegenstände einzudrücken, sondern auch in der inneren Handlung diese zu wiederholen, zu verbinden, kurz, zu denken unentbehrlich ist" (S. 150). „In der Tat, wenn man mit solchen Betrachtungen sein Gemüt erfüllt hat, so gibt der Anblick eines besternten Himmels bei einer heiteren Nacht eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. Bei der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne redet das verborgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache und gibt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen" (S. 162).

2. Abschnitt.

Das starke religiöse Interesse, welches die kosmographischen Schriften der Jahre 1754 bis 1756 bezeugen, gewinnt in der Folgezeit eine Machtstellung, die Kants Entwicklung wesentlich bestimmt. Ein überraschender Umschwung, denn die ersten Blüten seiner schriftstellerischen Tätigkeit hätten vielmehr vermuten lassen, daß sein weiterer Entwicklungsgang sich auf dem Gebiete der Naturwissenschaften und der damit verwandten Disziplinen vollziehn würde. In welcher Weise dieser Übergang sich gestaltete, entzieht sich unsrer Beurteilung. Der Philosoph hat sich ja über

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

seine eignen seelischen Erlebnisse und Prozesse nie ausgesprochen. Seine Briefe selbst geben kaum ein Zeugnis von ihnen. Eine ängstliche Besorgnis, seine Person nicht in den Mittelpunkt zu stellen, stets die Sache für sich sprechen zu lassen, eine ganz eigenartige Scheu, in sein Inneres einen Blick zu verstatten, versagen uns, die Schwelle zu dem Ich zu überschreiten, aus welchem die Wucht seiner Gedanken hervorströmte. An den ihm in Freundschaft herzlich verbundenen Marcus Herz schreibt er 1773, als er ihm die frohe Mitteilung macht, die sich auf die acht Jahre später erschienene Kritik der reinen Vernunft bezieht, daß er sich im Besitz eines neuen Lehrbegriffs sehe, „der das bisherige (sc. metaphysische) Rätsel völlig aufschließt und das Verfahren der sich selbst isolierenden Vernunft unter sichere und in der Anwendung leichte Regeln bringt“, unter andern: „Es leuchtet mir (aber) dafür die Hoffnung entgegen, die ich niemand außer Ihnen ohne Besorgnis, der größten Eitelkeit verdächtigt zu werden, eröffne, nämlich der Philosophie dadurch auf eine dauerhafte Art eine andre und für Religion und Sitten weit vorteilhaftere Wendung . . . zu geben.“ Diese Sprödigkeit gegen subjektive Beeinflussungen drängte ihn aber auch dazu, alle seelischen Ergebnisse sofort in allgemeine Formen zu gießen und so darzustellen, daß sie auch den Mathematiker anlocken können, sie seiner Beobachtung fähig und würdig zu erhalten (ders. Brief). Das machte sich auch in seinem religiösen Innenleben sofort geltend. Die stark gefühlsmäßigen Töne, die seine „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ durchklingen, werden theoretisch untersucht und begrifflich dargestellt. Die nächsten Jahre geben uns die Beweise von dieser Geistesarbeit. Es werden im folgenden daher besprochen werden:

1. Eine neue Beleuchtung der ersten Prinzipien aller metaphysischen Erkenntnis. 1755.
2. Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. 1763.
3. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes. 1763.

Da die zweite Schrift in der dritten verarbeitet ist, so können wir sie einer besonderen Betrachtung entheben.

Die erste Schrift ist seine Habilitationsschrift bei der philosophischen Fakultät zu Königsberg. Für uns kommt hier vor allem der zweite Abschnitt in Betracht, der vom bestimmenden (zureichenden) Grunde handelt.

Ein Subjekt wird durch die Setzung eines Prädikats bestimmt (determiniert). Hierbei muß das Gegenteil des Prädikats von der Setzung als widerspruchsvoll ausgeschlossen werden. Der Erkenntnis- oder Erfahrungsakt nun, durch den die Beziehung zwischen jenem Subjekt und

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

gerade diesem Prädikat unter Ausschluß des Gegenteils ermöglicht wird, heißt der Grund jenes Urteils. Dieser Grund kann entweder so beschaffen sein, daß sein Begriff, d. h. sein Subjekt, mit dem unbedingt zugehörigen Prädikat als Merkmal dem Begriff vorausgeht, der zu bestimmen ist, daß also ohne die Voraussetzung dieser Vorstellung das Bestimmte nicht einzusehn ist, dann ist es der Grund des Warum, des Seins oder Werdens, der Realgrund, das principium essendi, der Grund der Wirklichkeit (22), oder so, daß er gar nicht aufgestellt werden könnte, würde nicht der Begriff, der von ihm bestimmt wird, schon von anders woher gesetzt worden sein, dann ist es der Grund des Was, der Erkenntnisgrund, das principium cognoscendi, der Grund der Wahrheit (22). Der Grund macht das Unbestimmte erst zu einem Bestimmten. Alle Wahrheit geht aber aus der Bestimmung eines Subjekts durch ein Prädikat hervor. Also: Der bestimmende Grund ist nicht bloß das Kennzeichen der Wahrheit, sondern auch die Quelle der Wahrheit. Ohne diese Quelle würde man viel Mögliches, aber nichts Wahres gewinnen können. Denn die Bedingung der Möglichkeit liegt darin, daß sich zwei miteinander verbundene Begriffe nur nicht widersprechen. Aus dieser Darlegung ergibt sich aber von selbst, daß kein Urteil wahr sein kann ohne zureichenden Grund. Dieser erst entscheidet, ob ein Subjekt durch ein gewisses Prädikat unter Ausschluß jedes andern bestimmt werden kann. Dabei ist anzumerken, daß der nachfolgende oder Erkenntnis- oder Erklärungsgrund, dem eigentlich mehr die Gewißheit der Sache am Herzen liegt, nie bestehn kann ohne den erzeugenden, zu dem auch der identische zu rechnen ist.

Folgendes Beispiel möge Kants Erörterungen erläutern. Der Urheber der Welt ist Gott, d. h. ein höchstes, allmächtiges, allweises Wesen. Der Erkenntnisgrund, wodurch sich diese vorgebliche Wahrheit als wirkliche Wahrheit begründet erweist, ist die Schönheit und Ordnung der Natur und die Wohlanständigkeit ihrer Gesetze. Wir haben hier den logischen Grund, den Grund der Folge. Dieser wäre aber nicht möglich, wenn nicht ein realer Grund für jene Wahrheit vorhanden wäre. Und dieser Realgrund gestaltet sich so: Die Eigenschaften und Gesetze der Natur sind durchaus wohlanständig und zweckentsprechend. Der Grund dafür ist, daß Gott der Urheber der Welt ist. Letzteres ist der reale Grund, nicht der logische. Denn dann würde gesagt sein, daß Gott als der Urheber der Welt der Erkenntnisgrund der Teleologie wäre, d. h. daß wir den Begriff der Teleologie nur insoweit besitzen, als Gott in uns wirksam ist. Umgekehrt, würden wir den obengenannten Erkenntnisgrund zum Realgrund machen, so würde sich ergeben: Die Realität Gottes als Urhebers der Welt hängt lediglich davon ab, daß in der Welt wohlanständige und zweckgemäße Natureigenschaften und -gesetze vorhanden sind.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Die scharfe Scheidung des logischen und Realgrundes, die erst Kant in der Philosophie für alle Zeiten klar und scharf durchgeführt hat und auf der seine ganze spätere kritische Arbeit wesentlich beruht, setzt sich als vornehmstes und nächstes Ziel den Begriff Gott.

