

oplt. 180.-

## Die Gottesidee bei Immanuel Kant\*

Von Herbert Huber

### Erster Teil

„Der ... Mangel an hinlänglichem Besinnen ... ließ ihn ... folgende ... unumgänglich nöthige Untersuchungen übergehen: ... was ist Daseyn? was Object?“

A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, hrsg. von J. Frauenstädt, Leipzig 1879, S. 514.

„Man hört sehr häufig behaupten, das Denken sey dem Seyn entgegengesetzt. Bei solcher Behauptung wäre indeß zunächst zu fragen, was unter dem Seyn verstanden werde?“

G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, § 88 Zusatz (= Jubiläumsausgabe Bd. 8, S. 214).

Von jeher war das mit dem Gottesgedanken gegebene Problem vorzüglich dies, ob dem Gedanken „Gott“ auch Existenz zukomme. Diese Fragestellung zieht sich durch die klassischen Gottesbeweise der kosmologischen Art genauso, wie sie dem ontologischen Beweis zugrunde liegt. Wenn Kant erklärt, daß „Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit ... diejenigen Aufgaben [sind], zu deren Auflöschung alle Zurüstungen der Metaphysik ... abzielen“ (KU 473), so ist hiermit gemeint, daß gerade die Frage nach der Existenz jener Ideen das Thema der Metaphysik ist. Dem Gottesgedanken, wie den übrigen Ideen, gesteht Kant zwar zu, „unvermeidlich“ (B 354) und „nicht etwa unnützlich oder entbehrlich“ (KU 167) zu sein; seine Kritik zielt aber darauf, die Behauptung der Existenz der Ideen als ungerechtfertigt aufzudecken<sup>1</sup>.

---

\* Kants Werke werden nach der Akademieausgabe zitiert. Die römische Ziffer bezeichnet dabei den Band, die arabische die Seite. Die Kritik der reinen Vernunft (KrV) wird nach A und B zitiert. Belege aus der Kritik der praktischen Vernunft (KpV) und der Kritik der Urteilkraft (KU) werden mit den angegebenen Siglen nach dem Text und der Paginierung der Akademieausgabe (Bd. V) zitiert. Es werden nicht alle Hervorhebungen von K. übernommen. Der Vermerk „Hervorhebung von mir“ (Hvm) bezeichnet bei K. nicht vorfindliche Hervorhebungen. Eckige Klammern stets von mir.

<sup>1</sup> „Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objective Realität (Existenz) zustehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinnste anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab ...“ (B 597). Ideen „sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben ...“ (B 384). Aber sie „sind ... transzendent und übersteigen die Grenze aller Erfah-

Hieraus ergibt sich der Gang des ersten Teiles der vorliegenden Arbeit. Zuerst wird kurz skizziert, wieso der Gottesidee bei Kant in der theoretischen Philosophie Unabdingbarkeit zukommt, um in einem zweiten Schritt die Kritik Kants in ihrer Eigenart genau zu bestimmen; schließlich soll diese Kritik selbst überprüft werden. Der zweite und dritte Teil der hier unternommenen Studie ist einer kritischen Sichtung der positiven Begründung gewidmet, mit welcher K. die „Realität“ der Gottesidee in der praktischen Philosophie sicherzustellen sucht. Im vierten Teil wird die Rede von der „objectiven Realität“ in K.s Terminologie genauer zu orten versucht, um mit einem kurzen, andeutenden Ausblick auf einen positiven, K.s Kritik aufnehmenden und ihn in seinen nicht klar gesehenen Implikaten weiterführenden Ansatz zu einer Gotteslehre zu schließen.

### 1. Kants Kritik an der Gottesidee der Metaphysik

1.1. *Die Gottesidee in der KrV*: Für die KrV spielen vor allem zwei Bestimmungen des Gottesgedankens eine entscheidende Rolle. Gott wird als „omnitudo realitatis“ und als „ens necessarium“ aufgefaßt<sup>2</sup>.

1.1.1. *Gott als omnitudo realitatis*: Die Vielzahl sinnlicher Erscheinungen, die, insofern sie vom Subjekt rezipiert sind, „Vorstellungen“ genannt werden (A 250)<sup>3</sup>, wird zu dem je einen Gegenstand dadurch, daß der Verstand (A 250) die vielen Erscheinungen als Einheit betrachtet, d. h. sie um einen bzw. in einem „Punkt“ zentriert, der selber ein bestimmungsloses  $x$  ist (A 250 f.), als dessen Bestimmungen („Eigenschaften“) eben die Erscheinungen fungieren. Das  $x$  ist bestimmungslos, weil sich das, was es ist, als Erscheinung(en) ausdrückt. Das  $x$  ist bloß der Gedanke „Einheit“, der reine Punkt, in dem die Erscheinungen zusammenhängen<sup>4</sup>. Ohne  $x$  hätte man eine bloße Vielheit von Erscheinungen; ohne diese Vielheit nur das leere, unbestimmte  $x$ , ein Ding ohne Eigenschaften. In beiden Fällen aber handelt es sich nicht um den ganzen Gegenstand. Das  $x$  macht die Verbindung

rung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der ... Idee adäquat wäre.“ (B 384)

<sup>2</sup> Von Gott als dem „Weltbaumeister“ (B 655) wird hier abgesehen, weil der 3. Tl. der Untersuchung sich mit der Teleologie Kants und ihrem Bezug zur Theologie beschäftigen wird.

<sup>3</sup> Erscheinung besagt „subjektiv Psychisches“ und „objektiv Physisches“. Vgl. H. Meyer, Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zu Kants kritischer Freiheitslehre. (Diss., München 1979, S. 87, Anm. 32) (§ 21). Dort auch Literaturangaben.

<sup>4</sup> Dieses  $x$  nennt K. in der ersten Auflage der KrV das „transzendente Objekt“ (A 250), den „transzendentalen Gegenstand“ (A 253). Diese Einheit macht „dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich“ (B 131). Die hier angezielte Einheit ist damit nicht die *Kategorie* der Einheit, vielmehr sind die Kategorien Bestimmungen der noch ganz unbestimmten Einheit, von der im  $x$  die Rede ist (B 131).

der Vorstellungen zu einer objektiven, notwendigen (B 242), indem in ihm ausgedrückt wird, daß die „Vorstellungen . . . im Object, d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjects, verbunden“ sind (B 142). Es werden durch den Verstand aber nicht nur Vorstellungen zu Gegenständen, sondern auch die Gegenstände zu Sachverhalten synthetisiert. Hier stellt das  $x$  die Objektivität des Sachverhalts sicher. Auf die Funktion der Kategorien, welche die unbestimmte Einheit „ $x$ “ näher bestimmen (Substanz-Akzidens; Ursache-Wirkung; usw.), kann hier nicht eingegangen werden.

Wir sahen, wie aus verschiedenen Vorstellungen (Erscheinungen) der eine Gegenstand erzeugt wird. Grammatikalisch sind Vorstellungen Prädikate. Das  $x$  ist grammatikalisch Subjekt. Durch Zuschreiben von Prädikaten wird ein Subjekt bestimmt. Hat man den Begriff eines Gegenstands nun bestimmt, so enthält er eine Menge von Prädikaten. Diese Menge ist aber nur eine Teilmenge aller möglichen Prädikate. Hinsichtlich der restlichen, in ihm nicht enthaltenen Prädikate ist der Begriff unbestimmt, d. h. es ist nicht gesagt, ob sie ihm zukommen oder nicht (B 599). Der Begriff ist aber hinsichtlich der ihm nicht zu- oder abgesprochenen Prädikate bestimmbar. Der Gedanke der Bestimmtheit läßt es nämlich nicht zu, daß einem Begriff ein und dieselbe Bestimmung in derselben Hinsicht zu- und nicht zukommt. Solche Kontradiktion wäre ein „blinder Fleck“ des Begriffs, weil die Eindeutigkeit der Bestimmtheit an dieser Stelle entfiel: damit wäre die Bestimmtheit, die als solche eben Eindeutigkeit besagt, aufgehoben. Läßt man nun einen Gegenstand durch alle Prädikate laufen und spricht sie ihm je zu oder ab, so ist am Ende dieser Prozedur der Gegenstand *durchgängig*, d. h. hinsichtlich aller möglichen Prädikate bestimmt. Blicke der Begriff eines Gegenstandes – und damit der Gegenstand selber – in mancherlei Hinsichten unbestimmt, so könnte in diesen Hinsichten sein Verhältnis zu allen übrigen Gegenständen nicht angegeben werden, er würde sich also nicht entweder von ihnen abheben oder diese Hinsichten mit ihnen teilen, es wäre vielmehr in diesen Hinsichten unentscheidbar, wie der Gegenstand beschaffen ist. Die Rede von bestimmten Gegenständen impliziert daher die Idee der durchgängigen Bestimmung.

Die Möglichkeit, eine durchgängige Bestimmung durchzuführen, hat man nur unter der Voraussetzung der Idee eines *Inbegriffs aller Prädikate* (Realitäten, Bestimmtheiten), weil das Unternehmen, einem Gegenstand von allen Prädikaten jedes je zu- oder abzusprechen, die Idee der *Verfügbarkeit aller Prädikate* voraussetzt. Diesen Inbegriff nennt die Tradition und mit ihr Kant „omnitudo realitatis“. Indem man ein zu bestimmendes Ding mit dem „ganzen Vorrath des Stoffes“ (B 603), der an Dingbestimmtheiten überhaupt möglich ist,

vergleicht, ist sowohl derjenige Stoffausschnitt bezeichnet, der gerade diesem Dinge zukommt, als auch derjenige (Rest-)Teil, der dem Ding nicht zukommt. Wir haben so eine positive (Was kommt ihm zu?) und eine negative (Was kommt ihm nicht zu?) Bestimmung. Die positive impliziert ihrerseits die negative: Sagt man nämlich nicht ausdrücklich, was einem Dinge nicht zukommt, so hat man keine Garantie, daß die positive Bestimmung vollständig ist. Das Ding ist so das, was es ist, durch das, was es nicht ist: „Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine eben so vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken, so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind.“ (B 606) Die Forderung nach durchgängiger Bestimmtheit setzt damit den Gedanken der *omnitudo realitatis* unabdingbar voraus, die zwar „niemals in concreto“ (B 601) so gegeben ist, daß wir über alle einzelnen Prädikate verfügten, die aber als asymptotisch anzustrebende Limesgröße vorausgesetzt werden muß.

Aus dem Gesagten folgt, daß die hypothetische Antizipation der durchgängigen Bestimmtheit und damit der *omnitudo realitatis* unabdingbar und daher *konstitutiv* für alles Denken von Gegenständen ist. Kant spricht freilich nicht in diesem Sinne von „konstitutiv“. Eine Idee wäre nach K. vielmehr erst dann konstitutiv, wenn durch sie „Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden“ (B 672). Konstitutiv wären Ideen im Falle, daß sie sagen könnten, „was das Object sei“ (B 538). Wenn K. allerdings von den regulativen Ideen sagt, sie gäben an, wie man es anstellen müsse, „um zu dem vollständigen Begriffe *des Objects* zu gelangen“ (B 538 Hvm), so scheinen durch die Ideen doch auf irgendeine (welche?) Weise die Objekte vermittelt, bestimmt, „gegeben“ zu werden. Machen die Ideen aber die „Möglichkeit der Objecte selbst“ (KU 387) aus, so wären sie nach dem Sprachgebrauch von KU 387 eben konstitutiv. Daß es nicht um die Objekte an ihnen selbst zu tun ist, tut hier nichts zur Sache, weil K. die Anschauungsformen und Kategorien, sowie apriorischen Grundsätze, welche sich alle nur auf Erscheinungen beziehen, als konstitutiv bezeichnet<sup>5</sup>. Zu klären wäre, in welchem genauem Sinne sich regulative und konstitutive Ideen jeweils auf Objekte beziehen. Eine ähnliche Ungeklärtheit ergibt sich, wie L. B. Puntel<sup>6</sup> gezeigt hat, bei K.s Unterscheidung zwischen formaler und transzendentaler Logik.

<sup>5</sup> Vgl. R. Eisler, Kant-Lexikon (Hildesheim, New York 1977) Artikel „Konstitutiv“; W. Hogrebe, Artikel „Konstitution“ III, in: J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.), HWP, Bd. 4 (Basel 1976), weist darauf hin, daß K. nicht die Kategorien, sondern nur die Regel ihres objektiven Gebrauchs als „konstitutiv“ bezeichnet hat (Sp. 1001).

<sup>6</sup> L. B. Puntel, Transzendentalität und Logik. Prolegomena zur Reformulierung eines ungelösten Problems. In: Neue Hefte für Philosophie, Heft 14, 76–114.

Es ist nun herausgearbeitet, daß Sinnlichkeit und Verstand auf eine Idee angewiesen sind, um das Ziel der Erkenntnis zu erreichen. Das Vermögen, über diese Idee zu verfügen, nennt K. „Vernunft“ (B 355; 791). Ist der Verstand das „Vermögen der Einheit der Erscheinungen“ (B 359), so hat die Vernunft die Aufgabe, „zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird“ (B 364). Dieses Unbedingte ist die Idee „omnitudo realitatis“. Insofern ein Begriff nur unter Voraussetzung dieser Idee als durchgängig bestimmt gelten kann, ist er als solcher von ihr bedingt (B 605). Die *omnitudo realitatis* ihrerseits ist definiert als der Inbegriff aller Bestimmungen und ist *eo ipso* durchgängig bestimmt (B 604). So ist sie von nichts Weiterem abhängig, sie ist unbedingt (B 605; 606). Die Idee gehört also nicht mehr in das Gebiet des Verstandes, weil sie von diesem als das Unbedingte vorausgesetzt wird und folglich hinsichtlich ihrer Funktion in der Erkenntnis nicht auf derselben Stufe zu stehen kommt, wie dieser. Aus dieser Höherstufigkeit folgt auch, daß die Idee eine höhere Dignität hat, als die Objekte (die sie ja konstituiert) und selber nicht als Objekt angesehen werden kann: das, was vorauszusetzen ist, um einen Tisch oder einen Stein zu bestimmen, kann nicht selber auf der Stufe der Tische und Steine lokalisiert sein.

Die im Voraufgehenden exponierte Idee der *omnitudo realitatis* ist dasjenige, was in religiöser Redeweise „Gott“ genannt wird. Dies zeigt K. dadurch, daß er die traditionellen Eigenschaften Gottes als Bestimmungen der *omnitudo realitatis* aufweist.

(1) Alle Prädikate setzen als bestimmte das All der Realität voraus, als dessen Einschränkungen sie allein begriffen werden können. Dieses All ist daher das Urwesen (B 606), das Urbild (prototypon) der Dinge, „welche insgesamt, als mangelhafte Copeien [sic!] (ectypa), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen“ (B 606). Da alles aus dem „Stoff“ der *omnitudo realitatis* „gemacht“ (konstituiert) ist, ist sie das *ens originarium* (B 606). (2) Die *omnitudo realitatis* kann als Inbegriff der Realitäten kein noch realeres, an Realitäten reicheres, Wesen über sich haben. Daher ist sie das *ens summum* (B 606). (3) Weil sie alle Wesen bedingt, ist die Idee der *omnitudo realitatis* die Idee vom *ens entium* (B 607). (4) Ein Urwesen kann nicht aus vielen Wesen bestehen. Vielheit setzt nämlich Bestimmtheit gegeneinander und damit einen umfassenderen Inbegriff von Bestimmungen voraus. Als umfassendster Inbegriff von Bestimmungen kann die *omnitudo realitatis* daher nicht als vielfach gedacht werden. Sie ist einfach (B 607). (5) Die sonstigen Dinge sind nicht etwa vom Urwesen abgespaltene Teile, weil damit das Urwesen bloß Aggregat

von Einzelwesen wäre, was nach (4) ja nicht möglich ist. Die *omnitude realitatis* ist so der eine Grund aller Wesen (B 607).

Kant übernimmt also die metaphysischen Bestimmungen oder Eigenschaften Gottes. Da bei K. die *omnitude realitatis* aber als Bedingung von Erkenntnis aufgefaßt wird, charakterisiert er sie zurecht als „transcendental“, weil Transzendentalphilosophie diejenige Forschung ist, welche sich mit der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt beschäftigt, und so das zu ihr Gehörige jene Bezeichnung tragen muß. Der Begriff der *omnitude realitatis* ist so der „Begriff . . . von Gott, in transcendentalem Verstande gedacht“ (B 608). Zu beanstanden ist allerdings, daß K., obgleich er in der behandelten Idee die Ebene der Bedingung der Möglichkeit von einzelnen Seienden zur Sprache bringt, dieser Höherstufigkeit der Idee nicht dadurch Rechnung trägt, daß er die Bezeichnung „ens“ vermeidet, wodurch die Idee genauso genannt wird, wie man jeden Stein auch nennen kann. Entsprechendes gilt von der nun zu erörternden Idee „ens necessarium“, bei welcher K. ebenfalls die metaphysische Bezeichnung „ens“ unbesehen übernimmt.

*1.1.2. Gott als ens necessarium:* Der Begriff von Gott als dem *ens necessarium* wird erreicht mittels einer Schlußfolge, welche auf der für Erfahrungserkenntnis schlechterdings zentralen (B 247) Kausalitätskategorie beruht. Daß „alles Zufällige seine Ursache habe, die, wenn sie wiederum zufällig ist, eben sowohl eine Ursache haben muß, bis die Reihe der einander untergeordneten Ursachen sich bei einer schlechthin nothwendigen Ursache endigen muß“ (B 633 Anm.), ist der Grund dafür, daß die Kausalitätskategorie den Gedanken des Notwendigen fordert. Die Kausalreihe kann nicht ins Unendliche zurückgeführt werden, weil ohne Anfang die Reihe der Folgeglieder in ihrer Möglichkeit nicht begriffen werden könnte. Nun aber gibt es offensichtlich Folgeglieder (Zufälliges). Also muß es einen Anfang „geben“, d. h. es muß ein Anfang gedacht werden: „wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch . . . das schlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war.“ (B 436. Vgl. 472–474). Die einzelnen Glieder der Reihe sind zufällig – weshalb der Beweis (mit Leibnizens Bezeichnung) „*e contingentia mundi*“ (B 632) geführt wird –, insofern ihr Bestehen und Sosein stets von anderen abhängt. Kann der unendliche Regreß auf je anderes nun nicht sinnvoll gedacht werden, so bedarf es vielmehr des Gedankens eines Anfangs, der nicht selbst ein Zufälliges ist, weil er als solches ja ein neues Regredieren in Gang setzte. Der Anfang muß daher als Notwendiges gedacht werden, das sich nicht einem weiter zurückliegenden Anderen in der Reihe, sondern nur sich selbst verdankt. Das besagt auch, daß das Notwendige nicht selbst zu der Reihe gehört (sonst stünde es unter

ihrem Regressionsgesetz), sondern diese in ihrer Gesamtheit konstituiert. Der Gedanke der Kausalität verlangt also nach dem Gedanken des Notwendigen, weil sich ohne letzteren der Gedanke der Begründung selbst aufheben würde. Eine unendliche Reihe von je Begründungsbedürftigen – Begründungskandidaten – besagt eben, daß das Bedürfnis nach Begründung nie gestillt wird, weil ständig anstelle der gesuchten Begründung bloß neues Begründungsbedürfnis auftaucht. Redet man von Begründung, so impliziert dies ein Notwendiges, in dem die Begründung letztlich erst stattfindet.

