

Einführung in das Philosophieren dieser Zeit erreicht. Geradezu beispielhaft hinsichtlich substantieller und dennoch durchsichtiger Darstellung ist wohl der Abschnitt über den Rationalismus (H. Schöndorf). Nur wenige Fragezeichen lassen sich am Ganzen anbringen. So, zum Beispiel, warum die englischen Moralisten mehr erwähnt, als behandelt sind (Hutcheson wird überhaupt übergangen), warum Jacobi immer noch die Berufung auf ein „irrationales Gefühl“ unterschoben wird, obschon es sich eindeutig um die transzendente Erfahrung des Absoluten handelt, warum in den sonst wertvollen Literaturangaben die wichtigen Werke von Paul Hazard über die Aufklärung nicht angeführt sind. Auch läßt wohl an einigen Stellen die Stringenz der Darlegung der Kantischen Gedanken etwas zu wünschen übrig. Solche Kritik mindert den Wert der gesamten Arbeit jedoch wenig, denn alles in allem besitzt der Anfänger mit diesem Taschenbuch zweifellos einen soliden Führer für seine ersten Schritte in die Geisteswelt der Neuzeit.

R. STALDER S.J.

SCHMUCKER, JOSEF, *Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise*. Ein Schlüssel zur Interpretation des theologischen Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft (Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 2 / Akademie der Wissenschaften und der Literatur). Wiesbaden: Steiner 1983. 106 S.

Im Jahre 1963 hat der Vf. einen Aufsatz in den KantSt veröffentlicht, in dem er nachwies, daß die weltweit berühmte Gottesbeweiskritik in Kants KrV in ihren wesentlichen Gedankengängen vorkritizistischen Ursprungs, d.h. unabhängig von den Prinzipien des Kritizismus oder transzendentalen Idealismus ist. Diese These klang für die landläufige Ansicht, die in der Kritik Kants an der *theologia naturalis* die Spitze des Kritizismus sah, revolutionär. In der Tat aber fußte sie gar nicht auf einer besonderen Untersuchung von Texten, die unbekannt oder zumindest schwer zugänglich wären; sie war eher das Ergebnis einer aufmerksamen Analyse, die vor allem auf die 3. Abteilung des „Einzig möglichen Beweisgrundes“ zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ eingegangen war. Also war der Kronzeuge der These eine der wichtigsten Veröffentlichungen Kants ca. 20 Jahre vor der KrV. An der genannten Stelle werden sämtliche Gottesbeweise durch die theoretische Vernunft auf ein viergliedriges Schema gebracht. Von diesen Beweisen gilt der von Kant selbst in diesem Werk erneut entwickelte ontotheologische Beweis als stichhaltig, während die drei anderen als unschlüssig abgelehnt werden. Dasselbe Dreierschema (nachdem bald nach 1762 Kant seine eigene Ontotheologie fallen ließ) und die darin vorgetragenen Beweisführungen gegen die *theologia naturalis* kommen im theologischen Hauptstück der KrV wieder. Es gehört zu den merkwürdigsten Phänomenen der zweihundertjährigen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der KrV, daß der von Sch. beim Namen genannte offenkundige Umstand so lange verdrängt werden konnte oder, wenn man von ihm gelegentlich Kenntnis nahm, keine gehörigen Konsequenzen im Hinblick auf die Interpretation dieser so wirkungsvollen Kritik Kants aus ihm gezogen wurden. Neben dem „Einzig möglichen Beweisgrund“ hat Sch. schon damals auch die anderen einschlägigen Texte des vorkritischen Kant berücksichtigt: die „Nova Dilucidatio“ von 1755, die „Träume eines Geistersehers“ von 1765 und die Dissertation von 1770. Hinzu kam eine knappe Untersuchung der sog. Reflexionen aus der Zeit nach 1762 bis Anfang der 70er Jahre zur *Metaphysik Baumgartens*, die für die Rationaltheologie in Frage kommen, mit dem Ziel, einmal den vorkritizistischen Ursprung der Gottesbeweiskritik durch diese verstreuten Überlegungen im handschriftlichen Nachlaß zu untermauern, dann aber und vor allem, um Sinn und Tragweite dieser Kritik aufzuhellen. Denn sie war ein Teil und zugleich das Ergebnis eines umfassenderen Umdenkens Kants über Wesen und Methode der reinen Vernunftkenntnis, von dem aber in den damals veröffentlichten Schriften nur spärliche Spuren zu finden sind. – Damit hat Sch. von Anfang an seine Interpretation der kantischen Gottesbeweiskritik in den umfangreicheren Kontext einer Neubestimmung des Ursprungs und Inhalts der transzendentalen Dialektik der KrV gestellt. Nach diesen zwei zusammenhängenden Richtlinien hat Sch. seine Forschungen in den letzten zwei



