

Die Einheit der Welt im göttlichen Verstand

Ein Gottesbeweis in Kants vorkritischen Schriften und seine kritisch revidierte Fassung

VON ANDREE HAHMANN

Gottesbeweise haben eine lange Geschichte in der Philosophie. So wird die Frage nach der Existenz Gottes von Kant in die Natur der menschlichen Vernunft selbst verlegt. Zugleich wird allerdings die Unmöglichkeit ihrer theoretischen Beantwortung herausgestellt. Stattdessen kann als ein wichtiges Ergebnis der *Kritik der reinen Vernunft* festgehalten werden, dass die Idee Gottes keine innere Unmöglichkeit enthält. Der *Kritik der praktischen Vernunft* bleibt nach Kant vorbehalten, die objektive Gültigkeit dieser Idee aufzuweisen. Doch dies war auch bei Kant nicht immer so; vielmehr ist in dieser „Erkenntnis“ ein wichtiger Punkt der „kopernikanischen Wende“ ausgesprochen. In der sogenannten vorkritischen Phase seines Denkens war Kant sehr wohl der Ansicht, dass es möglich sei – a priori sowie a posteriori – auf die Existenz Gottes zu schließen und diese damit beweisen zu können.

In der vorliegenden Untersuchung soll die kritische Wende im Denken Kants anhand eines aposteriorischen Gottesbeweises aus der vorkritischen Phase erhellt werden. In der Sekundärliteratur konzentriert man sich in der Behandlung der vorkritischen Gottesbeweise im Wesentlichen auf zwei Schriften Kants: die *Nova dilucidatio* sowie den *Einzig möglichen Beweisgrund*. In beiden Schriften liefert Kant ein ontotheologisches Argument, das von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit Gottes schließt. Doch neben diesem apriorischen Beweis für die Existenz Gottes findet sich, wie erwähnt, noch ein zweiter, aposteriorischer Beweis in der vorkritischen Philosophie Kants. Im Gegensatz zur ersten genannten Beweisart, die von Kant spätestens seit Mitte der 1760er-Jahre abgelehnt und schließlich in der *Kritik der reinen Vernunft* vollends entkräftet wird, übernimmt er den anderen, erstmals in der *Nova dilucidatio* formulierten Beweis, nahezu unverändert in seine Inauguralschrift aus dem Jahre 1770. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass dieser Beweis in einer kritisch revidierten Form sogar in die *Kritik der reinen Vernunft* Eingang gefunden hat, und zwar dort, wo Kant die Notwendigkeit der Existenz Gottes in praktisch-moralischer Hinsicht zu beweisen sucht.

1. *Influxus physicus* versus prästabilisierte Harmonie

Zu den am heftigsten diskutierten philosophischen Fragestellungen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts kann sicherlich die nach den äußeren Bestimmungen einfacher Substanzen gerechnet werden, d. h. die Frage

danach, in welcher Art von Gemeinschaft einfache Substanzen stehen können. Kant stellt dazu in seiner *Nova dilucidatio* folgendes Problem heraus:

Die einzelnen Substanzen, deren keine die Ursache des Daseins einer anderen ist, haben ein getrenntes, d. h. ohne alle anderen durchaus verständliches Dasein. Wird mithin einfach das Dasein einer beliebigen gesetzt, so ist in ihr nichts, was das Dasein anderer, von ihr verschiedener, dartäte.

(PND, AA 01: 413.3–6; Übersetzung: Monika Bock¹).

Kant verleiht hier seiner Überzeugung Ausdruck, dass aus dem Dasein einer Substanz nicht auf das Dasein einer anderen Substanz geschlossen werden dürfe. Sollte dies möglich sein, müsste eine notwendige Verbindung zwischen den einzelnen Substanzen angenommen werden, die gemäß dem Satz des zureichenden Grundes als Erkenntnisprinzip den Grund des Seins der einen Substanz in eine andere verlegen würde. Unter dieser Bedingung wäre die Substanz ihres Status der Selbstsuffizienz beraubt und würde zugleich aufhören, Substanz zu sein.² Einen ähnlichen Gedanken hat Kant zwar bereits in seiner *Wahren Schätzung* formuliert; nur sieht er sich in seiner Erstlingsschrift dadurch bloß veranlasst, die Eigenschaften der Ausdehnung in der Kraft der Substanz zu begründen, da in der Kraft der vollständige Grund der Bestimmungen einer Substanz enthalten sein müsse.³ In dieser frühen Phase seines Denkens ist sich Kant noch nicht der Konsequenzen bewusst, die eine solche Konzeption der Substanz auf die Möglichkeit der Vereinigung von Substanzen hat. Das Problem der Gemeinschaft zwischen selbstsuffizienten Substanzen stellt sich ihm erst in den 1750er-Jahren. Ein Grund dafür könnte darin gesehen werden, dass sich Kant jetzt das Problem des Verhältnisses zwischen inneren und äußeren Bestimmungen einer Substanz auf ganz neue Weise stellt. Ein Anliegen Kants in der *Nova dilucidatio* nämlich besteht darin, zu beweisen, dass eine Veränderung in den inneren Bestimmungen einer Substanz notwendig auf eine Veränderung in den relationalen, äußeren Bestimmungen angewiesen ist.⁴ Das notwendige Angewiesensein der inneren Bestimmungen auf die äußeren wird von Kant als Kritikpunkt an der leibniz-wolffschen Position formuliert. Insbesondere gegen die wolffsche Auffassung, den Grund der Veränderung

¹ Die benutzten Übersetzungen finden sich in: *I. Kant, Werke in sechs Bänden*, herausgegeben von W. Weischedel, Darmstadt 1960.

² Die Substanz wäre dann in logischer Hinsicht kein Subjekt mehr, sondern würde zu einem Prädikat werden, welches von einem anderen Subjekt ausgesagt wird. Das widerspräche nach Kant allerdings der Definition einer Substanz, die immer nur Subjekt und niemals Prädikat sein könne. Vgl. *I. Kant*, Refl 3829, AA 17: 305: „Die Begriffe der substantzen, in so fern sie abstrahirt seyn, sind nur respectiv: daher die Körper substantzen sind, in so fern sie die subiecten der inhaerentz ihrer accidentien seyn und keinem andern bekannten subiect inhaeriren; sie würden aber nicht substantzen heissen, in so fern sie wiederum ein ander subiect [seyn] haben, davon sie blos die Wirkungen seyn.“

³ Vgl. *I. Kant*, *Wahre Schätzung*, AA 01: 24.1–7: „Weil alles, was unter den Eigenschaften eines Dinges vorkommt, von demjenigen muß hergeleitet werden können, was den vollständigen Grund von dem Dinge selber in sich enthält, so werden sich auch die Eigenschaften der Ausdehnung [...] auf die Eigenschaften der Kraft gründen [...]“

⁴ Vgl. *E. Watkins*, *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge 2005.

der Bestimmungen einer Substanz in einer Kraft zu suchen, ist die kantische Kritik gerichtet. Darüber hinaus wendet sich Kant aber auch gegen die leibnizische Theorie der prästabilierten Harmonie, da diese in seinen Augen keine reale Gemeinschaft zwischen den Substanzen zulässt, weil es nach Leibniz keine kausalen Einflüsse zwischen den einzelnen Substanzen bzw. Monaden geben könne.