Ist die Klasse der Zufälligen durch das jeweilige Andere bedingt, so ist das Notwendige unbedingt bzw. bloß durch sich selbst bedingt. Diese Unbedingtheit des *ens necessarium* macht es zu einem Vernunftbegriff. Daß in der Tradition dasjenige, was als *ens necessarium* letzte, unbedingte Begründung versprach, „Gott“ hieß, versteht sich von selbst <sup>7</sup>.

*1.2. Kants Kritik an der Gottesidee der Metaphysik:* Die Gottesidee hat sich als die Bedingung der Möglichkeit durchgängiger Bestimmtheit und der Kausalitätskategorie gezeigt. In der Überzeugung von der Unabdingbarkeit der Gottesidee für die theoretische Philosophie ist Kant also mit der Metaphysik durchaus einig. Es ist nun herauszuarbeiten, daß K. an der Metaphysik genau dies kritisiert, Gott als *existierend* zu behaupten.

*1.2.1. Idee und Erscheinung:* L. B. Puntel <sup>8</sup> weist darauf hin, daß Kant die Kategorien in doppelter Weise bestimmt: einmal als „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt“ (B 128) und zum anderen als „Functionen eines Urtheils ohne Inhalt“ (A 349). Für uns ist nur die erste Bedeutung von Interesse. Dort ist eine *Sachhaltigkeit* der Kategorien angezielt. In Abhebung von der so charakterisierten Kategorie gibt K. an, was eine Idee sei: „Sie geht . . . niemals zunächst . . . auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit . . . zu geben“ (B 359). Die Idee hat also gar nicht die Funktion, von Erscheinungen mit Inhalt erfüllt zu werden. Vielmehr ist sie das diesen Erfüllungsvorgang selbst erst Ermöglichende, indem sie nämlich durchgängig bestimmte Gegenständlichkeit und die Kausalitätskategorie allererst möglich macht. Wenn die Idee aber das Verhältnis von Kategorie und Erscheinungen erst ermöglicht, kann sie nicht selbst eine Seite der Erfüllungsrelation sein. Deshalb kann niemals ein der Idee entsprechender Gegenstand gegeben sein <sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I 2, 3c (tertia via). Auf den Zusammenhang von *omnitudo realitatis* und *ens necessarium* kann nicht eingegangen werden. Vgl. B 611–642.

<sup>8</sup> Puntel (Anm. 6), 88.    <sup>9</sup> Vgl. Zitat Anm. 1.

In der Metaphysik fand K. nun aber die drei Begriffe, welche er „Ideen“ nennt, genau in dem Sinne einer dem Gedanken korrespondierenden Wirklichkeit objektiviert vor. In den Begriffen von Seele, Welt und Gott erblickte die spezielle Metaphysik die subjektiven Gedanken von Objekten, die außer dem Denken – „wirklich“ – existieren sollten. Aus K.s Einsicht, daß den Ideen keine Erscheinung und damit kein Gegenstand entsprechen könne, ergibt sich seine Kritik an der metaphysischen Objektivierung bzw. Existenzbehauptung bezüglich der Ideen.

1.2.2. *Wahrheit und Existenz Gottes*: Um Kants Kritik verstehen zu können, muß man zunächst sehen, was die Metaphysik bezweckte, wenn sie von der Existenz Gottes und nicht bloß vom Gedanken „Gott“ sprach. Erst der Zusammenhang, in dem der Beweis der Existenz Gottes notwendig wird, läßt K.s Kritik, wie auch den Punkt, an dem K. seinerseits zu kritisieren ist, verstehen. Dieser Zusammenhang ist die Frage nach der *Wahrheit* des (Gottes-)Gedankens. Es geht in der Metaphysik darum, die Wahrheit des Gottesgedankens sicherzustellen. Welches Kriterium stellte aber die metaphysische Wahrheitstheorie dafür zur Verfügung? Die Metaphysik setzt eine *Korrespondenztheorie* der Wahrheit voraus<sup>10</sup>. Einer solchen genügt als Wahrheitskriterium die formale gedankliche Richtigkeit nicht. Als Gedanke ist der Gottesgedanke bloßer Gedanke, ist er „in intellectu tantum“<sup>11</sup> und von bloßer Fiktion nicht zu unterscheiden. Die Wahrheit eines Gedankens liegt erst in der Übereinstimmung des Gedankens mit der *Sache*, in der „adaequatio rei et intellectus“<sup>12</sup>. Wahrheit ist

<sup>10</sup> So gab es bei Chr. Wolff „für jedes Gebiet der Wirklichkeit . . . eine Erkenntnis durch Begriffe und eine andere durch Tatsachen . . . Dabei sollten beide im Resultat derartig zusammenkommen, daß z. B. die empirische Psychologie die Tatsächlichkeit aller derjenigen Zustände und Funktionen erweisen mußte, welche in der rationalen Psychologie aus dem metaphysischen Begriff der Seele . . . abgeleitet wurden“. *Windelband, Heimsoeth*, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (Tübingen 1975; 15. Aufl.) 395.

<sup>11</sup> Thomas von Aquin, STh I 2, 1 ad 2.

<sup>12</sup> Thomas von Aquin, De Veritate I 1. STh I 16, 1c. Zum Wahrheitsproblem allgemein und speziell auch zur Korrespondenztheorie, vgl. *L. B. Puntel*, Artikel „Wahrheit“ in: H. Krings u. a. (Hrsg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (München 1974). *Ders.*, *Wahrheitstheorien* in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung (Darmstadt 1978); *J. Habermas*, *Wahrheitstheorien*, in: H. Fahrenbach (Hrsg.), *Wirklichkeit und Reflexion* (Pfullingen 1973) 211–265; *K. Rahner*, *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin*, in: *Ders.*, *Schriften zur Theologie X* (Köln 1972) 21–40. Zu K. vgl. *Puntel*, *Analogie und Geschichtlichkeit* (Freiburg i. Br. 1969) 346 f.; *G. Prauss*, *Zum Wahrheitsproblem bei Kant*, in: *Prauss* (Hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln* (Gütersloh 1973) 73 ff. Prauss stellt heraus, daß die Adäquation für K. gerade das Problem sei (82). K.s transzendente Logik wolle die Bedingungen für – wie Prauss sagt – „Wahrheitsdifferenz“ (84) herausarbeiten, d. h. zeigen, wie ein (wahrer oder falscher) Bezug auf Gegenstände überhaupt möglich ist. K. bietet daher, folgt man Prauss, eine Theorie der Möglichkeit von Korrespondenz.

folglich erst gegeben, wenn dem Denken ein Wirkliches, Außerge-dankliches, entspricht<sup>13</sup>.

Auch K. legt dieses Schema seiner Ideenlehre zugrunde. Dabei unter-scheidet er gemäß den beiden Relata der Korrespondenzrelation zwi-schen *formaler* und *materialer* (empirischer [B 247]) Wahrheit. Formal wahr ist dasjenige, was den „allgemeinen Regeln des Denkens“ (B 84) nicht widerspricht. Das formal Wahre (weil richtig Gedachte) stimmt mit den Regeln des Denkens überein, bietet aber damit noch keine Garantie, dem Gegenstand, der gedacht werden soll, nicht zu-wider –, sondern vielmehr zu entsprechen (B 84 f.). Es bedarf daher „gegründete[r] Erkundigung außer der Logik“ (B 85), um einem formal wahren Gedanken „positive“, „materielle (objective) Wahr-heit“ (B 85) zu verschaffen. Im Rahmen der Korrespondenztheorie definiert sich folglich formale Wahrheit als *Teilmoment* der Wahrheit. Formale Wahrheit ist bloße Denk-Wahrheit. Durch ihre Erweiterung zur materialen Wahrheit ist erst Wahrheit im Vollsinn erreicht. Wen-det man das Korrespondenzschema auf Gott an bzw. betrachtet man Gott als Fall dieses Schemas, so ergibt sich, daß Gott, soll er sich als wahr im Vollsinn erweisen (und nur darum kann es zu tun sein), nicht bloßer Gedanke sein darf, sondern eine „Sachhaltigkeit“ aufweisen muß, die über bloß formale Wahrheit hinausgeht. Diese Sachhaltigkeit sieht die Metaphysik gerade in der Existenz gegeben. Die Wahrheit Gottes besteht darin, daß er nicht bloß gedacht, sondern auch wirk-lich, mithin also wahr im Vollsinn der Korrespondenztheorie ist. Wir sehen, daß es das Interesse an der Wahrheit des Gottesgedankens ist, welches mittels der zugrunde gelegten Wahrheitstheorie es zuletzt er-forderlich macht, die Existenz Gottes zu beweisen.

*1.2.3. Gedanke und Erkenntnis: Gott als subjektiv und dialektisch:* Es liegt nun auf der Hand, daß diese Korrespondenz von Denken und Wirklichkeit ihren angestammten Anwendungsbereich in der empiri-schen Gegenstandswelt und der in ihr gegebenen jeweiligen Entspre-chung zwischen subjektiven Gedanken und objektiven („wirklich existierenden“) Gegenständen hat. Überträgt man dieses Schema auf Gott, so überträgt man ipso facto das Korrespondenzverhältnis Ge-danke-Empirisches auf die Rede von Gott. Damit aber steht man vor der Schwierigkeit, daß bei Gott die eine Seite der Korrespondenz-relation – die Empirie – ausfällt. Weil das Schema sie aber, im Fall, daß der Gottesgedanke ein wahrer Gedanke sein soll, verlangt, muß ein Korrespondierendes – eine göttliche Wirklichkeit – ange-nommen werden. Die Metaphysik behauptet dabei aber genausowenig wie Kant eine sinnliche Existenz Gottes. Im Zusammenhang mit der

<sup>13</sup> Die Bezeichnungen der Korrespondenzrelation und ihrer Relata sind viel-fältig. Vgl. *Puntel*, Wahrheitstheorien (Anm. 12), 28.

Vorstellung einer sinnlichen Existenz Gottes erwiese sich der Satz Lalandes als berechtigt, der den ganzen Himmel durchforscht und Gott nicht gefunden haben will<sup>14</sup>. Vielmehr soll Gottes Existenz nicht-sinnlich sein. Was kann das aber noch besagen? Man hat dem Terminus seine Bedeutung genommen, er soll sie aber auch irgendwie behalten, womit dann eine empirielose Empirie unterstellt werden muß, ein übersinnliches Existieren. Damit ist freilich schließlich gar nichts mehr gesagt und was bleibt, ist der flatus vocis „Existenz“. Solange man nicht angeben kann, was „Existenz“ Gottes heißen soll – und vor allem solange man Gott nach dem Muster eines sinnlichen „Etwas“ denkt<sup>15</sup> – bleibt jene Existenz nur sinnlich vorstellbar oder der Terminus hat überhaupt keinen Sinn<sup>16</sup>. Auch K. sieht, daß das Feld der Empirie „für Objecte des reinen Denkens . . . ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen“ (B 629) bietet. Es bliebe für Gott nur das metaphysische übersinnliche Existieren, dessen Sinn nicht bzw.

<sup>14</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften § 62 Anm.

<sup>15</sup> Nach Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles* Liber I, cap. XXVI, ist Gott „aliquid in rerum natura“, was man von jedem Stein auch sagen kann. Auch die den Ausführungen über Gott in der KrV zugrunde liegende Kategorie ist, nach Hegel (Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes [Hamburg 1966] 139), die Kategorie „Ding“. Zwar kennt K. „Ding“ nicht als Kategorie, insofern bei ihm diesem Terminus ein „rein ontologischer Status“ (Puntel, Transzendentalität und Logik [Anm. 6], 92) verliehen ist. Die Struktur „Ding-Eigenschaften“ ist darüber hinaus aber auch eine Kategorie: Alle Sätze, welche einem Subjekt Prädikate zuschreiben („Peter ist fleißig“), stellen Verknüpfungen dar, welche u. a. nach dem Modus „Ding-Eigenschaften“ aufgefaßt werden können (vgl. Puntel a. a. O., 92 f.). Auch redet K. von Gottes „Eigenschaften“ und bestimmt ihn als „ens“ (vgl. 1.1.). Dies steht auf derselben Stufe, wie die scholastische Rede von Gottes „Attributen“ (Patres SJ in *Hispania professores, Sacrae Theologiae Summa* II, [Madrid 1964] 79) oder „Proprietäten“ (Bonaventura, *In I Sent. Dist. VIII Pars I Art. I Quaestio 1*: „veritas sit proprietates divini esse“). K. akzeptiert also die von der Metaphysik in Anschlag gebrachten Kategorien.

<sup>16</sup> Wenn sich z. B. W. Brugger bemüht, den empirischen Sinn von „Existenz“ bei Gott zu vermeiden, gerät er ins Unklare: „Deum existere significat: ad contextum experientiae praesuppositivae (tamquam principium operativum sine quo non habetur ille contextus) pertinet ens absolutum, transmundanum et personale“ (Theologia naturalis [Freiburg i. Br. 1964] 36). Gott ist das den Erfahrungskontext Konstituierende. Das ist zweifellos richtig. Was aber kann es heißen, daß er zu diesem Kontext „gehört“? In welchem Sinn, auf welche Weise „gehört“ er dazu? Will man nach K. in Gott mehr bzw. Anderes sehen, als eine „regulative Idee“, so wird man den genauen Sinn der Rede von „Existenz“ untersuchen, bzw. klären müssen, ob das, was man Gott mittels des Terminus „Existenz“ zuschreiben will, von diesem Ausdruck tatsächlich erfaßt wird. Wenn man dann aber Bücher schreibt mit dem höchst anspruchsvollen Untertitel „Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit“, wie H. Küng, *Existiert Gott?* (München 1978) das tut, sollte man nicht deklarieren, den Satz „Gott existiert“ könne jeder verstehen (605), wenn man auf der anderen Seite einmal über die „wirkliche Existenz“ Gottes spricht (605), wohl um sie von bloß „gedachter“ abzuheben, und zum Anderen Wirklichkeit als Einheit von Denken (Subjekt) und Wirklichkeit (Objekt) bestimmt (478), womit man ja beweist, selber nicht zu wissen, was „Wirklichkeit“ und „Existenz“ nun genau sei. Indem Küng den Existenzbegriff nicht klärt, läßt er gerade das Problem offen, von dem er im früher erschienenen Buch „Christ-Sein“ (München 1974) 58 sagt, es sei das eigentliche Problem.

nur negativ angebbar ist als dasjenige, was eben nicht unsere sinnliche Erfahrung ist. Diese metaphysische Überempirie nennt K. – die negative Charakterisierung deutlich aussprechend – „Ding an sich“, das für ihn „zwar nicht schlechterdings . . . unmöglich . . ., aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können“, ist (B 629. Vgl. B 238), denn „wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an sich selbst sein mögen, keinen bestimmten Begriff geben“ (IV 351). Der metaphysische Impetus, eine transempirische Existenz anzunehmen, ist also genau darin zu erblicken, daß ein durch die vorausgesetzte Wahrheitstheorie erforderliches Korrespondierendes für die Gottesidee nicht in den Sinnen gefunden werden kann: „Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt und ein höchstes aller Wesen (lauter Noumena) denken, weil die Vernunft nur in diesen als Dingen an sich selbst Vollendung und Befriedigung antrifft, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann“ (IV 354 f.).

Die Kritik am metaphysischen Gottesgedanken kann nun in K.s Terminologie dahingehend ausgesprochen werden, daß Gott als Idee zwar ein notwendig zu denkender *Gedanke*, jedoch keine *Erkenntnis* ist. Letztere verlangt nach K. eine dem Gedanken korrespondierende Anschauung: „Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgend ein Object, sondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anschauung . . . bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen“ (B 406)<sup>17</sup>. Da nun Anschauungen stets sinnlich sind<sup>18</sup> und über die Möglichkeit einer übersinnlichen Anschauung von uns nichts ausgemacht werden kann, gilt von der Idee „Gott“, daß sie ein Gedanke ist, bei dem man mangels Anschauung sinnlicher oder ansichseiender Art „dafür nicht stehen kann, ob . . . diesem auch ein Object correspondire oder nicht“ (B XXVI Anm.). Gott ist ein Gedanke „bloß in eurem Gehirne und kann außer demselben gar nicht gegeben werden“ (B 512)<sup>19</sup>. Kann das Denken den Gottesgedanken auch nicht vermeiden, so ist er

<sup>17</sup> Die Unterscheidung von Denken und Erkennen wird etwa B XXVI; 146; 166 Anm.; 406 gemacht. Andererseits spricht K. (B 6 f.) ganz unbefangen von „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“, denen gerade „kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann“ (ebd.), als „Erkenntnissen“. Dieser terminologische Widerspruch löst sich durch K.s Bemerkung auf, es sei „nicht das mindeste, was uns hindert, diese Ideen auch als objectiv . . . anzunehmen“ (B 701). Gott ist also ein Gedanke, von dem wir so tun können, *als ob* er Erkenntnis wäre (vgl. B 700 ff.; 714).

<sup>18</sup> Anschauungen sind immer sinnlich. Vgl. B 33; 146; 147 ff.; 298 Anm.; 300; 310 f.; 408; 595. Zumindest gilt, daß der „Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen . . . (für uns) leer“ ist (B 310).