Jahrzehnten fortgesetzt und die jeweiligen Resultate der Fachwelt vorgelegt (vgl. meine Besprechung von zwei dieser Veröffentlichungen in ThPh [1983] 114–118, 435). Das soeben erschienene Buch bildet eine Art Abschluß dieser für die Kantforschung höchst wertvollen Arbeit. In ihm kündigt der Vf. zugleich einen Kommentar zum theologischen Hauptstück der KrV an (106). Man darf auf diesen Kommentar aus der Hand des zur Zeit besten Kenners der Materie gespannt sein; er dürfte aber keine Überraschungen mehr bringen, insofern der nun abgeschlossenen Interpretation der vorkritischen Kritik an den Gottesbeweisen eine Schlüsselfunktion in der Auslegung der KrV zukommen soll, wie Sch. im Buchtitel selbst aussagt. Das hier zu besprechende Werk legt also das schon an den Tag Gebrachte zum Thema Gottesbeweiskritik in einer einheitlichen Publikation vor; zugleich aber wird das bereits Veröffentlichte präzisiert, hier und da richtig gestellt, weiter ausgeführt und quellenmäßig belegt.

Das erste Kapitel behandelt Kants Stellungnahme zu den verschiedenen Gottesbeweisen zur Zeit der Habilitationsschrift „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio“, wobei im Mittelpunkt die Kritik am ontologischen Argument in der Version des Descartes steht. Nach der gängigen Interpretation liegt der nervus probationis Kants gegen Descartes in der Aufdeckung des illegitimen Schlusses von der begrifflichen auf die reale Ordnung. Diese Sichtweise, die auch der Vf. vor 20 Jahren vertreten hatte, wird jetzt entschieden abgelehnt. Sch. gibt zu, daß der sog. logische Einwand eine untergeordnete Rolle spielt; der springende Punkt der Widerlegung aber liege darin, daß für Kant die objektive Gültigkeit bzw. die reale Bedeutung des ontologischen Begriffes (ens, in quo est omnitudo realitatis) problematisch ist. Also setzte Kant den Hebel seiner Kritik an der ersten Voraussetzung des Arguments an: der Begriff eines ens realissimum, in dessen Wesen alle Wirklichkeiten (einschließlich des Daseins) in uneingeschränkter Weise vereinigt sind, sei ein konstruktiver, künstlicher Begriff, und deshalb könne aus ihm für die objektive Seinsordnung nichts gefolgert werden. Sch. hat durch seine Analyse der Nova Dilucidatio und des „Einzig möglichen Beweisgrund“ eine Fülle von Aspekten in den Ausführungen Kants herausgestellt, die bisher kaum beachtet und gewürdigt wurden. Damit hat er noch einmal deutlich gemacht, daß Kants Denken sich nur verkürzt auf eine einzige und gerade Bahn bringen läßt. Nichtsdestoweniger halte ich die bisher allgemein akzeptierte Auslegung der kantischen Widerlegung von Descartes für richtig, abgesehen freilich von der näheren Begründung und sachlichen Bewertung bei den verschiedenen Kant-Interpreten. Sch.s neue Position fußt m. E. auf einer Überinterpretation gewisser Andeutungen, die Kant im Laufe seiner Argumentation einstreut (etwa die „praeconcepta notio“ in der Nova Dilucidatio, oder die „willkürliche Vereinbarung“ im „Einzig möglichen Beweisgrund“). Diese Überinterpretation hat bei Sch. einen Hintergrund, nämlich dessen Untersuchungen über Wesen und Methode der Metaphysik nach Kant in der Zeit nach 1762. In ihnen hat Sch. nachgewiesen, daß Kant die Schlüsse der reinen Vernunftkenntnis so wie ihre conceptus terminatores (von denen der ontologische Gottesbegriff einer ist) als bloß subjektiv gültig angesehen hat, weil sie in der Erkenntnisweise der spezifisch menschlichen Vernunft begründet sind. Von dieser Voraussetzung her wird der cartesianische Gottesbeweis schon in seinem Ansatz in Frage gestellt. Ich gebe zu, daß diese Motivation in der Widerlegung Kants gelegentlich anklingt. Dies alles aber ändert an dem von Kant tatsächlich vorgetragenen, im wesentlichen traditionellen Argumentationsgang nichts. – Als Basis für die Ermittlung des eigentlichen Grundes, warum Kant den Schluß vom Begriff der omnitudo realitatis auf deren Existenz ablehnt, unterscheidet Sch. eine zweifache Weise, in der dieser Begriff verstanden werden kann (17): einmal als Begriff eines Seienden, in dem alle Realitäten unabhängig von unserem Denken vereinigt sind und bestehen, ein andermal als Begriff eines Seienden, in dem alle Realitäten als vereinigt nur in Gedanken vorgestellt werden. Im ersteren Fall wäre die mitgedachte Existenz eine reale, im zweiten eine bloß gedachte. Beim ontologischen Beweis handle es sich nun nach Kant um den zweiten Fall. Ich gestehe, daß mir diese Unterscheidung völlig unverständlich vorkommt; oder genauer gesagt, daß sie m. E. dem bei Sch. nicht selten anzutreffenden Versuch gleichkommt, die Vermittlung der Wirklichkeit durch