Wie läßt sich die Existenz Gottes erweisen? Welcher Grund ist für den Satz: „Gott ist“ vorhanden? Ist es ein logischer, ist es ein realer, oder kann man beide verwerten? Ex ungue leonem. Wir erkennen hier schon die ersten Wurzeln der Transzendentalphilosophie Kants. Den zureichenden Grund für ihre Berechtigung, für ihre Wahrheit findet er in der Fähigkeit des formal logischen Denkens. Da dieses aber niemals dazu ausreicht, das Dasein zu beweisen, höchstens zu postulieren, und damit läßt sich kein System erbauen, so konnte das Verhältnis zwischen der transzendentalen und der allgemeinen Logik nicht das des vorhergehenden Grundes sein oder werden. Daß etwas den Grund seines Daseins in sich selbst haben solle, ist ungereimt zu behaupten. Denn der Grund des Daseins einer Sache ist ihre Ursache. Da hier nun ein zeitliches Verhältnis — auch hier wieder der Vorbote der Transzendentalphilosophie — obwaltet, so daß die Ursache früher vorhanden sein muß als die Wirkung, so müßte die Sache zugleich vor und nach sich selbst sein. Das ist natürlich unmöglich. Also: „Was als unbedingt daseiend dargelegt wird, das besteht nicht wegen eines Grundes, sondern weil sein Gegenteil ganz undenkbar ist.“ Diese Unmöglichkeit des Gegenteils ist der Grund, wodurch ich sein Dasein erkenne. „Es ist“, damit hört ein weiterer Rückgang auf. Und hierbei muß man sich auch bei Gott, dem letzten und vollkommensten Prinzip der Gründe und Ursachen, bescheiden. Es ist falsch, wenn es auch aus noch so redlichen, hochachtenswerten persönlichen Gründen geschieht, den bloßen Begriff Gottes zu Hilfe zu nehmen, um Gott noch mehr Ehre zu erweisen. Denken bleibt Denken und wird niemals Sein. Ist man in der Kette der Gründe bis zum ersten, d. i. Gott, gelangt, so gibt es keinen weiteren Fortschritt.

Der 7. Satz, den Kant dann anfügt, lautet: „Es gibt ein Wesen, dessen Dasein der Möglichkeit seiner und aller Dinge vorausgeht und von dem deshalb zu sagen ist, daß sein Dasein unbedingt notwendig ist. Es heißt: Gott“. Mit diesem Satz können wir hier abschließen, denn er wird in den nächsten beiden Schriften aufgenommen und weiter verarbeitet. Wir finden uns dort also auf gleichem Boden. Nur noch einige Bemerkungen.

In Gott, der Quelle aller Realität, besteht dasjenige in Wirklichkeit, was im Begriffe enthalten ist (18). Alle unsre Beweise laufen auf die Darlegung der Identität hinaus, welche für das Prädikat mit dem Subjekt an sich oder beziehungsweise besteht. Das erhellt aus der obersten Regel

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

aller Wahrheit. Daraus ergibt sich, daß Gott keine Beweise braucht, denn für seine Anschauung liegt auf das Klarste vor, was übereinstimmt oder nicht. Ein und derselbe Akt des Vorstellens legt dies seinem Geiste klar. Er bedarf deshalb keiner Auflösung, wie sie die Nacht, die unsern Geist verdunkelt, notwendig erfordert (11). Seite 24 bis 33 folgt dann eine Auseinandersetzung über den Determinismus und Indeterminismus, in der Gottes Weisheit, Macht und Güte gepriesen wird und gezeigt wird, daß der Satz vom zureichenden Grunde für die Sünde und für die daraus sich ergebenden moralischen und physischen Übel nicht maßgebend ist. Hier tritt die freie Entscheidung des Menschen ein. Gott ist nicht der Urheber der moralisch schlechten Handlungen. Die verständigen Wesen stehn nicht leidend zu dem, was zu festen Entschließungen und Veränderungen treibt, wie im Reich des Mechanischen es Gesetz ist. Dann wäre Gott allerdings in letzter Linie als Schöpfer des Menschen der schuldige Teil.

Besonders interessant ist der dritte Abschnitt. Kant behandelt zwei Folgerungen aus dem Satz des bestimmenden Grundes: Das Prinzip der Folge und das Prinzip des gleichzeitigen Daseins. Dieser Teil der Dissertation ist um so bemerkentwerter, als er die Wurzeln der Herbartschen und Lotzeschen Metaphysik darstellt.

Der erste Satz besagt: Eine Veränderung können die Substanzen nur erleiden, wenn sie mit andern verbunden sind; die beiderseitige Veränderung ihres Zustandes wird dann durch die gegenseitige Abhängigkeit bestimmt. Eine einfache Substanz, die, völlig sich selbst überlassen, keine äußere Verbindung besitzt, ist an sich ganz und gar unveränderlich. Aber selbst wenn sie mit einer andern in Verbindung steht, tritt doch noch keine Veränderung in ihrem innern Zustande ein, wenn nicht das Verhältnis der Verbindung irgendwie geändert wird, d. h. Bewegung eintritt. Diesen Gedanken, der von ihm eingehend bewiesen wird, verwendet der Philosoph dazu, eine Außenwelt zu statuieren gegen die Idealisten, deren Anschauungen man bis jetzt nur mit Wahrscheinlichkeitsgründen bekämpfen konnte. Die Seele ist inneren Veränderungen unterworfen vermittels des inneren Sinnes (vgl. Anthrop. I, § 13; R. V. (1. Aufl.), I S. 713; ferner R. V., I S. 89 und 101; ferner VIII S. 197f.). Aus ihr allein können die Veränderungen nicht entstehn. Also müssen noch andre Dinge dasein, mit denen sie in Verbingung steht, (vgl. z. B. „Bewegung“ R. V., I S. 167 Anm.). Ferner hängt der Wechsel der Vorstellungen natürlich auch von der Art der äußeren Bewegung ab. Daraus ergibt sich, daß die verschieden bestimmbare Vorstellung eines Körpers auf einen Körper hinweist, der im Verkehr mit der Seele steht und ihr die ihm entsprechende Vorstellung gewährt, daß es also auch ein Zusammengesetztes gibt, welches wir unsern Körper nennen. Also dürften alle endlichen Geister mit irgend einem organischen Körper versehn

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

sein. Mit dem oben angeführten Satz wird auch die wesentliche Unveränderlichkeit Gottes nicht aus einem Erkenntnisgrunde abgeleitet infolge seiner unendlichen Natur, sondern aus dem ihm genuinen Prinzip der völligen Freiheit von jeder Abhängigkeit. Im Anschluß daran sagt der zweite Satz: Das bloße Dasein der endlichen Substanzen urgiert noch nicht die Setzung gegenseitiger Beziehungen; ihr Verkehr miteinander wurzelt in dem göttlichen Verstande als dem gemeinsamen Prinzip ihres Daseins, und dieser allein erhält und regelt ihre wechselseitigen Beziehungen. Die einzelnen Substanzen stehn nicht in ursächlichem Daseinsverhältnis miteinander, haben also ein abgesondertes Dasein, d. h. ein Dasein, welches vorstellbar ist, ohne daß es irgend eines andern dazu bedürfte. Mit dem einfachen Setzen einer Substanz ist also das Dasein andrer, von ihr verschiedener Substanzen nicht gesetzt. Wenn also eine wechselseitige Beziehung der Substanzen miteinander geknüpft sein soll, so muß dies von Gott als dem allgemeinen Prinzip alles Daseienden, der Gemeinschaft der Ursache aller Substanzen abhängen. Damit nun, daß Gott ihr Dasein einfach festgestellt hat, ist ihre gegenseitige Beziehung aber noch nicht gesetzt. Es muß also dasselbe Schema des göttlichen Verstandes, welches das Dasein verleiht, auch ihre Beziehungen so weit, als es ihr Dasein als bezogen vorstellt, befestigen. Folglich ist die allgemeine Verknüpfung aller Dinge lediglich das Ergebnis des göttlichen Gedankens, der von dem unendlichen Wesen nun einmal in dieser Weise gefaßt sein muß, um eine Beziehungsbestimmung zu veranlassen. Es liegt eine gemeinsame Abhängigkeit von Gott vor und in ihr notwendig der Grund, daß die Einzelsubstanzen übereinkommende Bestimmungen ihres Daseins haben. Das Schema des göttlichen Verstandes, der Ursprung der Existenzen, ist ein dauernder Akt, er heißt Erhaltung. Wird in ihm jede Substanz allein und ohne Beziehung ihrer Bestimmungen in Gott vorgestellt, so entsteht keine Verbindung, keine gegenseitige Beziehung. Werden sie aber im Verstande Gottes beziehungsweise vorgestellt, so beziehn sich diesen Vorstellungen gemäß die Bestimmungen im Fortgange des Daseins nachher gegenseitig aufeinander, sie wirken und wirken zurück, es besteht ein äußerer Zustand der einzelnen. Dieser tritt durch das bloße Dasein nicht ein. Daraus ergibt sich sogar ein Gottesbeweis, ein offenbarstes Zeugnis für eine höchste Ursache aller Dinge, d. h. für Gott, und zwar für einen einzigen Gott.