<sup>19</sup> Vgl. die Wendungen: „bloße Idee und Gedankending“ (B 517); „daß diesem Begriffe im Verstande noch ein Gegenstand außer dem Verstande correspondirend gesetzt sei“ (KpV 250). Der Ausdruck „nur eine Idee“ kommt etwa B 384 und B 385 vor.

gleichwohl keine Erkenntnis einer transsubjektiven göttlichen Wirklichkeit.

Kants Kritik am metaphysischen Gottesgedanken hat also folgenden Sinn. K. kritisiert nicht die Fassung des Gottesgedankens selber, so wie ihn die Metaphysik ausgearbeitet hatte; vielmehr übernimmt er ihn in all seinen Bestimmungen (vgl. 1.1.). K. wendet sich kritisch gegen die Metaphysik, insofern sie mit dem Anspruch auftritt, in ihrem Gedanken „Gott“ eine göttliche Wirklichkeit erkannt zu haben. Hierbei bestreitet K. zum *ersten*, daß der Idee ein sinnlicher Gegenstand entspricht: „Ich verstehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“ (B 383). Hierin ist K. mit der Metaphysik einig. Zum *andern* ist es für ihn nicht auszumachen, ob der Idee ein Gegenstand an sich, d. h. jenseits unserer Erfahrung korrespondiert. Die Metaphysik lokalisierte den Gottesgedanken innerhalb des Verhältnisses von Subjekt und Objekt. Als Gedanke war Gott nur auf der subjektiven Seite gegeben, und es bedurfte zu seiner Verifizierung gemäß der Korrespondenztheorie der Wahrheit einer „objektiven“ göttlichen Wirklichkeit. Auch K. setzt mit seiner Unterscheidung von Gedanke und Erkenntnis das Subjekt-Objekt-Schema voraus, und zwar ohne zu fragen, ob es für die Situierung der Gottesidee überhaupt den angemessenen Rahmen darstellt. Dies wird der entscheidende Kritikpunkt an K. sein (vgl. 1.3.). K. liefert sich so der metaphysischen Fragestellung und dem Rahmen, innerhalb dessen sie eine Antwort sucht, kritiklos aus. Er gibt zwar eine andere Antwort, als die Metaphysik, bleibt aber innerhalb derselben Voraussetzungen befangen wie diese. Statt der metaphysischen Behauptung, daß dem subjektiven Gedanken „Gott“ (übersinnliche) Objektivität oder Existenz zukomme, zeigt er, daß keine göttliche Wirklichkeit als Korrespondens der Idee „Gott“ gefunden werden kann. Innerhalb des Subjekt-Objekt-Schemas kann Gott nun nur mehr auf der Seite des Subjektes lokalisiert werden: Als Gedanke ohne korrespondierendes Objekt ist Gott im besagten Schema eo ipso bloß subjektiv: wir haben vom „Object, welches einer Idee correspondirt, keine Kenntniß, obzwar einen problematischen Begriff“ (B 397). Die Idee „wird nur problematisch angenommen und ist eine bloße Idee“ (B 674), d. h. Ideen sind „problematische (bloß denkbare) Begriffe“ (KpV 134)<sup>20</sup>. Das Subjekt bleibt in dieser Idee in den Gesetzen und Erfordernissen seines eigenen Erkenntnisvermögens eingesponnen, dessen Strukturen die Gottesidee notwendig implizieren (vgl. B 393).

Meint nun der Gedanke, der bloßer „Kanon zur Beurtheilung ist“ (B 85), er könne ganz aus sich allein heraus (d. h. ohne Anschauung)

<sup>20</sup> Vgl. Anm. 19.

die Existenz Gottes erweisen – wie dies die Metaphysik wollte –, so mißversteht er sich als „Organon zur wirklichen Hervorbringung ... von objectiven Behauptungen“ (B 85). Die Objektivität von Behauptungen aber kann nur durch eine außerhalb des Denkens liegende Dimension gewährleistet werden: man muß aus dem Begriff „herausgehen“ (B 629), um zur Existenz zu kommen (vgl. auch B 272 f.; 279 f.). Mit Existenzbehauptungen aus reinen Gedanken erzeugt der Gedanke daher einen *Schein* von Wahrheit und ist somit dialektisch, da Dialektik eben „Logik des Scheins“ (B 86) besagt.

1.3. *Zur Stichhaltigkeit von Kants Kritik:* Kant läßt sich ganz auf das metaphysische Programm festlegen, die Gottesidee einem korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff zu unterwerfen. Dies ergibt sich schon aus seiner Charakterisierung der Ideen als *bloß* subjektiv, womit ja ein Mangel notiert sein soll. Die Überzeugung, diesen Mangel beheben zu müssen, führt K. schließlich dazu, das Unternehmen der Metaphysik fortzuführen und eine Realität für die Ideen nachzuweisen – wenn er dies auch nicht in der theoretischen, sondern in der praktischen Postulatenphilosophie leisten zu können glaubt. K.s Frage-richtung bezüglich der Ideen bewegt sich ganz in den von der metaphysischen Korrespondenztheorie vorgezeichneten Bahnen. Es muß nun untersucht werden, ob die Vorstellung eines korrespondierenden Objektes – verstehe man darunter auch ein übersinnliches Ansich – der Gottesidee überhaupt angemessen ist. Eine Lokalisierung der Idee innerhalb des Korrespondenzschemas setzt ja voraus, daß der Gottesidee kein mit diesem Schema gar nicht mehr erfaßbarer Status zukommt. Wir werden nun sehen, daß Kants eigene Bestimmung der Funktion der Idee dieser einen Status zuweist, welcher mittels des Korrespondenzschemas nicht mehr angemessen zur Sprache gebracht werden kann. Da K. an diesem Schema aber festhält, zerstört er die Höhe seiner eigenen Einsichten bezüglich der Gottesidee. Welcher Status kommt dieser nun zu?

1.3.1. *Der Status der Gottesidee:* Es ist den Kategorien erst unter den „Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin [unter] der Form der Erscheinungen“ (B 300) „Bedeutung, d. i. Beziehung aufs Object“ (B 300) gegeben. Diese Beziehung ist „Wahrheit, d. i. ... Übereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objecte“ (B 670). Es wurde nun gezeigt (1.1.), daß die Gottesidee diejenigen Voraussetzungen expliziert, die der Anwendung von Kategorien auf Erscheinungen und damit der Übereinstimmung von Denken und Sachhaltigkeit ermöglichend zugrunde liegen. Die Gottesidee ermöglicht erst die Korrespondenz von Denken und Sachhaltigkeit, indem es ohne die Idee „omnitudo realitatis“ gar nicht zu durchgängig bestimmter Gegenständlichkeit käme,

und ohne die Idee „ens necessarium“ der Zusammenhang von Gegenständen zu einer Erfahrung überhaupt nicht denkbar wäre. Kann eine solche Idee nun denselben Status wie eines der Relata der von ihr ermöglichten Relation haben, d. h. kann sie „subjektiv“ bzw. „real“ sein? Anders: Kann die Idee als „ens necessarium“ bzw. als „omnitudo realitatis“ selbst innerhalb des von ihr ermöglichten Korrespondenzschemas lokalisiert werden?

Wenn die Idee „ens necessarium“ das den Zusammenhang von Gegenständen Ermöglichende ist, kann ihr selbst kein Gegenstand entsprechen, da dieser neue Gegenstand selbst in seinem Zusammenhang mit anderen Gegenständen bestimmt werden müßte. Damit wäre in der Idee bloß ein Zusammenhängendes, nicht aber das den Zusammenhang überhaupt Ermöglichende gedacht. Die Idee ist die Metaebene zu den Gegenstandsgefügen<sup>21</sup>. Ebenso gilt, daß der Idee „omnitudo realitatis“ kein Gegenstand korrespondieren kann, da zur Ermöglichung dieses Gegenstandes die Idee (als Ermöglichung von Gegenständlichkeit überhaupt) schon vorausgesetzt werden müßte. Damit würde sie nicht die Ermöglichung von Gegenständlichkeit überhaupt, sondern selbst bloß einen einzelnen Gegenstand denken. Auch hier ist die Idee eine Metaebene: die Metaebene zur Gegenständlichkeit überhaupt.

Der Idee kommt also kein Status derart zu, daß ihr ein Gegenständliches korrespondierte. „Ich verstehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann.“ (B 383) Was besagt nun aber diese Nichtgegenständlichkeit der Idee? Kommt letzterer deshalb ein nur subjektiver Status zu, wie ihn ihr Kant zuschreibt<sup>22</sup>? Ist die Idee tatsächlich bloß von „Maximen der Vernunft um ihrer Selbstbefriedigung willen“ (IV 349) geleitet? Diese Frage kann nun angegangen werden, nachdem die Bestimmungen der Gottesidee bei Kant ausführlich dargelegt wurden. Die Korrespondenzrelation zwischen Subjekt

<sup>21</sup> Es stellt sich die Frage, warum K. nicht gezeigt hat, daß jede Kategorie zu ihrer Möglichkeit ein Unbedingtes zu denken erfordert. Damit wäre der Schluß dann nahegelegen, Gott auch anders denn als „ens necessarium“ (oder „Weltbaumeister“, worin die „Zweck“-Kategorie enthalten ist) zu denken. Vgl. Hegels Einsicht, daß die erste und dritte Bestimmung einer jeden logischen Sphäre als „Definitionen des Absoluten ... angesehen werden“ können (Enzyklopädie § 85). K. unternimmt es aber nicht, in einem System von Kategorien diese Zusammenhänge herauszuarbeiten. L. B. Puntel weist völlig zurecht darauf hin, daß „dies der Punkt [ist], an dem Hegels *Wissenschaft der Logik* ansetzt“ (Transzendentalität und Logik [Anm. 6], 87). Vgl. *Hegel*, Jubiläumsausgabe Bd. 19, 566 f.; *E. J. Fleischmann* (Hegels Umgestaltung der kantischen Logik, jetzt in: I. Fetscher, Hrsg., *Hegel in der Sicht der neueren Forschung* [Darmstadt 1973] 129–160) beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Kant und Hegel hinsichtlich der Bestimmung des Intellekts „als leere, formale Tätigkeit“ (S. 150) bei K.

<sup>22</sup> Vgl. 1.2.2.

bzw. Denken und Gegenständlichkeit ist nur möglich dadurch, daß die Relata in ihrer Differenz gedacht werden, da es nur unter Voraussetzung einer Differenz sinnvoll ist, von Übereinstimmung der Relata zu reden. Wir sahen, daß gerade die Gottesidee die Bedingung der Möglichkeit sowohl von Gegenständlichkeit überhaupt, als auch von Kategorialität überhaupt<sup>23</sup> darstellt. In der Gottesidee ist somit die Differenz von Denken und Gegenständlichkeit erst in ihrer Möglichkeit gedacht, d. h. eröffnet. Das Denken selbst denkt also die Differenz von Denken und Gegenständlichkeit. Das Denken als das diese Differenz Eröffnende ist aber eben darin nicht nur subjektiv, d. h. nur vom Gegenstand verschieden, sondern setzt gerade *in sich als Denken selbst* den Gegenstand als vom Denken verschieden. Die Idee als das Denken der Differenz von Denken und Gegenständlichkeit hat aber damit weder einen nur-gegenständlichen, noch einen nur-subjektiven Status. K. deutet dies sogar an, wenn er die „transcendentale (subjective) Realität der reinen Vernunftbegriffe“ (B 397) hervorhebt. Hier wird sowohl die subjektive, als auch die gegenständliche („Realität“) Seite der Korrespondenzrelation zur Kennzeichnung des Status der Idee herangezogen.

1.3.2. *Idee und Ding an sich*: Soll nun dieser, *beide* Relata der Korrespondenzrelation zusammen denkenden Idee ein „Objektives“ gegenübergestellt gedacht werden, so wird die Idee selbst als nur eine Seite des in seiner Ganzheit von der Idee ermöglichten Korrespondenzrahmens aufgefaßt. Der ganze Korrespondenzrahmen wird damit als bloß das eine Moment des Rahmens mißdeutet. Die in der doppelten Möglichkeitsbedingung des Korrespondenzrahmens bereits gedachte Einheit von Subjektivität und Objektivität wird mit erneuter Anwendung des Korrespondenzschemas als bloß gedachte, d. h. als bloß subjektive, verstanden. Dadurch ist man, um dem Korrespondenzschema Genüge zu tun, freilich gezwungen, eine weitere, nunmehr nicht-gedachte Einheit von Subjektivität und Objektivität zu fordern: ein Ansich. So ist Kant, indem er die Einheit von Subjekt und Objekt als bloß subjektiv interpretiert, gezwungen, das korrelierende Objekt,

<sup>23</sup> K. thematisiert die Gottesidee nur als das Ermöglichende der Kausalitätskategorie, worauf schon hingewiesen wurde. Ebenso wurde aber bereits gesagt, daß Hegels „Wissenschaft der Logik“ zeigt, daß in *jeder* kategorialen Konstellation ein „Unbedingtes“ und d. h. eine Bestimmung Gottes gedacht werden kann. Es zeigt sich wieder, wie wichtig es ist, zu beachten, daß K. keine Darstellung der Kategorien „an ihnen selbst“ gegeben hat (vgl. Anm. 21). K. bestimmt die Kategorien nur im Verhältnis zu den Erscheinungen und meint, sie verlieren, „wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung“ (B 300), hätten „keinen Sinn“ und seien „völlig leer an Inhalt“ (B 298). K. übersieht, daß die Kategorien „jedenfalls daran, daß sie *bestimmt* sind, ihren Inhalt haben“ (Hegel, Enzyklopädie § 43 Zusatz). Das besagt, daß etwa die Kategorien „Substanz“ und „Wechselwirkung“ sich als bestimmte Gedanken auch ohne korrespondierendes Objekt schon unterscheiden.

das in der „subjektiven“ Einheit von Subjekt und Objekt schon enthalten war, nochmals als „Ding an sich“ der Subjekt-Objekt-Einheit – der Gottesidee – gegenüberzustellen<sup>24</sup>. Das Ansich ist aber selbst wieder ein „Gedachtes“, also Subjektives. Daher müßte ein weiterer Gegenpol konstruiert werden, etwa ein „ansichseiendes Ansich“, das seinerseits als wiederum bloß gedachtes ein „wirklich ansichseiendes Ansich“ außer sich haben müßte usf. ins Unendliche. So entsteht stets erneut die Differenz zwischen bloß Gedachtem und wahrhaft Objektivem. Das Gesetz dieses Regresses besteht in folgendem: Es wird beständig ein nicht-Denken gedacht, sodann auf die Gedachtheit des nicht-Denkens reflektiert und dieses damit aufgehoben, um ein neues nicht-Denken zu fordern. Nur wenn man den Regreß an einer Stelle abbricht und das gedachte Ansich nicht mehr daraufhin betrachtet, daß es selbst durch Denken vermittelt ist, kann man von einem Ansich im kantischen Sinne<sup>25</sup> reden. Dieser Abbruch der transzendentalen Reflexion<sup>26</sup>, wie ihn K. im Ding an sich vornimmt, ist aber ein Rest

<sup>24</sup> Vgl. *Hegel*, Jubiläumsausgabe 19, 571 f. Glauben und Wissen (Hamburg 1962) 15–21; 36 f. (= Jubiläumsausg. 1, 295–303; 322 f.).

<sup>25</sup> *H. Meyer* (vgl. Anm. 3) arbeitet in seiner Rezeption der Kantforschung einen vierfachen Sinn von „an sich“ bei K. heraus (§ 21). Zum *ersten* besagt „Ding an sich“ eine Grenze des Erkennens, das als solches stets subjektiv vermittelt und also nicht „an sich“ ist (81–83). Diese Grenze freilich kann nach unserer Interpretation gerade nicht als Grenze aufgefaßt werden. Zwar ist Metaphysik – das hat K. gezeigt – nicht als *Gegenstandswissenschaft* möglich (vgl. *H. Krings*, Erkennen und Denken. Zur Struktur und Geschichte des transzendentalen Verfahrens in der Philosophie, in: PhJ 86. Jg. 1/1979, 1–15; bes. S. 8), aber nicht etwa deshalb, weil jenseits einer Grenze unseres Denkens noch unerreichbare Gegenstände wären, sondern weil es um die Bedingung der *Möglichkeit* von Gegenständlichkeit überhaupt zu tun ist. Daß K. durch die Markierung jener „Grenze“ *zweitens* die Möglichkeit eines jenseits der Grenze liegenden metaphysischen Objekts gewährleisten will (Meyer 83–85), wurde schon kritisiert. Ein *dritter* Aspekt hebt die erkenntniskonstitutive Funktion des „Ansich“ hervor (85–88): Die Rede vom subjektiv vermittelten Erkennen bewegt sich in einem Schema, das durch die Polarität von „Subjekt/Objekt“ bzw. „für uns/an sich“ gekennzeichnet ist. Das besagt: Will man Erkenntnis als subjektiv denken, so muß man sie von einem „Ansich“ abheben. Die Problematik, die damit verbunden ist, daß K. dieses Schema selbst nicht mehr thematisiert, blendet Meyer allerdings aus. Wenn K. das Ding an sich als „Ursache der Erscheinung“ (B 344, zit. bei Meyer, S. 85) denkt und trotzdem behauptet, es ließe sich „niemals aber das Mindeste von dem Dinge an sich selbst“ sagen (B 66, zit. bei Meyer, S. 86), so liegt die erwähnte Problematik offen zutage: Das Ding an sich ist zwar nicht mittels korrespondierender Erscheinung erkannt, wohl aber genau bestimmt gedacht („Ursache“) und also gewußt – auch wenn K. sagt, daß wir von den Dingen, „was sie an sich sind, niemals wissen können“ (IV 451, zit. bei Meyer, S. 84). In einem *vierten* Sinn (88–90) geht es um ein „affizierendes Ding an sich“ (88), welches „das je faktische Zustandekommen von Erkennen verständlich zu machen (88) dient.“

<sup>26</sup> Diesen Abbruch aufzuheben kann nur Aufgabe einer sich konsequent als solche verstehenden Transzendentalphilosophie sein. So haben Goethe und Schiller recht, wenn sie das Ende des Dings an sich in der Folge der Metaphysikkritik, d. h. eben der Transzendentalphilosophie sehen und prophezeien: „Da die Metaphysik vor kurzem unbeerbt abging, / Werden die Dinge an sich morgen sub hasta verkauft.“ (Xenien von *Goethe* und *Schiller*, Nr. 249. Goethe Artemis-dtv-Ausgabe Bd. 2, 482)

des metaphysischen<sup>27</sup> Dogmatismus. Der gesamte Regreß, dessen Entstehen und Gesetz wir eben erörterten, setzt nur Differenzen innerhalb des Denkens selbst. Die Bedingung der Möglichkeit einer Differenz von Denken und Gegenständlichkeit beruht aber, wie wir sahen, in dem Gedanken, der Idee „Gott“. Das ansichseiende Jenseits der Gottesidee stellt eine Differenz zu dieser Idee dar, wie sie erst durch die Gottesidee als möglich gedacht werden kann. Die Unterscheidung von Gottesidee und ihrem nicht-subjektiven Gegenstand setzt so zu ihrer eigenen Möglichkeit die Gottesidee voraus. Alle Unterscheidung, die man zwischen der Gottesidee und einem sie verifizierenden korrespondierenden Objektiven trifft, übersieht eben dies, daß dieser Unterscheidung selbst bereits wieder die Gottesidee als ermöglichend zugrunde liegt. Bei aller korrespondenztheoretischen Verifizierung der Gottesidee muß daher diese schon als gültig bzw. wahr vorausgesetzt werden. Auch wenn K. das nicht so entwickelt, wie es hier angedeutet ist, würde ein solches systematisches Weiterdenken der von K. nicht gesehenen Konsequenzen seiner Einsichten durchaus Implikate der kantischen Überlegungen selbst ausdrücklich machen.