unsere Erkenntnis zu überspringen, um von der Sache an sich selbst zu reden. Nun ist es klar, daß der Inhalt des Begriffes etwas Gedachtes, Vorgestelltes ist. Die *weitere* Frage ist die, ob das Gedachte auch an sich ist, d. h. das Denken transzendiert. Um diese weitere Frage geht es im ganzen Streit um den ontologischen Gottesbeweis. Für die Befürworter des Arguments dürfen wir im Falle dieses besonderen Begriffes auf die transzendente Existenz des im Begriff Gemeinten schließen. Die Gegner erwidern, daß auch in diesem Falle die Struktur unserer Erkenntnis, in der Denken und Erkennen bzw. Begriff und Urteil real verschieden sind, nicht übergangen werden kann. Mit seiner Distinktion, die das erkennende Subjekt ausschaltet, argumentiert Sch. am Streitpunkt vorbei.

*Das zweite Kapitel* ist der Stellung Kants zu den Gottesbeweisen im „Einzig möglichen Beweisgrund“ gewidmet, wobei die Aufmerksamkeit auf den Kontingenzbeweis gerichtet wird. Die Kritik Kants am herkömmlichen argumentum e contingentia mundi besteht nach Sch.s Auslegung aus zwei zusammenhängenden Thesen (42): (1) Der Begriff der Notwendigkeit, mit dem der Beweis arbeitet, ist der der logischen (im Gegensatz zur realen) Notwendigkeit, d. h. die Notwendigkeit des Daseinsnotwendigen wird so *definiert*, daß diesem Seienden das Nichtsein widerspricht. Nun aber ist die Daseinsnotwendigkeit grundsätzlich nicht als logische Notwendigkeit gemäß dem Widerspruchsprinzip denkbar. Denn das Dasein ist kein Wesensmerkmal, und deshalb läßt uns die Definition des Wesens Gottes mit den in ihr enthaltenen logischen Implikationen die Notwendigkeit des Daseins Gottes nicht einsehen. (2) Die durch den empirischen Ansatz zunächst bewiesene Realität eines notwendig Daseienden (mittels der ersten zwei Schlußschritte) hat keinen entscheidenden Einfluß auf den Beweis der Existenz des ens realissimum. Aus diesem Grund teilt Sch. Kants Einwand gegen das Kontingenzargument, daß nämlich nicht nur ens necessarium und ens realissimum Wechselbegriffe sind (was die Befürworter des Arguments nicht bestreiten), sondern auch daß der Denkweg vom ens necessarium zum ens realissimum, den der Beweis betritt, den umgekehrten Weg und somit den schon als ungültig erwiesenen ontologischen Beweis einschließt. Diesen beiden Thesen, die Sch. breit ausführt und selber als zutreffende Einwände ins Feld zu führen scheint, würde ich folgendes entgegenhalten. Erstens, die durch den Kontingenzbeweis erschlossene Daseinsnotwendigkeit ist eine *Realnotwendigkeit*, weil das rationale Urteil, das den Beweis abschließt („ein schlechterdings notwendig Daseiendes ist“), die Erkenntnis der Wirklichkeit vermittelt, gemäß dem thomanischen Grundsatz: ens iudicio vero (d. h. rationali) cognoscitur. Freilich handelt es sich um eine analogische Erkenntnis. Aber analogische Erkenntnis ist nicht dasselbe wie Erkenntnis bloßer Erkenntnisgesetze. Zweitens, die Korrelation der Begriffe ens necessarium und ens realissimum macht keineswegs die Existenzbasis des Arguments überflüssig. Denn die ganze Frage der Gottesbeweise dreht sich nicht um Begriffe und ihre Implikationen, sondern um die Erkenntnis einer existierenden Erstursache der Welt. Nun aber erreichen wir die Erkenntnis des Existierenden nie durch das bloße Denken (gleichgültig was der Inhalt des Begriffs ist), sondern erst durch ein rationales Tatsachenurteil, wobei um zum Existentialurteil „Gott ist“ zu gelangen, uns lediglich der Weg über die Welt begehbar ist. Der umgekehrte Weg über den Begriff des ens realissimum führt deswegen zu keinem Existentialurteil, weil uns die Daten fehlen, die diesem Begriff entsprechen, so daß wir das virtuell Unbedingte nicht erreichen können, das uns ermöglichen würde, das Urteil ‚Das ens realissimum ist‘ rational zu fällen. Die Einwände, die Sch. gegen den klassischen Kontingenzbeweis von Kant übernimmt, beruhen wiederum darauf, daß er die Struktur der menschlichen Erkenntnis außer acht läßt.

*Das dritte Kapitel* geht der vorkritischen Entwicklung Kants vom „Einzig möglichen Beweisgrund“ zum bloß subjektiven Vernunftideal nach. Das theologische Hauptstück der KrV beginnt mit der Lehre vom „transzendentalen Ideal“. Die meisten Kommentatoren haben in diesem Ideal einfach eine andere Benennung der dritten transzendentalen Idee gesehen, und deren Umformung zum Zweck der dort erfolgenden Kritik an der theologia naturalis – wobei die transzendentalen Ideen als Bestandteil des Idealismus gelten, so wie er schon von der Analytik her feststeht. Das ist jedoch nicht der Fall. Durch seine sorgfältige Untersuchung der Reflexionen Kants



zur Metaphysik Baumgartens hat Sch. zwei wichtige Probleme des dritten Hauptstückes der transzendentalen Dialektik zu klären vermocht. Erstens, das lautlose Verschwinden des einst von Kant hoch eingeschätzten ontotheologischen Beweises. Zweitens, die Lehre vom transzendentalen Ideal im 2. Abschnitt, die, abgesehen von den letzten drei Absätzen, nichts mit dem transzendentalen Idealismus zu tun hat, von dem sie angeblich ein Bestandteil sein sollte. Sch. hat anhand der Reflexionen den Prozeß verfolgt, durch den Kant seinen eigenen „Einzig möglichen Beweisgrund“ zur Lehre vom bloß subjektiv gültigen Ideal der Vernunft umgeformt hat. In diesem Teil liegt der Schwerpunkt der ganzen Studie. Dasselbe hatte Sch. zwar bereits früher vorgelegt, hier aber wird der Gedankengang Kants in seinen Details rekonstruiert, so daß hier und im folgenden Kap. der Leser die neue Auffassung Kants von der Metaphysik, wie sie sich in der transzendentalen Dialektik wiederfindet, in statu nascendi vor sich hat. Was hat bei Kant diesen Prozeß der Kritik an seinem eigenen apriorischen Gottesbeweis ausgelöst? Es war in erster Linie die Lehre von den Möglichkeiten der Dinge als einer ihrer Existenz vorgängigen, über das Existierende hinausreichenden Dimension. Diese Auffassung vom Möglichen bildete im ontotheologischen Beweis den Ausgangspunkt. Infolge der auf die Dauer unumgänglichen Frage: Wie gelangen wir zur Erkenntnis des Materials der Möglichkeiten?, entwickelte Kant eine kritisch-empiristische Deutung der Möglichkeiten der Dinge: Unser Begriff vom Realen der Möglichkeit entspringt aus der Erfahrung, so daß er sich so weit erstreckt, wie der Inhalt der Erfahrung und wie die Verhältnisse, die uns durch die Erfahrung gegeben werden. Ist unsere Erkenntnis des Realmöglichen auf den Bereich der existierenden Welt beschränkt, so brauchen wir (zunächst!) nicht auf Gott als Erklärung des Möglichen zu rekurrieren. Mit dieser Neubestimmung des Prinzips der Möglichkeiten hat Kant allerdings seinen Beweis nicht einfach fallen lassen. An die Stelle des Denkwegs von den Möglichkeiten zum *ens realissimum* trat der Denkweg von der *begrenzten*, a posteriori erkannten Realität zur *unbegrenzten* Realität. Die Begrenzung oder Endlichkeit ist ja nur auf dem Hintergrund einer Unbegrenztheit zu denken. Das frühere Grund-Folgeverhältnis blieb als Erklärung der Art und Weise, wie das Verhältnis zwischen begrenzter und unbegrenzter Realität zu denken sei. Während also früher die angemessene ontologische Dimension realer Möglichkeiten zu einem existierenden *ens realissimum* als deren Grund führte, wurde jetzt die ganze Ableitung der begrenzten Dinge aus ihrem allgenugsamen Grund auf die Ebene des bloß Begrifflichen verschoben. Der Begriff des *ens realissimum* wurde somit zu einer *logischen* Bedingung unserer Gedanken von den möglichen Dingen; seine objektive Gültigkeit aber blieb aus dem Grund problematisch, daß die Bedingung unserer Erkenntnis von Limitationen nicht ein existierendes *ens infinitum* zu sein braucht.

Das letzte Kapitel behandelt die Lehre vom theoretischen Ideal im § 9 der Dissertation von 1770. In Übereinstimmung mit der Umformung des ontotheologischen Beweises interpretierte Sch. das dortige *maximum perfectionis*, das als Exemplar und Maßstab der limitierten Realitätsgrade auftritt, als einen bloß subjektiven Schluß unserer reinen Vernunft. Nun aber scheint die Lehre vom *usus realis intellectus* in der Inauguraldissertation dieser Deutung Sch.s zu widersprechen. Dem Einwand begegnet der Vf. durch eine genaue Rekonstruktion der Entstehung dieser Lehre von den reflexiven Verstandesbegriffen. Die „*intellectualia*“, denen die Rolle von objektiv gültigen Prinzipien im Bereich des *Erfahrungsgegenstandes* zugeschrieben wird, sind von den Gesetzen und Prinzipien des *reinen* Vernunftgebrauchs zu unterscheiden. Unter diesen letzteren nimmt das Prinzip vom zureichenden Grund eine zentrale Stellung ein. Es verlangt nämlich ein Zurückgehen in die Vernunftbedingungen des Gegebenen bis zu ersten und absoluten Prinzipien (*analysis metaphysica*), von denen aus dann das Gegebene in einsichtiger Weise abgeleitet werden kann (*synthesis metaphysica*). Nun aber führt diese *analysis metaphysica* nur zu solchen Prinzipien, die für die Vernunft selbst nicht mehr einsichtig gemacht werden können, also problematisch bleiben müssen. Solcherart sind die vier kosmologischen Ideen, bei denen die reine Vernunft in Widersprüche gerät (100). Aber auch die psychologische und die theologische Idee haben eine bloß subjektive Gültigkeit, insofern sie alle auf einer spezifisch menschlichen Erkenntnisweise der Vernunft beruhen, nämlich der begrifflichen bzw.



der urteilenden. Dies gilt offenkundig für das transzendente Ideal, da die Vereinheitlichung aller Realitäten keinen anderen Grund hat als die Uniformität der Urteilkopula (ist), mit der wir ein Ding durch all seine Prädikate bestimmen. Damit darf als erwiesen gelten, daß wir im § 9 die erste Darlegung vom theoretischen Ideal der reinen Vernunft in den veröffentlichten Schriften Kants haben.

Vor allem in diesem letzten Kap. wird dem Leser nicht wenig zugemutet. Der Vf. kennt sich souverän im handschriftlichen Nachlaß Kants aus; nur wenn der Leser denselben Weg durch das Dickicht fragmentarischer Notizen nachgeht, kann er eine Einsicht in die grundlegende Neuorientierung Kants im Bereich der reinen Vernunft-erkenntnis bekommen: aus welchen Gründen Kant zu der Ansicht kam, daß sowohl die Schlüsse der reinen Vernunft als auch ihre *conceptus terminatores* (die späteren transzendentalen Ideen) bloß subjektive Notwendigkeit und Gültigkeit haben. Genau diese Auffassung von der reinen Vernunftkenntnis bildet die Hauptthematik der KrV, namentlich der transzendentalen Dialektik. Die besonderen Entwicklungen zur Subjektivität von Raum und Zeit (1769) und zur Frage nach dem ontologischen Stellenwert der reinen Verstandesbegriffe (1772) haben sich innerhalb dieses übergeordneten Rahmens vollzogen.

Die langjährigen Forschungen Sch.s bilden einen Meilenstein nicht bloß in der Interpretation der Kritik Kants an der Rationaltheologie, sondern auch, ja noch mehr, in der Aufhellung der Entstehung der KrV und damit in der Ermittlung des objektiven Sinnes eines so vielschichtigen Werkes. So sehr ich aber den philologisch-historischen Ergebnissen Sch.s nur beipflichtig kann, so fragwürdig scheinen mir seine Ansichten, wenn er zur Sache selbst übergeht, d. h. zur Verwertung und auch Aneignung der Thesen Kants in der Erkenntnis- und Seinslehre. Manche Vorbehalte konnte ich hier und auch früher äußern. Die letzte Quelle der auffallenden Thesen Sch.s zur natürlichen Gotteserkenntnis und metaphysischen Erkenntnis überhaupt scheint mir darin zu liegen, daß er sich keine Rechenschaft über die menschliche Erkenntnis gibt; ich erinnere mich nicht, daß er irgendwo vom Urteil und seinen Bedingungen spricht. Er meint, unter völligem Absehen vom Erkenntnisvermögen, das wir *de facto* haben, und seinen Gesetzen über die Dinge an sich selbst, und vor allem über das höchste Wesen, argumentieren zu können. Mit dieser angeblichen Argumentation über das höchste Wesen an sich selbst hängt auch die bei Sch. immer wieder gestellte und freilich nicht einlösbare Forderung nach einem Verstehen dessen, was das *ens realissimum* bzw. das *ens necessarium in sich selbst* ist, zusammen. – Am Ende seiner Studie stellt Sch. die These auf, Kants Kritik der Rationaltheologie in der KrV habe, gerade weil sie vorkritizistischen Charakters, also vom höchst fragwürdigen transzendentalen Idealismus unabhängig ist, nicht wenig an Möglichkeiten einer Gotteserkenntnis der natürlichen Vernunft unangetastet gelassen (106). Abgesehen von der eigenen Problematik des kantischen Gottesbeweises *via praktische Vernunft* – eine Problematik, die durch die Streitfrage: vorkritizistische oder kritizistische Gottesbeweiskritik in der KrV nicht berührt wird – scheint mir, daß in der Tat die Sache einer natürlichen Gotteserkenntnis zwar anders aussieht als auf Grund der gängigen Deutung der kantischen Gottesbeweiskritik als direktes Resultat des transzendentalen Idealismus, aber nicht weniger hoffnungslos. Denn gerade die Untersuchungen Sch.s über Wesen und Methode der Metaphysik nach Kant in der zweiten Hälfte der 60er und anfangs der 70er Jahre haben eine wohl anders als im transzendentalen Idealismus gelagerte, aber nicht weniger radikale Disparatheit zwischen menschlicher Vernunft und ihrer Gesetzlichkeit einerseits und der Wirklichkeit andererseits herausgestellt. Eben diese Disparatheit oder, was dasselbe ist, die darin begründete irrationale Auffassung von der Wirklichkeit, verurteilt jeglichen rationalen Aufstieg von der Welt zu Gott a limine zum Scheitern. Die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis hängt ja nicht entscheidend davon ab, ob die Welt wirklich in Raum und Zeit ist (wie Sch. am Ende nahelegt), sondern davon, ob die Welt „ist“, und was dieses „ist“, d. h. die Wirklichkeit überhaupt bedeutet. Dafür finde ich in dem von Sch. meisterhaft verwerteten handschriftlichen Nachlaß Kants so wenig Verständnis wie im kritischen Hauptwerk selbst.

G. B. SALA S. J.