In seiner *Nova dilucidatio* thematisiert Kant die Frage, von welcher Art diese Verbindung zwischen den Substanzen sein kann, wenn der Begriff der Substanz selbst es verbietet, aus dem Dasein einer Substanz auf eine andere schließen zu lassen.⁵ Kant ist nicht nur der Überzeugung, dass die Substanzen aufgrund des Begriffs der Substanz selbst notwendig vereinzelt sind: Es darf zudem keine Substanz die Ursache des Daseins einer anderen sein. So sollen die Substanzen ein getrenntes, durch sich selbst intelligibel erfassbares Dasein haben. Denn schließlich darf es nichts geben, das von einer Substanz auf eine andere verweisen könnte. Aufgrund seiner Annahmen schließt Kant eine begriffliche Verbindung zwischen den Substanzen aus.⁶ Stattdessen behauptet er: Wenn „nichtsdestoweniger alles im All in wechselseitiger Verknüpfung verbunden angetroffen wird, so muß man bekennen, daß dies Verhältnis von der Gemeinsamkeit der Ursache, nämlich von Gott als dem allgemeinen Grund (Prinzip) der Daseienden abhängt“ (PND, AA 01: 413.13–15; Übersetzung: Monika Bock, korrigiert). In welcher Weise aber soll der göttliche Verstand als das Prinzip der Wechselwirkung fungieren?

Das Schema des göttlichen Verstandes, der Ursprung des Daseienden, ist ein fortdauernder Akt, den man Erhaltung nennt, in welchem, wenn beliebige Substanzen für sich allein und ohne Verhältnis der Bestimmungen von Gott vorgestellt werden, keine Verknüpfung zwischen ihnen und keine wechselseitige Beziehung entstände; wenn sie aber in dessen Verstande als in Beziehung stehend vorgestellt werden, so beziehen sich die Bestimmungen später im steten Fortgang des Daseins dieser Vorstellung entsprechend immer aufeinander, d. h., sie wirken und wirken zurück, und es besteht ein äußerer Zustand der einzelnen, den es, wenn man von diesem Grundsatz abweiche, durch ihr bloßes Dasein gar nicht geben würde.

(PND, AA 01: 414.1–8; Übersetzung: Monika Bock, korrigiert).

⁵ Langton erkennt hier ein Indiz für ihre Reduktionismusthese, wonach Kant sich angeblich gegen Leibniz wende, der allein die relationalen Bestimmungen der Substanz auf ihre inneren Bestimmungen reduziere. Stattdessen müssten die relationalen Eigenschaften den Substanzen extra hinzugefügt werden. Vgl. R. Langton, *Kantian Humility – Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford 1998, 107–123. Watkins stellt meiner Meinung nach zu Recht den problematischen Charakter der Behauptungen Langtons heraus. Vgl. Watkins, Kant, 141–144. Denn Leibniz würde Kant in diesem Punkt gerade zustimmen, versichert Leibniz doch, dass die Monaden in keinem wirkursächlichen Verhältnis zueinander stehen. So steht für Leibniz die Monade zwar qua ihres Begriffs mit allen anderen Monaden in einem durch Finalursachen bestimmten und von Gott zu Beginn der Welt prästabilierten Verhältnis, aber die einzelnen Monaden stehen darum noch nicht in einem wirkursächlichen Verhältnis, d. h., *vires transeuntes* kann es zwischen Monaden nicht geben. Ob Kant diese übergangenden Kräfte zwischen den Monaden beziehungsweise einfachen Substanzen sieht, ist mehr als fragwürdig.

⁶ Im Gegensatz zu Leibniz, für den jede Monade allein aufgrund ihres Begriffs auf alle anderen Monaden bezogen ist. Vgl. G. W. Leibniz, *Monadologie*, §§ 51, 52, 56; Leibniz, GP IV, 292; GP III, 634 ff. (Brief an Remond, 11.02.1715).

Kant verlegt die Art der Verbindung der Substanzen in den göttlichen Verstand,⁷ und zwar in das Schema des göttlichen Verstands. Im Schema des göttlichen Verstandes sieht Kant einen dauernden Akt, der die endlichen Substanzen nicht nur in ihrem Dasein erhält, sondern wodurch zugleich die Möglichkeit ihrer Gemeinschaft sichergestellt wird. Erst nachdem die Substanzen durch den göttlichen Verstand in Gemeinschaft stehend gedacht werden, können sie sich in ihrem Dasein tatsächlich aufeinander beziehen. Ohne das Eingreifen Gottes wäre eine Gemeinschaft der Substanzen unmöglich, da eine reale kausale Verbindung nach Kants Überzeugung dem Begriff der Substanz widersprechen würde. Da eine Gemeinschaft der Substanzen aber tatsächlich existiert, denn das beweist uns die Existenz der Körper, des Raumes usw., muss es auch einen göttlichen Verstand und damit Gott geben, der sich die Substanzen in ihren Bestimmungen entsprechend aufeinander bezogen denkt.⁸

Es handelt sich somit um einen aposteriorischen Gottesbeweis, da aus dem Gegebensein der Körper und des Raumes, die nach Kants Meinung eine Folge der Gemeinschaft der Substanzen sind,⁹ notwendig auf ihre Möglichkeitsbedingung geschlossen werden muss: die Existenz Gottes. Die Bestimmungen der Substanzen beziehen sich real aufeinander, indem sie eine gegenseitige Wirkung ausüben, d. h., eine Substanz bestimmt etwas in einer anderen. Aber diese reale Beziehung kann ausschließlich durch das Eingreifen des göttlichen Verstands geschehen. Nur auf diese Weise können Substanzen, die bereits aufgrund ihres Begriffs „ein getrenntes, d. h. ohne alle anderen durchaus verständliches Dasein“ (PND, AA 01: 413.4; Übersetzung: Monika Bock) haben, miteinander in Beziehung stehen und einander äußerlich sein, was sich aus ihrem Begriff allein nicht ableiten ließe.

Als Ergebnis seiner Überlegungen präsentiert Kant sein gegenüber dem herkömmlichen System des physischen Einflusses weit verbesserte *systema universalis substantiarum commercii*. In seiner Konzeption vereint Kant Elemente der leibnizschen Theorie der prästabilierten Harmonie mit dem Okkasionalismus Malebranches und dem System des physischen Einflusses. Zugleich wendet er sich gegen alle drei philosophischen Systeme, die für sich genommen zu große Schwächen aufweisen. Insbesondere gegen Leib-

⁷ Auch hier findet sich eine Parallele zur KrV, wo Kant den Grund der Gemeinschaft der Substanzen im Verstand sieht, allerdings nicht im göttlichen, sondern im menschlichen, der mit quasi göttlichen Fähigkeiten ausgestattet wird. Siehe *I. Kant, Kritik der reinen Vernunft*, Nach der ersten und zweiten Originalausgabe, herausgegeben von J. Timmermann, Hamburg 1998, A211–218/B256–265 (Dritte Analogie der Erfahrung).