Die Gottesidee denkt also jenen letzten „Rahmen“, innerhalb dessen es zu einer Differenz allererst kommen kann. Daher hat die Gottesidee nichts Äußerliches, also gerade kein korrespondierendes Objektives, außer sich. Es kann weder nach dem Sein der omnitudo realitatis, noch nach dem Sein des ens necessarium gefragt werden, wenn man unter „Sein“ versteht, „daß dieses außer dem Gedanken an sich gesetzt ist“ (B 667)<sup>28</sup>, weil jede Abhebung einer außergedanklichen Dimension von der Dimension des Denkens selber wiederum durch Denken vermittelt ist. Damit ist die Gottesidee als der alle Differenzierung ermöglichende Gedanke nicht etwa ein bloßer Gedanke, d. h. die Gottesidee unterscheidet sich nicht von einem außerhalb ihrer liegenden, nicht-gedachten Objektiven. Vielmehr ist alle solche Differenz erst im Denken der Gottesidee konstituiert. Die Möglichkeitsbedingung aller Differenzierung ist in der Gottesidee insofern thematisch, als in ihren beiden Bestimmungen alle auftretenden Differenzen ihren ermöglichenden Grund finden: Zunächst ist durch die Gottesidee die

<sup>27</sup> Vgl. die genau parallele Argumentation bei *L. B. Puntel* (Die Seinsmetaphysik Thomas von Aquins und die dialektisch-spekulative Logik Hegels, in: *ThPh* 1974, bes. 380 f.) gegen die Unterscheidung „in intellectu tantum/in rerum natura“. Zur Interpretation des Thomas im Lichte solcher Kritik vgl. *K. Rahner*, *Geist in Welt* (München 1957) bes. 80 ff.

<sup>28</sup> *D. Henrich* (Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit [Tübingen 1967]) läßt sich leider in seinen vorzüglichen Ausführungen zur Kritik K.s an den Gottesbeweisen (137–188) auf eine Kritik des von K. durchaus anerkannten Korrespondenzschemas nicht ein. Innerhalb dieses Schemas kann und muß man so argumentieren, wie K. es getan und Henrich rekonstruiert hat.

grundlegende Differenz von Subjektivität (Denken, Kategorialität) und Gegenständlichkeit eröffnet. Könnte nun (was nur hier nicht möglich ist) gezeigt werden, daß die Gottesidee nicht nur als *ens necessarium*, sondern in mehrfach bestimmter Weise dergestalt zu denken wäre, daß sie das Unbedingte jeder einzelnen Kategorie darstellte, so wäre die Gottesidee als Möglichkeitsbedingung für alle kategorialen Differenzierungen begriffen<sup>29</sup>. Als *omnitudo realitatis* ist die Idee ohnehin die Möglichkeitsbedingung für alle und jede Differenzierung im Bereich der Gegenständlichkeit. Die Gottesidee erweist sich so als die Möglichkeitsbedingung für alle in der KrV relevanten Differenzierungen, die sich ja alle als innere Ausfächerungen entweder der subjektiven Dimension der Denkbestimmungen oder der gegenständlichen Dimension auffassen lassen. Es ist in diesem Zusammenhang zu beachten, daß K. diese Konzeption der Gottesidee, wie sie bei ihm zweifellos angelegt ist, nicht ausgeführt hat. Insbesondere fällt auf, daß er sie nur in ihrer doppelten Bestimmtheit (*omnitudo realitatis* und *ens necessarium*), nicht aber als die *Einheit*, innerhalb welcher jene beiden Bestimmungen sich erst unterscheiden, entwickelt hat. K. setzt diese Einheit voraus, indem er von der „Übereinstimmung“ von Denken und Gegenständlichkeit spricht. Sollen nämlich Gegenstände kategorial gedacht werden können, so muß die Möglichkeitsbedingung von Gegenständlichkeit selbst schon auf Kategorialität bezogen sein. Sollen umgekehrt Kategorien Gegenstände zur Einheit der Erfahrung strukturieren, muß die Möglichkeitsbedingung von Kategorialität selbst schon den Bezug auf Gegenständlichkeit eröffnen<sup>30</sup>. Es müßte so in der Gottesidee auch die Einheit der Möglichkeitsbedingungen von Kategorialität und Gegenständlichkeit (*salva differentia*) gedacht werden. Das angedeutete Problem liefe letztlich darauf hinaus, nicht nur die Möglichkeitsbedingungen für Kategorialität und Gegenständlichkeit, sondern auch die Möglichkeitsbedingung der diese beiden Relata vermittelnden Instanz, d. h. der Urteilskraft und ihres Schematismus, in der Gottesidee selbst zum Thema zu machen. Dabei müßte gezeigt werden, wie diese Einheit die Differenz der beiden Relata aus sich entläßt, d. h. wie es innerhalb des Denkens zu der Differenzierung von Denken und Gegenständlichem kommt. Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß es gerade dieses Problem war, welches den nachfolgenden Deutschen Idealismus ursprünglich beschäftigte<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Vgl. Anm. 21 und 23.

<sup>30</sup> Dies klingt sehr äußerlich und vage. Es kann aber nicht die Aufgabe dieser Untersuchung sein, diese Einheit in all ihrer Komplexität zu denken.

<sup>31</sup> So schreibt etwa Fichte: „Daß ich nun die W[issenschafts]-L[ehre] an diesem historischen Punkte, von welchem denn auch allerdings meine von Kant ganz unabhängige Spekulation ehemals ausgegangen, charakterisire: – eben in der Erfor-

1.3.3. *Zur Verifikation der Gottesidee:* Wie kann nun die Gottesidee als Möglichkeitsbedingung aller Differenzierung verifiziert werden? Sicherlich nicht korrespondenztheoretisch, weil sie so durch eine Differenz von Denken und Gegenstand bewahrheitet würde, zu deren Möglichkeit sie selbst schon in Anspruch genommen werden müßte. Ist die Gottesidee kein Fall des von ihr erst ermöglichten Korrespondenzschemas, so kann ihre Verifizierung nur darin bestehen, daß sie sich als *unabdingbar* bezüglich der Möglichkeit des Korrespondenzschemas erweist, bzw., anders gewendet, darin, daß dasjenige, was sie zu ermöglichen behauptet, auch *tatsächlich* und *ausschließlich* mittels der Gottesidee begriffen werden kann<sup>32</sup>. Die Gottesidee verifiziert sich nicht durch ein ihr korrespondierendes Erfahrbares, sondern dadurch, daß erst und nur durch sie Erfahrung als Korrespondenz von Denken und Gegenständlichkeit denkbar wird. Dient der Gottesgedanke so „zur . . . Erklärung der phänomenalen Welt“<sup>33</sup>, erfüllt er das Kriterium, ein „empirischer Begriff“<sup>34</sup> zu sein. Freilich ist sein Bezug auf Empirie kein korrespondierender, sondern ein die Empirie ermöglichender. Dem kann aber im Rahmen der vorliegenden Studie nicht näher nachgegangen werden<sup>35</sup>.

---

schung der für Kant unerforschlichen Wurzel, in welcher die sinnliche und die übersinnliche Welt zusammenhängt, dann in der wirklichen und begreiflichen Ableitung beider Welten aus Einem Princip, besteht ihr Wesen.“ (Fichtes Werke, hrsg. von I. H. Fichte [Berlin 1971], Fotomech. Nachdruck der Ausg. von 1834/35 und 1845/46, Bd. X, 104).

Daß der Schematismus ungelöste Probleme birgt, gesteht K. selbst ein, wenn er ihn als „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden“ (B 180 f.), bezeichnet. Allerdings geht K. auf die von uns erwähnten Probleme nicht ein, obgleich er die hier angezielte Einheit von omnitudo realitatis und ens necessarium auch im Zusammenhang mit der Gottesidee zur Sprache bringt, im Zusammenhang nämlich mit den Gottesbeweisen: der „Begriff eines Wesens von der höchsten Realität würde sich . . . unter allen Begriffen . . . zu dem Begriffe eines unbedingt notwendigen Wesens am besten schicken“ (B 614). Wie diese Einheit genauer zu begreifen sei, darüber ist bei K. nichts zu finden.

<sup>32</sup> Es ist darauf hinzuweisen, daß K. eine korrespondenzüberhobene Wahrheitsprüfung kennt und auch klar sieht, daß ihr gerade die Ideen zu unterwerfen sind: der bei den Ideen sich vielleicht „einschleichende Irrthum [kann] durch nichts anderes als reine Vernunft aufgedeckt werden“ (IV 329). Von der reinen Vernunft gilt, daß „nichts außer derselben ist, was unser Urtheil innerhalb berichtigen könnte“ (IV 263).

<sup>33</sup> W. Stegmüller, *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft* (Berlin 1969) 92.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> H. Küng (Existiert Gott [München 1978]) zielt mit seiner „indirekte[n] Verifikation“ (605) des Gottesgedankens u. U. in eine ähnliche Richtung. Seine Ausführungen tragen aber zur Klärung des Problems wenig bei. Ganz anders muß das epochemachende Werk W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Ffm 1973), beurteilt werden, das ein sehr klares und stichhaltiges Konzept theologischer Wissenschaftlichkeit und Verifikation vorlegt. Vgl. auch die das Werk trefflich erhellende Besprechung von L. B. Puntel, *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Zu Wolfhart Pannenberg gleichnamigem Buch, in: ZKTh 1976, 271–292.

Zusammenfassend kann schließlich folgendes gesagt werden. Die Gottesidee ist keine bloße Idee in dem Sinne, daß es ihr am Sein mangelte. Vielmehr kann die Gottesidee einem Sein gar nicht gegenübergestellt werden, weil sie alle derartige Gegenüberstellung erst ermöglicht. Im Gedanken „Gott“ ist die Differenz von Sein und Denken aufgehoben; über diesen Gedanken hinaus kann kein nicht-gedankliches Sein mehr gedacht werden, weil auf der Höhe, welche die Reflexion mit der Gottesidee erreicht hat, klar ist, daß auch die Qualifizierung „nicht-gedacht“ gedanklich vermittelt ist. Gott ist daher weder Sein noch Denken, wenn man darunter gegeneinander bestimmte Pole versteht, sondern Gott ist der (höchste) Gedanke, welcher die Differenz von Sein und Denken allererst ermöglichend eröffnet. Der Gottesgedanke ist also kein bloß subjektiver Gedanke. Im Gottesgedanken überwindet vielmehr das Denken seine gegen die Objektivität bestimmte nur-Subjektivität und erweist sich als der Differenz zwischen sich und dem, was nicht Denken ist, selber mächtig<sup>36</sup>. Dieser die Differenz von Denken und nicht-Denken allererst ermöglichende Gedanke, d. h. die Gottesidee, ist Gott selbst. Insofern daher das Subjekt irgend etwas denkt, ist es endlich; insofern es aber die Gottesidee denkt, ist es selbst göttlich, weil es, indem es die Gottesidee denkt, das Sein Gottes an sich selbst hat bzw. vollzieht. Eigen-

<sup>36</sup> Von hier aus läßt sich auch ein erhellendes Licht auf die Kritik werfen, die etwa G. Prauss (Einleitung zu: Ders. [Hrsg.] Kant. [vgl. Anm. 12]) an Hegels „Geist-Monismus“ immer noch übt. Prauss stellt fest, daß Subjekt und Objekt „ebenso prinzipiell aufeinander bezogen wie voneinander verschieden“ sind (18). Hegel löst dieses „irreduzibel Duale“ (18) nun gerade nicht „zugunsten eines Geist-Monismus“ (14) auf, wie es Prauss den „deutschen Idealisten“ (14) insgesamt vorwirft. Hegel denkt vielmehr gerade jene Ebene, in der die Dualität von Geist und Materie sich allererst aufspannen kann (vgl. die Texte, auf die Anm. 24 hinweist). Diese Ebene impliziert auch Prauss, denn soll sein „irreduzibel Duales“ auch nur irgendwie – also nicht einmal, wie er es selbst formuliert, „prinzipiell“! – zusammenhängen, so denkt er darin eine Ebene, von der her die Differenz als solche begriffen werden kann. Diese Ebene geht den Differenten in dem Sinne voraus, daß letztere diese voraussetzen. Nimmt man nun jene Ebene nur von den Differenten her in den Blick, so kommt gerade nicht zum Ausdruck, daß vielmehr erst von der Ebene der Einheit her die Differenten sich als solche konstituieren können. Daher muß, will man angemessen reden, die Differenz von der Ebene der Einheit her entwickelt werden. Damit wird zwar die Dualität von der Einheit her „deduziert“, aber gerade nicht so, daß sie zugunsten *eines* der beiden Differenten aufgelöst würde. Jene Ebene ist vielmehr die Einheit von *beiden* und so mit keinem von beiden allein identisch. Nur die Identität mit einem von beiden allein aber könnte „Geist- (bzw. Materie-) Monismus“ heißen.

Der Aufsatz von M. Theunissen, Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs (in: A. Schwan [Hrsg.], Denken im Schatten des Nihilismus [Darmstadt 1975] 164–195), klärt nicht, wie Hegel das von K. her in Frage stehende Verhältnis von Begriff und Realität denkt, da gerade die gegenseitige Bestimmung der beiden Seiten und ihrer Einheit unklar bleibt: „Als Momente eines Ganzen, der Wahrheit, sind Begriff und Realität, was sie sind, natürlich [!] durcheinander.“ (184) Diese von Theunissen insinuierte Selbstverständlichkeit bedürfte gerade der Klärung: Was heißt „durcheinander“?

tümlicherweise deutet Kant dies selbst an: „Das ist das Gottliche unserer Seele, daß sie der ideen fähig ist“ (Refl. 5247). Dies ist der Punkt, an dem Hegels Philosophie bezüglich der Gottesfrage ansetzt: „Die Religion führt uns auf ein Allgemeines, welches alles Andere in sich befaßt, auf ein Absolutes, wodurch alles Andere hervorgebracht ist und dieß Absolute ist nicht für die Sinne, sondern nur für den Geist und den Gedanken.“<sup>37</sup>

## 2. Kants moralische Begründung der Realität der Gottesidee: Gott und Freiheit

Die im ersten Teil der Arbeit erörterte Kritik Kants am metaphysischen Gottesgedanken, resultierend aus der Tatsache, daß für die Gottesidee keine korrespondenztheoretische Verifikation möglich ist, monierte die Subjektivität der Gottesidee. K.s ganzes Bestreben geht nun dahin, die im theoretischen Bereich gescheiterte Verifikation anderwärts zu versuchen. Zwar bedarf es solcher Verifikation gar nicht, um die Funktion der Gottesidee innerhalb der theoretischen Philosophie sicherzustellen, aber K. begnügt sich offensichtlich nicht damit, die Ansprüche der Metaphysik auf Nachweis der Realität ihrer Ideen (im Theoretischen) abzuweisen, sondern er bemüht sich, einen solchen Nachweis auf neue Art selbst zu führen. K. teilt also durchaus das metaphysische Anliegen, das auf eine Realität der Ideen abhebt. Über diese Vorstellung der Korrespondenz von Idee und Realität kommt er nicht hinaus und versucht lediglich, die Korrespondenz anders, als die Metaphysik es tat, zu erreichen. Damit ergibt sich als Aufgabe – wenn anders das Feld der Philosophie mit der von Kants Kritik betroffenen theoretischen Dimension nicht erschöpft ist –, daß *praktische Vernunft* „dem, was spekulative Vernunft zwar denken, aber als bloßes . . . Ideal unbestimmt lassen mußte, dem theologischen Begriffe des Urwesens, Bedeutung“ zu verschaffen hat (KpV 133). Besitzt die theoretische Idee keine Realität, so ist es nach K. doch möglich, ihr „objective, obgleich nur praktische Realität zu geben“ (KpV 48). Dabei ist zu berücksichtigen, daß die zentrale Rolle in der praktischen Philosophie K.s der Freiheitsidee zukommt. Die beiden übrigen „unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft“ (B 7), die Gottes- und die Unsterblichkeitsidee, bekommen erst durch die Realität der Freiheitsidee „Bestand und objective Realität, d. i. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist“ (KpV 4; vgl. KU 473 f.). Damit ergeben sich zwei Fragen. Was besagt „praktische Realität“? In welchem Sinne verlangt die Freiheitsidee nach der Gottesidee und wie bekommt diese darin ihrerseits „prakti-

<sup>37</sup> Hegel, Enzyklopädie § 21 Zusatz.

sche Realität“? Einschränkend muß noch bemerkt werden, daß die Unsterblichkeitsidee im Rahmen dieser Untersuchung keine Behandlung erfahren soll.

