

Der ideelle Ort Gottes im System des Kritizismus

Es wäre ein großer Irrtum, zu glauben, das wissenschaftliche Interesse für Kant und Kantianismus, die Hochschätzung seines Genies und seines Werkes hätten seit der großen metaphysischen Wende und dem Abbrücken vom Idealismus in den letzten Jahren eine wesentlich veränderte Richtung genommen. Nun erst hat man den Meister als den tief schöpfenden, positiv aufbauenden Metaphysiker erkannt. Als den scharfsinnigen Problematiker und Kritiker, als den gewaltigen, vergeistigten Ethiker pries man ihn schon ehemals.

Die heutige Zeit ist in ihren letzten Tiefen religiös ergriffen und aufgewühlt; all ihre Unrast, ihr stürmisch-unklares Denken, ihr faustisches Fühlen und Wollen geht letztlich auf das absolute Sein, auf die religiösen Werte. Vor allem gilt das von den nordischen Völkern, in denen das religiöse Gefühl, die subjektive Religiosität seit Jahrhunderten die großen weltanschaulichen Probleme sowohl aufgab und stellte, wie wesentlich mitbestimmend löste. Im innersten seelischen Zusammenhang mit diesem religiösen Aufgelockertsein und angesichts der philosophiegeschichtlichen Herrschaft Kants ist denn jüngst wiederum seine Stellung, seine praktische und vor allem seine theoretische, zur Religion, zum Dasein und zur Erkennbarkeit Gottes, zur Gottesverehrung, seine Lehre über das Verhältnis von Moral und Religion lebhaft erörtert worden.

Und das gerade in katholischen Kreisen. Es ist geschichtlich verständlich, daß das an verschiedenartigen, gegensätzlichen, ja widersprechenden Gedanken so reiche System, daß die mannigfachen Phasen im Entwicklungsgang des Denkers, daß gelegentliche ausdrückliche Anerkennungen des Katholizismus — so findet ihn Kant beispielsweise folgerichtiger als den Protestantismus — und einzelne wahlverwandtschaftliche Berührungspunkte mit unserer Religion Ansätze zu einer Beurteilung bieten, die von der gangbaren himmelweit verschieden ist. Es hat vor allem psychologisch etwas ungemein Verlockendes, bei unserem paritätischen Zusammenleben und angesichts der zahlenmäßigen, organisatorischen Übermacht des Rationalismus gegenüber der kleinen Zahl katholischer Intellektueller und katholischer Führer, die ganz zu Unrecht, aus staunenswerter Unkenntnis angegriffenen katholischen Wahrheiten mit dem Schild des großen Königsberger Philosophen gedeckt zu sehen. So stößt man denn in unseren Kreisen, in schriftlichen Auseinandersetzungen und mündlichen Diskussionen, neben ängstlicher Scheu vor Kants Gottlosigkeit und seinem Agnostizismus, nicht selten auch auf einen verblüffenden Optimismus, auf eine wunderbar anmutende Naivität in Sachen der Kantischen Religionsphilosophie und Christentumsfreundlichkeit.

Angesichts dieser Lage soll hier der Versuch gemacht werden, ein objektives, allseitiges Bild von der Stellung Kants, seiner theoretischen und praktischen, zur natürlichen Religion, zum Christentum, zum Katholizismus zu entwerfen. Es wird unser Hauptbestreben sein, alle subjektiven, persönlichen Momente nach Möglichkeit auszuschneiden, alle Systematik und Konstruktion, so blendend und bestechend sie auch wirken möchten, tunlichst zu meiden. Im Gegensatz zu

unserer sonstigen literarischen Art, in diesen für weitere Kreise bestimmten Blättern keine Quellennachweise zu führen, allen wissenschaftlichen Apparat abzustreifen, wird es unser angelegentliches Bestreben sein, unsere Behauptungen mit Kants Worten zu belegen¹. Das Thema, das uns heute beschäftigen soll, lautet: „Der ideelle Ort Gottes im System des Kritizismus“. Findet, mit andern Worten, Gott im Ganzen der kantischen Gedankenwelt einen Platz? Wenn ja, handelt es sich um die subjektive Idee des höchsten Wesens oder um seine Realexistenz? Durch welchen seelischen Akt kommt der Mensch an Gott heran, durch das Gefühl, den Verstand oder den Willen, intuitiv oder schlußfolgernd? Steht Gott wie etwa bei Platon oder Augustinus im alles beherrschenden Mittelpunkt oder nur an der Peripherie des Systems? Durch welchen Gedankenkomplex wird er eingeführt?

Die heutigen Untersuchungen beschränken sich auf die Stellungnahme Kants zur natürlichen Religion, wie sie etwa in dem *status naturae purae* unabhängig von der alttestamentlichen Offenbarung und dem Christentum bestanden hätte und wie sie sich aus der bloßen Betrachtung der vernünftigen Anlage des Menschen notwendig ergibt.

* * *

Vorbemerkung. Kant hat zeitlebens im großen ganzen den Begriff Gottes, einerlei ob er seine Verwirklichung für theoretisch erkennbar oder nur für voluntaristisch postulierbar hielt, wie der Deismus gefaßt². Danach ist Gott das höchste, durch sich seiende, absolute, vollkommen sich genügende, unendliche, vernünftige, einsichtige, persönliche, heilige Wesen. Aller Monismus, sei es naturalistischer, idealistischer pantheistischer oder dynamisch entwicklungsmäßiger, ist ausgeschlossen. Gott ist der Welt seinsmäßig transzendent, ihr wirkungsmäßig als *causa prima* immanent. So in der schwungvollen Frühschrift (1755) „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“, in der Kant zum ersten Mal den genialen Versuch machte, eine Entwicklungsgeschichte des Universums aus ihren chaotischen Urfängen nach streng mechanischen Wirkungsgesetzen zu geben, „Kant-Laplacesche Theorie“³. So noch weit eingehender und genauer 1763 in „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“. Gott ist das schlechterdings notwendige Wesen⁴, er ist einzig der Zahl nach, und alles andere hängt von ihm ab⁵, er ist einfach⁶, unveränderlich und ewig⁷, enthält die höchste Realität, d. h. er ist unendlich⁸.

¹ Wir zitieren nach der kritischen neuesten Ausgabe „Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften“, 1910 ff., Berlin, Georg Reimer.

² Wir sagen mit Bedacht, wie der Deismus, und nicht wie der Theismus. Wenn nämlich auch manche gelegentliche Ausdrücke Gott als Schöpfer, Gesetzgeber usw. bezeichnen, so fallen diese doch aus der Grundtendenz heraus. Wie die Naturerscheinungen, so wird auch die geistige Welt autonom, unabhängig von Gottes Eingreifen erklärt. Gott erscheint erst zum Schluß an der Peripherie des Gesamtsystems als Bewirker des Zeilelementes des höchsten Gutes, der Glückseligkeit. Noch mehr, selbst dieser Begriff Gottes als eines persönlichen, vollkommensten Wesens wird gelegentlich durch andere Motive gekreuzt. Bei alledem ist er einstweilen nur ein gedachter, angenommener Begriff nach Art eines heuristischen Prinzips bei naturwissenschaftlichen Hypothesen.

³ Man vergleiche Bd I, etwa S. 309 f. 317 f. 322 329.

⁴ Bd II 83.

⁵ 83 f.

⁶ 84.

⁷ 85.

⁸ 85 f.

er ist geistig¹, und lediglich der Grund aller Möglichkeit, wie die Darlegungen der ganzen Schrift zu erweisen suchen.

Auch in der kritischen Periode (1781—1804) wird an diesem Begriff nichts geändert, wenngleich für den Kritiker oder Theoretiker seine Möglichkeit zu einer rein formalen, logisch nicht widersprechenden zusammenschrumpft, wodurch über die Realmöglichkeit nichts Sicheres ausgemacht ist, der Begriff bleibt „problematisch“, wie sich Kant ausdrückt. In der „Kritik der Reinen Vernunft“ — wir halten uns an die zweite Auflage vom Jahre 1787, in der Kant nach den ausdrücklichen Worten der berühmten Vorrede² „nichts zu ändern gefunden hat“ — kommt Gott vor allem als das ens realissimum in Betracht³, weiterhin als das notwendige Wesen⁴, als höchste Intelligenz⁵. In den zum leichteren Verständnis des kritischen Problems 1783 verfaßten Prolegomenen gelangt der Begriff Gottes nur wenig zur Sprache, als das „Ideal der reinen Vernunft“⁶, eine Wiederholung aus der transzendentalen Dialektik des grundlegenden Werkes. Um so häufiger kehrt er in dem dritten Hauptwerk, in der „Kritik der Urteilskraft“ (1790) wieder⁷. Hier wird Gott in erster Linie als Intelligenz, Weisheit, Endzweck, Gesetzgeber ins Auge gefaßt, ausdrücklich wird er allwissend, allmächtig, allgütig, gerecht, ewig, allgegenwärtig genannt⁸.