⁸ Vgl. *I. Kant*, PND, AA 01: 413.10–15: „Cum ergo, quatenus substantiarum singulae independentem ab aliis habent existentiam, nexui earum mutuo locus non sit, in finita vero utique non cadat, substantiarum aliarum causas esse, nihilo tamen minus omnia in universo mutuo nexu colligata reperiantur, relationem hanc a communione causae, nempe Deo, existentium generali principio, pendere confitendum est.“

⁹ Vgl. *ders.*, PND, AA 01: 414.10–12: „Quoniam locus, situs, spatium sunt relationes substantiarum, quibus alias a se realiter distinctas determinationibus mutuis respiciunt, hacque ratione nexu externo continentur [...]“

niz und Malebranche führt Kant an, dass ihre beiden Systeme keine reale Gemeinschaft der Substanzen zulassen. Gegen das System des physischen Einflusses spricht jedoch der Substanzbegriff selbst, sodass nicht der wahre Grund für die wechselseitige Verknüpfung der Dinge sichtbar wird. Die Möglichkeit einer solchen Gemeinschaft selbstsuffizienter Substanzen kann einzig unter der Annahme eines göttlichen Verstands gedacht werden, der die Substanzen nicht nur in ihrem Dasein erhält, sondern zugleich auch als der wahre Grund der Gemeinschaft angesehen werden muss – einer Gemeinschaft, die ohne das Eingreifen Gottes unmöglich bliebe.

2. Die Vereinigung der Substanzen durch den göttlichen Verstand in der Inauguralschrift (1770)

Die kantische Inauguralschrift muss zweifellos als ein wichtiger Meilenstein auf dem Weg zur *Kritik der reinen Vernunft* angesehen werden. Hier ist es vor allem die Neuerung im Raum-Zeit-Verständnis, die Beachtung verdient; immerhin übernimmt Kant diese nahezu unverändert in die transzendente Ästhetik der KrV. Auf der anderen Seite trennen gewichtige Unterschiede die kantische Schrift aus dem Jahre 1770 von dem reifen Spätwerk. Die kritische Wende, mit der Kant elf Jahre später an die Öffentlichkeit geht, bahnt sich, wenn überhaupt, nur in ihren Grundzügen an. Für unsere Untersuchung von besonderer Bedeutung ist hierbei der Umstand, dass Kant in seiner Inauguraldissertation noch immer die Überzeugung teilt, eine Erkenntnis durch reine Vernunftbegriffe sei möglich, ja sogar notwendig. Als Argument für die einfache Substanz bleibt der Schluss von einer gegebenen Zusammensetzung auf das Einfache, das selbst keine Teile mehr hat und somit kein Ganzes mehr ist, auch 1770 noch in seinem Recht. Auf gleiche Weise endet die Verbindung der Substanzen nur bei einem Ganzen, was selbst wiederum kein Teil ist, d. h. bei der Welt. Indessen betont Kant den Unterschied zwischen den beiden von ihm identifizierten Erkenntnisvermögen: Sinnlichkeit und Verstand. Denn es ist nicht nur etwas anderes, sich mittels eines abstrakten Verstandesbegriffs aus gegebenen Teilen eine Zusammensetzung des Ganzen vorzustellen, sondern dies muss sogar fundamental von der durch das sinnliche Erkenntnisvermögen vollzogenen Anschauung unterschieden werden. Erkenntnis durch die reinen Vernunftbegriffe geschieht aufgrund abstrakter Begriffe; die Anschauung hingegen beruht auf den Bedingungen der Zeit und des Raums.¹⁰ Genau darin sieht Kant das wesentliche Problem, an dem alle bisherigen Versuche, die Notwendigkeit einfacher Substanzen zu beweisen, gescheitert sind. Die Vereinbarkeit von unendlicher Teilbarkeit des Raums und der Einfachheit der Substanz muss notwendigerweise fehlgehen, wenn keine angemessene Trennung zwischen den beiden menschlichen Erkenntnisvermögen

¹⁰ Vgl. ders., MSI, AA 02: 387.15–20.

beachtet wird. Noch 1756 hat Kant selbst einen anderen Lösungsweg beschritten. In seiner *Monadologia physica* suchte er die Lösung für das Problem der Vereinbarkeit der unendlichen geometrischen Teilbarkeit des Raums mit der Einfachheit der Substanz nicht in der menschlichen Erkenntniskraft, sondern beruft sich auf den Unterschied zwischen inneren und äußeren Bestimmungen einer Substanz. Die inneren Bestimmungen galten ihm als notwendig unräumlich, die relationalen äußeren Bestimmungen hingegen als die räumliche Wirksamkeit der Substanz. Von dieser Lösungsstrategie hat sich Kant 1770 offensichtlich entfernt. Die Existenz einfacher Substanzen wird für ihn durch die reinen Verstandes- bzw. Vernunftbegriffe insofern garantiert, als diese auf das Einfache schließen lassen, sobald ein substantielles Zusammengesetztes gegeben ist.¹¹ Dazu ist es lediglich nötig, die Zusammensetzung aufzuheben.

Ganz anders hingegen verhält es sich in der Anschauung, weil nämlich

[...] bei einer stetigen Größe der Rückgang vom Ganzen zu den angebbaren Teilen, beim Unendlichen aber der Fortgang von den Teilen zu dem gegebenen Ganzen keine Grenze haben, und deshalb auf der einen Seite eine vollständige Zergliederung, auf der anderen eine vollständige Verbindung unmöglich sein dürften, kann nach den Gesetzen der Anschauung, weder im ersteren Fall ein Ganzes in Ansehung der Zusammensetzung, noch im letzteren ein Zusammengesetztes in Ansehung der Ganzheit vollständig gedacht werden.

(MSI, AA 02: 388.6–11; Übersetzung: Wilhelm Weischedel, korrigiert).

Die vollständige Auflösung und absolute Zusammensetzung sind damit undurchführbar, nicht jedoch unmöglich. Undurchführbar sind sie, weil sie den Gesetzen der Anschauung widersprechen und somit nicht anschaulich vorgestellt werden können.¹² Undenkbar wären beide allerdings nur dann,

¹¹ Vgl. *ders.*, Refl 4066, AA 17: 402.13–24: „Omne compositum substantiale constat ex substantiis simplicibus. Quoniam enim partes sunt substantiae, [possu] existentia earum est subsistentia, et possunt existere, etiamsi non sint invicem compositae; ergo compositio omnis potest abrogari, ita ut tamen omnes partes talis compositi supersint. Abrogata autem omni compositione superstitae partes sunt simplices. Dieser Beweis geht nur aufs compositum substantiale, [welches] und dessen Möglichkeit *kan a priori*, d.i. synthetice gedacht werden, weil alsdenn partes non compositae die principia der synthesis ausmachen, wodurch die idee des compositi entsteht. Aber ein compositum accidentale ist nicht allemal von der Art. Zeit und Raum haben keine Theile, die auch ohne alle Zusammensetzung [seyn] stattfinden könnten.“