## 2.1. Die „praktische Realität“ der Freiheitsidee

### 2.1.1. Die Freiheitsidee in der theoretischen und in der praktischen Philosophie: Die „Realität“ der Freiheitsidee:

Die Freiheitsidee spielt bereits in der theoretischen Philosophie eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit der kosmologischen Antithetik. Freiheit „im kosmologischen Verstande“ heißt „das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen“ (B 561), d. h. unabhängig von Naturursachen kausal zu wirken. Freiheit bleibt damit aber die Idee einer „Causalität, deren Begriff . . . nur negativ“ (KpV 47) ist, d. h. Freiheit wird in der KrV lediglich als Unabhängigkeit von natürlichen Ursachen, nicht aber positiv in ihrer eigenen Kausalitätsstruktur gedacht. Daher kann Kausalität aus Freiheit „in der Antinomie nur das paradoxe Gründen einer Kausalität in Grundlosigkeit besagen“<sup>38</sup>. Weiter stellt die KrV fest, daß Freiheit eine Idee ist, „deren Gegenstand . . . in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann“ (B 561). In dieser Hinsicht trifft sich die Freiheitsidee mit den übrigen Ideen, für welche „sich, weil sie bloße reine Vernunftbegriffe sind, keine correspondierende Anschauung, mithin . . . objective Realität finden“ läßt (KpV 134): ihre Wirklichkeit kann theoretisch nicht dargetan werden<sup>39</sup>. Da nun „eine jede wirkende Ursache einen Charakter . . ., d. i. ein Gesetz ihrer Causalität“ (B 567), mithin positive Bestimmtheit haben muß, und da eine wahre Idee über korrespondierende objektive Realität verfügen soll, weist die Freiheitsidee einen doppelten Mangel auf: sie ist in positiver Hinsicht gerade unbestimmt und sie hat keine „objective theoretische Realität“ (KpV 56). Die Freiheitsidee bleibt also subjektiv und unbestimmt.

Bezüglich der positiven Unbestimmtheit kosmologischer Freiheit gilt: „Diesen leeren Platz füllt nun reine praktische Vernunft durch ein bestimmtes Gesetz der Causalität in einer intelligibelen Welt (durch Freiheit), nämlich das moralische Gesetz, aus“ (KpV 49). Dieses ist „das einzige Factum der reinen Vernunft“ (KpV 31), „das vor allem Vernunfteln über seine Möglichkeit . . . vorhergeht“ (KpV 91)<sup>40</sup>. Im Faktum des moralischen Gesetzes haben wir „einen durch

<sup>38</sup> Meyer (Anm. 3), 20 (§ 4).

<sup>39</sup> „Man muß wohl bemerken: daß wir . . . nicht die Wirklichkeit der Freiheit . . . haben darthun wollen. Denn . . . [dies] könnte . . . nicht gelingen“ (B 585 f.).

<sup>40</sup> Die letztere Bemerkung bezieht sich wohl auf frühere gescheiterte Versuche K.s zur Deduktion des moralischen Gesetzes: „... dieser vergeblich gesuchten Deduction des moralischen Princips . . .“ (KpV 47). Vgl. *D. Henrich*, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: G. Prauss (Hrsg.), Kant (Anm. 12), 223–254; *Ders.*, Die Deduktion des Sittengesetzes. Über

keine sinnliche Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund“ (KpV 30) vor uns, weil es nur formal, d. h. unter Absehung von allen nur material-empirischen Objekten, den Willen bestimmt. Zufolge dieser Sinnlichkeits- bzw. Naturüberhobenheit ist das moralische Gesetz „von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Causalität unterschieden“ (KpV 28). Diese Unabhängigkeit von Naturkausalität „aber heißt Freiheit“ (KpV 29). Freiheit ist jetzt jedoch nicht mehr nur negativ bestimmt, verfügt sie doch im moralischen Gesetz über einen eigenen Bestimmungsgrund<sup>41</sup>, in dem sich die Vernunft „mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung“ (B 576) erstellt. Im moralischen Gesetz finden wir so „die Autonomie in dem Grundsatz der Sittlichkeit, wodurch sie [= die Vernunft] den Willen zur That bestimmt“ (KpV 42). Insofern Freiheit im moralischen Gesetz über einen positiven Bestimmungsgrund verfügt, ist sie nicht mehr bloß kosmologische Freiheit. Als „Freiheit im praktischen Verstande“ (B 562) besagt sie dies, daß der Wille „moralisch-praktisch“ (KU 172)<sup>42</sup>, d. h. durch das moralische Gesetz selbstbestimmt ist.

Soll die Struktur von Freiheit nun aber *objektiv* sein, muß ihr eine Anschauung korrespondieren. Als übernatürliche Kausalität ist Freiheit allerdings ansichseiende Ursächlichkeit: „causa noumenon“ (KpV 49). Die der Freiheitsidee entsprechende Anschauung muß also eine ansichseiende, mithin eine jenseits unseres Anschauungsvermögens liegende Realität sein. Damit bleibt Freiheit für uns positiv uneinsichtig. Objektive Freiheit ist zwar nicht unmöglich, wie sie beschaffen, d. h. wie sie *positiv* möglich ist, bleibt uns aber unzugänglich<sup>43</sup>. Vom moralischen Gesetz wissen wir daher zwar, daß in ihm eine positive Bestimmung von Freiheit auftritt, nicht aber, *wie* diese in ihrer realen Objektivität innerlich strukturiert ist. Hieraus ergibt sich, was „Realität“ der Freiheitsidee besagt. Freiheit ist als Idee nicht sinnlich rezipierbar, sondern meint ein Ansich<sup>44</sup>. Behauptet man die Realität der Freiheit, so heißt das, „außerhalb dem Inbegriffe aller möglichen Anschauungen, noch einen Gegenstand anzunehmen, der in keiner mög-

---

die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, in: A. Schwan (Hrsg.), Denken im Schatten des Nihilismus (Darmstadt 1975) 55–112.

<sup>41</sup> „... mit dem [Begriff] der Freiheit (und was davon unzertrennlich ist, mit dem moralischen Gesetze als Bestimmungsgrunde derselben) ...“ (KpV 56).

<sup>42</sup> Von der „pathologisch ... afficirt[en]“ (B 562) Willkür als dem „technisch praktischen“ Willen (vgl. KU 172), oder gar dem „pathologisch necessitirte[en]“ tierischen „arbitrium brutum“ (B 562) ist hier nicht die Rede.

<sup>43</sup> „Allein die Freiheit einer wirkenden Ursache ... kann ihrer Möglichkeit nach keineswegs eingesehen werden; glücklich! wenn wir nur, daß kein Beweis ihrer Unmöglichkeit stattfindet, hinreichend versichert werden können“ (KpV 94).

<sup>44</sup> Zur Erkenntnis der „Freiheit des Willens ... als positivem Begriffe, [wäre] eine intellectuelle Anschauung erfordert“ (KpV 31).

lichen Wahrnehmung gegeben werden kann“ (B 479). In der Anschauung eines solchen freien Gegenstandes <sup>45</sup> bzw. Wesens <sup>46</sup> wäre die Erkenntnis der „übersinnlichen Existenz“ (KpV 50) von „Causalität als Noumenon“ (KpV 50), d. h. von Freiheit, ermöglicht. Kant geht offenbar von der Vorstellung aus, daß wir, wäre uns ein solcher Gegenstand gegeben, das innere „Funktionieren“ der Freiheitskausalität in diesem freien Gegenstand oder Wesen als wirklich anschauen könnten und damit die im moralischen Gesetz sich zwar äußernde, aber in ihrer eigenen Wirklichkeit nicht greifbare Freiheitskausalität als objektiv gegeben vor uns hätten. „Realität“ besagt also auch bezüglich der Freiheitsidee im praktischen Verstand eine der bloß subjektiven Idee korrespondierende Anschauung.

2.1.2. *Die Realität der Freiheitsidee als Postulat*: Obgleich eine Anschauung für Freiheit sowenig erreichbar ist, wie für die Gottesidee, attestiert Kant der Freiheitsidee, sie habe „nichts desto weniger wirkliche Anwendung, . . . d. i. praktische Realität“ (KpV 56). Ganz entschieden verweist K. in diesem Zusammenhang auf das moralische Gesetz. Die ansichseiende Realität der Idee ist uns zwar nicht gegeben, und der Status der letzteren bleibt nach wie vor subjektiv, da sie sich in jenem Ansich „auf ein unbestimmt Object bezieht“ (KpV 56); aber es wird ihr „statt dieses . . . doch an dem moralischen Gesetze . . . Bedeutung gegeben“ (KpV 56). Bedeutung meint hier ein objektiv Korrespondierendes <sup>47</sup>. Dabei ist, wie wir sahen, im moralischen Gesetz nicht unmittelbar die Realität der Freiheitsidee gegeben, sondern jenes Gesetz tritt „statt“ der Realität in Funktion. Diese Funktion bestimmt K. sehr genau. Das moralische Gesetz gibt die Veranlassung, einzuräumen, „daß es solche Gegenstände [wie Freiheit, Gott und Unsterblichkeit] gebe“ (KpV 135). Das moralische Gesetz ist also eine *Verweisungsinstanz* auf die Realität der Freiheit. Wie wird diese selbst aber erreicht? K. antwortet: „Wie aber auch nur die

<sup>45</sup> „Gegenstand, dem dergleichen [= Freiheits-] Causalität beigelegt wird“ (KpV 48).

<sup>46</sup> „Ich konnte [in der theoretischen Philosophie] aber diesen Gedanken [Freiheit] . . . nicht in Erkenntniß eines so handelnden Wesens . . . verwandeln“ (KpV 49).

<sup>47</sup> Unter „Bedeutung“ versteht K. fast durchwegs einen Bezug auf das jeweils korrespondierende Objektive. So sagt er etwa, daß ohne Bezug auf das „ihm correspondirende Object in der Anschauung . . . der Begriff . . . ohne Bedeutung bleiben“ (B 299) würde. K. spricht von der „praktischen Realität“ (KpV 56) der Freiheitsidee, kann aber auch sagen: „Die Bedeutung, die . . . die Vernunft [der Freiheit] durchs moralische Gesetz verschafft, ist . . . praktisch“ (KpV 50). Es ist hier wieder (vgl. oben Anm. 21 und 23) zu sehen, daß K. „Bedeutung“ nur in sinnlichen Konkretisaten eines Gedankens, nicht aber in dessen Bestimmtheit anderen Gedanken gegenüber erblickt. Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Hinweis Hegels, daß die ganze Freiheitsantinomie nicht die Antinomie als *logische* Struktur, sondern in einer (kosmologischen) *Anwendung* herausarbeitet (Wissenschaft der Logik, Edition Lasson [Hamburg 1971] Bd. I, 184).

Freiheit möglich sei<sup>48</sup>, und wie man sich diese Art von Causalität theoretisch und positiv vorzustellen habe, wird . . . nicht eingesehen, sondern nur, daß eine solche sei, durchs moralische Gesetz . . . postuliert“ (KpV 133). Hier fällt der kantische terminus technicus für den Modus, in dem die Freiheitsrealität erreicht wird: sie wird postuliert. Was besagt dies? Die logische Struktur der Verweisung ist die Hypothese im kantischen Sinn<sup>49</sup>. Das hypothetische Urteil weist dabei diejenige Struktur auf, welche die formale Logik „Implikation“ nennt<sup>50</sup>:  $\pi \rightarrow \sigma$ <sup>51</sup>. Das bestehende  $\pi$  verweist in dem Sinne auf  $\sigma$ , daß, insofern  $\pi$  besteht, gilt, daß auch  $\sigma$  bestehen muß. Ist nun nur zugänglich, daß  $\pi$  besteht, so muß das unzugängliche  $\sigma$  als dennoch vorhanden postuliert werden. Offensichtlich wäre für  $\pi$  gerade „moralisches Gesetz“ und für  $\sigma$  „Realität der Freiheit“ einzusetzen. Dies hieße dann: Wenn das moralische Gesetz besteht, so ist Freiheit real.

Welche Begründung gibt K. für diese Verbindung von moralischem Gesetz und Realität der Freiheit? Weil das moralische Gesetz „sich für sich selbst uns aufdringt“ (KpV 31), können wir nicht anders, als seine Gültigkeit, seine Wirksamkeit, sein Bestehen anzunehmen, ja, anstatt daß wir seine Gültigkeit annehmen würden, hat es vielmehr seinerseits uns immer schon in Pflicht genommen. Die Wirklichkeit der Verpflichtung durch das moralische Gesetz steht daher unabdingbar fest. Da das moralische Gesetz das Gesetz der Freiheit ist, ist die Wirklichkeit der Verpflichtung durch dasselbe eo ipso die Wirklichkeit der Freiheit selbst. Im moralischen Gesetz erfahren wir eine wirklich wirksame Kausalität aus Freiheit. Freiheit kann aber nur dann wirklich tätig sein, wenn sie selbst wirklich ist. Wäre Freiheit nicht wirklich, könnte die Verpflichtung durch das moralische Gesetz nicht wirklich bestehen. Da die Wirklichkeit dieser Verpflichtung aber sich unabdingbar aufdrängt, mithin unzweifelhaft besteht, muß Freiheit wirklich sein.

Die Freiheitsrealität dient also dazu, das moralische Gesetz in seiner unbedingten Verpflichtendheit als möglich zu begreifen. Sein unbezweifelbares Bestehen muß erklärt werden, d. h. es bedarf einer „ratio essendi“ (KpV 4 Anm.). Dabei ist diese uns nicht als sie selbst gegeben, wir können auf sie nur dadurch schließen, daß ohne sie das

---

<sup>48</sup> Die Frage ist nicht, wie die Freiheits*idee*, sondern wie die der Idee korrespondierende *wirkliche* Freiheit möglich sei. Dies ist bei allen Texten, die von der Möglichkeit der Freiheit (und nicht der Freiheitsidee!) reden, zu beachten (etwa KpV 48 ff.).

<sup>49</sup> „theoretische Postulate . . . sind theoretisch, in praktischer Vernunftabsicht notwendige Hypothesen“ (IX 112). Vgl. aber: „nicht blos . . . erlaubte Hypothese, sondern Postulat“ (KpV 143). Dieser Text identifiziert Postulat und Hypothese nicht so unmittelbar, wie der vorige.

<sup>50</sup> Vgl. IX 105 f.

<sup>51</sup> Vgl. P. *Hinst*, Logische Propädeutik (München 1974) 99–108.

faktisch sich vollziehende moralische Gesetz gar nicht möglich wäre. Es scheint aber, als könne man folgendermaßen argumentieren: Weil wir keinen Nachweis der Realität der Freiheitsidee haben, kann das moralische Gesetz nicht möglich, es muß vielmehr ein bloßer Schein sein. Auch eine solche Argumentation aber entkräftet nach K. nicht die Erfahrung des Verpflichtetseins durch das moralische Gesetz. Gegen alle argumentativ gestützte Bezweiflung seiner Wirklichkeit drängt sich das moralische Gesetz auf. Kann es in seiner Möglichkeit auch nicht erkannt werden (weil keine Realität für Freiheit gegeben ist), so verpflichtet es dennoch wirklich. Es ist Faktum über alle Reflexion hinaus und vor aller Reflexion: *contra factum non valet argumentum*<sup>52</sup>. Von dieser Faktizität, welche sich nicht als bloßen Schein abtun läßt, geht die Notwendigkeit aus, Freiheit als real anzunehmen. Die Freiheit erkennen wir daher nicht an ihr selber (in einer überempirischen Anschauung), sondern nur im Modus des Verweises auf sie, welchen das moralische Gesetz leistet. Letzteres ist damit die „*ratio cognoscendi*“ (KpV 4 Anm.) für die Realität der Freiheit. „Also ist es das moralische Gesetz, ... welches ... gerade auf den Begriff der Freiheit führt“ (KpV 29 f.), und zwar so, daß „man niemals zu dem Wagstücke gekommen sein würde, Freiheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz ... dazu gekommen und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen“ (KpV 30). Die Realität der Freiheit wird also postuliert um des moralischen Gesetzes willen. Da die reine Vernunft im moralischen Gesetze praktisch<sup>53</sup>, d. h. willensbestimmend<sup>54</sup>, ist, wird die Realität „in praktischer Absicht“ (KpV 143) postuliert.

2.1.3. Die „*praktische*“ Realität der Freiheitsidee: Welcher Art ist nun aber die Realität der Freiheitsidee, die wir hiermit erreicht haben? Zunächst scheint es, als würde dieselbe Realität, welche theoretisch nicht gesichert werden konnte, der Idee nunmehr doch zugeschrieben. Von der theoretischen Idee hebt sich die Freiheitsidee im praktischen

<sup>52</sup> Die Objektivität des moralischen Gesetzes, seine allgemeingültige Verpflichtendheit kann freilich bestritten werden. Wenn jemand behauptet, in seiner Vernunft finde er solches Faktum nicht, so kann K. ihn nur als unvernünftig bezeichnen, ihm aber nicht nachweisen, daß er jenes Gesetz zu finden habe, da K. am Ende eines langen Entwicklungsganges (vgl. die in Anm. 40 zit. Arbeiten D. Henrichs) zu dem Ergebnis kommt, das moralische Gesetz sei ein Faktum, „welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf“ (KpV 47). Wenn K. allerdings KpV 143 sagt: „und zugestanden, daß das reine moralische Gesetz jedermann als Gebot ... unnachlässlich verbinde...“, so klingt dies fast nach einer eigentlich möglichen, an dieser Stelle aber suspendierten Rechtfertigung des moralischen Gesetzes. Daß dies aber nicht die Intention des K. der KpV ist, zeigen deutlich seine Ausführungen KpV 46 f.

<sup>53</sup> KpV 31 (= § 7 Folgerung).

<sup>54</sup> „... einen praktisch, d. i. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund...“ (KpV 19).