Von den Altersschriften beschäftigt uns hier bloß das merkwürdige Opus posthumum „Vom Übergang von der Metaphysik zur Physik“, das allüberall die Spuren des stark senilen Marasmus trägt (nach 1796 zusammengestellt). Erich Adickes hat nach dem Vorgang von Rudolf Reicke in vorbildlicher Weise Auszüge aus diesen „Losen Blättern“ veröffentlicht und den ideengeschichtlichen Inhalt einer sorgfältigen Analyse unterzogen⁹. Bei der Behandlung des ersten Konvolutes ist in dem vierten Kapitel: „Der Inhalt des erweiterten Planes, insbesondere das Gottesproblem“, der ganze Paragraph 328 der Darstellung des Begriffes Gottes, wie er sich in diesen Blättern findet, gewidmet¹⁰. Da heißt es wörtlich¹¹: „Häufig charakterisiert Kant Gott durch die drei Begriffe ens summum, summa intelligentia und summum bonum . . . C. 348 351 f., § 354 357—359 377 f.; 415 erläutert sie dahin, daß Gott alles vermag, alles weiß und alles, was wahrhaft gut (schlechthin Zweck) ist, will. . . Auch¹² als Person wird Gott häufig bezeichnet. . . Gott ist demgemäß allverpflichtend, ohne in irgend einer Beziehung verpflichtet zu sein. . . Sonst wird Gott noch Wahrnehmung und Gefühl zugesprochen, Selbsterkenntnis, Selbstbewußtsein und Angemessenheit zu allen wahren Zwecken (C. 319 348). Allen Weltwesen ist er innigst gegenwärtig. . . Die Welt¹³ ist ihm als Gegenstand seiner Macht unterworfen (C. 322). Er ist frei (C. 325 328), ein Geist (C. 574), die „oberste Ursache aller Weltwesen“ (C. 324). Dazu kommen noch zwei negative Bestimmungen, daß Gott nicht als Weltseele und nicht als Demiurg zu fassen ist.

* * *

¹ Bd II 87 f.

² Bd III 22 ff.

³ 385 ff.

⁴ 397 ff. 403 ff.

⁵ 413 ff.

⁶ Bd IV 348.

⁷ Bd V 434 ff. 438 ff. 442 ff. 447 ff.

⁸ 444.

⁹ Kants Opus posthumum, dargestellt und beurteilt. Berlin 1920.

¹⁰ 772—776.

¹¹ 772.

¹² 773.

¹³ 774.

Eine allseitige Darstellung des vorwürfigen Gegenstandes muß auch die vor-kritische Periode (1746 bzw. 1755—1770 bzw. 1781) behandeln, wenngleich sie durch die folgende kritische überwunden ist und philosophiegeschichtlich kaum nachgewirkt hat. Sie wirft nämlich mannigfaches Licht auf das gewaltige Ringen des tiefbohrenden, selbständigen Geistes, und macht uns psychologisch und historisch viele Motive und Unebenheiten seines späteren Denkens verständlich.

Kant hat in jungen Jahren die philosophische Methode und die inhaltlichen Lehrsätze des Leibniz-Wolffschen Weltbildes mit seiner apriorischen, von der Erfahrung einseitig losgelösten Metaphysik und seinem Theismus ganz in sich aufgenommen und als langjähriger Privatdozent und Professor in diesem Sinn gelehrt. Daneben machen sich mehr und mehr die Einflüsse des englisch-französischen Empirismus, Sensismus, Skeptizismus geltend und verdrängen allmählich die bisherigen dogmatischen Überzeugungen.

Neben den streng philosophischen Problemen beschäftigten ihn aufs lebhafteste naturwissenschaftlich-mathematische Fragen im Sinn der damals siegreich voranschreitenden Führer wie Kepler, Galilei, Newton, zu denen er in scharfsinniger, selbständiger, kritischer, teilweise neuschöpferischer Weise Stellung nimmt.

Innerhalb dieses vor-kritischen Zeitraumes unterliegt die Entwicklungskurve bedeutsamen Schwankungen; bald weist sie einen bedenklichen empiristisch-skeptischen Tiefstand gegenüber der vorausgehenden metaphysischen Höhe auf, bald erhebt sie sich wieder zu einem gemäßigten Dogmatismus.

Für das uns beschäftigende Religionsproblem ist es charakteristisch, daß sich der junge Gelehrte, der sich im gleichen Jahre (1755) mit der scholastisch anmutenden Schrift *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* habilitiert, in seiner epochemachenden „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt“, sichtlich bemüht, zu zeigen, wie diese neue, kühne Erklärung der Weisheit, der Ehre, der Herrschaft und Vorsehung Gottes nicht bloß keinen Abbruch tue, sondern sie noch weit heller und mächtiger zum Durchbruch bringe. Bereits in der Vorrede sagt er¹: „Ich habe nicht eher den Anschlag auf diese Unternehmung gefaßt, als bis ich mich in Ansehung der Pflichten der Religion in Sicherheit gesehen habe. Mein Eifer ist verdoppelt worden, als ich bei jedem Schritte die Nebel sich zerstreuen sah, welche hinter ihrer Dunkelheit Ungeheuer zu verbergen schienen und nach deren Zerteilung die Herrlichkeit des höchsten Wesens mit dem lebhaftesten Glanze hervorbrach.“ Über den wissenschaftlichen Hypothesen der ganzen Schrift liegt der verklärende Hauch tiefer Ehrfurcht und Bewunderung der göttlichen Weisheit und Macht.

Eine weit kältere, kritisch zerseßende Luft weht 1763 in: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“². Sie ist der Ausdruck des Ringens zwischen dem bisherigen dogmatischen Rationalismus des Philosophen und dem nach kurzem ihn beherrschenden Empirismus bzw. metaphysischen Nihilismus. Alle bisherigen Beweise, seien sie apriorisch-ontologisch oder aposteriorisch Natur, können die Kritik nicht bestehen. Nur die eine Erwägung, daß ohne Gott nichts möglich wäre, daß sogar die logisch-

¹ Bd I 221 f.² Bd II 63—163.

Stimmen der Zeit. 114. 1.

metaphysische Möglichkeit aufgehoben würde, beweist sein Dasein. Programatisch kündigt sich schon die Haltung des späteren Kritizismus an. „Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeugt; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere“, ist der verhängnisvolle letzte Satz¹.

Diese „Überzeugung“ ist nur ein anderer Ausdruck für „Glaube“, auf den später alogisch die ganze Metaphysik, insbesondere das Dasein Gottes, gegründet wird. In der Forderung dieses „moralischen Glaubens“ klingt die sprühende, launige Auseinandersetzung mit dem Spiritisten Swedenborg aus. Die Absage an die bisherige intellektuell unfaßbare Metaphysik mit ihren positiv geistigen Gegenständen und Werten hat hier ihren tiefsten Tiefstand erreicht². Soll der Glaube in diesen „Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“³ auch zunächst nur an die Stelle der bisherigen Beweise der rationalen Psychologie mit ihrer Erhärtung der Einfachheit, Geistigkeit, Persönlichkeit und Unsterblichkeit der Seele treten, so zielt das ganze Geplänkel doch auf die Leugnung der gesamten transzendenten Metaphysik und damit auch der Gotteserkenntnis hin. Mehr frivol als geistreich wird zu allerlegt die praktische Folgerung gezogen⁴: „So schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide nach so vielen unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschlusse sagen läßt: Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten!“

Die Dissertation „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ vom Jahre 1770 ist in rückläufiger Bewegung zur alten Metaphysik begriffen. Nur kurz wird Wesen und Dasein Gottes gestreift⁵.

Die Pflichten gegen Gott, etwa die Tugend der Gottesverehrung und ihre verschiedenen Formen, kurz das Problem der Religion im Sinn von Religiosität beschäftigt den Philosophen in dieser ganzen Zeit kaum, gelegentlich fällt irgend eine schwache Äußerung, ohne daß sie eine besondere Auffassung durchblicken ließe.

* * *

Über Erkennbarkeit und Beweisbarkeit, über Dasein bzw. Leugnung Gottes im System des eigentlichen Kantischen Kritizismus ist eine ganze Bibliothek geschrieben worden. Natürlich gehen die Auffassungen weit auseinander. So wird in den letzten Jahren wiederholt von katholischen Gelehrten die These vertreten, die „Kritik der Reinen Vernunft“ habe nur die apriorischen Gottesbeweise bekämpft, sie leugne bloß die mathematische Sicherheit ihres Verfahrens, während die Argumentation der Scholastiker von ihr gar nicht berührt werde, zumal sie Kant völlig unbekannt gewesen sei. Umgekehrt deuten andere Gelehrte den „Glauben an das Dasein Gottes“, das „praktische Postulat der Existenz des höchsten Wesens“ als bloße Idee des Daseins Gottes.

Weiterhin soll das Dasein bzw. die Idee Gottes, wie überhaupt die ganze voluntaristische Metaphysik, wie sie in der „Kritik der Praktischen Vernunft“ (1788) und in der „Kritik der Urteilskraft“ (1790) aus der sittlichen Verpflichtung abgeleitet wird und als das Reich des Geistes, der Vernunft und der Freiheit, das Reich der Natur, Erfahrung und der notwendig sich auswirkenden Kausalität hemisphärisch ergänzt, nachträglich gleichsam als Lückenbügler

¹ Bd II 163.² 373.³ 315—373.⁴ 373.⁵ Vgl. Bd II 408 ff. 414.

zum Agnostizismus der „Kritik der Reinen Vernunft“ (1781 bzw. 1787) hinzugefügt sein, wie bereits Heine in seinem Lampe-Zerrbild gespottet hat.

Demgegenüber formulieren wir — unbeschadet besserer und höherer Einsicht anderer Kantkenner — folgende Leitsätze:

Erstens: Die spekulative Vernunft weiß absolut nichts von Gott, sie kann weder seine Realmöglichkeit noch viel weniger sein wirkliches Dasein erkennen. Dieser Agnostizismus trifft alle Beweise, das apriorische und aposteriorische Verfahren, den mathematischen, metaphysischen und moralisch-wahrscheinlichen Grad der Erkenntnis. Diese Leugnung der Erkennbarkeit Gottes ist nur ein Einzelfall, eine folgerichtige Anwendung der prinzipiellen erkenntnistheoretischen Haltung des „transzendentalen Idealismus“. Sie ist das rein logische, in sich von Willens- und Gefühlsmomenten unabhängige Ergebnis der Untersuchung über die Möglichkeit einer realistischen, intellektuell fundierten Metaphysik. Daß aber Kant diese Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik prinzipiell aufwarf und auf breiter Grundlage der Analyse der gesamten apriorischen Erkenntniskräfte untersuchte, bedeutet in ihrer schlichten Problemstellung einen Fortschritt. Überdies war sie ihm durch die damals herrschenden Lösungsversuche des ebenso verstiegenen apriorischen Rationalismus wie des alle Wissenschaft untergrabenden seichten Empirismus, bei seiner kritischen Blicktiefe und Blickweite für Problematik historisch-psychologisch aufgenötigt.

Zweitens: Kant ist in seiner letzten und tiefsten seelischen Haltung Metaphysiker durch und durch. Die mit dem absoluten Seinsollen der sittlichen Forderungen gegebenen bzw. notwendig verknüpften Postulate — so unhaltbar und widerspruchsvoll sie auch in sich und nach den Ergebnissen der „Kritik der Reinen Vernunft“ sind —, durch welche die Geisteswelt überhaupt, insbesondere das Dasein Gottes, als wirklich daseiend verbürgt werden, stellen keine nachträgliche Ergänzung oder lückenbüßerische Korrektur im Ganzen des Systems dar. Sie standen dem Philosophen in ihrer positiven Bejahung gleichzeitig und gleichwertig bzw. überwertig mit der negativen Einschränkung des theoretischen Wissens auf den Umkreis der immanenten Erscheinungswelt fest. Noch mehr, sie sind das eigentliche Hochziel, für das die erkenntniskritischen Untersuchungen die vermeintlich verbauten Wege gangbar machen sollen.

Drittens: Wenngleich vereinzelte aus dem Sinngehalt des Gedankengefüges und der Endabsicht des Philosophen losgelöste Stellen oder Ausdrücke das Dasein Gottes zur bloßen Idee verflüchtigen könnten, so bejahet doch die unaufhaltsame Dynamik des kritischen Grundgedankens und die Ehrlichkeit des ethischen Metaphysikers eindeutig das Dasein Gottes als ein wirklich seiendes. Den vereinzelten gelegentlichen Äußerungen bzw. Wendungen, die eine idealistische Deutung erlauben oder gar nahe legen könnten, stehen vor allem die eindeutigen, ausführlichen gegenteiligen Erklärungen an den maßgebenden Stellen — besonders der „Kritik der Praktischen Vernunft“ — und weit zahlreichere Einzelaussprüche gegenüber.

* * *

Treten wir nunmehr den quellenmäßigen Nachweis der einzelnen Thesen an.

Es heißt völlig an der Oberfläche des Kantischen Denkens kleben bleiben, wenn man einzelne Ausdrücke beibringt, etwa aus dem zweiten Teil der „Kritik

der Urteilskraft“ über die Hochschätzung des teleologischen und moralischen Beweises, um zu zeigen, daß Kant dem theoretischen Denken noch irgend welchen Eingang, wenn auch einen noch so düsteren und engen, in die Gotteserkenntnis verstattet. Der prinzipielle, absolute Agnostizismus liegt tief verankert in den letzten Grundlagen und notwendigen Ergebnissen seiner Erkenntnislehre.

Die Begriffstheorie Kants, durch die er trotz seiner scharfen Kampfesansage an den Empirismus tief in ihm stecken geblieben ist, beschränkt die ganze Funktion des Denkens auf die apriorische synthetische Verarbeitung eines sinnfällig gegebenen Erfahrungstoffes: „Begriffe ohne Anschauungen sind leer.“¹ Seine Urteilslehre, die ebenfalls ganz die Einengung der analytischen Urteile Humes auf Tautologien in anderer Form wiederholt, kennt keine apriorische, von der Erfahrung unabhängige Erweiterung des Wissens durch vergleichende, syllogistische Zergliederung der Subjekts- und Prädikatsinhalte, und leitet deshalb notwendig die synthetischen Beziehungen zwischen beiden nicht aus dem Sein, dem Gegenständlichen, sondern rein formal aus subjektiven Zutaten ab. Kant kennt nur eine rein apriorische, von aller Berührung mit der Existentialwelt losgelöste Gewinnung allgemeinen und notwendigen Wissens. Mit dieser Grundannahme ist er in der Enge des damaligen philosophischen Rationalismus befangen geblieben.²

In diesen wenigen dogmatisch herübergenommenen ersten Sätzen des Kritizismus stecken bereits formell, wenn auch noch unentwickelt, die weittragenden Irrtümer³, wie sie Kant im weiteren Verlaufe seiner formell scharfsinnigen, gradlinigen Deduktionen mit eisernem Griffel in Erz einträgt: Die Kategorien oder Begriffe haben nur bewußtseins-immanente, phänomenal-idealistische Geltung, jedes Wissen vom Ding an sich, vom Wesen der Sinnenwelt, vom Ansichsein der Außenwelt, erst recht vom Übersinnlichen, von den Geistern, von Gott ist in sich ein Widerspruch, eine Unmöglichkeit⁴.