Genau dasselbe religiöse Bedürfnis wie in der Dissertation zeigt Kant in der sieben Jahre später erschienenen Schrift: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.“ In der Vorrede sagt er: „Ich habe keine so hohe Meinung von dem Nutzen einer Bemühung wie die gegenwärtige ist, als wenn die wichtigste aller unsrer Erkenntnisse: es ist ein Gott, ohne Beihilfe tiefer metaphysischer Untersuchungen wanke und in Gefahr sei. Die Vorsehung hat

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

nicht gewollt, daß unsre zur Glückseligkeit höchst nötigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhn sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falsche Kunst verwirrt, nicht ermangelt, uns gerade zum Wahren und Nützlichen zu führen, insofern wir desselben äußerst bedürftig sind. Daher derjenige Gebrauch der gesunden Vernunft, der selbst noch innerhalb der Schranken gemeiner Einsichten ist, genugsam überführende Beweistümer von dem Dasein und den Eigenschaften dieses Wesens an die Hand gibt.“ Aber die Begierde, „deren ein der Nachforschung gewohnter Verstand sich nicht entschlagen kann, in einer so wichtigen Erkenntnis etwas Vollständiges und deutlich Begriffenes zu erreichen“, eine Begierde, die man billig befriedigen und anerkennen muß, treibt den gewissenhaften und scharfsinnigen Forscher bei jeder Materie zur Demonstration, d. h. zu einer Beweisführung mit mathematischer Gewißheit (R. V. 614; Log. IX S. 79) und zur Abgemessenheit genau bestimmter Begriffe oder regelmäßig verknüpfter Vernunftschlüsse. Die Demonstration der Existenz Gottes ist allerdings noch nirgends festgelegt. Kant scheint hier eine innere Weiterentwicklung zu der vorhin besprochenen Schrift erlebt zu haben. Dort brachte er einen aus rein metaphysischen Gründen hergeleiteten strikten Beweis für das Dasein Gottes. Jetzt will er aber nur einen Beweisgrund zu einer Demonstration bieten. „Ebensowenig wie ich dasjenige, was ich liefere, für die Demonstration selber will gehalten wissen, so wenig sind die Auflösungen der Begriffe, deren ich mich bediene, schon Definitionen“, sie sind richtige Merkmale der Sachen, an sich selbst um der Wahrheit und Deutlichkeit willen brauchbar, tüchtig, um daraus zu abgemessenen Erklärungen zu gelangen. Es liegt uns hier eine sehr wichtige wissenschaftlich-methodologische Erkenntnis Kants vor, der er um dieselbe Zeit für die Logik Ausdruck gibt: „Hieraus erhellt auch ein wesentlicher Fehler der Logik, so wie sie gemeiniglich abgehandelt wird, daß von den deutlichen und vollständigen Begriffen eher gehandelt wird, als von Urteilen und Vernunftschlüssen, obgleich jene nur durch diese möglich sind“ (V. 1 16), und für die Metaphysik: „In der Metaphysik muß ich niemals damit anfangen (sc. mit der Erklärung eines Objekts), und es ist so weit gefehlt, daß die Definition hier das erste sei, was ich von dem Dinge erkenne, daß es vielmehr fast jederzeit das letzte ist“ (V. 74 und folgendes). Ihr entspricht die Stelle aus dem Briefe Lamberts an Kant, 13. 11. 1765: „Definitionen sind nicht der Anfang, sondern das, was man notwendig voraus wissen muß, um die Definition zu machen.“ So ist es natürlich auch in der Lehre von Gottes Dasein, die ein Teil der Metaphysik ist. Voraussetzung ist, daß der Begriff Dasein Gottes schon vorhanden ist, sonst kann man ihn nicht definieren.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Im 1. Abschnitt führt Kant einen eigenartigen ontologischen Beweis. Zu dem Zwecke untersucht er zunächst den Begriff des Daseins und seiner Bedeutung im Unterschied von der Möglichkeit oder, was dasselbe sagen will, den Unterschied der realen Vorstellung von der bloß logischen.

Der Unterschied beider liegt darin, ob ich einem Dinge das Prädikat des Daseins geben darf oder nicht. Dieser Ausdruck als Aussage von einem Ding gesetzt gibt ihm keine neue Begriffsbestimmung, erweitert die Erkenntnis von ihm keineswegs. Ob ein Wesen mit all seinen Prädikaten existiert oder nicht, wirklich ist oder bloß möglich, ist für die Determination unwesentlich. Die Existenz gibt der Vorstellung von ihm nicht ein einziges Prädikat mehr, als wenn ich es mir als bloß mögliches Wesen denke. Gebe ich einem Ding den Ausdruck vom Dasein als Prädikat, so darf ich mich nie darüber täuschen, daß ich das Dasein nie aus dem bloß möglichen, also aus dem Begriff überhaupt herleiten darf, daß ich vielmehr der Vorstellung von dem Ding die Aussage setze, d. h., um die Berechtigung einer solchen Aussage von einem Ding machen zu können, bedarf es erst einer anderweitigen Untersuchung, der Untersuchung über den Ursprung der Erkenntnis, der Erfahrung. Es kommen also dann einem Wesen, dessen Existenz ich unmittelbar oder mittelbar kenne, die Prädikate zu, die sein Wesen setzen. Es ist im Grunde nicht richtig, zu sagen: „Gott existiert, Gott ist ein existierendes Ding“, sondern: „Etwas Existierendes ist Gott“ (ὄν τι θεός ἐστιν). Zwischen einem definierenden Prädikat und dem Daseinsprädikat besteht eine wesentliche Differenz. Jenes wird bloß beziehungsweise auf ein andres Ding gesetzt, stellt eine Vergleichung her, dieses bezeichnet die absolute, die schlechtsinnige Position eines Dinges. Der Begriff der Setzung ist daher einfach und einerlei mit dem Begriff vom Sein. Er ist einfach, er kann also nicht näher determiniert werden, ebensowenig wie alle die unauflöslichen Begriffe, in denen unsre Erkenntnis schließlich endet. Ist nun freilich in einem wirklichen Dinge nicht mehr gesetzt als in einem möglichen, so ist doch anderseits durch die Wirklichkeit mehr gesetzt als durch die Möglichkeit. Denn bei der bloßen Möglichkeit ist bloß die Beziehung der Bestimmungen zu einem Ding gesetzt; existiert aber das Ding, so ist es oder sein Gedanke selbst im Verein mit allen Beziehungen gesetzt. In der bloßen Möglichkeit sind nur Beziehungen von etwas zu etwas nach dem Satz des Widerspruchs gesetzt. Eine solche Möglichkeit heißt innere oder schlechterdings oder absolute sogenannte Möglichkeit. Es gilt für sie der Satz: „Alles, was in sich selbst widersprechend ist, ist unmöglich.“ Der Widerstreit hier ist logisch, eine logische Repugnanz; sie ist das Formale der Undenklichkeit. Das Materiale, das Datum, ist dabei an sich selbst etwas und kann wohl gedacht werden. Wenn nun überhaupt kein Datum zu denken ist, so fällt die innere Möglichkeit natürlich weg. Denn sie setzt immer irgend ein