¹² Vgl. *M. Herz*, Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit, Hamburg 1990, 14–15: „Im letzten Fall aber, wo wir der Entstehungsart dieser beiden Begriffe [eines einfachen Dinges und der vollständigen Zusammensetzung; A. H.] durch das sinnliche Erkenntnisvermögen nachspüren, ist ein allgemeines Hinzudenken oder Aufheben der Zusammensetzung nicht hinreichend, sondern wir müssen vielmehr diese Begriffe von ihrem Ursprung an ihre ganze Bildung hindurch verfolgen, damit wir die Art, wie wir dazu gelangen, auf eine sinnliche Weise anschauend zu erkennen vermögend sind. [...] Dieses allmähliche Zusammensetzen und Auflösen kann nur in einer Reihe aufeinanderfolgender Augenblicke geschehen, und wir können und daher weder eine Analysis noch eine Synthesis vorstellen, es sei denn, daß wir den Begriff der Zeit schon vorher haben; ein Begriff, der [...] bei allen unseren sinnlichen Erkenntnissen zum Grunde liegt, aus den Erkenntnissen der reinen Vernunft aber gänzlich verwiesen werden muss. [...] die Zeit an sich aber weder aus einfachen Teilen besteht, die nicht wiederum sollten geteilt werden können [...] so werden wir uns auch vermittels des sinnlichen Erkenntnisvermögens weder von einer stetigen Größe noch von einem unendlichen Ganzen einen vollständigen Begriff machen können, weil wir in beiden Fällen keine Grenzen haben [...]“

wenn es den Gesetzen des Verstands widerspräche. Denn lediglich, was den Gesetzen des Verstands bzw. der Vernunft widerstreitet, ist unmöglich. Wird die Substanz jedoch zu einem Gegenstand der reinen Vernunft, ist sie notwendig aus der Sinnlichkeit ausgeschlossen und folglich nicht anschaulich. Die Grenzen der Sinnlichkeit mit denen des Verstands zu verwechseln, ist ein Fehler, den die Gegner der einfachen Substanzen offenbar begangen haben. Dagegen hebt Kant hervor, dass, sobald durch die Sinnlichkeit die Existenz von einem substantiellen Zusammengesetzten bezeugt wird, auch auf die einfachen Substanzen genauso wie auf ihre Vereinigung zu einer Welt durch den reinen Verstand mit Evidenz geschlossen werden kann.¹³

Doch hier wird man mit einem Problem konfrontiert, dem Kant schon in seiner *Nova dilucidatio* begegnete: Wie können absolut für sich bestehende Substanzen in einer realen Gemeinschaft miteinander stehen? Wie wir gesehen haben, war es 1755 das Schema des göttlichen Verstandes, mit dessen Hilfe die Substantialität der einfachen Substanzen trotz ihrer kausalen Gemeinschaft aufrechterhalten werden konnte und das, obwohl sie sich in ihrem Dasein auf die Existenz anderer Substanzen beziehen und so ihren selbstsuffizienten Status einbüßen würden. Kant betont dort, dass sich Substanzen in ihren Bestimmungen wechselseitig aufeinander beziehen, indem sie eine gegenseitige Wirkung ausüben. Auf diese Weise sind sie einander äußerlich, sodass Ort, Lage und Raum als ein Ergebnis dieser Beziehung der Substanzen angesehen werden können.¹⁴

In der Beantwortung derselben Frage, „wie denn mehrere Substanzen in eines zusammenwachsen könnten“ (MSI, AA 02: 389.26–27; Übersetzung: Wilhelm Weischedel), weicht Kant nur leicht von seiner Position aus den 1750er-Jahren ab. In seiner Inauguraldissertation unterscheidet er den Stoff und die Form der Welt. Beim Stoff handelt es sich in seinen Augen offensichtlich um eine Mehrzahl an Substanzen, denn

[...] niemand rechnet Akzidenzen, als Teile, der Welt zu, sondern als Bestimmungen, ihrem Zustande. Daher wird die so genannte egoistische Welt, die durch eine einzige einfache Substanz mit ihren Akzidenzen vollendet wird, wenig naheliegend Welt genannt [...].

(MSI, AA 02: 389.29–32; Übersetzung: Wilhelm Weischedel).

¹³ Vgl. Kant, MSI, AA 02: 389.12–20: „Ceterum compositis substantialibus sensuum testimonio aut utcumque aliter datis, dari tam simplicia quam mundum, cum facile pateat, argumento ab intellectus rationibus deprompto: in definitione nostra causas etiam in subiecti indole contentas digito monstravi, ne notio mundi videatur mere arbitraria et, ut fit in mathematicis, ad deducenda tantum inde consecutaria conficta. Nam mens, in conceptum compositi, tam resolvendo quam componendo, intenta, in quibus tam a priori quam a posteriori parte acquiescat, terminos sibi exposcit et praesumit.“

¹⁴ Vgl. Kant, PND, AA 01: 414.10–12: „Quoniam locus, situs, spatium sunt relationes substantiarum, quibus alias a se realiter distinctas determinationibus mutuis respiciunt, hacque ratione nexu externo continentur“; PND, AA 01: 415.5–8: „Porro, cum determinationes substantiarum se invicem respiciant, h.e. substantiae a se diversae mutuo agant (quippe una in altera nonnulla determinat), spatii notio implicatis substantiarum actionibus absolvitur, cum quibus reactionem semper iunctam esse necesse est.“

Damit meint Kant die spinozistische Folgerung einer einzigen, allumfassenden Substanz auszuschließen¹⁵, da es in seinen Augen höchst problematisch ist, die Teile der Welt zu Akzidenzen zu machen¹⁶.

Mit dem zweiten Aspekt ist die Form der Zusammensetzung angesprochen, die seiner Meinung nach keine Unterordnung sein kann. Denn im Fall einer Unterordnung würde es sich um ein Substanz-Akzidenz-Verhältnis handeln. Stattdessen muss hier eine Beiordnung der Substanzen anzutreffen sein. In einer solchen beziehen sich alle Teile aufeinander wie die Ergänzungsstücke zu einem Ganzen.¹⁷ Die Art der Beiordnung bzw. Zusammensetzung bezeichnet die Form. Im Gegensatz zur Unterordnung, die in einem Abhängigkeitsverhältnis in der Art eines Begründeten zu seinem Grund besteht, soll sich die Beiordnung durch ein Wechselwirkungsverhältnis auszeichnen, das gleichartig und wechselseitig ist. Das Ganze der Substanzen bezieht sich nach Kant folglich real und nicht bloß ideal aufeinander.

Die Verknüpfung aber, welche die wesentliche Form der Welt ausmacht, wird als der Grund der möglichen Einflüsse der die Welt ausmachenden Substanzen betrachtet. Denn die wirklichen Einflüsse gehören nicht zum Wesen, sondern zum Zustand, und die übergehenden Kräfte selbst, die Ursachen der Einflüsse, setzen irgendeinen Grund voraus, durch den es möglich ist, daß die Zustände von mehreren, deren Subsistenz im übrigen voneinander unabhängig ist, sich wechselweise als begründet aufeinander beziehen [...].

(MSI, AA 02: 390.18–24; Übersetzung: Wilhelm Weischedel).