Aus dieser erkenntnistheoretischen Haltung, dem eigentlichen Nerv des theoretischen Kritizismus, erhellt ohne weiteres, daß Kants religiöser Kritizismus rein logischer, nicht gefühlsmäßiger, nicht willensmäßiger Herkunft ist. Mit der ihm eigenen kritischen Schärfe durchschaute er klar die Unhaltbarkeit, mit dem Rationalismus, aus rein apriorischen, formalen, von aller Existenzweise und aller Erfahrung losgelösten Denkoperationen ein gegenständliches Wissen von den Seinsdingen zu gewinnen. Ebenso klar erkannte er die Unmöglichkeit, mit dem Empirismus bzw. Sensismus, aus zufälligen, vereinzeltten Sinnesindrücken, d. h. Phänomenen, auf deren bloße Umgruppierung

¹ Vgl. „Kritik der Reinen Vernunft“: Transz. Logik, Einleitung (III 75); Transz. Ästhetik § 1 (S. 49).

² Vgl. „Kritik der Reinen Vernunft“: Transz. Ästhetik § 2 (51 ff.) § 4 (57 f.); Transz. Analytik IV (81 ff.) § 13 ff. (99 ff.).

³ Die berühmte programmatische Vorrede der zweiten Auflage der „Kritik der Reinen Vernunft“ hebt emphatisch diese „Kopernikus-Revolution“ des bisherigen Denkens und aller bisherigen Erkenntnislehre und Metaphysik hervor (11 f.).

⁴ Aus den bis zur Übermüdung wiederkehrenden Variationen dieses Ergebnisses sei nur auf einige Belegstellen der „Kritik der Reinen Vernunft“ verwiesen: § 22 f. (116 ff.) § 26 f. (124 ff.); Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena (202 ff.).

alle Verstandestätigkeit beschränkt bleibt, ohne deren Wesensmäßiges oder Dingsein zu ergründen, eine notwendige und allgemein geltende Wissenschaft aufzubauen. Er hatte nie gehört und gelesen, wie Thomas mit Aristoteles das Sein als Sein durch Abstraktion aus dem Sinnfälligen gewinnt, aus ihm die ersten für jede Seins- und Denfordnung geltenden Prinzipien ableitet und über ihnen schlußfolgernd den Zufälliges und Absolutes, Endliches und Unendliches, Sinnliches und Geistiges umfassenden Wissensdom aufbaut.

Rein systematisch betrachtet, brauchte darum Kant nicht mehr in den weit-ausholenden Darlegungen der Dialektik noch eigens die völlige Unerkennbarkeit und Unbeweisbarkeit Gottes darzutun.

Hier schon ist die grundsätzliche Bemerkung zu machen — obschon unsere weiteren Darlegungen sie noch mehrmals unterstreichen werden —, wie verständnislos und oberflächlich die Auffassung ist, Kant habe nur die apriorischen Gottesbeweise, ihre mathematisch zwingende Evidenz bestritten. Dieser Irrtum verwechselt zwei grundverschiedene Dinge miteinander: den geschichtlichen Ausgangspunkt, die *Occasio*, der Kantischen Kritik, nämlich den damals vorherrschenden Apriorismus, Ontologismus, die mathematische Methode — sie war vorherrschend, aber nicht alleinherrschend; Descartes, Leibniz, Wolff kannten auch aposteriorische Gottesbeweise — und die immanenten Ausgangspunkte sowie die tatsächliche Struktur der „Kritik der Reinen Vernunft“. Das *Futuribile*, das dieser verfehlten Geschichtskonstruktion zu Grunde liegt, entbehrt nicht aller Wahrscheinlichkeit: Hätte Kant die Logik und Tragfähigkeit der klassischen aposteriorischen Gottesbeweise gekannt, wie sie etwa Aristoteles in der Metaphysik und Physik entwickelt und Thomas und die übrigen Scholastiker sie ausgebaut haben, so hätte er ihrer Wucht schwerlich widerstehen können. Dieses *Futuribile* führt uns auf ein noch weit bedeutsameres *Futuribile*: Wäre Kant mit den Tiefen der aristotelisch-scholastischen Erkenntnis Kritik und Erkenntnispsychologie vertraut gewesen, hätte er dann überhaupt den transzendenten Idealismus begründet, aus dessen faszinösem Bann sich bereits das zwanzigste Jahrhundert befreit hat und von dem vielleicht die späteren Jahrhunderte urteilen werden, ähnlich wie Shakespeare von Hamlet geurteilt hat?

Der kritische Grundgedanke wird in der Dialektik prinzipiell nicht um Haaresbreite weitergeführt. Wenn Kant hier beispielsweise die Denkbarkeit des Gottesbegriffes frei gibt oder gar verteidigt, so ist das eine rein formale Widerspruchlosigkeit, womit für die Seinsmöglichkeit absolut nichts gewonnen wird. Der kühne Neuerer sieht klar die Notwendigkeit ein, will anders er seiner „Revolution“ zum Siege verhelfen, sich mit dem damaligen philosophischen Allbeherrscher, mit der Wolffschen Metaphysik, speziell mit den damaligen Gottesbeweisen, auseinanderzusetzen.

Kants Taktik ist einfach und bestimmt, sein Grundgedanke¹ tritt klar zu Tage. Siegreich, schlagfertig, scharfsinnig widerlegt er zuerst das ontologische Verfahren, das seit Descartes wieder zu größerem Ansehen gelangt war².

Eine gute Strecke geht er mit dem kosmologischen Gedanken³, insofern er aus dem erfahrungsmäßig Gegebenen, aus den existierenden zufälligen Dingen

¹ Statt vieler Belege: Kritik der Reinen Vernunft Bd III 423 443.

² Ebd. 307—403.

³ Ebd. 403—413.

auf ein durch sich selbendes Wesen schließt. Wenn nun in echt scholastischer Weise durch rein apriorische Analyse aus dem Begriff dieses notwendigen, ungewordenen Seienden seine weiteren Eigenschaften, wie Unendlichkeit, Vernunft, Persönlichkeit, Allmacht, Heiligkeit abgeleitet werden, so falle, meint Kant, der kosmologische Gedankengang in den ontologischen zurück und büße damit seine Tragfähigkeit ein.

Es ist nicht dieses Ortes, die Sophistik des Kritikers im einzelnen aufzudecken, sie springt jedem logischen, selbständigen Denker in die Augen. Gewiß würde der kosmologische Beweis in den ontologischen zurückfallen, wenn er sich zur zergliedernden Bearbeitung eines bloß „gedanklichen“ „vollkommensten Wesens“ anschickte. Stellt er dagegen mit begrifflichen, analytisch-synthetischen Methoden fest, welche Eigenschaften das „wirkliche ens a se“ hat, das er — auch nach Kants Zugeständnis — auf Grund der Erfahrung als daseiend abgeleitet hat, so hat er es ständig mit der Daseinswelt, und nicht wie der ontologische Beweis mit der rein gedanklichen Ordnung zu tun und erhärtet eben darum all diese Eigenschaften auch als einem existierenden Wesen real inhärierend.

Nur das sei hier hervorgehoben, daß Kant hiermit auch die aposteriorischen Argumente treffen, ja indirekt alle Argumente als unfähig brandmarken will. Abgesehen von dem gleich zu berührenden teleologischen Beweis: jeder, der das noëtisch-metaphysische Prinzip des kosmologischen Verfahrens, das stets als der gangbarste und sicherste wissenschaftliche Weg zum Dasein Gottes anerkannt wurde, leugnet, daß wir nämlich nach dem Satz vom zureichenden Grund bzw. nach dem Kausalgesetz von den endlichen, sinnfälligen Dingen auf ein notwendiges, existierendes, unendliches Wesen geschlossen werden darf, hat sich damit sämtliche Wege zu Gott verbaut. Daraus erhellt auch, daß Kant sämtlichen Beweisen nicht bloß die mathematisch zwingende Evidenz, sondern jeden Grad einsichtiger Logik und Gewißheit abspricht. Es ist stets zugestanden worden, daß die verwickelten Schlußfolgerungen und Analysen keine mathematische Durchsichtigkeit verstatten, wie das auch die Scholastiker scharf betont hatten. Zum Überfluß wird von Kant nach der Erledigung aller Argumente noch eigens der prinzipiell alle Gotteserkenntnis scharf ablehnende „Siebente Abschnitt: Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft“ hinzugefügt¹. Das war ehrlich und folgerichtig.