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Dasein voraus. Selbstverständlich kann ich das Dasein überhaupt aufheben. Dann ist schlechthin nichts gesetzt, also fällt auch damit alle Möglichkeit fort. Ein innerer Widerspruch liegt freilich nicht in der Verneinung aller Existenz. Aber die Möglichkeit ist da, also ist es schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existiere. Von aller Möglichkeit insgesamt ist ebenso wie von jeder insonderheit darzutun, daß sie etwas Wirkliches, sei es nun ein Ding oder mehrere, voraussetzt. Diese Beziehung der Möglichkeit auf irgend ein Dasein besteht nun entweder darin, daß die Möglichkeit in etwas Wirklichem als Bestimmung gegeben ist, d. h. daß das Mögliche nur denkbar ist, insofern es selbst wirklich ist, oder daß die innere Möglichkeit von etwas als eine Folge durch ein andres gegeben ist, daß es also darum möglich ist, weil etwas Andres wirklich ist. Liefert das Wirkliche die Data und das Materiale im Denklichen und ist der Satz des Widerspruchs der logische Grund der absoluten Möglichkeit, der für die Forderung der inneren Möglichkeit allein in Frage kommt, so ist dasjenige Wirkliche, aus welchem als einem Grunde die innere Möglichkeit andrer gegeben ist, der erste Realgrund dieser absoluten Möglichkeit. Also selbst bei der inneren Möglichkeit muß immer irgend ein Dasein zugrunde liegen. Ein solches Dasein kann zufällig sein, d. h., im realen Sinne, es kann das Gegenteil des Denklichen der Existenz möglich sein, sein Nichtsein ist denkmöglich, aber so, daß damit nicht alles Denkliche überhaupt aufgehoben ist. Nun wird man allen Dingen an sich den Charakter des zufälligen Daseins zusprechen müssen, wenn sie auch in Beziehung untereinander jeweilig als notwendig gelten mögen. Ein zufälliges Dasein dürfen wir aber nicht dem höchsten Wesen zueignen. Dieses muß als an sich notwendig, als schlechterdings notwendig daseiend vorgestellt werden. Gibt es nun ein schlechterdings notwendiges Dasein? Ein schlechterdings notwendiges Dasein ist ein Dasein, dessen Nichtsein schlechterdings unmöglich ist, ohne daß alles Dasein überhaupt aufgehoben ist, und mit dem also der letzte Realgrund alles Denklichen, damit alles Möglichen schwindet. Es ergibt sich also folgender Schluß:

Alle Möglichkeit setzt eine Wirklichkeit voraus, in der und durch die alles Denkliche gegeben ist. Umgekehrt: Es existiert also eine gewisse Wirklichkeit, mit deren Aufhebung alle innere Möglichkeit sich aufhebt.

Wessen Aufhebung oder Verneinung aber alle Möglichkeit vernichtet, ist schlechterdings notwendig.

Folglich: Es existiert etwas absolut notwendigerweise.

Nun enthält dieses absolut notwendige Etwas den letzten Realgrund aller anderen Möglichkeit.

Was selbst abhängt, ist nicht absolut notwendig.

Folglich: Es können nicht mehrere Dinge absolut notwendig sein.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Alle Realität muß notwendig in einem einzigen Wesen vereinigt sein. Denn wenn mehrere letzte Realgründe, etwa zwei, vorlägen, so würde jedes dieser beiden Dinge, die je als Realgrund dienen, ein Dasein führen, das in bestimmter Weise beschränkt ist, also gewissen Beraubungen leidend unterliegt. Diesen Beraubungen würde natürlich nicht dieselbe unbedingte Notwendigkeit zustehn wie den Realitäten. Einstweilen gehören sie aber zur völligen Bestimmung des Dinges, ohne welches es nicht dasein kann. Auf diese Weise würden die beschränkten Realitäten nur zufällig bestehn. Zur unbedingten Notwendigkeit gehört, daß sie ohne alle Schranken bestehn. Sie müssen folglich ein unendliches Wesen bilden. Jeder nur mögliche oder denkbare Realgrund widerspricht der unbedingten Notwendigkeit. Deshalb ist nur ein einziger unbedingter Realgrund, ein einziges notwendiges Wesen möglich (V 3, Satz 7). Es gibt also einen einzigen Gott als das unbedingt notwendige Prinzip aller Möglichkeit. Und dieses höchste Wesen ist einfach, denn sonst würde in ihm selbst die Notwendigkeit wieder aufgehoben werden; es kann nur unveränderlich und ewig sein. In ihm müssen die Data zu aller Möglichkeit anzutreffen sein, doch nur entweder als Bestimmungen von ihm oder als Folgen, die durch es als ersten Realgrund gegeben sind. Alle Realität muß auf die eine oder andre Weise in ihm begriffen sein. Es ist der höchtse Grund von andrer möglicher Realität, also der größte Grund realer Eigenschaften, der nur immer einem Dinge beiwohnen kann. Es gehört aber nicht etwa alle mögliche Realität zu seinen Bestimmungen. Hier würde man einen groben Fehler machen, indem man fälschlicherweise einen logischen Grund aus Gott machen würde. Alle Realitäten Gott als Prädikate zuerteilen, das wäre wohl möglich, denn logisch kann man wohl einem Ding die entgegengesetzten Bestimmungen als möglich zuweisen. Aber in der Wirklichkeit vernichtet eine die Realfolge der andern (V 1, 26. 30 vgl.). In dem allerrealsten Wesen kann keine Realrepugnanz, kein positiver Widerstreit seiner Bestimmungen sein, denn daraus würde sich eine Beraubung, ein Mangel ergeben, und dies wäre ein Widerspruch gegen seine höchste Realität. Als Prädikate also gehören die gesamten Realitäten nicht zu ihm, sie sind freilich durch das höchste Wesen gegeben, also entweder zu seinen Bestimmungen oder zu seinen Folgen. Da weiter die größtmögliche Realität als Bestimmung in einem Wesen Verstand und Wille sind, so ist Gott ein Geist. Die Zeugnisse dieser geistigen Natur sind die Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit in allem. Die Eigenschaften des Verstandes und Willens in dem obersten Wesen sind nun ebenfalls entweder ihm beiwohnende Bestimmungen oder Folgen, die an andern Dingen gesetzt sind. Wären es nur Folgen, so würde das Urwesen trotz aller seiner Vorzüge doch weit hinter denjenigen zurückstehn, deren Realgrund es ist, die man sich denken muß,

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

wenn man einen Gott denkt. Er würde ohne Erkenntnis, ohne Entschließung sein, also ein blindlings notwendiger Grund aller Dinge und sogar der Geister, das „ewige Schicksal“ der Alten. In Gott sind aber die größten Grade des Verstandes und des Willens. Es muß also in ihm alles in der äußerst möglichen Übereinstimmung sein. Nun setzt ein Wille stets die innere Möglichkeit der Sache voraus. Also muß das Wesen Gottes als der Grund der Möglichkeit mit seinem Willen in der größten Zusammenstimmung sein. Das soll nicht heißen, der Wille Gottes ist der Grund der inneren Möglichkeit, sondern Gott hat, indem er der Grund aller Wesen der Dinge ist, zugleich die Beziehung der höchsten Begierde auf die dadurch gegebenen größten Folgen. Die Begierde kann nur durch die Voraussetzung der inneren Möglichkeit fruchtbar sein. In der Zusammenstimmung aber des göttlichen Willens und der inneren Möglichkeit besteht das Gute und die Vollkommenheit, und in den Möglichkeiten der Dinge Einheit, Harmonie, Ordnung (VI 2, 5. VIII 202).