Der wirkliche Einfluss einer Substanz auf eine andere kann sich nicht auf das Wesen der anderen beziehen, er betrifft lediglich den Zustand, d. h. die Akzidenzen derselben. Vielmehr wird auch hier ein zusätzlicher Grund benötigt, der die Substantialität der einzelnen Substanzen trotz realem Ein-

¹⁵ Dennoch bezeugen Reflexionen aus den Jahren 1769–1770, dass Kant mit dem spinozistischen Gedanken (natürlich nur insofern Spinozismus mit der Idee der einen Substanz gleichgesetzt wird) experimentiert hat. Vgl. *Kant*, Refl 3986, AA 17: 376.24–377.6: „Man kann annehmen, daß die Bewegung eines Körpers nur eine successive Gegenwart einer großen Wirksamkeit der impenetrabilität im Raume sey, wo nicht die Substanz den platz verändert, sondern diese Wirkung der impenetrabilität in verschiedenen Orten nach und nach succedirt, wie bey dem Schalle die Luftwellen. Man kann auch annehmen, daß es im Raume gar keine substanzen gebe, sondern eine größere oder kleinere Wirksamkeit einer einzigen obersten Ursache in verschiedenen Örtern des Raumes. Daraus würde folgen, daß die Materie unendlich theilbar wäre.“; *ders.*, Refl 3988, AA 17: 378.24–26: „Woran erkennt man die Vielheit und Einheit der Substantzen. Die vorstellung des Ich ist wirklich eine Einheit; aber ist die Verschiedenheit der Örter ein Beweis der vielheit? Wenn man nur beobachtet [bricht ab].“

¹⁶ Vgl. *ders.*, MSI, AA 02: 389.26–30; sowie *Herz*, 15: „Erstens die Materie im metaphysischen Verstande, oder die gegebenen Teile, unter welchen die Verknüpfung stattfindet, welche sie in ein einziges Ganzes verwandelt. Diese müssen, um Bestandteile einer Welt auszumachen, Substanzen sein. Alles übrige außer diesen ist bloß eine Bestimmung von ihnen und betrifft mehr ihren Zustand als sie selbst.“

¹⁷ Vgl. *Kant*, MSI, AA 02: 390.6–8: „*Coordinata* enim se invicem respiciunt ut complementa ad totum, *subordinata* ut causatum et causa, s. generatim ut principium et principiatum.“ Vgl. auch *Herz*, 15–16: „Diese muß wechselseitig und gleichartig sein. Wechselseitig, weil jede einseitige Verknüpfung höchstens nur ein ideelles Ganzes zuwege bringen kann; gleichartig, damit die ganze Verbindung überhaupt von einem einzigen Grund hergeleitet werden könne.“

fluss erhält. Ohne diesen lässt sich eine übergehende Kraft nicht denken. Denn aus § 17 ergibt sich, dass, sobald mehrere Substanzen gegeben sind, das Prinzip ihrer möglichen Verbindung nicht aus dem bloßen Dasein folgen kann, sondern noch etwas anderes dazu nötig wird, aus dem sich die gegenseitigen Beziehungen herleiten.¹⁸ Kraft ihres bloßen Daseins beziehen sich Substanzen nicht notwendig auf eine andere Substanz – mit Ausnahme auf die Ursache ihrer Existenz, d. h. auf Gott. Die Beziehung des Bewirkten auf die Ursache kann nach Kant jedoch keine Gemeinschaft oder Beiordnung sein, sondern drückt ein Abhängigkeitsverhältnis aus, und zwar eine Unterordnung. Findet demzufolge eine Gemeinschaft von Substanzen statt, bedarf es eines besonderen Grundes, der diese gestattet.

Und darin gerade besteht das *πρῶτον ψευδός* des physischen Einflusses, nach seinem gewöhnlichen Sinn; daß er eine Gemeinschaft von Substanzen und übergehende Kräfte aufs Geratewohl als durch deren bloßes Dasein hinreichend erkennbar annimmt und folglich nicht so sehr irgendein System ist als vielmehr die Vernachlässigung jedes philosophischen Systems, als bei dieser Beweisart überflüssig. (MSI, AA 02: 407.23–27; Übersetzung: Wilhelm Weischedel.)

Die zufällige Existenzweise der Substanzen verweist nach Kant auf eine extramundane Substanz, die selbst notwendig ist, und als Ursache des Daseins der zufälligen Substanzen angesehen werden muss.¹⁹ Aus diesem Grund ist die Einheit der Welt in der Verbindung der Substanzen in den Augen Kants eine Folge ihrer Abhängigkeit von einer außerweltlichen Substanz, nämlich Gott.²⁰ In ihrem Dasein sind die Substanzen somit nicht nur

¹⁸ Vgl. Kant, MSI, AA 02: 407.16–22: „Datis pluribus substantiis, *principium commercii* inter illas possibilis non sola ipsarum existentia constat, sed aliud quid praeterea requiritur, ex quo relationes mutuae intelligantur. Nam propter ipsam substantiam non respiciunt aliud quicquam necessario, nisi forte sui causam, at causati respectus ad causam non est commercium, sed dependentia. Igitur, si quoddam illis cum aliis commercium intercedat, ratione peculiari, hoc praecise determinante, opus est.“

¹⁹ Vgl. *ders.*, Refl 4137, AA 17: 430.2–15: „Eine substantz der Welt mag nicht der Schöpfer einer andern seyn, weil sie sonst von sich selbst (ihrer ganzen Existenz nach) abhängen würde (ob commercium). (Denn Dinge, die in commercio stehen, können nur durch das, was ihre Existenz als äusserlich abhängig möglich macht, in commercio stehen.) Die substantia creatrix est extramundana. Der Schöpfer einer substantz ist zugleich der Schöpfer aller, weil sie alle übrige in abhängigkeit von dieser Versetzt. (Es ist keine Gemeinschaft ohne ein gemeines principium.) Die Erschaffung ist eine Einheit, d. i. es kamen nicht nach und Nach mehrere substantzen zu den erschaffnen hinzu. Denn sonst würden wir keine Regel oder Einheit zu dem Gebrauche unseres Verstandes haben. Wenn z. E. beym Wachsthum eines Baumes substantzen dazu entstünden; also muß das principium stabile perpetuum auch invariable in Ansehung der quantitaet seyn.“ Es können nur alle Substanzen zusammen erzeugt bzw. vernichtet werden, das gebietet die Einheit des Verstandes. Eine Konsequenz daraus ist das Prinzip der Erhaltung der Substanz „in Ansehung der Quantität“.

²⁰ Vgl. *ders.*, MSI, AA 02: 408.13–19: „Substantiae mundanae sunt entia ab alio, sed non a diversis, sed omnia ab uno. Fac enim illas esse causata plurium entium necessarium: in commercio non essent effectus, quorum causae ab omni relatione mutuae sunt alienae. Ergo UNITAS in coniunctione substantiarum universi est consecretarium dependentiae omnium ab uno. Hinc forma universi testatur de causa materiae et nonnisi causa universorum unica est causa universitatis, neque est mundi *architectus*, qui non sit simul *creator*.“ Vgl. auch *ders.*, Refl 4108, AA 17: 418.21–419.3: „Der mundus vere intelligibilis ist mundus moralis. Die principien von deren Form gelten vor jedermann, und aus derselben kan man auf Gott schließen als die causam mere intelligibilem;

erschaffen von Gott, sondern werden in einem dauernden Akt von ihm erhalten. Aufgrund der durch einen gemeinsamen Grund ausgehenden Erhaltung aller Substanzen von einer, ist auch die harmonische Verknüpfung der Substanzen nach gemeinsamen Gesetzen in Gott selbst begründet.

Eine solche Harmonie aber nenne ich allgemein bestimmt, während diejenige, welche nur statthat, sofern beliebige individuelle Zustände einer Substanz dem Zustand einer anderen angepaßt werden, eine einzeln bestimmte Harmonie ist [...].

(MSI, AA 02: 409.10–13; Übersetzung: Wilhelm Weischedel).

Trotz vieler Unterschiede, die die Inauguralschrift also von den vorkritischen Schriften Kant trennen, ist sich in diesem einen Punkt Kant auch 1770 noch sicher, dass nämlich die Substanz aufgrund ihres Begriffs notwendig auf das Eingreifen Gottes angewiesen ist, um mit anderen Substanzen in einer Gemeinschaft stehen zu können. Diese Überzeugung wird sich erst 1781 ändern, wenn Kant die Vereinigung der beiden Erkenntnisstämme, Sinnlichkeit und Verstand, als notwendige Bedingung für Erkenntnis behauptet. Von nun an wird eine reine Begriffserkenntnis von Kant als dogmatisch verworfen. Stattdessen müssen die reinen Verstandesbegriffe zuerst schematisiert werden, um als notwendige Erfahrungsbedingung auf das durch die Sinnlichkeit gebotene Mannigfaltige angewendet werden zu können. Zugleich ist die theoretische Erkenntnis auf die Erfahrung eingeschränkt. Das Übersinnliche bleibt zumindest in theoretischer Hinsicht unerkennbar. Dass sich jedoch im Bereich des Praktischen eine Möglichkeit offenbart, an das vorkritische Begründungsprogramm anzuschließen, soll im letzten Abschnitt gezeigt werden.

3. Der göttliche Wille in der Kritik der reinen Vernunft

In der allgemeinen Anmerkung zum System der Grundsätze erläutert Kant die Notwendigkeit der Anschauung für die Möglichkeit der Erkennbarkeit einer Gemeinschaft der Substanzen:

3. Endlich ist die Kategorie der Gemeinschaft ihrer Möglichkeit nach gar nicht durch die bloße Vernunft zu begreifen und also die objective Realität dieses Begriffs ohne Anschauung und zwar äußere im Raum nicht einzusehen möglich. Denn wie will man sich die Möglichkeit denken, daß, wenn mehrere Substanzen existiren, aus der Existenz der einen auf die Existenz der anderen wechselseitig etwas (als Wirkung) folgen könne, und also, weil in der ersteren etwas ist, darum auch in den anderen etwas sein müsse, was aus der Existenz der letzteren allein nicht verstanden werden kann? Denn dieses wird zur Gemeinschaft erfordert, ist aber unter Dingen, die sich ein jedes durch

aber dieser mundus intelligibilis ist kein obiect der Anschauung, sondern der reflexion. Das Anschauen Gottes würde zugleich intuitum intellectualem von der Welt geben. Diejenigen, welche einen intuitum mere intellectualem annehmen, der nach dem Tode natürlicher Weise anhebe, behaupten, das die Seele nach dem Tode in der Andern welt sich sehe und nicht dahin übergehe (Abscheiden der Seele), daß sie zu dem mundo immateriali als der wahren substantz iederzeit gehöre, daß die körperliche Welt nur eine gewisse sinnliche Erscheinung der geisterwelt sey, daß die Handlungen hier symbola von dem eigentlichen character in der intelligiblen welt seyn, und daß der tugendhafte nicht in den Himmel übergehe, sondern sich nur darin sehe.“

seine Subsistenz *völlig isolieren* [Hervorhebung; A. H.], gar nicht begreiflich. Daher Leibniz, indem er den Substanzen der Welt, nur wie sie der Verstand allein denkt, eine Gemeinschaft beilegte, eine Gottheit zur Vermittelung brauchte; denn aus ihrem Dasein allein schien sie ihm mit Recht unbegreiflich. Wir können aber die Möglichkeit der Gemeinschaft (der Substanzen als Erscheinungen) uns gar wohl faßlich machen, wenn wir sie uns im Raume, also in der äußeren Anschauung vorstellen. Denn dieser enthält schon *a priori* formale äußere Verhältnisse als Bedingungen der Möglichkeit der realen (in Wirkung und Gegenwirkung, mithin der Gemeinschaft) in sich. (KrV, B292–293)²¹

Kant wiederholt hier noch einmal die Schwierigkeit, die uns schon 1755 und 1770 begegnet ist, und zwar die Frage, wie Substanzen, die sich bereits aufgrund ihres Begriffs „völlig isolieren“ in einer Gemeinschaft stehen können. Bis in die Inauguraldissertation war Kant der Ansicht, dass dazu ein göttlicher Verstand vonnöten sei. 1781 hingegen bietet sich eine neuartige Lösung hierfür an; denn der Raum als äußere Anschauungsform enthält in sich bereits „formale äußere Verhältnisse als Bedingungen der Möglichkeit der realen (in Wirkung und Gegenwirkung, mithin der Gemeinschaft)“. Wie diese Gemeinschaft im Einzelnen zu denken sei, führt Kant in der dritten Analogie der Erfahrung aus.²² Damit scheint ein schnelles Wort auch zu diesem vorkritischen Problem im Denken Kants gesprochen zu sein. Aus dem Schema des göttlichen Verstands ist ein spontaner Akt des menschlichen Verstands geworden. Eine theoretische Erkenntnis des Übersinnlichen hingegen bleibt grundsätzlich ausgeschlossen. Allerdings gehört es zu den erklärten Hauptzielen der KrV das Wissen einzuschränken, um dem Glauben Raum zu schaffen. So darf es auch nicht verwundern, wenn zwar einerseits die theoretische Erkenntnis des göttlichen Verstands uneinholbar bleibt, der göttliche Willen aber zu einer praktisch notwendigen Idee unserer Vernunft wird. Auf diese Weise taucht das Problem der Möglichkeit einer Gemeinschaft selbstsuffizienter, isolierter Substanzen in einer kritisch revidierten Form erneut auf, nämlich in einer die praktische Philosophie betreffenden Frage. In seiner kritischen Moralthologie erkennt

²¹ Vgl. auch *I. Kant*, Refl CIX E 39 – A 235 [s. B 294], AA 23: 35.2–3: „*Mundus phaenomenon* oder ein Ganzes von Substanzen im Raum läßt sich leicht denken, aber gar nicht als *noumenon*, weil jene isolirt sind.“ *Ders.*, Refl 5863, AA 18: 371.14–15: „Im Begriffe des Raums liegts, daß eine substanz der Welt in eine andere nicht einfließen kan, ohne von ihr zu leiden.“ *Ders.*, Refl 5985, AA 18: 416.15–16: „Das *commercium* der substanzten als phaenomene im Raum macht keine Schwierigkeit – das andere ist transcendent.“ *Ders.*, Refl 5988, AA 18: 416.24–417.3: „Das sind nicht drey *systemata*, das *commercium* zu erklären, sondern die harmonie der *substantiarum* entweder *per commercium* oder *absque commercio*. Jenes ist der *influxus physicus*. In der Sinnenwelt ist vermoge des Raumes schon eine Bedingung des *commerci*, und die äußere causalitæt (des Einflusses) ist nicht schwerer zu begreifen, als die innere causalitæt der *actionum immanentium*. Causalitæt läßt sich gar nicht begreifen. Nehmen wir aber substanzten als *noumena* an (ohne Raum und Zeit), so sind sie alle isolirt; folglich anstatt des Raumes muß eine dritte substanz gedacht werden, darin sie alle unter einander *in commercio* stehen können *per influxum physicum*.“

²² Eine ausführliche und gute Diskussion der Dritten Analogie findet sich bei *J. Edwards*, *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge – On Kant's Philosophy of Material Nature*, Berkeley [u.a.] 2000.

Kant den eigentümlichen Vorteil gegenüber einer jeden spekulativen Theologie,

[...] daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führet, worauf uns spekulative Theologie nicht einmal aus objektiven Gründen hinweist, geschweige uns davon überzeugen konnte. Denn, wir finden weder in der transzendentalen, noch natürlichen Theologie, so weit uns auch Vernunft darin führen mag, einigen bedeutenden Grund, nur ein einiges Wesen anzunehmen, welches wir allen Naturursachen vorsetzen, und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängig zu machen hinreichende Ursache hätten. [...] Denn, wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? (KrV, A814–815/B842–843).

In seiner vorkritischen Philosophie war Kant, wie gezeigt wurde, der Überzeugung, aufgrund des Gegebenseins einer Gemeinschaft von zufälligen Substanzen auf deren extramundane, notwendige Ursache in spekulativer Absicht schließen zu können. Von dieser Überzeugung nimmt Kant 1781 Abstand. Stattdessen gewinnt in seiner Moralthologie die Frage an Brisanz, ob die einzelnen Akteure als Noumena betrachtet, d. h. als „vernünftige Wesen“, die aufgrund ihrer Kausalität aus Freiheit handeln, genau in dieser Hinsicht, nämlich in ihrer noumenalen Kausalität, noch einer gemeinsamen Welt zuzurechnen sind. Denn in welcher Beziehung steht die Kausalität aus Freiheit des Einzelnen zu der freien Kausalität eines jeden anderen? Wie können die „vernünftigen Wesen“ zusammen eine „moralische Welt“ ausmachen? Das Problem der Vereinigung der Substanzen, dem sich Kant in der vorkritischen Philosophie gestellt hat, taucht damit in einem neuen Gewand in der kritischen Philosophie wieder auf.²³ An dieser Stelle soll bewusst nicht von noumenalen Substanzen die Rede sein. Dieser Ausdruck wird von Kant nicht verwendet und wäre auch im Rahmen seiner theoretischen Philosophie nicht haltbar. Dennoch sind die handelnden Akteure, insoweit sie aus Vernunftgründen, d. h. nach Zwecken handeln, nicht zum *mundus sensibilis* zu rechnen. Stattdessen gehören sie in

[...] eine **moralische Welt**. Diese wird so fern bloß als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahiert wird. So fern ist sie also eine bloße, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen.

(KrV, A808/B836).

Auch im Zusammenhang mit seiner Moralthologie kommt Leibniz in den kantischen Überlegungen ein besonderer Stellenwert zu:

Leibniz nannte die Welt, so fern man darin nur auf die vernünftigen Wesen und ihren Zusammenhang nach moralischen Gesetzen unter der Regierung des höchsten Guts

²³ Eine ähnliche Überlegung findet sich bei *H. Heimsoeth*, Studien zur Philosophie Immanuel Kants I – Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen, Bonn 1971, 89–91. Heimsoeth macht in diesem Zusammenhang auch auf die Bedeutung von Kants Schrift „Träume eines Geistersehers“ aufmerksam.

Acht hat, das Reich der Gnaden und unterschied es vom Reiche der Natur, da sie zwar unter moralischen Gesetzen stehen, aber keine andere Erfolge ihres Verhaltens erwarten, als nach dem Laufe der Natur unserer Sinnenwelt.

(KrV, A812/B840).

Soll Moralität als Triebfeder in Frage kommen, muss angenommen werden, dass wir durch unsere sittlichen Handlungen auf eine Belohnung hoffen dürfen. Die Befriedigung aller unserer Neigungen sowohl in ihrer Mannigfaltigkeit als auch in ihrem Grade und ihrer Dauer nennt Kant Glückseligkeit. Sittlichkeit wird dagegen als die Würdigkeit definiert, glücklich zu sein. In dieser Hinsicht sieht sie von allen empirischen Bedingungen ab „und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, und die notwendigen Bedingungen, unter denen sie allein mit der Austeilung der Glückseligkeit nach Prinzipien zusammenstimmt“ (KrV, A807/B835). Da diese nicht in der sinnlichen Welt zu erreichen ist, muss sie für eine andere, eine intelligible erhofft werden. In der intelligiblen Welt stimmen alle sittlichen Gesetze miteinander überein, da sie diesen gemäß angeordnet ist. Doch handelt es sich nur um eine „praktische Idee“ (KrV, A808/B836), die zwar notwendig ist, aber in der sinnlichen Welt nicht angetroffen wird, noch werden kann. Als praktische Idee hat sie hingegen einen Einfluss auf die Welt, indem sie bestimmend auf das Handeln wirkt. Denn nur die Glückseligkeit, die mit der Sittlichkeit vernünftiger Wesen proportioniert ist,

[...] macht allein das höchste Gut einer Welt aus, darin wir uns nach den Vorschriften der reinen aber praktischen Vernunft durchaus versetzen müssen, und welche freilich nur eine intelligible Welt ist, da die Sinnenwelt uns von der Natur der Dinge dergleichen systematische Einheit der Zwecke nicht verheißt.

(KrV, A814/B842).

In diesem Zusammenhang erscheint es durchaus legitim, einen Bezug zur vorkritischen Philosophie herzustellen, da Kant selbst die Entwicklung der Vernunft mit einem Kreis vergleicht, und die Rückkehr zu ihrem Ursprung, d. h. der dogmatischen Philosophie, in praktischer Absicht betont wird.²⁴ In der *Nova dilucidatio* war es der göttliche Verstand, der die Substanzen

²⁴ I. Kant, FM, AA 20: 307.24–308.3: „Was also in theoretischer Rücksicht unmöglich ist, nämlich der Fortschritt der Vernunft zum Übersinnlichen der Welt, darin wir leben (*mundus noumenon*), nämlich dem höchsten abgeleiteten Gut, das ist in praktischer Rücksicht, um nämlich den Wandel des Menschen hier auf Erden gleichsam als einen Wandel im Himmel darzustellen, wirklich, d. i. man kann und soll die Welt nach der Analogie mit der physischen Teleologie, welche letztere uns die Natur wahrnehmen läßt, (auch unabhängig von dieser Wahrnehmung) *a priori*, als bestimmt, mit dem Gegenstände der moralischen Teleologie, nämlich dem Endzweck aller Dinge nach Gesetzen der Freyheit zusammen anzutreffen annehmen, um der Idee des höchsten Gutes nachzustreben, welches, als ein moralisches Produkt, den Menschen selbst als Urheber, (soweit es in seinem Vermögen ist) auffordert, dessen Möglichkeit weder durch die Schöpfung, welche einen äußern Urheber zum Grunde legt, noch durch Einsicht in das Vermögen der menschlichen Natur, einem solchen Zwecke angemessen zu seyn, in theoretischer Rücksicht, nicht, wie es die Leibnitz-Wolfische Philosophie vermeynt, ein haltbarer, sondern überschwenglicher, in praktisch-dogmatischer Rücksicht aber ein reeller, und durch die praktische Vernunft für unsre Pflicht sanctionirter Begriff ist.“

notwendigerweise in ihrem Dasein aufeinander bezogen denken muss, um überhaupt eine reale Gemeinschaft der Substanzen zu ermöglichen. Daraus glaubt Kant, in der genannten Schrift einen Beweis für die Existenz Gottes ableiten zu können. Nach der kritischen Wende kann es jedoch keine Erkenntnis von Substanzen mehr geben, die ein unabhängiges Dasein haben und den göttlichen Verstand zu ihrer Vereinigung benötigen. Stattdessen ist es die Realität des Freiheitsbegriffs – der über die Erscheinungen hinaus auf eine intelligible Welt verweist, d. h. Kausalität nicht aufgrund der Gesetze der Sinnlichkeit, sondern aufgrund von Vernunftgründen –, die uns veranlasst, „nur ein einiges Wesen anzunehmen, welches wir allen Naturursachen vorsetzen, und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängig machen hinreichende Ursache“ (KrV, A814/B842) haben. Die aufgeworfene Frage lautet folglich: „wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden?“ (KrV, A815/B843) Unter Berücksichtigung der vorkritischen Position ist klar, dass eine solche Einheit nur durch einen Gott, in diesem Fall einen göttlichen Willen (als Pendant zum Schema des göttlichen Verstandes in der *Nova dilucidatio*) hergestellt werden kann.²⁵

Ergebnis

Es hat sich herausgestellt, dass die „Moraltheologie“ nach Kant notwendig auf ein einziges, vollkommenes und vernünftiges Urwesen führt. Darin muss ihr großer Vorzug gegenüber der „spekulativen Theologie“, d. h. der theoretischen Spekulation, gesehen werden. Diese ist aufgrund ihrer not-

²⁵ Vgl. Kant, KrV, A814/B842: „Glückseligkeit also in dem genauen Ebenmaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben würdig sind, macht allein das höchste Gut einer Welt aus, darin wir uns nach den Vorschriften der reinen, aber praktischen Vernunft durchaus versetzen müssen, und welche freilich nur eine intelligible Welt ist, da die Sinnenwelt uns von der Natur der Dinge dergleichen systematische Einheit der Zwecke nicht verheißt, deren Realität auch auf nichts andres gegründet werden kann, als auf die Voraussetzung eines höchsten ursprünglichen Guts, da selbstständige Vernunft, mit aller Zulänglichkeit einer obersten Ursache ausgerüstet, nach der vollkommensten Zweckmäßigkeit die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns sehr verborgene Ordnung der Dinge gründet, erhält und vollführt.“ „Diese Moraltheologie hat nun den eigenthümlichen Vorzug vor der speculativen, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führt, worauf uns speculative Theologie nicht einmal aus objectiven Gründen hinweist, geschweige uns davon überzeugen konnte. Denn wir finden weder in der transcendentalen, noch natürlichen Theologie, so weit uns auch Vernunft darin führen mag, einigen bedeutenden Grund, nur ein einiges Wesen anzunehmen, welches wir allen Naturursachen vorsetzen, und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängig zu machen hinreichende Ursache hätten. Dagegen wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit als einem nothwendigen Weltgesetze die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effect, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muß es ein einiger oberster Wille sein, der alle diese Gesetze in sich befaßt. [...] Dieser Wille muß allgewaltig sein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Werth erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeste erfordert, nahe sei; ewig, damit in keiner Zeit diese Übereinstimmung der Natur und Freiheit ermangele, u.s.w.“ (A814–815/B842–843).

wendig auf die Sinnlichkeit eingeschränkten Erkenntnisfähigkeit nicht in der Lage, dasselbe theoretisch zu beweisen. Das ist deshalb so, weil sich Gott theoretisch nicht als die verantwortliche Ursache aller Naturursachen bestimmen lässt und nur auf diese Weise ein „einiges Wesen anzunehmen“ ist. Wird jedoch die Notwendigkeit einer sittlichen Einheit, d. h. einer systematischen Einheit der Zwecke, zugrunde gelegt, die allein die für uns verbindliche Kraft spenden kann, „so muß es ein einiger oberster Wille sein, der alle diese Gesetze in sich befaßt“. Denn angenommen, es sei nicht ausschließlich ein Wille, sondern voneinander verschiedene, wie könnte auf diese Weise eine „vollkommene Einheit der Zwecke“ stattfinden?

Die kantischen Ausführungen machen deutlich, dass sich ein wichtiger Aspekt, der im Zusammenhang mit dem vorkritischen Substanzbegriff eine bedeutende Rolle im Denken Kants gespielt hat, in abgewandelter, kritisch revidierter Form in der *Kritik der reinen Vernunft* wiedererkennen lässt. Es handelt sich hierbei um die Frage, wie Substanzen, die aufgrund ihres Begriffs eine selbstständige und isolierte Existenz haben, dennoch zu einer gemeinsamen Welt vereinigt werden können, und die kantische Antwort, die bis in die 1770er-Jahre auf das Schema des göttlichen Verstandes rekurriert. In der *Kritik der reinen Vernunft* hingegen ist es nicht der Begriff der Substanz, d. h. ihre dadurch aufgegebene unabhängige, isolierte Existenz, die den theoretischen Ausgangspunkt für die kantische Argumentation darstellt, sondern diese ist „in dem Wesen der Freiheit“ gegründet, und damit eben nicht in theoretischer, sondern in praktischer Absicht.²⁶

Und so hat am Ende doch immer nur reine Vernunft, aber nur in ihrem praktischen Gebrauche das Verdienst, ein Erkenntnis, das die bloße Speculation nur wähen, aber nicht geltend machen kann, an unser höchstes Interesse zu knüpfen und dadurch zwar nicht zu einem demonstrierten Dogma, aber doch zu einer schlechterdings notwendigen Voraussetzung bei ihren wesentlichsten Zwecken zu machen. (KrV, A818/B846).

²⁶ Dass Kant auch zuvor den praktischen Aspekt nicht ausgeschlossen, sondern mitgedacht hat, beweist eine Reflexion aus dem Jahre 1769. Vgl. *Kant*, Refl 4108, AA 17: 418.21–419.3: „Der mundus vere intelligibilis ist mundus moralis. Die principien von deren Form gelten vor jedermann, und aus derselben kan man auf Gott schließen als die causam mere intelligibilem; aber dieser mundus intelligibilis ist kein obiect der Anschauung, sondern der reflexion. Das Anschauen Gottes würde zugleich intuitum intellectualem von der Welt geben. Dienige, welche einen intuitum mere intellectualem annehmen, der nach dem Tode natürlicher Weise anhebe, behaupten, das die Seele nach dem Tode in der Andern welt sich sehe und nicht dahin übergehe (Abscheiden der Seele), daß sie zu dem mundo immateriali als der wahren substantz iederzeit gehöre, daß die körperliche Welt nur eine gewisse sinnliche Erscheinung der geisterwelt sey, daß die Handlungen hier symbola von dem eigentlichen character in der intelligiblen welt seyn, und daß der tugendhafte nicht in den Himmel übergehe, sondern sich nur darin sehe.“