Am dritten Stelle nimmt die „Kritik der Reinen Vernunft“ den teleologischen, in der damaligen Sprechweise „physiko-theologischen“, Beweis vor². Es ist auffällig, wie gewaltig die Ordnung und Schönheit der Natur, in die sich Kant seit den Anfängen seiner Schriftstellerei und Lehrtätigkeit gründlich vertieft hatte, seine ganze Seele, Verstand und Gemüt, erfaßt hat. Noch in der „Kritik der Urteilkraft“ spricht er mit größter Bewunderung von ihr³. Es ist, als kämpften zwei gegensätzliche Mächte um die Durchschlagkraft bzw. Ohnmacht des teleologischen Beweises. Letztlich gibt er ihn preis. In der „Kritik der Reinen Vernunft“⁴, weil er nur bis zum weisen Weltenbaumeister, nicht bis zum Welterschöpfer führe und in den ontologischen Beweis ver falle; in der

¹ A. a. D. 420—426.

² 413—419.

³ Bd V 416—442.

⁴ Bd III 413 ff.

„Kritik der Urteilskraft“¹, unter anderem, weil die Erklärung aus Zweckgedanken nicht „konstitutives“, sondern „relatives“ Prinzip sei, d. h. reine Denknöthwendigkeit mit sich führe, die Dinge so zu erklären, „als ob“ sie von einer Intelligenz sinnvoll geordnet seien, ohne deshalb etwas über die objektive Ordnung selbst aussagen zu können.

Gelegentlich wird dem teleologischen Beweis ein gewisser Grad von Wahrscheinlichkeit zuerkannt². Es ist klar, daß er dann losgelöst von den kritischen Grundannahmen der Beschränkung des Wissens auf die phänomenale Erfahrung, rein dogmatisch in sich gewertet wird.

Damit dürfte die erste Frage beantwortet sein, soweit das in Kürze an dieser Stelle geschehen kann.

* * *

Die folgenden Probleme lassen sich viel schneller lösen.

Zunächst die Struktur und Stellung der reinen Metaphysik und damit auch des Gottesgedankens im Ganzen des Kritizismus.

Dem christlichen Philosophen nötigt es ein Lächeln und gerade keine Zuerkennung von Bekennermut oder allzu peinlich geschichtlicher Objektivität ab, wenn man bis vor kurzem — von Paulsen und ein oder dem andern Nichtscholastiker abgesehen, die mit ihrer Kantauffassung deshalb auch der Zielpunkt heftiger Angriffe waren — den großen Führer als den schärfsten Antimetaphysiker pries, ihn dagegen heutzutage angesichts des großen Ansehens des Objektivismus als den tiefsten und reinsten Metaphysiker nachzuweisen sucht.

Kein Mensch, kein philosophisches Genie, so viele Wandlungen es auch durchlaufen mag, wie etwa Platon, Augustin, Nikolaus von Kues oder Schelling, kann die Grundanlage seines Ich verleugnen. Wenn wir demnach zeigen, daß Kants höchstes spekulatives Interesse von jeher der Seinslehre, dem *ὄντως ὄν* zugewandt war, dann dürfte er diese Haltung auch schwerlich in den reifen Mannesjahren oder gar noch im hohen Alter verleugnet haben.

Der junge Gelehrte habilitiert sich 1755 mit der Schrift, „*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*“, in der er sich mit dem Kontradiktionsprinzip, dem Satz vom zureichenden Grund und den daraus sich ergebenden Folgerungen im positiven Sinn auseinandersetzt³. Das Jahr darauf folgt „*Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali*“⁴, ebenfalls im positiven Sinn; 1763 erscheint „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“⁵, trotz der kritisch-skeptischen Unterströmung wesensmäßig dogmatisch gehalten; 1764 „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“⁶. Paragraph 2 der dritten Betrachtung⁷ ist überschrieben: „Die Gewißheit der ersten Grundwahrheiten in der Metaphysik ist von keiner andern Art als in jeder andern vernünftigen Erkenntnis außer der Mathematik“; Paragraph 1 der vierten Betrachtung⁸: „Die ersten Gründe der natürlichen Gottesgelehrtheit sind der größten philosophischen Evidenz fähig“. Die 1766 veröffentlichten „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Meta-

¹ Kritik der Reinen Vernunft Bd V 436 ff.

² Bd III 416.

³ Bd I 385—416.

⁴ 473—487.

⁵ Bd II 63—163.

⁶ 273—301.

⁷ 293.

⁸ 296.

physik“¹ geben zwar eine einsichtige, auf logischen Sätzen aufgebaute Metaphysik völlig preis, suchen aber um so energischer das jenseitige Leben auf den „moralischen Glauben“ zu gründen², in dem sich bereits klar die Postulate der kritischen Periode ankündigen. Vielleicht den kräftigsten Ausdruck des gewaltigen Ringens um die Wahrung der geistigen Seinswerte stellt die „Dissertatio“ vom Jahre 1770 dar³. Hier ist zwar unter dem Einfluß des englischen Skeptizismus die sinnliche Welt dem Bereich des wissenschaftlichen Erkennens entzogen, Raum und Zeit sind bereits subjektive Anschauungsformen geworden; die intelligible, höhere Welt ist aber wie im Wolffschen Rationalismus erkennbar und durch Kategorien begrifflich bestimmbar.

Es würde hier zu weit führen, die psychologisch-ethischen Tiefengründe aufzuhellen, aus denen sich — wenngleich im klaren Widerspruch zu den negativen Ergebnissen der Erkenntnistheorie — die neue, völlig voluntaristische, alogisch orientierte Geisteswelt erhebt. Das Sittengesetz mit seinen absoluten Forderungen ist Ausdruck des freien sich selbst bestimmenden Geistes, zielt auf die Auswirkung der autonomen Persönlichkeit hin. Wie das Kausalgesetz mit eiserner Notwendigkeit die Abfolge der Erscheinungen regelt, so betätigt sich umgekehrt die Vernunft in freier moralischer Selbstbestimmung. Kant wird nicht müde, zu wiederholen, daß damit ohne weiteres die Wirklichkeit der metaphysischen Geisterwelt erwiesen ist⁴, daß die Bestimmung des Willens durch reine, empirielose Vernunft sogar ein „Factum“ sei⁵, „das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige gibt“⁶, daß den Kategorien, besonders der der Kausalität, ihre transzendente Gültigkeit wiedergegeben ist⁷, daß deshalb die praktische Vernunft den Primat vor der theoretischen habe⁸, d. h. daß sie das reale Dasein von Gegenständen verbürgen könne, von denen der theoretische Verstand nichts erkenne. Derart tief ist Kant von der Wirklichkeit, Schönheit, Ordnung und Größe dieser geistigen, ewigen, sittlichen Ordnung ergriffen, daß er ganz gegen seinen sonstigen strengen, trockenen, akademischen Lehrton in förmliche Begeisterung gerät. „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in uns. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwänglichen außer meinem Gesichtskreis suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz... Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist.“⁹

Mit dem kategorischen Imperativ ist unmittelbar, analytisch die Freiheit gegeben¹⁰: „Du sollst, also kannst Du.“ Synthetisch ergibt sich aus der von dem

¹ Bd II 315—373.

² 372 f.

³ 385—419.

⁴ „Kritik der Praktischen Vernunft“ Bd V 19 ff. 42 ff. 50 ff.

⁵ 42 ff.

⁶ 43.

⁷ 94 ff. 5 f. 44 ff.

⁸ 119 ff. 50 ff.

⁹ 161 f. Vgl. auch das dritte Hauptstück „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ (71 ff.), ebenso den bekannten schwungvollen Anfang der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“: „Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden kann als allein ein guter Wille ... [wenn ihm alle Naturgaben genommen würden], so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen“ (IV 393 f.).

¹⁰ Bd V 4 ff. 42 ff. 65 f. 94 ff. 103 ff.

sittlichen Willen absolut zu verwirklichenden Aufgabe, aus dem „Begriff des höchsten Gutes“¹ die Fortdauer oder Unsterblichkeit der Seele² und die Realexistenz Gottes³ als praktische Postulate. Das Genauere dieses Zusammenhanges darf hier als bekannt vorausgesetzt werden. In welchem Sinn diese Postulate aufzufassen sind, ob nur als Idee der Realexistenz oder als tatsächliches Ansichsein und Fürsichsein, darüber unten ausführlicher.