Zusammenhang nämlich dadurch ab, daß dort „ihr nicht ein neues Object über die Erfahrung hinaus anzunehmen“ (KpV 135) geboten wurde, während jene „sonst problematischen Begriffe [= die Ideen] jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objecte zukommen“ (KpV 134). Es ist dabei aber streng zu beachten, daß die erreichte Realität eine *nur postulierte* ist: Die Freiheitsidee hat zwar Realität, aber die Vernunft hat diese Realität nicht anschaulich verfügbar, weil sie jenseits unserer Rezeptionskraft liegt<sup>55</sup>. Für Freiheit wird vielmehr Anschaulichkeit in einem höheren, d. h. über unsere Empirie hinausgehenden Anschauungsbereich bloß postuliert. Insofern die so postulierte Realität sich ebenfalls nach dem Korrespondenzschema (verifizierend) zur Idee verhält – wenngleich die Korrespondenz eine lediglich geforderte ist –, so ist die fragliche Realität zwar genauso vorgestellt, wie in der theoretischen Philosophie, aber der Modus differiert, in dem sie vorliegt. Eine theoretische Realität muß anschaulich gegeben sein; gerade deshalb konnte die ansichseiende Realität für die Ideen nicht angenommen werden, weil der einzige Rechtsgrund für eine solche Annahme in der Rezeption der Realität durch das Subjekt bestehen könnte. Der im praktischen Zusammenhang nunmehr *neu eingeführte* Rechtsgrund, der die Annahme einer Realität abdeckt, ist das Postulat bzw. die dahinter stehende apodiktische Faktizität des moralischen Gesetzes. Da das moralische Gesetz in die praktische Vernunft fällt, stützt sich die Annahme der Realität letztlich auf Praktisches. Die so erreichte Realität ist in ihrer Eigenbestimmtheit zwar nach dem Muster der theoretischen Realität vorgestellt, verdankt aber ihre Annahme dem praktischen Faktum, welches das moralische Gesetz darstellt. Die Bezeichnung „praktisch“ für die Realität der Freiheitsidee schreibt sich also nicht vom Charakter der Realität selber her, sondern bezeichnet den Rechtsgrund, der die Annahme dieser Realität sichert. Damit läßt sich formulieren: Praktische Realität ist eine

- (1) im Rahmen unserer Empirie *nicht rezipierbare*,
- (2) um des *moralischen Gesetzes* willen als
- (3) in einem überempirischen Anschauungsbereich  
*rezipierbar bloß geforderte*

Realität. Die Punkte (1) und (3) nennen offenkundig Vorstellungen, wie sie auch in der theoretischen Philosophie Kants die Realität charakterisieren. Nur (2) nennt das spezifisch „Praktische“.

<sup>55</sup> Die Freiheit fällt nicht in den Bereich unserer Rezeptivität, weil sie im Gegensatz zu den Naturdingen den Status eines Dinges an sich besitzt: Es kann „der Naturbegriff zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich selbst, sondern als bloße Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objecte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen“ (KU 175).

2.1.4. *Kritische Gesichtspunkte:* Ohne den entwickelten Gedanken- gang ausführlich kritisieren zu wollen, seien doch Überlegungen ange- stellt, welche die entscheidende Voraussetzung Kants zweifelhaft zu machen geeignet sind, die Voraussetzung nämlich, daß es überhaupt sinnvoll sei, die Vorstellung einer der Freiheitsidee korrespondieren- den Realität zu hegen. Freiheitskausalität besagt nach K. eine nicht- natürliche Ursächlichkeit. Sie bestimmt aber den Menschen zu Hand- lungen, welche sich am natürlichen Material vollziehen und innerhalb des Naturbereiches auswirken<sup>56</sup>. Freiheit als vernünftige Bestimmung zu Handlungen in der Sinnenwelt zielt auf die Einheit von Vernunft und Sinnenwelt. Freiheit ist die Idee der Synthese von beiden. Es gilt nun hier dasselbe, was schon von der Gottesidee gesagt werden mußte: Ein sinnliches Korrespondens zur Freiheitsidee ist undenkbar, weil Freiheit die Einheit von Vernunft und dem, was ihr (sinnlich) kor- respondieren sollte, denkt. Alles von der Vernunft abgehobene Sinn- liche ist damit per definitionem nicht das Ganze beider Seiten, welches Ganze aber die Freiheitsidee gerade anzielt. Es bleibt K. auch hier nur der Ausweg, ein ansichseiendes Korrespondens zu denken. Ein Weg, der, wie wir sahen, zu nichts führt<sup>57</sup>. Auf der Höhe der Ideen ist dem Denken nichts mehr äußerlich. Alle Wahrheit liegt im Denken selbst, nicht in äußerer Korrespondenz, und das Denken ist selber alle Wirklichkeit. Nimmt man ihn beim Wort, so gesteht K. dies übrigens selbst zu. Die Realität der Freiheit soll ja verbürgende ratio essendi für die unbezweifelbar als wirklich sich aufdrängende Verpflichtung durch das moralische Gesetz sein. Welcher Art ist nun aber die Wirk- lichkeit des moralischen Gesetzes? Indem K. letzteres als Faktum der Vernunft (KpV 31) bestimmt, ist seine Wirklichkeit eben die *Vernunft selbst*. K. führt nun aber die Vernunft in ihrer Wirklichkeit auf eine ratio essendi zurück, welche in einer ansichseienden Realität,

---

<sup>56</sup> Es läßt „Freiheit . . . sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und diesen gemäß in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung darthun“ (KU 468). Freiheit ist „der einzige Begriff des Übersinnlichen . . . , welcher seine objective Realität (vermitteltst der Causalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur durch ihre in derselben mögliche Wirkung beweiset“ (KU 474). Freilich kann man nicht ausmachen, welches vorliegende Natürliche jeweils eine Freiheitswirkung ist. Es ist bezüglich der Freiheit „schlechterdings unmöglich . . . , ihr gemäß ein Beispiel in irgend einer Erfahrung zu geben“ (KpV 48), denn „aus dem Begriffe der Freiheit [kann] in den Erscheinungen nichts erklärt werden . . . , sondern hier [muß] immer Naturmechanismus den Leitfaden ausmachen“ (KpV 30). Steht Freiheit allerdings durch das moralische Gesetz postuliert, einmal fest, können die naturkausal erklär- ten Abläufe als in ihrem Ansich von Freiheit kausiert, aufgefaßt werden (B 566 bis 586). Zusammenfassend: „Nun giebt es doch Etwas in der menschlichen Vernunft, was uns durch keine Erfahrung bekannt werden kann und doch seine Realität und Wahrheit in Wirkungen beweiset, die in der Erfahrung dargestellt . . . werden . . . können“ (VIII 416).

<sup>57</sup> Vgl. I.3.2.

also einem Jenseits der Vernunft bestehen soll. Abgesehen davon, daß ein solches Jenseits undenkbar ist, weil jede Dimension, auf welche man Vernunft zurückführt, selbst wieder gedacht ist, weshalb Vernunft eben nur in und aus sich selbst „begründbar“<sup>58</sup> ist, so würde ein der Vernunft jenseitiges Ansich selbst dann, wenn es denkbar wäre, als ratio essendi völlig ungeeignet sein, weil das Begründete vom Begründenden nicht toto genere verschieden sein darf, wenn anders ein Begründendes nur eine Wirkung der Art, von der es selbst ist, hervorzubringen vermag.

2.2. *Die praktische Realität der Gottesidee:* Die eben angegebene Bedeutung des Ausdruckes „praktische Realität“ hat Gültigkeit für alle drei Ideen. Von ihnen allen gilt nämlich erstens, „daß jene Begriffe real sind und wirklich ihre . . . Objecte haben, dabei aber uns nichts von Anschauungen derselben gegeben wird“ (KpV 134)<sup>59</sup>; zum andern haben alle Ideen „nur in Beziehung auf die Ausübung des moralischen Gesetzes“ (KpV 138) Realität. Im Zuge der von uns verhandelten Problematik ist nun zu untersuchen, in welchem Sinne die Gottesidee um des moralischen Gesetzes willen notwendig ist und wie sie mittels der Freiheitsidee ihre Realität gesichert bekommt. Es ist, mit anderen Worten, der Zusammenhang von Freiheit (moralischem Gesetz) und Gottesidee aufzuhellen. Dabei wird sich zeigen, daß die Gottesidee nur indirekt, über den antinomischen Begriff des höchsten Gutes, für die Freiheit relevant wird. Daher müssen wir unser Augenmerk zunächst auf das höchste Gut richten.

2.2.1. *Das höchste Gut:* Im menschlichen Handeln finden sich zwei Momente vereinigt. Ist der Mensch einerseits Angehöriger der Sinnenwelt, so ist er andererseits doch sich „seines in einer intelligibelen Ordnung der Dinge bestimmbaren Daseins bewußt“ (KpV 42), indem er im moralischen Gesetz die „Erhabenheit . . . [seiner] übersinnlichen Existenz spüren“ (KpV 88) muß. Entsprechend sind zwei Bestimmungsgründe des menschlichen Handelns gegeben. Der eine Bestimmungsgrund ist das Streben nach *Glückseligkeit*. Als Angehöriger der sinnlichen Natur ist der Wille auf Befriedigung der Neigungen gerichtet. Das System der Befriedigung aller Neigungen heißt Glückseligkeit (KpV 73) als die Menge all dessen, „was uns die Natur verschaffen . . . kann“ (VIII 283 Anm.) bzw. als der subjektive, von der

<sup>58</sup> Eine weitere Frage, welche K. nicht beschäftigt, ist allerdings die, ob es überhaupt *angemessen* ist, der Vernunft gegenüber die Kategorie der Kausalität in Anschlag zu bringen.

<sup>59</sup> Wenn K. aus dem Mangel an Anschauungen die Folgerung zieht, „so ist kein synthetischer Satz durch diese eingeräumte Realität derselben möglich“ (KpV 134), übersieht er, daß durch die Einräumung, d. h. Postulierung, der Realität gerade der Satz „Freiheit existiert“ eingeräumt wird. Es ist aber „ein jeder Existenzialsatz synthetisch“ (B 626).

sinnlichen Natur des Menschen abhängige Endzweck (VI 6 Anm.), in dem die Neigungen zu einem Ganzen zusammenstimmen (VI 58). Das Glückseligkeitsstreben gehört ganz und gar der natürlichen Welt an, wobei der Wille sich nach Gesetzen bestimmt, welche durch die Eigenart der natürlichen Umstände, in denen Glückseligkeit erreicht werden soll, vorgegeben sind, nicht aber vom Willen selbst gesetzt werden. Verfolgt nämlich der Mensch die Befriedigung natürlicher Neigungen, so legt er bestimmte Zwecke zugrunde, welche zu erreichen er entsprechende Gesetze befolgen muß. Diese Gesetze verpflichten daher nur unter der Bedingung, daß jene Zwecke verfolgt werden. Derartige Gesetze gebieten nicht unbedingt, „sondern nur unter der Bedingung dieses [je bestimmten] Zweckes“ (VIII 282). Als derart von Anderem bestimmt, ist der Wille Heteronomie (KpV 43). Die Glückseligkeit ist daher nicht an sich gut, sondern nur „beziehungsweise auf Wohl und Übel“ (KpV 62), d. h. bezüglich der Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Neigungen. Die Termini „gut“ und „böse“ können eigentlich bei dieser „Beziehung auf unseren Zustand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit“ (KpV 60) gar nicht gebraucht werden, da das „Gute oder Böse . . . jederzeit eine Beziehung auf den Willen, sofern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird“ (KpV 60), bedeutet. Der andere Bestimmungsgrund ist *Tugend* bzw. *Sittlichkeit* als Bestimmung durch das moralische Gesetz. Dieses „gebietet . . . als ein Gesetz der Freiheit durch Bestimmungsgründe, die von der Natur . . . ganz unabhängig“ (KpV 124) sind. Im Unterschied zu den von natürlich-empirischen Zwecken bedingten Gesetzen des ersten Bestimmungsgrundes gilt das moralische Gesetz also unbedingt, es verpflichtet unabhängig von allen bestimmten Zwecken, indem die ihm entsprechende *Maxime* diejenige „einer unbedingten, auf gar keine zum Grunde gelegte Zwecke Rücksicht nehmenden Beobachtung eines kategorisch gebietenden Gesetzes der freien Willkür (VIII 282), d. h. des moralischen Gesetzes ist. *Sittlichkeit* bestimmt den Willen nicht bezüglich einer vorgegebenen Natur, welche dem Willen vorschreibt, welche Gesetze er befolgen muß, um zu bestimmten Zwecken zu gelangen, vielmehr ist *Sittlichkeit* eine Willensbestimmung „ohne Rücksicht auf mögliche Objecte des Begehrungsvermögens“ (KpV 62). Der Wille bestimmt sich damit nur aus sich selbst<sup>60</sup>. Die unabhängig von aller empirischen Bedingung als moralisches Gesetz erfahrene In-sichselbstbestimmtheit des Willens ist *Autonomie* (KpV 43): Nicht um willen äußerer Zwecke, sondern um willen des in sich selbst vorgefundenen Gesetzes wird letzteres befolgt. Handlungen nach dem

<sup>60</sup> Wie es zu dieser Selbstbestimmung des Willens kommt, kann theoretisch nicht aufgelöst werden, denn: „wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne . . ., das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem“ (KpV 72).

moralischen Gesetz sind daher nicht bezüglich der Erreichung bestimmter Zwecke gut, vielmehr ist tugendhaftes Handeln „an sich selbst gut“ (KpV 62). Qualifiziert man eine Handlung als „gut“, so bedeutet dies eine „Beziehung auf den Willen, sofern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird“ (KpV 60). Alle Handlung ist daher nur gut, sofern sie unter der Maxime des moralischen Gesetzes steht. Dieses erweist sich so als „die oberste Bedingung alles Guten“ (KpV 62).

Wie ist nun das Verhältnis von Glückseligkeitsstreben und Tugend beschaffen? Wie verhalten sich die beiden „Welten“<sup>61</sup> zueinander in dem einen menschlichen Handeln? Aus dem von nichts bedingten und schlechthin unabhängigen Verpflichtungscharakter des moralischen Gesetzes folgt, daß bei Kollision des moralischen Gesetzes mit bestimmten empirischen Zwecken den letzteren „Abbruch“ und „Eintrag“ zu tun ist (KpV 72 f.; vgl. VIII 283), weil andernfalls die Gültigkeit des moralischen Gesetzes von den empirischen Zwecken abhängig gemacht würde, was per definitionem unmöglich ist. Die Möglichkeit, daß die Tugend dem Glückseligkeitsstreben unterstellt ist, scheidet so von vorneherein aus, weil das moralische Gesetz als Faktum reiner Vernunft keinen empirischen Restriktionen unterworfen sein kann (vgl. KpV 21–41 [= §§ 2–8]). Damit ist das Verhältnis beider Bestimmungsgründe folgendermaßen anzugeben. Die Tugend verpflichtet uns, „der Sinnenwelt, als einer sinnlichen Natur (was die vernünftigen Wesen betrifft), die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer übersinnlichen Natur, [zu] verschaffen“ (KpV 43). Alles Streben nach Glückseligkeit und alle damit auftretenden Zwecke fallen unter das Kriterium der Tugend: „Derjenige Zustand . . ., da ich im Falle der Collision gewisser meiner Zwecke mit dem moralischen Gesetze der Pflicht diese vorzuziehen mir bewußt bin, ist . . . der allein an sich gute Zustand: ein Gutes aus einem . . . Felde, wo auf Zwecke, die sich mir anbieten mögen, (mithin auf ihre Summe, die Glückseligkeit) gar nicht Rücksicht genommen wird“ (VIII 283). Das Verhältnis von Tugend und Glückseligkeitsstreben kann aber nach Kant nicht nur so bestimmt werden, daß die Glückseligkeit unberücksichtigt bleibt. Für das sinnliche, natürliche menschliche Wesen ist das Streben nach Glückseligkeit nicht nur unvermeidlich (VI 134; KpV 25), sondern es kommt sogar „auf unser Wohl und Weh in der Beurtheilung unserer praktischen Vernunft gar sehr viel und, was unsere Natur als sinnlicher Wesen betrifft, *alles* auf unsere Glückseligkeit an“ (KpV 61). Ohne zwar eine solche Argumentation auszuführen, steht hinter diesen Aussagen bei K. wohl die Überzeugung, daß, da der eine Mensch Natur und moralisches Gesetz in sich vereinigt, das Verhältnis beider

<sup>61</sup> „Sinnenwelt“, „Verstandeswelt“ (KpV 43).

nicht darin bestehen könne, das eine Moment (Natur) gänzlich zu unterdrücken. Wohl aber überwiegt Tugend über das natürliche Streben nach Glückseligkeit, indem auf letzteres zwar „alles“, nicht aber „alles überhaupt“ (KpV 61) ankommt. Es steht jedenfalls fest, daß es bei K. zu einer Einheit von Tugend und Glückseligkeit kommen soll und nicht nur zur Negation eines der beiden bzw. zur Auflösung des einen in das andere, wie es – zumindest nach K. – bei den Stoikern und Epikuräern der Fall war (KpV 111 f.). Das Objekt, das der Mensch in seinem von Glückseligkeitsstreben und Tugend bestimmten Handeln zu realisieren sich bestrebt, ist – wie aus dem vorstehend Ausgeführten erhellt – eine tugendhafte Glückseligkeit bzw. eine glückselige Tugendhaftigkeit. Die Tugend als das „oberste Gut“ (KpV 110) wäre nur eine Seite dieses Objekts und ist folglich „noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen“ (KpV 110). Erst „Tugend und Glückseligkeit zusammen“ machen „das höchste Gut“ aus (KpV 110). Dies ist nun der Name, welchen K. der Einheit von Tugend und Glückseligkeit gibt. Somit ist die „Bewirkung des höchsten Guts in der Welt . . . das nothwendige Object eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens“ (KpV 122). Wegen der Unbedingtheit der Bestimmung durch das moralische Gesetz muß aber die Glückseligkeit unter der Bedingung des tugendhaften Handelns stehen. Das höchste Gut besagt daher Glückseligkeit „ganz genau in Proportion“ (KpV 110) zur Sittlichkeit. Nur das tugendhafte Handeln gewinnt dem Menschen die „Würdigkeit, glücklich zu sein“ (KpV 110).