Dieser Gottesbeweis ist völlig a priori geführt, aus der bloßen Möglichkeit heraus. Die eigne Existenz des Beweisführenden, ebenso die von andern Geistern oder die von körperlichen Dingen wird nicht vorausgesetzt. Kant führt nun umgekehrt aus der Ordnung und Harmonie der Dinge den Gottesbeweis a posteriori. Es handelt sich hier um den kosmologischen und physikotheologischen Beweis, den er bereits in seiner „Theorie des Himmels“ geführt hat. Die 7. Betrachtung dieses zweiten Teils geht hierauf zurück. Die Ordnung und Wohlgereimtheit in der Geometrie z. B. rührt das Gefühl auf eine ähnliche oder erhabenere Art als die zufälligen Schönheiten der Natur (47). Daraus ergibt sich von selbst die Vermutung eines obersten Grundes des Wesens der Dinge. Hier wird Gott auch in moralische Beziehung zur Schöpfung gesetzt. Moralisch ist diejenige Abhängigkeit eines Dinges von Gott, wo er ein Grund des Dinges durch seinen Willen ist (53). Danach ist die innere Möglichkeit der Dinge, wenn auch Gott deren letzter Grund ist, unmoralisch (i. e. hat mit der Moral nichts zu tun). Kant spricht ferner von der „rührenden“ Pracht des Regenbogens (55). Eine wohlgeartete Seele findet an der zufälligen Schönheit und zweckmäßigen Verbindung, wie sie die Ordnung der Natur bietet, Beweistümer genug für einen mit großer Weisheit und Macht begleiteten Willen. Sofern diese Überzeugung zum tugendhaften Verhalten hinlänglich, also moralisch gewiß sein soll, sind zu ihr die gemeinen Begriffe des Verstandes hinreichend (72). Die bisherige physikotheologische Methode hat unter andern den Vorzug, daß sie „einen sehr anschauenden Begriff von der hohen Weisheit, Vorsorge oder auch der Macht des anbetungswürdigen Wesens verschafft, welcher die Seele füllt und die größte Gewalt hat, auf Erstaunen, Demut und Ehrfurcht zu wirken.“ Selbst für den

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Philosophen ist sie wertvoll; wenn sein forschender, grübelnder Verstand hier auch keine mathematische Gewißheit von Gott erhält, sondern lediglich eine moralische, so bemächtigen sich doch höchst eindrucksvolle Beweistümer seiner Seele, „und die Spekulation folgt ruhig mit einem gewissen Zutrauen einer Überzeugung, die schon Platz genommen hat.“ „Schwerlich würde wohl jemand seine ganze Glückseligkeit auf die angemaßte Richtigkeit eines metaphysischen Beweises wagen.“ Die sinnliche Grundlage der physikotheologischen Methode wirkt so sehr leicht faßlich und überzeugend (73). Die verbesserte Methode der Physikotheologie bewirkt, daß man etwas als unmittelbar von einer göttlichen Handlung herrührend ansieht. Die Philosophie gibt dann die Beweisgründe (93). Gott ist allgenugsam. Eine menschliche Sprache kann den Unendlichen so zu sich selbst reden lassen: „Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit. Außer mir ist nichts, ohne insofern es durch mich etwas ist.“ Dies ist der erhabenste Gedanke. Durch die Analogie mit den Werken der Menschen kann man sich wohl eine gewisse Vorstellung davon machen, wie ein Wesen die Ursache von etwas Wirklichem sein kann, nimmermehr aber, wie es den Grund der inneren Möglichkeit von andern Dingen enthält. Dieser Gedanke ist viel zu hoch, als daß ihn ein erschaffenes Wesen erreicht (111—115).

Im letzten Abschnitt, in dem Kant beweist, daß außer dem ausgeführten Beweisgrund kein andrer zu einer Demonstration vom Dasein Gottes möglich ist, nennt er es eine edle Betrachtung, Gott aus seinen Werken zu erkennen. Es ist aber auch eine notwendige Betrachtung, denn der frechen Zweifelsucht gegenüber ist ein strenger Beweis nötig. Es ist ohne Zweifel wichtiger und notwendiger, den Menschen mit hohen Empfindungen, die an edler Tätigkeit fruchtbar sind, zu beleben, indem man zugleich den gesunden Verstand überzeugt, als mit sorgfältig abgewogenen Vernunftschlüssen zu unterweisen, dadurch, daß der Spekulation ein Genüge getan wird. Gewiß wird ein forschender Verstand, wenn er einmal auf die Spur der Untersuchung geraten ist, nicht eher befriedigt, als bis alles um ihn her licht ist. Es ist aber durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge, nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere (116—124).

3. Abschnitt.

Eine bedeutungsvolle Zeit für die innere Entwicklung und Ausreifung des Philosophen bilden die Jahre 1770 bis 1781, dem Zeitpunkt, an dem die „Kritik der reinen Vernunft“ erschien, „das Produkt des Nachdenkens von einem Zeitraum von wenigstens zwölf Jahren“ (Brief an Mos. Mendelssohn vom 18. 8. 1783). Schon 1765 (vgl. Brief an Lambert, 31. 12. 1765) hat er vor seinem Geiste einen klaren, wohlgeordneten Plan für die Weiter-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

führung seiner philosophischen Arbeit. Er will die metaphysischen Anfangsgründe der natürlichen Weltweisheit und diejenigen der praktischen Weltweisheit in Bälde öffentlich abhandeln. Lambert erwartet diese Arbeiten mit Sehnsucht (Brief an Kant, 3. 2. 1766), aber am 2. September 1770 kann ihm Kant nur wieder schreiben, daß er in dem folgenden Winter diesen Untersuchungen seinen ganzen Fleiß widmen wird, um sie nun zu Ende zu führen. Für eine Unternehmung von solcher Wichtigkeit ist einiger Aufwand an Zeit kein Verlust, wenn man dagegen etwas Vollendetes und Dauerhaftes liefern kann, entschuldigt er sich bei Lambert. Es sollten aber noch viele Monate und Jahre vergehn, Lambert selbst sollte noch darüber hinsterben († 1777), bis die Durcharbeitung, Begründung und Verknüpfung der Gedankenzusammenhänge so weit gediehn war, daß der große Denker wenigstens die Metaphysik der Natur der Welt als ein vollendetes Ganzes darbieten konnte. Was für unsre vorliegende Untersuchung aber von Wert ist, als im Zusammenhang mit dieser Weiterentwicklung Kants stehend, das ist die außerordentlich wichtige Tatsache, daß auch gleichzeitig seine Auffassung der religiösen Fragen folgerichtig an jener teilnahm. Ihrer Darstellung wollen wir uns jetzt widmen.