So hat die Ethik die alten vornehmsten Gegenstände aller bisherigen Metaphysik, die die Erkenntnis Kritik agnostisch nicht begrifflich bestimmen und erkennen konnte, die sittliche Ordnung, die reale Freiheit und Unsterblichkeit, das höchste, intelligente, heiligste, unendliche Wesen als seiend postuliert. Die wesentlichen Objekte sind dieselben wie bei Aristoteles und den Scholastikern, die Methode ihrer Befahrung dagegen eine grundverschiedene. Jeder Aristoteliker, Scholastiker, Hegelianer, kurz, jeder Intellektualist und folgerichtiger Denker wird diese alogische und voluntaristische Haltung a limine ablehnen und bekämpfen, erst recht jeder überzeugte, folgerichtige Christ und Katholik.

Doch darauf kommt es in diesem Zusammenhang weniger an, uns quält die Frage: Hat Kant diese Geisteswelt erst nachträglich zur Theorie des transzendentalen Idealismus, wie sie das Ergebnis der „Kritik der reinen Vernunft“ ist, hinzugefügt? Oder ist ihm diese neue voluntaristische Geinslehre gleichzeitig aufgeleuchtet? Und wenn ja, gehört sie etwa von vornherein als gleichwertiger Flügel zum Gesamtbau seines Systems? Noch mehr, ist sie nicht vielleicht das Endziel seiner philosophischen Konstruktion, dem die Erkenntnis Kritik als Wegebereiter dienen soll? Die Beantwortung dieser Fragen, die allzuhäufig gegenüber der historischen Einzeluntersuchung zurücktritt, ist eigentlich das Wertvollste, Letzte und Tiefste, das uns die Gesamthaltung des Kritizismus, ihren innersten Sinn erschließt.

Andeutungen darüber gaben uns bereits die vorhin herbeigezogenen Stellen über den „moralischen Glauben“ in den „Träumen eines Geistersehers“. In derselben Richtung bewegt sich die „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ (1764). Wir sahen, daß Kant hier den religionsphilosophischen Sätzen Evidenz zuschreibt; von den „ersten Gründen der Moral“ meint er dagegen⁴, „man hat es in unsern Tagen allererst einzusehen angefangen, daß das Vermögen, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei.“ So wird mit Berufung auf Hutcheson⁵ die Moral auf etwas Alogisches gegründet. Bereits 1763 hatte er in der Vorrede zu der Schrift „Der einzige mögliche Beweisgrund“ von „dem bodenlosen Abgrund der Metaphysik, dem finstern Ozean ohne Leuchttürme“⁶, gesprochen und deshalb mit dem programmatischen Satz geschlossen: „Es ist durchaus nöthig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nöthig, daß man es demonstriere.“⁷

Was in der vorkritischen Periode dunkel angedeutet ist, wird in der kritischen klar ausgesprochen. Zunächst betont Kant wiederholt⁸, daß die Vernunft-

¹ Bd V 107 ff. 110 ff.² 122 ff.³ 124 ff.⁴ Bd II 299.⁵ 300.⁶ 65 f.⁷ 163.⁸ „Kritik der Praktischen Vernunft“ Bd V 3 42 ff. 54 121; „Kritik der Reinen Vernunft“ Bd III 16 ff. 255 444 ff.

begriffe, genauer Ideen, die im Gegensatz zu den Verstandesbegriffen oder Kategorien auf das Übersinnliche, positiv Geistige, das Absolute gehen — konkret sind es für ihn stets die drei Ideen der Freiheit, Unsterblichkeit, Gottes —, logisch-formal betrachtet, denkbar, ohne Widerspruch sind, daß sie nur deshalb nicht erkennbar sind, weil alle Erkenntnis ihren Inhalt aus der Erfahrung schöpft, ihnen aber in der Sinneswelt kein Gegenstand entspricht. Wird ihnen aber durch ein praktisches Faktum, durch die sittliche Verpflichtung, mit der sie durch den Begriff des höchsten Gutes notwendig verknüpft sind, ein Objekt gegeben, so sind sie damit als verwirklicht verbürgt. Dadurch wird aber auch den Materialisten, überhaupt den dogmatischen Gegnern einer spirituellen Metaphysik, aller Boden entzogen; denn die kritische Grenzbestimmung verbietet, theoretisch etwas Bestimmtes über die Dinge an sich auszusagen.

So bereits 1781 in der ersten Auflage der „Kritik der Reinen Vernunft“ an verschiedenen maßgebenden Stellen¹, ebenso in den „Prolegomenen“² (1783), vor allem aber in der zweiten Auflage der „Kritik der Reinen Vernunft“ und in der „Kritik der Praktischen Vernunft“. In der Vorrede zur zweiten Auflage der vorliegenden Schrift gibt Kant programmatisch und großzügig den innern Zusammenhang zwischen der kritischen Vorbereitung und dem positiven Aufbau an. Sie gipfelt in dem bekannten Satz³: „Ich mußte das Wissen [von dem Gegenstand der Ideen] aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik ... ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens [Materialismus, Determinismus, Atheismus], der jederzeit sehr dogmatisch ist.“ In diesem Zusammenhang macht Kant auch die grundlegende Bemerkung⁴: „Einen Gegenstand erkennen, dazu wird erfordert, daß ich seine Möglichkeit ... beweisen könne. Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche. ... Um einem solchen Begriffe aber objektive Gültigkeit ... beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen.“ Dieser Zusatz: „es kann auch in praktischen liegen“, läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Aus der „Kritik der Praktischen Vernunft“ seien nur die beiden Kapitel⁵ hervorgehoben: „Über die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt“, und das folgende⁶: „Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht, ohne damit ihre Erkenntnis als spekulativ zugleich zu erweitern, zu denken möglich sei?“ nebst dem vorausgehenden⁷: „Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen“.

Ein anderer tiefsinniger Grundgedanke des Kantischen Philosophierens zielt in derselben Richtung. Zeit Lebens hat Kant wie Platon, Aristoteles und Thomas an der Bedeutung der Naturzwecke festgehalten. Auch er meint wie der Stagirite, „die Natur tut nichts zwecklos“⁸. Da aber seine idealistische Erkenntnistheorie und streng mechanisch-dynamische Naturphilosophie keine Erkenntnis von realen Zwecken zulassen, ist der Zweck kein „konstitutives Prinzip“ der Dinge, sondern nur ein „regulatives Prinzip“ der „Alls.-Ob“-Betrachtung, d. h. unser Denken kommt nur dann zum formal-systematischen Einheits-

¹ Von den transzendenten Ideen (Bd IV 208); Von den Paralogismen (236 ff. 240 246).

² Bd IV 383. ³ Bd III 19. ⁴ 17. ⁵ Bd V 132 ff. ⁶ 134 ff. ⁷ 119 ff.

⁸ Vgl. Allg. Naturgeschichte (Bd I 221 ff. 351 ff.); Kritik d. Urteilsthraft (Bd V 359 ff. 416 ff.).

abschluß, wenn es die wirkliche Welt so auffaßt, „als ob“ sie Zwecke verwirklichte, ohne diese letzteren wissenschaftlich erklären zu können¹.

Damit trägt freilich Kant, ganz im Gegensatz zu Aristoteles und Thomas, einen Widerspruch in die menschliche Natur, in den menschlichen Verstand hinein, eine unlösbare Spannung zwischen Aufgabe und Erfüllung, Streben und Können. Indirekt bereitet er damit aber der voluntaristischen Metaphysik die Wege. Denn einmal wird hier ein intelligentes, höchstes Wesen als der Urheber des Kosmos und seiner Ordnung gefordert. Weiterhin kommt hier der unausrottbare Naturdrang, mit dem die Vernunft zu allem Bedingten das Unbedingte fordert und deshalb immer und immer wieder die drei Ideen der Unsterblichkeit, des Weltganzen und des höchsten Ideals bildet, auch nachdem ihr „transzendentaler Schein“ durch kritische Untersuchungen erwiesen ist², zur Erfüllung.

So hat uns denn die ganze Geistesrichtung der kritischen Grenzbestimmungen deutlich gezeigt, daß sie letztlich im Dienste einer positiven Aufgabe, eines neuen Aufbaues stehen.