2.2.2. *Die Antinomie:* Für Kant steht fest: Die „Gesinnung, das praktisch mögliche höchste Gut zu befördern, setzt doch wenigstens voraus, daß das letztere möglich sei, widrigenfalls es praktisch unmöglich wäre, dem Objecte eines Begriffes nachzustreben, welcher im Grunde leer und ohne Object wäre“ (KpV 143). Die entscheidende Frage lautet also: Ist das höchste Gut möglich? Zur Beantwortung dieser Frage geht K. erstens davon aus, daß es unmöglich wäre, verpflichtet zu sein, wenn die Unmöglichkeit dessen, was herzustellen die Pflicht gebietet, feststünde. Dies leuchtet ein, weil anders die Pflicht sich selber aufhöbe, indem sie in einen Widerspruch geriete. Sie wäre nämlich eine Pflicht, der gar nicht entsprochen werden kann, der, indem man ihr gehorchte, nicht gehorcht würde, weil das Gehorchen bloß die Unmöglichkeit des Gehorchens an den Tag brächte. Die Pflicht stieße so ins Leere<sup>62</sup>. K. geht zweitens davon aus, daß das moralische Gesetz

<sup>62</sup> Eine Pflicht, Unmögliches möglich zu machen, ist widersprüchlich. Wohl aber kann eine Pflicht vorgestellt werden, die diesen Widerspruch zu ertragen verpflichtet: Sisyphus ist nicht verpflichtet, den Stein auf dem Gipfel des Hügels zum Ruhen zu bringen (was unmöglich ist), sondern dazu, es immer wieder zu versuchen und den Widerspruch zwischen Anspruch und dem Scheitern desselben zu ertragen.

selbst die Herstellung des höchsten Gutes fordert<sup>63</sup>. Die apodiktische Verpflichtung durch das moralische Gesetz aber besteht unabhängig von irgendwelchen Bedingungen, d. h. auch unabhängig davon, ob man sich der Möglichkeit dessen, was das Gesetz fordert, (theoretisch) versichert hat oder nicht. Die moralische Verpflichtung ist „keiner anderweitigen Unterstützung durch theoretische Meinung von der inneren Beschaffenheit der Dinge . . . bedürftig“ (KpV 142 f.). Aus diesen beiden Voraussetzungen ergibt sich folgendes. Besteht die Verpflichtung zum höchsten Gut unbedingt, so kann sie nicht selbstwidersprüchlich sein, weil solcher Widerspruch gerade diejenige Verpflichtung zerstören würde, die sich als unzerstörbar, unbedingt, jederzeit affirmiert. Ist nun aber eine Verpflichtung nur dann nicht selbstwidersprüchlich, wenn das, wozu sie verpflichtet, möglich ist, so folgt aus der Tatsache, daß die moralische Verpflichtung gar nicht selbstwidersprüchlich sein kann, daß ihr Objekt, das höchste Gut, *möglich sein muß*. Damit ist aber noch nicht gesagt, auf welche Weise es möglich ist.

Wie „die Objecte des Begehrungsvermögens möglich sind, . . . bleibt als Aufgabe der theoretischen Naturerkenntniß der Kritik der spekulativen Vernunft überlassen“ (KpV 45). Hat die theoretische Philosophie zu „erkennen, was da ist“ (B 575), so hat sie auch zu entscheiden, ob das, was durch den Willen hervorgebracht werden und sein soll, überhaupt sein kann, d. h. möglich ist. Die theoretische Möglichkeit eines Gegenstandes beinhaltet zum ersten die „logische Möglichkeit“ (B 303 Anm.), welche besagt, daß „in einem solchen Begriffe kein Widerspruch enthalten sein müsse“ (B 267 f.); zum andern gehört zur theoretischen Möglichkeit eines Gegenstandes, daß nicht nur dessen logische, sondern auch dessen „reale Möglichkeit“ (B 302 Anm.), über deren Vorliegen dies entscheidet, ob ein Begriff „sich auf ein Object beziehe“ (B 303 Anm.), feststeht. Dieser Bezug aufs Objekt besteht darin, daß der Begriff des möglichen Gegenstandes „mit den formalen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung ist“ (B 286). Das besagt, daß wir uns zur Sicherung realer Möglichkeit „sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit . . . herabzulassen“ (B 300) haben. Reale Möglichkeit besagt also Möglichkeit einer objektiven, dem Begriff korrespondierenden Realität<sup>64</sup>. Ein Gegenstand ist im Vollsinn theoretisch möglich, wenn er widerspruchsfrei

<sup>63</sup> KpV 4; 43; 122; 124; 134 passim. Der junge Hegel erweckt eigenartigerweise den Eindruck, als würde nach K. nicht etwa die reine Vernunft (als praktische), sondern die mit Sinnlichkeit vermischte Vernunft das höchste Gut fordern (*H. Nobl* [Hrsg.], *Hegels theologische Jugendschriften* [Ffm 1966, Nachdruck der Ausg. Tübingen 1907] 238). Dem widersprechen die angeführten Stellen bei K.

<sup>64</sup> „... zur objectiven Realität des Begriffes, d. i. der Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als durch den Begriff gedacht wird ...“ (B 268).

denkbar (logisch möglich) ist, und wenn Bedingungen angebar sind, unter denen es zur sinnlichen Rezeption des Gegenstandes kommen kann (reale Möglichkeit). Im Rahmen der praktischen Philosophie freilich muß die Frage nach der Möglichkeit des Objekts des Willens anders gestellt werden. Hier geht es ja nicht darum, eine vorhandene Realität als Korrespondens des Begriffes zu rezipieren, sondern es soll umgekehrt im Handeln der vom Willen gehegten Vorstellung der entsprechende Gegenstand allererst hergestellt werden. Die Frage lautet daher: Wie muß die Welt beschaffen sein, damit die Herstellung des jeweils gewollten Gegenstands möglich ist? Genau diese Frage stellt sich bezüglich des höchsten Guts. Wie müssen wir die Beschaffenheit der Welt theoretisch vorstellen, um das höchste Gut als in dieser Welt<sup>65</sup> möglich begreifen zu können?

Welcher Art ist nun das Objekt des moralischen Gesetzes, wenn es als höchstes Gut bestimmt wird? Im höchsten Gut wird die Einheit von Natur bzw. Sinnenwelt und Tugend bzw. Freiheit bzw. Vernunftwelt herzustellen gesucht. Da diese „Verbindung als a priori, mithin praktisch nothwendig, folglich nicht als aus der Erfahrung abgeleitet erkannt wird“ (KpV 113), kann die Möglichkeit des höchsten Gutes „lediglich auf Erkenntnißgründen a priori beruhen“ (KpV 113). Kann nun gezeigt werden, daß die beiden Bestimmungsgründe menschlichen Handelns ineins mit der Realisierung ihres je eigenen Objekts die Einheit mit dem Objekt des je anderen Bestimmungsgrundes hervorbringen, welche Einheit ja gerade das höchste Gut wäre? Einheit kann auf zweifache Weise gedacht werden, nämlich als analytische und als synthetische. Wäre in der Erreichung des Zieles eines der beiden Bestimmungsgründe das Ziel des andern analytisch miterreicht, so wäre die Einheit, welche das höchste Gut sein soll, problemlos. Nun aber sind „Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei spezifisch ganz verschiedene Elemente des höchsten Guts . . . und ihre Verbindung also . . . [ist] eine Synthesis“ (KpV 112 f.). Es müßte daher gezeigt werden können, daß eine Handlung nach einem der beiden Bestimmungsgründe nicht nur vielleicht zufällig das Objekt auch der vom anderen Bestimmungsgrund geleiteten Handlung zur Folge hat, sondern, daß dies notwendig so ist. Nur ein solcher Nachweis würde sicherstellen, daß das höchste Gut apriori möglich ist. Da zwei Bestimmungsgründe vorliegen, erhebt sich die Frage, welcher von beiden in seiner Ausübung zugleich das Objekt des anderen mithervorbringt. Die erste Alternative wäre, daß das Glückseligkeitsstreben Tugend bewirkt. Dies scheidet aber sogleich aus, weil der empirisch-natürliche Bestimmungsgrund „Glückseligkeitsstreben“ per definitionem unmo-

<sup>65</sup> Es gebietet das „praktische Gesetz . . . die Existenz des höchsten in einer Welt möglichen Guts“ (KpV 134).

ralisch ist, mithin „keine Tugend gründen“ kann (KpV 113). Die zweite Alternative nimmt an, daß durch Tugendhaftigkeit Glückseligkeit bewirkt wird. Tugend und Glückseligkeit gehören aber zwei verschiedenen „Welten“ an. Ihre Kausalität ist prinzipiell verschieden<sup>66</sup>. Daraus folgt, daß es apriori keine Garantie dafür gibt, daß sich Tugendhandlungen in der nach ganz anderen Gesetzen strukturierten Natur so auswirken, daß sie die Befriedigung natürlicher Bedürfnisse zur Folge haben müßten. In der Verschiedenheit der Kausalität von Natur und Freiheit liegt kein Gemeinsames, daher könnte jede, eine tugendhafte Handlung begleitende Befriedigung natürlicher Neigungen ihren Grund nur in einer zufälligen (KpV 115) Parallelität beider Kausalitäten, nicht aber in einer notwendigen Abhängigkeit der einen von der anderen, haben. Die Möglichkeit des höchsten Guts kann auch auf diese Weise nicht dargetan werden. Das höchste Gut kann nicht a priori als möglich eingesehen werden. Dabei ist zu berücksichtigen, daß nicht das höchste Gut selbst als unmöglich bezeichnet werden kann, auch wenn Kant so redet<sup>67</sup>. Vielmehr ist es unmöglich, seine apriorische Möglichkeit *darzutun*. Damit liegt folgende Antinomie vor: Das höchste Gut muß wegen des moralischen Gesetzes als apriori möglich vorausgesetzt werden und diese Voraussetzung erweist sich als unmöglich<sup>68</sup>.

Es liegt uns jetzt eine Gestalt der Antinomie vor, wie sie sich bei K. allem Anschein nach nicht findet. K. konstruiert die Antinomie nicht zwischen der Möglichkeit und Unmöglichkeit, das höchste Gut als apriorisch möglich vorauszusetzen. Was er im Antinomiekapitel der KpV gegeneinanderstellt, sind vielmehr zwei alternative Weisen, das höchste Gut herzustellen, also zwei Weisen einer eventuellen Möglichkeit des höchsten Gutes. Das, was K. in der KpV als Antinomie bezeichnet, ist daher eine Konstellation innerhalb des einen Gliedes der Antinomie (Weisen der *Möglichkeit* des höchsten Gutes), wie wir sie eben darstellten. Diese Zusammenhänge hat M. Albrecht<sup>69</sup> in ausführlicher Diskussion der Kantforschung offengelegt. In der kantischen Thesis<sup>70</sup>, welche „die Begierde nach Glückseligkeit die

<sup>66</sup> Das moralische Gesetz „gebietet ... als ein Gesetz der Freiheit durch Bestimmungsgründe, die von der Natur ... ganz unabhängig“ sind (KpV 124).

<sup>67</sup> „Das zweite ist aber auch unmöglich“ (KpV 113). Dies bezieht sich auf die Herstellung des höchsten Gutes aus Tugendhaftigkeit. „Da nun die Beförderung des höchsten Guts ... mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die *Unmöglichkeit* des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen“ (KpV 114 Hvm).

<sup>68</sup> In den Texten, die Anm. 67 zitiert werden, scheint K. das höchste Gut selbst als unmöglich zu bezeichnen. Wie dies mit seiner Äußerung, die Einheit von Tugend und Glückseligkeit durch Tugendhaftigkeit könne bloß nicht „erwartet werden“ (KpV 113 f.), zusammengeht, bleibt unklar.

<sup>69</sup> Kants Antinomie der praktischen Vernunft (Hildesheim, New York 1978).

<sup>70</sup> K. redet selbst nur von „zwei Sätzen“ (KpV 114). Vgl. Albrecht, a. a. O., 95 f.

Bewegursache zu Maximen der Tugend“ (KpV 113) sein läßt, macht K. den „gemeinsame[n] Nenner der traditionellen Ethik von Epikur bis Crusius“<sup>71</sup> namhaft. Die Antithesis hingegen formuliert „eine bestimmte Verfassung der Welt“<sup>72</sup>, derjenigen Welt nämlich, welche unter der Voraussetzung von K.s Ethik „die beste Welt“<sup>73</sup> ist. Thesis und Antithesis stellen daher „zwei gegensätzliche Behauptungen von ganz unterschiedlicher Dignität“<sup>74</sup> dar. Stehen ihre Aussagen aber nicht im gleichen Rang, liegt zwischen ihnen keine Antinomie vor<sup>75</sup>. Die Dialektik „liegt . . . allein in der Antithesis“<sup>76</sup>. Obgleich K. den Begriff der Antinomie nie „auf die Problematik des höchsten Gutes . . . angewendet“<sup>77</sup> hat, liegt die Antinomie der praktischen Vernunft genau darin, daß das höchste Gut möglich sein muß und doch nicht als möglich vorausgesetzt werden kann; was sich ex negativo auch daraus ergibt, daß es der „Gedanke des intelligibelen Urheber[s] [ist], der die Aufhebung“<sup>78</sup> der Antinomie leistet, worüber jetzt zu sprechen ist.

2.2.3. Die „praktische Realität“ der Gottesidee: In der unabdingbaren Gültigkeit des moralischen Gesetzes affirmiert sich dies, daß das höchste Gut in der Welt möglich sein muß. So wie die Welt strukturiert ist, läßt sich aber die Einheit, welche das höchste Gut ausmacht, nicht als möglich begreifen. Es läge jetzt wohl eine Aufhebung der Antinomie dergestalt nahe, daß das Sittengesetz in seiner Gültigkeit relativiert und damit die Antinomie entschärft würde. Man hätte etwa so zu argumentieren, daß das Sittengesetz nur in einer intelligiblen Welt (an sich) gültig wäre, in unserer Welt aber kein mögliches Objekt habe und daher ungültig sei. So ging Kant in den Antinomien der KrV vor. Die Antinomie führte dort zur Infragestellung der sachhaltigen Wahrheit der Ideen. Eine solche kritische Aufhebung der Antinomie erfolgt nun in der KpV allerdings nicht, vielmehr wird die Antinomie hier „abschließend, endgültig“<sup>79</sup> aufgelöst, denn das von der Antinomie – analog den Ideen in der KrV – gefährdete moralische Gesetz ist und bleibt – entgegen den Ideen in der KrV – unrelativierbar. Es kann daher nicht auf Kosten seiner Gültigkeit die Antinomie aufgelöst werden. Es kann aber ebenso wenig bei der Antinomie sein Bewenden haben, weil der Widerspruch

<sup>71</sup> Albrecht, a. a. O., 186.

<sup>72</sup> Ebd. 101.

<sup>73</sup> Ebd.

<sup>74</sup> Ebd. 186.

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Ebd. 186.

<sup>77</sup> Ebd. 187.

<sup>78</sup> Ebd. 111.

<sup>79</sup> Ebd. 188 f.

zwischen dem möglich sein müssenden und doch unmöglichen Objekt der Pflicht diese letztere selbst aufheben würde, was aber wiederum das moralische Gesetz nicht zuläßt. So bleibt nur, die Beschaffenheit der Welt, welche in ihrer unvereinbaren Doppeltheit als natürliche und intelligible Welt das höchste Gut nicht als möglich begreifen ließ, anders, nämlich so zu denken, daß die Möglichkeit des höchsten Gutes sichergestellt ist. Diese Auflösung der Antinomie geschieht in drei Schritten.

(1) Die natürliche Welt, wie wir sie denken und erkennen, läßt das höchste Gut, d. h. die Einheit mit der intelligiblen Welt, nicht als möglich begreifen. Möglich kann das höchste Gut daher nur sein, wenn das Bestehen einer intelligiblen Welt sichergestellt ist. Diese Sicherstellung geschah im Nachweis der Realität der Freiheitsidee. Dieser erste Schritt ist notwendig, weil ohne die Freisetzung eines intelligiblen Bereiches ein Moment des höchsten Gutes und damit dieses selbst hinfällig wäre<sup>80</sup>. Freilich ist jetzt noch nicht sehr viel erreicht, da immer noch der Schluß naheliegt, das moralische Gesetz sei für uns in unserer natürlichen Welt ungültig. Es muß des Weiteren vielmehr die Welt, sofern sie natürlich ist, selber intelligibel sein.

(2) Die intelligible Welt ließ ihrerseits keine Möglichkeit zu, ihre Einheit mit der natürlichen Welt zu begreifen. Da freilich die Natürlichkeit der Welt nicht verlorengehen darf, weil das höchste Gut gerade die Einheit beider Welten will, muß die Welt als ineins natürlich und intelligibel gedacht werden. Nur so kann in ihr das moralische Gesetz gültig, weil das höchste Gut möglich sein.

(3) Da wir die Einheit von natürlicher und sittlicher Welt nicht zu begreifen vermögen, diese Einheit aber möglich sein muß, bleibt uns nur, ein ansichseiendes Wesen anzunehmen, das die beiden Welten vereinigt, ein Wesen also, das „den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte“ (KpV 125).

Die von jenem Wesen geleistete Übereinstimmung muß dabei wegen der unbedingten Gültigkeit des moralischen Gesetzes so geschehen, daß die Natur an die Sittlichkeit angepaßt wird, ohne daß die empirische Natur bloß negiert würde. Folglich muß angenommen werden, daß jenes Wesen, das die Übereinstimmung garantiert, eine die Naturkausalität als ganze nochmals begründende Ursache ist, die selber aber von einer „der moralischen Gesinnung gemäße[n] Causalität“ (KpV 125), also intelligibel ist. Die Natur als ganze muß so einen „intelligiblen Urheber“ (KpV 115) haben. Eine vernünftige Kausalität als Ursache der Natur aber ist das, was man „Gott“ nennt (KpV 125). In solcher Freiheitskausalität, welche Naturkausalität aus sich entspringen läßt, liegen beide immer schon vereint. Ist diese Vereinigung auch unbegreiflich, so läßt sie doch die letztliche Vereinbarkeit der für uns ganz widerstreitenden Bestimmungsgründe Glückseligkeit und Tugend als möglich erscheinen, indem sie eine Ursache

<sup>80</sup> Man muß also die Formulierung Albrechts, daß die Unterscheidung zwischen erscheinender und noumenaler Welt „das Problem nicht“ (a. a. O. 187) löst, dahingehend präzisieren, daß hierdurch das Problem noch nicht ganz gelöst sei.

postuliert, deren Wirkungsweise uns zwar unbekannt bleibt<sup>81</sup>, der man aber, da man ihr Funktionieren nicht nachzeichnen kann, um so leichter alles uns unmöglich Scheinende aufbürden mag. Kant argumentiert also: Es muß das höchste Gut möglich sein. Da es im Rahmen uns bekannter Ursächlichkeit unmöglich ist, muß es eine Ursache geben, die es dennoch – durchaus konsequent: unbegreiflicherweise – erstellt.