Wir finden Erkenntnisse in uns, sagt Kant in der Einleitung zur „Kritik der reinen Vernunft“ (III), die über alle mögliche Erfahrung hinausgehn und den Anschein erwecken, als ob sie imstande seien, unser Erkenntnisvermögen über alle Grenzen hinaus zu erweitern. Und gerade sie sind es, für die unser Gemüt das allergrößte Interesse zeigt, die wir für unvergleichlich viel wichtiger halten als alles, was der Verstand auf dem Gebiet der Sinnen-, der Erscheinungswelt erarbeitet, deren Endabsichten uns das Erhabenste zu sein dünken, denen zuliebe wir unserm Geiste eher die gewagtesten Spekulationen gestatten, als daß wir sie aufgeben. Diese Erkenntnisziele sind Gott, Freiheit, Unsterblichkeit (vgl. R. V. S. 346 Anm., S. 663 Anm.; Kr. U. II § 91 u. a. a. St.). Die Aufgaben, die durch sie entstehn, gehören mit zu denen, die die Metaphysik zu behandeln hat. Diese soll die Zurüstungen liefern, damit wir in den Stand gesetzt werden, jene Ziele recht zu verstehn und zu würdigen.

Das kann natürlich nur so geschehn, daß erst die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis, also derjenigen Erkenntnis, die aus der sinnlichen Anschauung, aus der Erfahrung erwächst, aufgesucht, klar und deutlich festgestellt und nach inneren Prinzipien wohlgeordnet vorgetragen werden. Die transzendentale Analytik, die Logik der (materiellen) Wahrheit übernimmt diese Arbeitsleistung. Durch sie gewinnt man einen festen, sichern Grund und Boden für inhaltvolle Erkenntnisse.

Aus dem Umstand nun, daß der Verstand in der Welt der Erscheinungen die vortrefflichsten Erfolge erzielt, läßt sich das menschliche

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Erkenntnisvermögen zu dem Schlusse verleiten, daß es mit Hilfe dieser sicheren, reinen Verstandeserkenntnisse sich ebenso sicher und unbesorgt auf das Gebiet begeben könne, das über den Horizont der Erfahrung hinausliegt, daß also die Grundsätze, die die nach allen Seiten hin gesicherte und wohlbegründete Verstandesarbeit liefert, ein helles klares Sonnenlicht auch auf den Weg mitgeben, der in das Land der höchsten Vollkommenheiten führt, wo das Auge nicht mehr leiblich fragend, beobachtend, untersuchend die Natur durchmustert und ihr Wesen zu durchdringen sucht, sondern, zurückgezogen von den sinnlichen Empfindungen, innerlich sich ganz den rein geistigen, überirdischen hingeben darf und kann. Aber der Lichtschein, der dem Fuße in den Grenzen der Erfahrung einen sichern Halt zeigte, wird im Reiche der Transzendenz zum Blendwerk, zum trügerischen Irrlicht, wenn die Vernunft sich seiner bedienen will, um ihre Erkenntnisse in unendliche Fernen zu erweitern. Dann erzeugt sie einen transzendentalen Schein. Der aber muß, damit er nicht unermeßlichen Schaden anrichtet, kritisch untersucht und aufgedeckt werden. Das ist die Aufgabe der transzendentalen Dialektik (R. V. S. 115 f.).

Der transzendentale Schein, der Schein, durch transzendentale Grundsätze allein die Erkenntnis in uferlose Weiten ausdehnen zu können, ist freilich unaustilgbar. „Die Ursache hiervon ist diese, daß in unsrer Vernunft — subjektiv als ein menschliches Erkenntnisvermögen betrachtet — Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehn objektiver Grundsätze haben, und wodurch es geschieht, daß die subjektive Notwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unsrer Begriffe, zugunsten des Verstandes, für eine objektive Notwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten wird“ (R. V. S. 317), eine Illusion, die im Wesen des Menschen gegründet ist, mit seinem Wesen gesetzt ist, also natürlich und unvermeidlich ist. Nur muß dann die transzendentale Dialektik wenigstens verhüten, daß der Schein transzendenter Urteile nicht betrüge.

Den transzendentalen Schein weist Kant der Wirkungssphäre der Vernunft zu. Diese ist nach ihm das höchste Erkenntnisvermögen in uns, sie ist das Vermögen der Prinzipien, d. h. der synthetischen Erkenntnisse aus Begriffen. Ist der Verstand das Vermögen der Einheit der Erscheinungen durch Regeln, so ist, weiter zurück, oder besser, auf der geistigen Stufenleiter noch höher hinauf, noch umfassender, weitblickender, die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien. „Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag und von ganz andrer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

werden kann." Das ist nach Kant das Wesen der Vernunft. Um es aber recht zu verstehn und ihren Begriff klar zu durchschauen, müssen wir noch im einzelnen nach der Art ihrer Tätigkeit und nach deren Ergebnissen Umschau halten. „Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erfüllt, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden" (Hegel Phänomenologie, Vorr. S. 5).

Nach Kantscher Theorie erhalten wir über die Bedeutung der beiden Erkenntnisvermögen Verstand und Vernunft in ihrer Wirksamkeit auf metaphysischem Gebiet Aufklärung durch ihre Arbeitsleistungen auf logischem Gebiet. Zwischen der formal logischen Arbeit und der material logischen besteht ein innerer, ein notwendiger Zusammenhang, so daß das formal logische Verfahren des Verstandes sowohl wie der Vernunft einen Typus darstellt für das materiale, das transzendentale. Der Nachweis hierfür ist natürlich zu liefern. Für den Verstand gilt als solcher die Entdeckung und der Leitfaden der Kategorien. Davon handelt die transzendentale Analytik. Wie steht es aber mit der Vernunft?

In der formalen Logik gilt die Vernunft als das Vermögen zu schließen (das Vermögen der consequentia mediata). Aus einer allgemeinen Regel, deren Entstehung der Verstandestätigkeit zu danken ist, als Obersatz und als Bedingung wird über einen Untersatz, der eine Erkenntnis darstellt, ein Schlußurteil gewonnen. Nach dem logischen Verhältnis im Mittelsatz zur Bedingung im Obersatz gibt es, entsprechend den drei Arten des Urteils (vgl. R. V., Leitf. d. Entdeckung aller Verstandesbegriffe, § 9, Abschn. 3; sowie Logik, §§ 23—29; 60—78; für die disjunktiven Schlüsse noch §§ 110 f.), drei Arten der Vernunftschlüsse, den kategorischen, hypothetischen und disjunktiven. In der Regel wird allerdings nicht vom Obersatz ausgegangen, sondern von der Conclusio, und es wird dann gesucht, unter welche Bedingung das Urteil, das sie ausspricht, zu subsumieren ist. Diese Bedingung erfüllt also die Funktion der Vereinheitlichung der Erkenntnisse; man kann daher sagen, daß „die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien (allgemeinen Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken sucht" (besser als der Konjunktiv „suche", den Kant in abhängigen Sätzen, auch wenn sie assertorisch sind, mit Vorliebe verwendet).

Läßt sie sich nun von allen Beschränkungen durch andre Geistes- und Empfindungskräfte isolieren, in gleicher Weise, wie es in der transzendentalen Logik mit dem Verstand geschieht (vgl. R. V., die transzendentale Log., Einl. IV), so daß sie als ein eigner Quell von Begriffen und Urteilen gelten kann, die lediglich aus ihr entspringen und durch die

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

sie sich auf Gegenstände bezieht, d. h. also, enthält Vernunft an sich, d. h. reine Vernunft, a priori synthetische Grundsätze und Regeln, und worin mögen diese Prinzipien bestehn? Die erste Frage ist gemäß der Kantschen Lehre über die Natur der Erkenntnisvermögen zu bejahen; die Beantwortung der zweiten Frage gibt die Begründung für dies Ja.