Ihrerseits verrät die literarische Aufmachung der ethischen Hauptschrift, der „Kritik der Praktischen Vernunft“, und der ihr Verständnis vorbereitenden gemeinverständlichen „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) — wenn wir von dem Inhalt absehen —, daß Kants letztes Denken zum platonischen mundus intelligibilis hingravitiert, daß er, um mit Paulsen zu sprechen, eher die Ergebnisse der „Kritik der Reinen Vernunft“ als die der „Praktischen“ geopfert hätte. Vorhin wurde bereits auf das Persönliche, das innerliche Ergriffensein des Menschen Kant hingewiesen, das im Gegensatz zu andern Partien hier stark mitschwingt. Umgekehrt verweist die voluntaristische Metaphysik ständig auf die Ergebnisse der Erkenntnistheorie und hat sie zur notwendigen Voraussetzung.

Mielliekt am eindruckvollsten und überzeugendsten zeigt die oben charakterisierte Altersschrift, das Opus posthumum, wie scharf sich zunächst die beiden Hemisphären der Natur und des Geistes, der sinnlichen Erfahrungsgegenstände und der noumenalen, übersinnlichen Objekte voneinander abheben — die genaue Grenzbestimmung der verschiedenen philosophischen Disziplinen ist ja ein Lieblingsgedanke des Philosophen, der so oft in den verschiedensten Schriften wiederkehrt —, um sich aber letztlich in ihrer gegenseitigen Bedingtheit und Ergänzung zu einem Gesamtsystem zusammenzuschließen. Adickes stellt in seiner sorgfältigen Durcharbeitung der „Losen Blätter“ beide Seiten auf Grund vieler Belegstellen prägnant nebeneinander. In der theoretischen Philosophie, d. h. für den Erkenntnistritiker, existiert Gott nicht, ist er eine bloße Idee, ein inhaltsleerer Begriff, eine bloße Schöpfung des Geistes, eine reine Dichtung. In der voluntaristischen Metaphysik, in der Ethik, d. h. für den notwendigen Glauben, existiert er transzendent, in der Wirklichkeitsordnung³. Das ist die letzte Konsequenz des kritischen Standpunktes.

¹ „Kritik der Reinen Vernunft“: Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft (III 426 ff.); Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft (442 ff.). „Kritik der Urteilskraft“ Bd V 417 ff. 421 ff. 429 ff.

² „Kritik der Reinen Vernunft“ Bd III 234 ff.

³ Erich Adickes, Kants Opus posthumum (Berlin 1920) S. 769—846, bes. Nr. 329—333.

Damit haben wir bereits die Antwort auf die dritte Hauptfrage, das vielumstrittene Problem der Realexistenz Gottes vorbereitet.

Nach unserer Ansicht verlangt der letzte Sinn, die ganze Architektonik, die alles beherrschende Gravitation des kritischen Gedankens das wirkliche Dasein eines höchsten Wesens. So sehr den gebildeten Laien, der der Eigenart des Kantischen Denkens und der Gesamtheit des Kantischen Schrifttums ferne steht, diese Bestimmtheit angesichts der Verschiedenheit der Erklärungsversuche überraschen mag, so leicht ist es, obigen Satz zu beweisen und zugleich die Buntstüchtigkeit der Kanteregese zu erklären.

Um mit dem letzten Punkt zu beginnen: die allbekannte Vieldeutigkeit, ja das rücksichtslos Widersprechende der Terminologie und sonstigen Ausdrucksweise Kants läßt eine mehrfache, gegensätzliche Auffassung vieler Einzelstellen zu. Wer sich also nicht die dornenvolle Mühe gibt und nicht den fast undankbar scheinenden Zeitaufwand macht, die Einzelstellen miteinander zu vergleichen und sie im Lichte des Zusammenhanges und des beherrschenden Leitgedankens zu erklären, wird oft am Wortsinne haften bleiben und deshalb auf falsche Fährte geführt. Vor allem wird es ihm unmöglich sein, zu entscheiden, ob das philosophisch versprengte Einzelgestein in die großen Schichten der immanentphänomenalen Erkenntnistheorie oder in die der ethisch-voluntaristischen Metaphysik einzufügen ist. Dazu kommt ein tatsächliches psychologisch leicht verständliches Schwanken des Philosophen selbst. In gewissen Zeiten und in manchen Partien seiner Schriften wirkt sich mehr die skeptische Haltung aus, anderswo die ethisch-voluntaristische, gelegentlich wiederum die natürlich-dogmatische. Wie die verschiedenen Partien sachlich unausgeglichen oder gar widerspruchsvoll im Ganzen des Systems auseinanderklaffen, so auch psychologisch die verschiedenen intellektualistischen und affektiven Tendenzen und Bahnungen in dem komplizierten, eigenwilligen, autonomen Geiste ihres Urhebers.

Bringen wir zunächst einige Stellen, nach denen Gott eine bloße Idee ist. „Man postuliert also nicht Sache oder überhaupt Dasein irgend eines Gegenstandes, sondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjektes.“¹ In der 1791 verfaßten, 1804 herausgegebenen Schrift „Über die Fortschritte der Metaphysik“ heißt es über die Begriffe Freiheit, Unsterblichkeit, Gott, „die wir uns, und zwar nur zum notwendigen praktischen Behufe selbst machen, und die vielleicht außer unserer Idee gar nicht existieren, vielleicht nicht sein können“². Auch in der „Kritik der Reinen Vernunft“, in den „Prolegomenen“, in der „Kritik der Urteilskraft“, in „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ und in der 1800 veröffentlichten „Logik“ lehren solche Wendungen zuweilen wieder³.

¹ Verkündung des nahen Abschlusses eines Traktates zum ewigen Frieden in der Philosophie (Im Jahre 1796).

² Dort kommen noch viel idealistischer klingende und ausführlichere Stellen vor (Ausgabe Hartenstein Bd VIII 560 ff.).

³ Vaihinger hat in seiner „Philosophie des Als-Ob“, 7. Auflage (Leipzig 1922) 613—733, eine lange Reihe solcher Stellen aus den verschiedenen Schriften zusammengestellt. Man wird gegenüber seiner Erklärung vorsichtig sein müssen, weil seine Kanterklärung von vornherein im Dienste seiner eigenen Fiktionstheorie steht. Umgekehrt untersucht Adickes weltanschaulich unbefangen, streng historisch und wendet sich darum des öftern gegen Vaihinger.

Diese Theorie würde im schroffsten Widerspruch zu Kants praktischem Verhalten stehen. Borowski, Jachmann, Wasianski und andere intime, langjährige Freunde, Schüler und Tischgenossen berichten in ihren Biographien, die der alte Meister zum Teil selbst durchgesehen hat, von seinem ehrlichen Glauben an Gottes Dasein. „Kant war von dem Glauben an ein höchstes Wesen... durchdrungen. Und wenn er auch bekannte, daß er ebensowenig als jeder andere Mensch den Unbegreiflichen zu begreifen und zu erkennen imstande sei und daß sein Glaube an Gott sich nicht auf eine Vernunft Einsicht, sondern auf das durch die Vernunft ihm gebotene Streben nach Heiligkeit gründe, so hing er diesem Vernunftglauben doch fest an.... Kant war weder Atheist noch Materialist.... Wie oft ließ sich Kant... mit wahrem Entzücken über Gottes Weisheit, Güte und Macht aus. Ein solches Gespräch... mußte nicht allein einen jeden überzeugen, daß Kant an einen Gott... glaubte, sondern er hätte selbst den Gottesleugner in einen Gläubigen umwandeln müssen.“¹ Ebenso der Theologe Borowski, Kants intimster Freund: „Wir müssen... Kant unsern innigsten Dank dafür sagen, daß er unsern moralischen Glauben schon hier so fest an Gott knüpfte.“² Dieses von zuverlässigen Zeugen berichtete Verhalten des Philosophen beweist um so überzeugender seinen Glauben an das Dasein Gottes, weil Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe hervorstechende Züge in seinem Charakterbild sind.³

Halten wir uns indes billigerweise an die theoretischen Sätze des Systems selbst. Als methodologisches Prinzip schicken wir voraus: Um den Grundgedanken eines Denkers festzustellen, hat man sich vor allem an die Fundamentalwerke zu halten und da wiederum an die Zentralspartien, in denen er ex professo das fragliche Problem entwickelt und beantwortet. Folgen wir dieser einzig richtigen Methode, so ergibt sich mit geschichtlicher Evidenz, daß das Dasein Gottes ein wirkliches ist.

In der „Kritik der Praktischen Vernunft“, die von allen Werken für unsere Diskussion weitaus an erster Stelle in Betracht kommt, heißt es zunächst des öfteren, daß durch die mit dem moralischen Sollen gegebene Freiheit, der Kategorie der Kausalität und damit auch den übrigen Kategorien, die in der Erkenntnis-kritik reine Denkformen sind, ein objektiver seinsmäßiger Inhalt gegeben wird.⁴ Zweitens wird der Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen nicht nur häufig gelegentlich behauptet, sondern auch eigens ausführlich dargelegt.⁵ Danach verbürgt der notwendige moralische Glaube diejenigen Gegenstände „als gegeben“, „als objektive Realität“, von denen die

¹ Reinhold Bernhard Jachmann, Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund. Elfter Brief (Königsberg 1804 — also im Todesjahre des Philosophen gedruckt — 115 f.). In diesem elften Brief „Kants Religiosität“ weitere Ausführungen.

² Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Von Kant selbst genau revidiert und berichtigt (Königsberg 1804) 104.

³ Über diese Charaktereigenschaft vgl. man Borowski 124 ff.; Jachmann 56 ff.

⁴ Von der Befugnis der reinen Vernunft im praktischen Gebrauch zu einer Erweiterung, die ihr im speculativen für sich nicht möglich war (Bd V 50 ff.); Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft (103 ff.). Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht... möglich sei (136).

⁵ Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen (119 ff.).

„spekulative Vernunft nichts weiß“. Drittens wird „die Unsterblichkeit der Seele, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft“ dargelegt¹, offenbar als eine Realunsterblichkeit. Unmittelbar darauf² und in derselben Ebene liegend wird „das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft“ nachgewiesen. Überdies heißt es da von der Seele³: „Dieser unendliche Progressus [der Annäherung an die vollkommene Heiligkeit] ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz ... desselben vernünftigen Wesens möglich. Also ist ... diese [die Unsterblichkeit] als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetze verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft [und nun folgt eine Definition des Postulates, die völlig klar und eindeutig ist], worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt.“ Von dem folgenden Postulat aber heißt es⁴: „Eben dieses Gesetz muß auch zur Möglichkeit des zweiten Elements des höchsten Gutes“, nämlich der jener Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit ... führen, d. i. die Existenz Gottes.... Also ist die oberste Ursache die Natur, sofern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache ... der Natur ist, d. i. Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Gutes ... zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Gutes, nämlich der Existenz Gottes.

Die beweiskräftigsten Stellen für die Realexistenz Gottes sind indes die Ausführungen der „Kritik der Praktischen Vernunft“: „Über die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt“ und „Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht, ohne damit ihre Erkenntnis als spekulativ zugleich zu erweitern, zu denken möglich sei?“⁵ Dieses sind die klassischen Stellen, an denen Kant, wie nirgend anderswo, ex professo seine Meinung über den Geltungswert der Ideen, und damit auch der Idee Gottes, vorbringt. Gegen sie können, so sollte man nach allen Regeln der Hermeneutik meinen, viele andere versprengte, gelegentliche Auslassungen nicht aufkommen⁶.

„Diese Postulate“, heißt es, „sind nicht theoretische Dogmata, sondern nur Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar nicht die spekulative Erkenntnis, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft...

¹ Bd V 122 ff.² 124 ff.³ 122.⁴ 124 f.⁵ 132 ff.

⁶ Wie nahe nicht selten idealistisch und realistisch klingende, scheinbar widersprechende Wendungen nebeneinander stehen und wie vorsichtig man deshalb die einen wie die andern ergreifen muß, erhellt beispielsweise aus der kleinen Schrift „Über die Fortschritte der Metaphysik.“ Wir brachten vorhin Stellen, die offensichtlich idealistisch klingen. Folgende Darlegungen wird dagegen jeder unbefangene Leser realistisch im Sinn des Daseins deuten: „Das Credo [der reinen praktischen Vernunft] lautet: Ich glaube an einen einigen Gott als den Urquell alles Guten in der Welt, als seinen Endzweck. ... Ich glaube an die Möglichkeit, zu diesem Endzweck, dem höchsten Gut in der Welt, sofern es am Menschen liegt, zusammenzukommen. ... Ich glaube an ein künftiges ewiges Leben als die Bedingung einer immerwährenden Annäherung der Welt zum höchsten in ihr möglichen Gut“ (Ausgabe Hartenstein VI 560). Der Widerspruch zerfließt, wenn man sich die beiden Seiten des Systems, Erkenntnistheorie und Ethik bzw. Metaphysik, vor Augen hält und die Stellen dementsprechend einordnet. In der genannten 1791 verfaßten Altersschrift hält nämlich Kant Rückschau über sein Lebenswerk und legt dementsprechend die beiden Seiten als Hauptergebnisse seines Denkens dar.

objektive Realität.“¹ „Wodurch [durch die drei Ideen] denn die theoretische Erkenntnis der reinen Vernunft allerdings einen Zuwachs bekommt, der aber bloß darin besteht, daß jene für sie sonst problematische (blos denkbare) Begriffe jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objekte zukommen, weil praktische Vernunft die Existenz derselben zur Möglichkeit... des höchsten Guts unvermeidlich bedarf. ... Die obigen drei Ideen der speculativen Vernunft sind an sich noch keine Erkenntnisse, doch sind es (transcendente) Gedanken, in denen nichts Unmögliches ist. Nun bekommen sie durch ein apodiktisches praktisches Gesetz... objektive Realität. ... Nun ist den Kategorien, sofern sie auf jene Ideen angewandt werden sollen, zwar kein Objekt in der Anschauung zu geben möglich; es ist ihnen aber doch, ... daß ein solches wirklich sei ... die Realität der Begriffe, die zum Behuf der Möglichkeit des höchsten Guts gehören, hinreichend gesichert.“²

Genug der Belege, deren sich noch zahlreiche andere hinzufügen ließen.

Nach Kants Ethik muß der Wille das moralische Gesetz absolut befolgen wollen und deshalb alles das wollen, was zu seiner Verwirklichung angenommen werden muß. Der Gegenstand, auf den das Wollen geht, ist das höchste Gut. Dieses setzt aber Gottes Eingreifen, und darum seine Existenz voraus. Deshalb muß der Wille diese Existenz annehmen. Es ist lediglich eine sittliche und nicht eine logische Forderung, nämlich das kategorische, moralische Sollen, das freilich ein logisches Teilelement einschließt. Der Wille übernimmt gleichsam die Funktion des Verstandes. Fragt man Kant: Gibt es einen Gott? so antwortet er mit einem bedingungslosen Ja. Fragt man ihn weiter: Erkennst du Gott? so antwortet er mit einem absoluten Nein. Fragt man ihn endlich: Wer verbürgt denn diese Existenz, so antwortet er: Das notwendige oder objektive Wollen der zu verwirklichenden sittlichen Ordnung.

Diese Erklärung — und das ist für den Historiker, der zuerst den Grundgedanken des Systems induktiv aus den Einzelstellen sorgfältig herausarbeitet, dann aber von dieser gewonnenen Höhe Rückschau haltend das Einzelne im Lichte des Ganzen nochmals einordnend betrachtet und bewertet, eine eindrucksvolle Bestätigung — bringt in das Ganze des Kantischen Systems Einheit, Sinn und Verständnis³. Hier die Hemisphäre des Newtonschen Naturbildes, in der streng mechanische Kausalität die Erscheinungen zum Kosmos der immanenten, phänomenalen Naturgesetzmäßigkeit oder zur wissenschaftlich erfassbaren Erfahrungswelt ordnet, dort die Hemisphäre der an sich seienden Noumena der Geisteswelt, in der die Kausalität durch Freiheit, entsprechend den absoluten Forderungen des moralischen Gesetzes, die Vernunftwesen zu einem Reich der Zwecke verbindet, dessen letzter Abschluß Gott ist.

Bernhard Jansen S. J.

¹ Bd V 132.

² 134 ff.

³ „Einheit, Sinn und Verständnis“ meinen wir natürlich nur historisch vom Standpunkt des Systems, oder psychologisch aus dem Geist des Denkers heraus. Daß wir die systematische Einheit, den zusammenhängenden Sinn und das logische Verständnis dieser beiden aus unhaltbaren, unbewiesenen Voraussetzungen abgeleiteten Hemisphären vermissen, haben wir in diesen Blättern und vor allem in unserer Schrift „Der Kritizismus Kants“ (München 1925) wiederholt eindeutig ausgesprochen.