Die Unverzichtbarkeit Gottes besagt innerhalb des kantischen Subjekt-Objekt-Schemas, daß Gott nicht bloß den Status einer subjektiven Idee, sondern einer Idee, welcher Realität korrespondiert, hat. Diese Realität der Gottesidee besitzt, wie aus dem Ausgeführten hervorgeht, die drei Charakteristika der „praktischen Realität“<sup>82</sup>. Die Realität ist uns zum einen nicht anschaulich gegeben, sondern zum andern als in einem überempirischen Anschauungsbereich rezipierbar bloß postuliert. Diese Forderung ist aber keine beliebige, insofern zum dritten die Realität der Gottesidee dazu dient, die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes als möglich zu begreifen. Ohne Gott wäre das moralische Gesetz selbstwidersprüchlich, weil das Objekt, zu dem es unbedingt verpflichtet, unmöglich wäre. Gott ist eine der „physische[n] oder metaphysische[n], mit einem Worte in der Natur der Dinge liegende[n] Bedingungen des höchsten Guts“ (KpV 143). Gott ist dasjenige, was man theoretisch voraussetzen muß, um das Praktische als möglich begreifen zu können: „das höchste Gut . . . ist aber nicht möglich, ohne drei theoretische Begriffe . . . vorzusetzen: nämlich Freiheit, Unsterblichkeit und Gott“ (KpV 134; vgl. 142 f.). Ist Gott so eine „Voraussetzung . . . in nothwendig praktischer Rücksicht“ (KpV 132), steht seine Realität „immer nur in Beziehung auf die Ausübung des moralischen Gesetzes“ (KpV 138) fest. Die Realität der Gottesidee wird also um des moralischen Gesetzes willen postuliert, womit jener Idee praktische Realität zukommt.

Der Zusammenhang von Freiheit und Gottesidee ist damit geklärt. Freiheit bedarf Gottes, um das Objekt des von ihr bestimmten Willens zu sichern. Dabei hängt die ganze Argumentation an der Apodiktizität des moralischen Gesetzes und d. h. an demjenigen, worin sich Freiheit manifestiert. In diesem Sinne hängt die Einführung und Begründung der Realität Gottes von der Freiheit ab, weil ohne diese bzw. ohne das moralische Gesetz der ganze Überlegungsgang hinfällig

<sup>81</sup> „der Abgrund eines Geheimnisses von dem, was Gott hiebei thue, ob ihm überhaupt etwas und was . . . besonders zuzuschreiben sei“ (VI 139). Freilich sollte man hierbei Goethes Äußerung nicht unberücksichtigt lassen: „Wenn man von Dingen spricht, die niemand begreift, so ist's einerley, was für Worte man braucht.“ (Brief des Pastors zu . . . an den neuen Pastor zu . . ., Artemis-dtv-Ausg. Bd. 4, 129).

<sup>82</sup> Vgl. 2.1.3.

würde. Dabei wird aber die Gottesidee um des *Objektes* des moralischen Gesetzes willen eingeführt, die Freiheitsidee hingegen um der *Kausalität* des moralischen Gesetzes willen. Diesen Unterschied vermischt K., wenn er die Freiheit unterschiedslos neben Gott als eine Bedingung des höchsten Gutes stellt (KpV 134). Diese Nivellierung des Unterschieds in der Funktion der Ideen drückt gerade nicht den von K. betonten Vorzug der Freiheitsidee vor den anderen Ideen aus, daß nur über jene diese Realität erhalten (KpV 3 f.).

### 2.3. Zur Kritik an Kants praktischer Begründung der Realität der Gottesidee

2.3.1. *Gottesidee und Korrespondenz*: Die Aussage, die Gottesidee habe Realität, lokalisiert jene Idee innerhalb des Schemas der Subjekt-Objekt-Dichotomie. Wenn Gott aber als Einheitsgrund von in uns gegebener Sittlichkeit und in der äußeren Natur zu erreichender Glückseligkeit gedacht wird, ist die Polarisierung von Subjekt und Objekt schon überwunden. Gott kann daher keine sinnliche, dem Denken korrespondierende Realität besitzen. Da Kant nun am dichotomischen Schema festhält, kann er die Tatsache, daß Gott nicht nur subjektives Denken ist, nur dadurch zum Ausdruck bringen, daß er ihm eine ansichseiende Realität zuschreibt. Diese Vorstellung wurde bereits einer Kritik unterzogen<sup>83</sup>. In der praktischen Philosophie K.s gilt entsprechend seiner theoretischen, daß, insofern in Gott die Differenz von subjektiver Autonomie und natürlichem Material (Glückseligkeit) gedacht ist, Gott die Bedingung der Möglichkeit für diese Differenz ist, welcher er dann von K. aber inkonsequenterweise nochmals unterworfen wird. Hierauf soll nicht näher eingegangen werden, weil solche Kritik sich auf die Konzeption der Gottesidee bezieht. Im folgenden aber wird gezeigt werden, daß die Gottesidee gerade unter kantischen Voraussetzungen im praktischen Kontext unausgewiesen ist – entgegen K.s eigener Überzeugung. Fällt die Gottesidee aber aus der praktischen Philosophie überhaupt heraus, so ist die eben geäußerte Kritik, welche voraussetzt, daß die Gottesidee jedenfalls eine Rolle spielt, gegenstandslos.

2.3.2. *Die Unbegründetheit des Gottespostulats*: Glückseligkeit ist nach Kant der subjektive Endzweck des Menschen, den dieser „vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur hat“ (VI 6 Anm.). Daß Glückseligkeit sinnliche Zwecke verfolgt, muß deutlich gesehen werden<sup>84</sup>. Kant wendet sich ausdrücklich gegen die

<sup>83</sup> Vgl. 1.3.2.

<sup>84</sup> „Eine anscheinend immer wiederkehrende Fehlinterpretation der ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ ist der Versuch, den Begriff der Glückseligkeit zu ‚entsinnlichen‘“ (M. Albrecht [Anm. 69], 52 Anm. 181. Dort auch Literaturangaben).

Stoiker, welche die Glückseligkeit aller Befriedigung sinnlicher Neigungen entkleideten, und beruft sich hierfür auf „die Stimme ihrer [der Stoiker] eigenen Natur“ (KpV 127), die gegen die abstrakte Herrschaft der Tugend ihr Recht behauptet. Da K. nun aber Tugend als übersinnlichen Bestimmungsgrund betrachtet und sogar den Fall einer „Collision“ (VIII 283) zwischen Tugend und Glückseligkeit sieht, liegt im Verhältnis der beiden ein negatives Moment: das eine ist nicht das andere. Ausdrücklich wird diese Negation, wenn K. Glückseligkeit als „Naturzweck (*nicht* Zweck der Freiheit)“ (KU 430 Hvm) bestimmt. Die Natur, als in ihren Neigungen voll befriedigt, ist nicht das Gute. Dies hat bereits Hegel klar gesehen: „Die Natur bleibe nicht mehr Natur, wenn sie dem Begriffe des Guten angemessen würde; es bleibt so beim höchsten Widerspruche, sie können sich nicht vereinigen.“<sup>85</sup> Die Negativität besteht näher darin, daß wir zur Tugend unbedingt verpflichtet sind, nicht aber zur Glückseligkeit. Ausdrücklich sagt K. von der Glückseligkeit, daß sie einen Zweck darstelle, von dem es „ungereimt wäre, zu sagen, daß man ihn haben solle“ (VI 6 Anm.). Es gibt keine Pflicht zur Glückseligkeit. Wie kann K. dann aber andererseits darauf bestehen, daß *auch* die Bewirkung der Glückseligkeit, nämlich die Bewirkung des ganzen „höchsten Guts in der Welt . . . das nothwendige Object eines durchs *moralische Gesetz* bestimmbaren Willens“ (KpV 122 Hvm) ist? Entgegen dem vorherigen Text geht der eben zitierte von der Voraussetzung aus, daß Tugend und Glückseligkeit gleichermaßen *aus Pflicht* anzustreben seien, mit anderen Worten, daß in „dem höchsten für uns praktischen, d. i. durch unseren Willen wirklich zu machenden Gute . . . Tugend und Glückseligkeit als nothwendig verbunden gedacht“ (KpV 113) werden müssen. Diese Voraussetzung löst K. aber gerade nicht ein. Die Forderung nach Einheit von Tugend und Glückseligkeit „ist von K. nirgends schlüssig aus dem Sittengesetz deduziert“<sup>86</sup> worden. Wenn M. Albrecht schreibt, daß K. „nach dem letzten und weitesten Ziel des moralischen Willens . . . sucht . . ., nach einem Ziel *also*, das auch Glückseligkeit beinhaltet“<sup>87</sup>, so führt K. gerade das „*also*“ nicht aus. Zwar geht das höchste Gut auf die Totalität des Gegenstandes der praktischen Vernunft<sup>88</sup> und muß daher auch Glückseligkeit beinhalten<sup>89</sup>, aber Albrecht muß doch gestehen, daß K. diese Überlegung „freilich nicht *expressis verbis*“<sup>90</sup> und noch weniger ausführlich argu-

<sup>85</sup> Hegel, Jubiläumsausgabe 19, 595.

<sup>86</sup> R. Lauth, Die Bedeutung des Sinn-Begriffs in Kants praktischer Postulatenlehre, in: H. Rahner, E. v. Severus (Hrsg.), Perennitas (Münster 1963) 597.

<sup>87</sup> Albrecht (Anm. 69), 67 Hvm.

<sup>88</sup> Ebd. 59.

<sup>89</sup> Ebd. 61.

<sup>90</sup> Ebd. 61 Anm. 208.

mentierend vollzieht<sup>91</sup>: „An Kants Festlegungen in diesem Punkt gibt es zwar nichts zu deuteln, sie liefern jedoch keine Begründung“<sup>92</sup>. Es bleibt bei einer uneingelösten Voraussetzung<sup>93</sup>. Ganz allein auf dieser unausgewiesenen Voraussetzung aber beruht die Notwendigkeit, Gott einzuführen. Das moralische Gesetz als solches bedarf Gottes nicht: „Gesetzt . . ., ein Mensch überredete sich . . . von dem Satze: es sei kein Gott, so würde er doch in seinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger sein, wenn er darum die Gesetze der Pflicht für . . . unverbindlich halten . . . wollte“ (KU 451), denn die „Tugendlehre . . . besteht durch sich selbst (selbst ohne den Begriff von Gott)“ (VI 183)<sup>94</sup>. Die Glückseligkeit freilich ist nicht notwendiges Resultat der Tugend. Das moralische Gesetz allein kann sie daher nicht verbürgen. Wenn man nun aber annimmt, die Glückseligkeit sei ebenso aus moralischer Pflicht geboten wie die Tugend selbst, so muß jene von der Tugend allein her nicht gegebene apriorische Verbindung von Glückseligkeit und Tugend durch das Gottespostulat gesichert werden. Gott wird als Garant der Übereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit, als das „Wesen . . ., das allein beide Elemente . . . vereinigen kann“ (VI 5), eingeführt. Gerade dies, daß die *Einheit* von Tugend und Glückseligkeit Pflicht sei, bleibt bei K. aber unausgewiesen. Wird aber nicht gezeigt, wie das moralische Gesetz selber Tugend und Glückseligkeit fordert, kann man nicht mehr sagen, Gott sei *für das moralische Gesetz* notwendig und durch dessen Apodiktizität begründet. Gott ist nur für die Glückseligkeit erfordert. Sagt K., daß zusammen mit dem Gottesgedanken auch die Hoffnung auf Glückseligkeit aufgegeben

<sup>91</sup> Die Überlegung K.s, daß das moralische Gesetz in der Sinnenwelt („rein intellektuellen Bestimmungsgrund meiner Causalität (in der Sinnenwelt)“ [KpV 115]), also in Einheit mit ihr, sich ausübt und es „so . . . nicht unmöglich [ist], daß die Sittlichkeit . . . einen nothwendigen Zusammenhang . . . mit der Glückseligkeit . . . habe“ (KpV 115), weist die erwähnte Notwendigkeit nicht auf, sondern behauptet sie nur. Wenn K. betont, für uns als sinnliche Wesen komme alles auf Glückseligkeit an (KpV 61) und gegen die Stoiker auf der Stimme und dem Recht der Natur beharrt (KpV 127), könnte man darin ein anthropologisches Argument dafür sehen, daß Glückseligkeit als „Theil der unvermeidlichen menschlichen Wünsche“ (VI 134) nicht unterdrückt werden dürfe. Aber ausgeführt ist das alles nicht.

<sup>92</sup> Albrecht (Anm. 69), 187.

<sup>93</sup> Es geht im höchsten Gut um die beiden Dimensionen einer empirischen und einer nicht-empirischen Bestimmtheit der Maximen des praktischen Verhaltens. In seiner Münchener Diss. (Zum Gestaltwandel des Dualismus von Staat und Gesellschaft [1979]) hat P. Koslowski die Zweiheit von möglichen Dimensionen, nach denen sich Maximen bestimmen, in drei Lehrstücken K.s nachgewiesen: in der Moral, in der Gesetzgebung und in der Ökonomie (Kap. 5).

<sup>94</sup> Bei K.s Betonung der unbedingten und unabhängig von aller Glückseligkeitsbestrebung bestehenden Verpflichtung durch das moralische Gesetz nimmt es Wunder, zu lesen, daß das Fehlen der Glückseligkeit (als Befriedigung eines Bedürfnisses nach einem „Zweck für ihn“ [VI 7 Anm.], d. h. den Menschen) „ein Hinderniß der moralischen Entschließung sein würde“ (VI 5).

werden müsse (KU 451)<sup>95</sup>, hat sich uns dieser Satz als umkehrbar erwiesen: Mit der Unausgewiesenheit einer Pflicht zur Glückseligkeit ist die Gottesidee nicht mehr aus der Moralität begründbar. Ein Gott ist nicht, weil ich Glückseligkeit anstreben muß, sondern nur, wenn ich auf Glückseligkeit aus anderen Gründen nicht verzichten will. Das alles soll nicht besagen, daß es nicht sinnvoll wäre, die Pflicht so zu konzipieren, daß sie auf eine Synthese von Sittlichkeit und Neigung abhebt. Allein K. hat nicht gezeigt, wie eine solche Pflicht zu denken sei.

Die vorgetragene Kritik hat, was die Sichtung des Problems betrifft, eine lange Tradition<sup>96</sup>. Allerdings ist der im Rahmen dieser Tradition oft erhobene Vorwurf, „Kant falle selbst in den von ihm bekämpften ‚Eudämonismus‘ zurück“<sup>97</sup>, nicht haltbar. K. hat aber freilich die von ihm beabsichtigte nicht-eudämonistische Begründung der moralischen Notwendigkeit des Glückseligkeitsstrebens nicht ausgeführt.

Einen interessanten Versuch, dem erörterten Mangel in K.s Argumentation abzuweichen, unternimmt H. Meyer<sup>98</sup>. Sein Versuch kann allerdings nicht bloß als Rekonstruktion K.s aufgefaßt werden, welchen Eindruck Meyer zu erwecken versucht<sup>99</sup>, sondern stellt einen eigenen Entwurf vor, der eine weitergehende Präzisierung K.s beinhaltet. Indem Meyer unter Glückseligkeit dies versteht, „daß den subjektiven Maximen prinzipiell objektive Verwirklichungsmöglichkeiten eines ihnen entsprechenden Handelns korrespondieren“<sup>100</sup>, braucht er keine der Glückseligkeit eigene Maximen anzunehmen und vermeidet so eine Konkurrenz von Glückseligkeit und Tugend. Wenn Glückseligkeit nämlich die Bedingung der Möglichkeit für die Realisierung anderswoher – etwa aus der Sittlichkeit – genommener Maximen darstellt, macht sie „keine mit der Sittlichkeit konkurrierende Willensbestimmung“<sup>101</sup> aus. Wenn K. allerdings den „allein an sich gute[n] Zustand“ (VIII 283) so bestimmt, daß hierbei „auf

<sup>95</sup> Muß ohne den Gottesgedanken bloß die Glückseligkeit fallen, wobei die Pflicht unangetastet bleibt, so findet man bei K. umgekehrt allerdings auch den Satz: „Zu dem, was jedem Menschen zur Pflicht gemacht werden kann, muß das Minimum der Erkenntnis (es ist möglich, daß ein Gott sei) subjektiv schon hinreichend sein“ (VI 154 Anm.). Hier wird zur Begründung der Pflicht also Gott gerade in Anspruch genommen: Um etwas zur Pflicht zu machen, bedarf es einer wenigstens minimalen Erkenntnis Gottes. Mit dem Fallen der Gottesidee wäre also entgegen KU 425 auch die Pflicht am Ende.

<sup>96</sup> Kurz dargestellt und gut dokumentiert bei Albrecht (Anm. 69), 43–49.

<sup>97</sup> Ebd. 47.

<sup>98</sup> Meyer (Anm. 3), 184–198 (§ 39).

<sup>99</sup> „Unter Voraussetzung dieses rekonstruierten Glückseligkeitsbegriffes...“ (193). Derartige, die Eigenart seiner Ausführungen als „Rekonstruktion“ qualifizierende Äußerungen finden sich in dem Paragraphen, auf den wir uns beziehen, reichlich.

<sup>100</sup> Ebd. 193.

<sup>101</sup> Ebd. 195.

Zwecke, die sich mir anbieten mögen, (mithin auf ihre Summe, die Glückseligkeit) gar nicht Rücksicht genommen wird“ (VIII 283), so wird die Glückseligkeit ganz offensichtlich als das Streben nach Zwecken verstanden, die gerade im Unterschied und eventuell in Konkurrenz zur Tugend der Glückseligkeit eigen sind. So elegant und scharfsinnig der Vorschlag Meyers aus der vorhin kritisierten Schwierigkeit in K.s Denken hinausführt, so deutlich gibt er sich als Präzisierung K.s, womit er unsere Kritik eher zu bestätigen als zu entkräften taugt. Inwieweit der bei Albrecht<sup>102</sup> erwähnte J. Gottschick (Kants Beweis für das Dasein Gottes. Programm des Gymnasiums zu Torgau 1878) in der Durchführung seiner Theorie, Glückseligkeit sei „nichts als die Verwirklichung der sittlichen Zwecke“<sup>103</sup>, die Explizitheit der Argumentation Meyers erreicht, wäre zu untersuchen.

Fortsetzung im Heft 2/1980

<sup>102</sup> Albrecht (Anm. 69), 52 Anm. 181.

<sup>103</sup> Zit. ebd.