Die Vernunft geht auf Gegenstände nur durch die Vermittlung der Urteile und Begriffe des Verstandes, nicht durch unmittelbare Anschauung. Sie führt ferner zu dem Grundsatz, daß mit der Setzung des Bedingten auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, und diese wiederum selbst als unbedingt, gegeben ist. Dieser Grundsatz ist synthetisch, denn analytisch bezieht sich das Bedingte wohl immer wieder auf eine Bedingung, niemals jedoch auf etwas Unbedingtes. Das Unbedingte aber kann isoliert betrachtet und untersucht werden und gewährt dadurch Stoff zu synthetischen Sätzen a priori. Die daraus entspringenden Grundsätze sind allerdings in der Beziehung auf Erscheinungen transzendent; einen dem obersten Prinzip der reinen Vernunft adäquaten empirischen Gebrauch vermögen sie nicht herbeizuführen. Die transzendenten Vernunftbegriffe, die zum Begreifen dienen sollen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehn, sind gleichbedeutend mit den Ideen. Wie die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien, aus der Form der Urteile gewonnen werden, so die reinen Vernunftbegriffe oder transzendentalen Ideen aus den Vernunftschlüssen. Hier besitzt der Obersatz Allgemeinheit (universalitas). Ihr entspricht in der Synthesis der Anschauungen die Allheit (universitas) oder die Totalität der Bedingungen. „Also ist der transzendentale Vernunftbegriff kein andrer als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist, so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.“ Er geht aber immer lediglich auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen, und er findet seine Erfüllung nirgends als bei dem schlechthin, d. h. in jeder Beziehung Unbedingten. Wenn die transzendentalen Vernunftbegriffe nun auch bloß als Ideen anzusehn sind, so sind sie doch keineswegs überflüssig oder nichtig. Freilich sind sie nicht imstande, zur Erkenntnis eines Gegenstandes etwas beizutragen, aber sie geben einen Kanon für den zweckmäßigen und sachentsprechenden Gebrauch des Verstandes und, was vielleicht noch bedeutsamer ist, sie machen vielleicht die Verbindung zwischen den Naturbegriffen und den praktischen Begriffen möglich und können vielleicht „den moralischen Ideen selbst auf eine solche Art Haltung und Zusammenhang mit den spekulativen Erkenntnissen der Vernunft verschaffen“. Diese transzenden-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

talen Ideen lassen sich in systematischer Form aufweisen; sie werden nicht heuristisch (empirisch) erlangt, ebensowenig wie, im Gegensatz zur aristotelischen Methode, die Kategorien. Die menschliche Vernunft selbst reicht die Möglichkeit zur Aufstellung eines Systems der transzendentalen Ideen dar, und das eben durch die drei verschiedenartigen Äußerungen ihrer logischen Tätigkeit. Unsre Vorstellungen können, in allgemeinster Form ausgedrückt, eine Beziehung entweder aufs Subjekt oder auf Objekte haben. Die Objekte ihrerseits können entweder in Erscheinungen bestehn oder auch in Gegenständen des Denkens. Also gibt es drei Gattungen des Verhältnisses der Vorstellungen, von dem wir uns einen Begriff oder eine Idee machen können: 1. das Verhältnis zum Subjekt, 2. zum Mannigfaltigen des Objekts in der Erscheinung, 3. zu allen Dingen überhaupt. Da nun die Begriffe der reinen Vernunft es mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu tun haben, so lassen sie sich unter drei Klassen bringen: 1. die absolute Einheit des denkenden Subjekts, 2. der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, 3. der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt. Das denkende Subjekt ist Gegenstand der Untersuchung in der Psychologie; der Inbegriff aller Erscheinungen i. e. der Welt wird in der Kosmologie behandelt; das Ding endlich, welches die oberste Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält, das Wesen aller Wesen, gibt der Theologie die wissenschaftliche Grundlage. Die reine Vernunft gibt also die Idee zu einer transzendentalen Seelenlehre, Weltwissenschaft und Gotteserkenntnis (R. V. 314 ff.).

Da unsre Arbeit mit der Untersuchung über das religiöse Prinzip im Menschen sich beschäftigt, so wenden wir uns der Betrachtung lediglich des letzten Vernunftbegriffes, der theologia transzendentalis, zu. Kant führt hier die Vorstellung des Ideals ein. Was er mit Ideal bezeichnet, scheint noch weiter von der objektiven Realität entfernt zu sein als die Idee. Er will unter Ideal nicht etwa bloß die Idee in concreto verstanden wissen, „sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding.“ Die reine Vernunft gewährt uns nun in der Vorstellung von Gott die Vorstellung eines transzendentalen Ideals. Jeder Begriff wird nach dem Principium exclusi tertii bestimmt. Jedes Ding aber steht seiner Möglichkeit nach noch unter dem allgemeineren Grundsatz der „durchgängigen Bestimmung“, d. h., von allen möglichen Prädikaten der Dinge überhaupt kommt ihm jeweilig nach Vergleichung mit den Gegenteilen eins zu. Hier also wird, über den Satz des Principii exclusi tertii (das Kant immer „Satz des Widerspruchs“ nennt) hinausgehend, auf die gesamte Möglichkeit als den Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt Beziehung genommen. Die eigne Möglichkeit wird von der gesamten Möglichkeit abgeleitet. Das Prinzip der durchgängigen Be-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

stimmung betrifft also den Inhalt, nicht bloß die logisch formale Bestimmung, ist also synthetisch wirksam, nicht bloß analytisch, und macht eine transzendentale Voraussetzung, indem es die Materie zu aller Möglichkeit vorstellt, die a priori die Bestimmungen zu der besondern Möglichkeit eines jeden Dinges enthält. Aus dem allen folgt: „Die durchgängige Bestimmung ist ein Begriff, den wir niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können, und begründet sich also auf eine Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauchs vorschreibt.“ Nun könnte es scheinen, als ob die Idee von dem Inbegriff aller Möglichkeit selbst noch recht unbestimmt ist, da sie eben weiter nichts als einen Inbegriff aller möglichen Prädikate darstellt. Doch stellt sich bei genauer Untersuchung ein andres Ergebnis heraus. Diese Idee, als Urbegriff, scheidet eine Menge Prädikate als abgeleitet aus und läutert sich zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriff, und dieser Begriff gehört einem einzelnen Gegenstande zu, der dann durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist und daher ein Ideal der reinen Vernunft zu nennen ist. Dieses transzendentale Substratum nun, in welchem der ganze Vorrat des Stoffes ruht, aus dem heraus alle möglichen Prädikate der Dinge genommen werden können, das in sich ebenso die transzendentalen Verneinungen, wie die transzendentalen Bejahungen enthält, ist die Idee von einem All der Realität, es ist der Begriff eines entis realissimi, also eines einzelnen Wesens, denn von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten wird eins in seiner Bestimmung angetroffen: das, was zum Sein schlechthin gehört. „Also ist es ein transzendentales Ideal, welches der durchgängigen Bestimmung, die notwendig bei allem, was existiert, zugrunde liegt und die oberste und vollständige materiale Bedingung seiner Möglichkeit ausmacht, auf welche alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muß. Es ist aber auch das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist.“

Wie konnte nun Kant aus der Betrachtung des disjunktiven Vernunftschlusses auf dieses Ideal der reinen Vernunft kommen? Der disjunktive Vernunftschluß findet seine Aufgabe darin, den logischen Inhalt eines Begriffs zu bestimmen. Zu diesem Zwecke gibt er im Obersatz eine logische Einteilung, indem er die Sphäre eines allgemeinen Begriffs kontradiktorisch zerlegt; im Untersatz setzt er dieser Sphäre Schranken bis auf einen Teil (logisch am richtigsten durch Dichotomie), und im Schlußsatz bestimmt er den Begriff dann durch diesen Teil. Nun kann ja, wenn wir jetzt auf das Gebiet der reinen Vernunft übergehn, der allgemeine Begriff einer Realität überhaupt a priori nicht eingeteilt werden. Denn ohne Erfahrung kennt man natürlich keine bestimmten Arten von Realität, die in jener

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

enthalten sein sollten. Der transzendentale Obersatz der durchgängigen Bestimmung aller Dinge ist also die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität. Inbegriff ist hierbei in richtiger Weise zu verstehn. Es handelt sich bei ihm nicht bloß um einen Begriff, der alle Prädikate ihrem transzendentalen Inhalte nach unter sich begreift, sondern, der sie vielmehr in sich faßt. Dadurch nun, daß ich dies All der Realität einschränke, erhalte ich die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges. Also haben wir hier einen Gebrauch der Vernunft, der analog ist ihrem Verfahren in den disjunktiven Schlüssen. Wenn nun die Vernunft sich lediglich damit beschäftigt, sich die notwendige durchgängige Bestimmung der Dinge vorzustellen, so setzt sie die Existenz eines Wesens, das dem Ideal entspricht, damit noch keineswegs, nur die Idee von ihm, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte, die des Eingeschränkten, abzuleiten. „Das Ideal ist ihr als das Urbild (Prototypon) aller Dinge, welche insgesamt als mangelhafte Kopien (Ektypa) den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und, indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen.“ Der Gegenstand dieses Ideals, der sich aber nur in der Vernunft befindet, heißt auch das Urwesen; mit Rücksicht darauf, daß es keins über sich hat, das höchste Wesen; insofern alles bedingt unter ihm steht, das Wesen aller Wesen. Doch sollen alle diese Bezeichnungen durchaus nicht etwa auf das objektive Verhältnis eines wirklichen Gegenstandes zu andern Dingen gehn, sondern einzig und allein auf das Verhältnis der Idee zu Begriffen. Ob ein solches Wesen also wahrhaft existiert, darüber erfahren wir hier völlig nichts. Das Ideal eines Urwesens muß notwendigerweise einfach gedacht werden, denn das Urwesen besteht nicht aus vielen abgeleiteten Wesen, so daß ein jedes von ihnen das Urwesen voraussetzt, also bestimmen kann. Wenn also andre Möglichkeit von ihm abgeleitet wird, so findet damit nicht etwa eine Teilung der höchsten Realität statt, dann wäre ja das Urwesen nur ein Aggregat von abgeleiteten Wesen. Vielmehr liegt der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität nicht als bloßer Inbegriff zugrunde, sondern als ein Grund. Hypostasieren wir diese Idee, so vermögen wir das Urwesen durch den bloßen Begriff der höchsten Realität als ein einiges, einfaches, allgenügsames, ewiges usw. zu bestimmen, also in seiner unbedingten Vollständigkeit. Der Begriff eines solchen Wesens ist der von Gott, vorgestellt in transzendentalem Verstande. Seine Realität ist nach allem durchaus nicht etwa objektiv gegeben, seine Dingheit damit nicht festgestellt. Daß es ein Ding sein solle, ist eine bloße Erdichtung, „durch welche wir das Mannigfaltige unserer Idee in einem Ideale, als einem besondern Wesen, zusammenfassen und realisieren, wozu wir keine Befugnis haben, sogar nicht einmal, die Möglichkeit einer solchen Hypothese geradezu

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

anzunehmen, wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem solchen Ideale abfließen, die durchgängige Bestimmung der Dinge überhaupt, als zu deren Behuf die Idee allein nötig war, nichts angehn und darauf nicht den mindesten Einfluß haben.“ Und doch ist unser Ideal auf einer natürlichen, nicht etwa willkürlichen Idee gegründet. Ihren Quell deckt die transzendentale Analytik auf. Daß die Gegenstände der Sinne möglich sind, beruht auf die Möglichkeit ihrer Beziehung zu unserm Denken. Zu einer durchgängigen Bestimmung eines Gegenstandes, dessen wir durch die sinnliche Empfindung teilhaftig werden, ist die Vergleichung mit allen möglichen Prädikaten, die aus der Erscheinungswelt erwachsen, erforderlich. Was nun das Ding als Ding setzt, wodurch das Ding erst zum Ding wird, das Reale, muß aber natürlich bereits gegeben sein, sonst kann es überhaupt nicht gedacht werden. Dasjenige aber, in dem das Reale aller Erscheinungen gegeben ist, ist „die einige, allbefassende Erfahrung“. Es muß also vorausgesetzt werden, daß die Materie, die die Möglichkeit aller sinnlich erfahrbaren Gegenstände vorstellt, in einem Inbegriff vorhanden ist und daß die Möglichkeit empirischer Gegenstände, ihr Unterschied voneinander und ihre durchgängige Bestimmung allein auf der Einschränkung jenes Inbegriffs beruht. Da für uns Gegenstände nur durch die Sinne und im Zusammenhang der gesamten Erfahrung vorhanden sind, so kann für uns auch nichts ein Gegenstand sein ohne die Voraussetzung des Inbegriffs aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit. Infolge einer natürlichen Illusion aber erweitern wir den Geltungsbereich eines Grundsatzes, der eigentlich nur von den Objekten der Sinne gilt, auf alle Dinge überhaupt. Aus dem empirischen Prinzip, durch das wir die Möglichkeit der Dinge als Erscheinungen begrifflich einsehn, machen wir, indem wir die sinnliche Einschränkung weglassen, ein transzendentales Prinzip für die Möglichkeit der Dinge überhaupt. Wir verwandeln also die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes dialektisch in die kollektive Einheit eines Erfahrungsganzen. Unter diesem Ganzen denken wir uns ein einzelnes Ding, in dem alle empirische Realität liegt. Dieses Gedankending wird dann auf dem Wege einer transzendentalen Subreption als der Begriff eines realen Wesens angesehn, welches an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht und die realen Bedingungen für deren durchgängige Bestimmung hergibt. So wird dann schließlich die Idee vom Inbegriff aller Realität hypostasiert. „Dieses Ideal des allerrealsten Wesens wird also, ob es zwar eine bloße Vorstellung ist, zuerst realisiert, d. i. zum Objekt gemacht, darauf hypostasiert, endlich, durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit, sogar personifiziert, ..., weil die regulative (Wille verbessert: „relative“) Einheit der Erfahrung nicht auf den Erscheinungen selbst (der Sinnlichkeit allein), sondern auf der Verknüpfung ihres Mannigfaltigen durch

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

den Verstand (in einer Apperzeption) beruht, mithin die Einheit der höchsten Realität und die durchgängige Bestimmbarkeit (Möglichkeit) aller Dinge in einem höchsten Verstande, mithin in einer Intelligenz zu liegen scheint" (R. V. S. 494—505). —

Kant geht dann auf „die Beweisgründe der spekulativen Vernunft, auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schließen", ein. Er verwirft naturgemäß, entsprechend seinen eben dargestellten Untersuchungen und Ergebnissen über das höchste Wesen, den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, weist nach, daß der kosmologische ebenso wie der physikotheologische lediglich versteckte ontologische Beweise sind, und macht sie also damit auch unwirksam. Da die Entkräftung dieser Beweise für die Kantschen Anschauungen über den Urgrund des religiösen Bewußtseins nichts bringen, was noch klärend oder begründend neue Auskunft zu geben vermöchte, so können wir sie übergehn.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

den Verstand (in … die Einheit der
höchsten Realität ur … Möglichkeit) aller
Dinge in einem höch … ligenz zu liegen
scheint“ (R. V. S. 4 …

Kant geht d … ilativen Vernunft,
auf das Dasein eines … Er verwirft natur-
gemäß, entsprechen … ungen und Ergeb-
nissen über das hö … is für das Dasein
Gottes, weist nach, … ler physikotheolo-
gische lediglich ver … d macht sie also
damit auch unwir … Beweise für die
Kantschen Anschau … Bewußtseins nichts
bringen, was noch … nft zu geben ver-
möchte, so können …

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf