

Kants Gottesbegriff.

Von Andreas Inauen S. J. in Wien.

Den Vorwurf, Kant habe nach den vielen Versicherungen der Unerkennbarkeit Gottes in der Kritik der reinen Vernunft nur durch äussere Verhältnisse veranlasst und nur zum Scheine später das Dasein Gottes als Postulat der praktischen Vernunft angenommen, wird wohl niemand mehr erheben. Die ernste religiöse Erziehung von Seite seiner pietistischen Eltern und Lehrer, die erhabenen Ausdrücke, mit denen er bei Darlegung seiner Weltbildungshypothese die Grösse des Schöpfers feiert, seine Anstrengungen, wenigstens einen Gottesbeweis als zwingend zu erweisen, in den Abhandlungen von 1763 und 1770¹⁾, eine Reihe von Andeutungen des moralischen Gottesbeweises in der Kritik der reinen Vernunft²⁾, besonders aber die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ sollten wohl hinreichen, um Kant für jene Zeit vom Verdachte der Unredlichkeit zu befreien. Trotzdem bleibt immer noch der Vorwurf bestehen, dass Kant sich in einen unlösbaren Widerspruch verwickle, indem er Gott mit den übrigen ‚Dingen an sich‘ als gänzlich unerkennbar, ja die Gottesidee mit allen übrigen Verstandesbegriffen und Vernunftideen als subjektive Formen erkläre, und dennoch zu einer festbegründeten Ueberzeugung von dessen Dasein zu gelangen hoffe. Dieser Widerspruch scheint so auffallend zu sein, dass es uns fast unbegreiflich vorkommen mag, wie Kant im Ernste beides aufrecht erhalten konnte. So drängt sich der Verdacht der Unaufrichtigkeit aufs neue auf. Vielleicht dürfte die Hypothese, die ich in den folgenden Ausführungen der Beurteilung unterbreiten möchte, einiges Licht verbreiten auf die Art und Weise, wie Kant die Unerkennbarkeit ‚Gottes an sich‘ und die Subjektivierung der Vernunftideen und Verstandesbegriffe mit der begründeten Ueberzeugung vom Dasein Gottes zu vereinigen hoffte. Ist Kant imstande, trotz der behaupteten gänzlichen Unerkennbarkeit ‚Gottes an sich‘ und ungeachtet der Subjektivierung der Gottesidee sich irgend einen Begriff von ‚Gott an sich‘ zu bilden? Ist es ihm möglich, nach der ‚Existenz Gottes an sich‘ zu fragen, nachdem er mit den übrigen Verstandesbegriffen auch die Existenz als eine subjektive Form erklärt hat? Das sind die zwei Fragen, die wir zu beantworten haben.

¹⁾ Kant, Imm., De mundi sensibilis atque intelligibilis formis et principiis. Sect. 4, § 19 und 20 vgl. mit Sect. 2 § 4.

²⁾ Ausg. Kehrbach 605—620.

Es ist ein allgemein anerkannter Grundsatz der neueren Kantforschung, dass es unmöglich ist, Kants Lebenswerk zu verstehen und zu würdigen ohne Einblick in sein geschichtliches Werden. Dies gilt auch von seinem Gottesbegriff. Wir werden deshalb der genaueren Darlegung und Würdigung desselben eine historische und systematische Ableitung desselben vorausschicken und in drei Paragraphen die drei Hauptfaktoren der Entwicklung nennen.

I. Historische und systematische Ableitung des Kantischen Gottesbegriffes.

1. Die gänzliche ‚Unerkennbarkeit Gottes an sich‘ (Einfluss des Mystizismus und Intellektualismus). Um zu verstehen, in welchem Sinne Kant die gänzliche ‚Unerkennbarkeit Gottes an sich‘ proklamierte, ist es sehr wichtig zu wissen, gegen wen er diese Behauptung aufstellte. Einen Anhaltspunkt geben uns die Reflexionen¹⁾. Hier bekämpft Kant Swedenborgs „geistige Anschauung“, durch die er von geistigen Dingen und Gott unmittelbare und eigentliche, nicht bloss mittelbare und analoge Erkenntnis zu erhalten hoffte. Dieser mystischen Schwärmerei wird sowohl in den Reflexionen als in den „Träumen eines Geistersehers“ die philosophische an die Seite gestellt. Als Vertreter derselben galten Kant wohl nicht allein die in den Reflexionen ausdrücklich genannten Plato und Spinoza. Er selbst nahm jene „Träume der Metaphysik“, wie er in Briefen an Freunde gestand, viel ernster, als er in der für die Oeffentlichkeit bestimmten Schrift sich anmerken liess. Noch 1770 hat er, wie wir später sehen werden, jene Ansicht nicht ganz fallen gelassen. Er war dafür vorbereitet worden durch die damals in Deutschland vorherrschende philosophische Richtung. Es war dies bekanntlich die Leibniz-Wolffsche Schule. In ihr scheint teilweise der Begriff oder wenigstens die Bedeutung und Tragweite der analogen Erkenntnis in Vergessenheit geraten zu sein. Leibnizens Abhandlung über die verschiedenen Erkenntnisarten weiss nichts von einer Unterscheidung von eigentlicher und analoger Erkenntnis²⁾. Dieselbe Lücke zeigt sich in der von J. G. Toellner bearbeiteten *Acroasis Logica Alex. Gottl. Baumgartens*, die bekanntlich Kant nicht bloss in seinen Studien-, sondern auch in seinen Lehrjahren als Textbuch diente. Dieses Uebersehen der Unterscheidung zwischen analoger und eigentlicher Erkenntnis dürfte zusammenhängen mit der Erkenntnistheorie des Leibnizschen Systems. Nach den Scholastikern war der Verstand ein unbeschriebenes Blatt und musste alle ursprünglichen Begriffe aus der Erfahrung erwerben. Darum konnte er sich auch nur von jenen Dingen eine eigentliche Erkenntnis erwerben, die entweder in sich selbst oder in einer

¹⁾ Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, herausg. von Benno Erdmann II 69—74. Refl. 234—238.

²⁾ *Leibnitii God. Guil. Opera philosophica omnia* ed. Jo. Ed. Erdmann (Berolini 1860) I 79 s.

adäquaten Wirkung der Erfahrung zugänglich waren. Nach den Leibnizianern hingegen hatte die Seele ihre Begriffe schon bei der Erschaffung als Anlage mitbekommen. Was hätte etwa den Schöpfer veranlassen sollen, ihr nur von einigen Dingen eigentliche, von andern hingegen nur analoge Begriffe mitzuteilen? Nach Wolff, dessen Bedeutung bekanntlich in der Systematisierung der Leibnizschen Gedanken liegt, sind in jeder einzelnen Vorstellung, auch schon in der Sinnesempfindung, alle gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Zustände der Welt enthalten. Da wird kein wesentlicher Unterschied gemacht zwischen den Vorstellungen der verschiedenen Vermögen und der verschiedenen Gegenstände. Nur dem Grade nach unterscheiden sich die Vorstellungen, indem sie die Gegenstände unmittelbarer oder mittelbarer, deutlicher oder verworrener wiedergeben. Alle Fähigkeiten der Seele sind nur Modifikationen der einen Grundkraft der Seele: der *vis repraesentativa universi*¹⁾. Kant hingegen konnte von seinem kritischen Standpunkte aus nicht einmal von körperlichen Dingen eine mittelbare und eigentliche Erkenntnis als möglich zugestehen, umsoweniger von geistigen. In der Anmerkung zur „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ wendet er sich wiederholt ausdrücklich gegen Leibniz und bekämpft die von ihm behauptete eigentliche Erkenntnis der Aussenwelt²⁾. Daraus dürfen wir wohl schliessen, dass er auch sonst die Vertreter der ‚Intellektualphilosophie‘ vor Augen hat, wenn er von gänzlicher Unerkennbarkeit der ‚Dinge an sich‘ spricht. Dabei ist der Doppelsinn dieses Ausdruckes „Erkenntnis der Dinge an sich“ bei Kant zu beachten. Er kann bedeuten: erstens irgend ein Wissen um das Vorhandensein eines von der Vorstellung unabhängigen Dinges (hier sei Ding in der allerweitesten Bedeutung genommen, sowohl für Eigenschaft und Beschaffenheit als auch für Substanz). Zweitens kann es heissen: Erkenntnis des Dinges, wie es an sich selbst ist, d. h. eine eigentliche und unmittelbare Erkenntnis im Gegensatz zu einer analogen, mittelbaren. Bei Kants Unbeholfenheit in der Darstellung, die er in den Prolegomena selber beklagt, und bei seiner ganz besonderen Veranlagung zur Verwechslung verwandter Begriffe, die durch zahllose Nachweise festgestellt ist, darf man sich nicht wundern, wenn er den Ausdruck bald in diesem bald in jenem Sinne gebraucht, ohne dies kenntlich zu machen und ohne sich dessen auch nur bewusst zu werden.

Damit haben wir schon Anhaltspunkte gewonnen für die Annahme, dass ‚Unerkennbarkeit Gottes an sich‘ nicht notwendig jedes Wissen um Gott, sondern gelegentlich nur die eigentliche Erkenntnis Gottes ausschliesst. Dies gilt besonders gegenüber jenen Philosophen der Leibniz-Wolffschen Schule, denen der Begriff der analogen Erkenntnis praktisch abhanden gekommen war. „Gott ist

¹⁾ *Der vernünft. Gedanken von Gott, der Welt und der Seele anderer Teil* § 727.

²⁾ Kr. d. r. V. (Ausg. Kehrbach) 244—259.

an sich gänzlich unerkennbar“ bedeutet ihnen gegenüber: zu jener Erkenntnis Gottes, die ihr behauptet und die nach euren Grundsätzen die einzig mögliche ist, die es geben kann, vermag die menschliche Vernunft nicht zu gelangen.

Es gab aber auch Wolffianer, die, wahrscheinlich unter dem Drucke der von Hume gemachten Schwierigkeiten, ausdrücklich lehrten, unsere Gotteserkenntnis sei eine bloss analoge. So schreibt z. B. G. E. Meier, ein angesehener Schüler Baumgartens, in seiner *Metaphysik*¹⁾: „Gott sieht gleichnisweise. Das will so viel sagen: dasjenige, was in unserem Sehen reell und vollkommen ist, besitzt Gott im höchsten Grade, so dass davon alles abgesondert werden muss, was bei unserem Sehen aus unserer Einschränkung herrührt und der höchsten Vollkommenheit Gottes widerspricht. Wenn wir also durch Ausdrücke und Redensarten, die von endlichen Dingen gebraucht werden, dem höchsten allervollkommensten Wesen etwas gleichnisweise zuschreiben, . . . so muntern wir uns und andere auf, dass sie teils in solchen Fällen das wahre Reelle in einer solchen Vollkommenheit dem höchsten Wesen im höchsten Grade und vorzüglich zuschreiben, teils aber auch alles Unvollkommene, welches mit derselben in den endlichen Dingen verbunden ist, vorher sorgfältig absondern, ehe sie dieselbe als eine göttliche Vollkommenheit sich in Gott vorstellen wollen.“

Die Analogie, die Meier hier vor Augen hat, dürfte sich ungefähr decken mit dem, was die Scholastiker die Verhältnis- oder Zuerteilungs-Analogie nannten (*Analogia proportionis sive attributionis*). Kant konnte sich, wie wir gleich sehen werden, auf seinem Standpunkte nach der Analogie der Zuerteilung oder des Verhältnisses keinen Gottesbegriff bilden. Höchstens die Analogie der Verhältnisgleichheit konnte ihm dazu verhelfen (*Analogia proportionalitatis propria; impropria* = Analogie der Verhältnis-Aehnlichkeit)²⁾.

Nach den Prolegomena (Prolegomena § 57 und 58) war es hauptsächlich die „Furcht vor dem Anthropomorphismus“, die Kant veranlasste, sich von den zeitweise festgehaltenen Ansichten des Intellektualismus und Mystizismus loszusagen und die „Unerkennbarkeit Gottes an sich“ zu behaupten. Mit dem tieferen Grunde dieser „Furcht“ werden wir den zweiten Hauptfaktor bei der Entwicklung des Kantischen Gottesbegriffs aufgefunden haben.

2. Die Furcht vor dem Anthropomorphismus (der empiristisch-skeptische Einfluss). Christian Wolff³⁾ hatte beklagt, dass manche protestantische Theologen sich in der Gotteslehre Anthropomorphismen zu Schulden kommen lassen, die sie bei besserer philosophischer Vorbildung hätten vermeiden können. Weiter

¹⁾ G. F. Meier, *Metaphysik*² IV 98 § 851.

²⁾ Wie bekannt, wird bei der Verhältnis- oder Zuerteilungs-Analogie nur das Verhältnis zwischen zwei Begriffen ins Auge gefasst; bei der Verhältnisgleichheitsanalogie hingegen werden die Verhältnisse von zwei Begriffspaaren gleichgesetzt. Es wird z. B. das Verhältnis geschöpflicher Eigenschaften, Tätigkeiten, Wirkungen zum betreffenden Geschöpf gleichgesetzt mit dem Verhältnis göttlicher Eigenschaften, Tätigkeiten, Wirkungen zu Gott.

³⁾ Christian Wolff, *Der vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele anderer Teil* [1740] 600, 602, 604, § 595 ff.

ging Hume. Auf Grund seiner Erkenntnislehre behauptete er, dass sich in der Vorstellung eines höchsten Wesens die Widersprüche des Anthropomorphismus überhaupt nicht vermeiden lassen. Kant hatte allen Grund, sich mit dieser Behauptung auseinanderzusetzen. Er hatte von der Locke-Humeschen Schule zwei Thesen von überaus weittragender Bedeutung angenommen. Die erste besagte, dass wir durch unsere Sinne nicht die Eigenschaften der Körper erkennen, sondern nur die (durch subjektive Zutaten gefärbten) Wirkungen derselben auf uns. Die zweite behauptete: das Geschäft des Verstandes besteht einzig darin, die sinnlichen Anschauungen nach Art eines Kaleidoskops zu kombinieren und in verschiedener Weise mit einander zu verknüpfen, ohne durch Abstraktion oder kraft angeborener Anlagen einen Inhalt zu erfassen, den die Sinne nicht darstellen können¹⁾.

Schon darum musste jede Vorstellung eines ‚Dinges an sich‘ in gewissem Sinne anthropomorphistisch, d. h. aus subjektiv gefärbten Elementen der menschlichen Erscheinungswelt zusammengesetzt, sein. Am meisten musste sich diese Unzukömmlichkeit bei der Gotteserkenntnis bemerkbar machen, insbesondere, wenn sie auf dem von Kant früher so hoch geschätzten Beweis aus der Naturordnung beruhte. Da der Verstand nur Verknüpfungs-, nicht aber Abstraktionsfähigkeit sein soll, scheint ihm nichts anderes übrig zu bleiben, als: die ordnende Vernunfttätigkeit, welche der Mensch aus seiner innern Erfahrung kennt, unverändert auf Gott zu übertragen. Die Widersprüche, die sich daraus ergeben, hat Hume in seinen Dialogen über natürliche Religion mit Scharfsinn und Geschick entwickelt²⁾. Die Prolegomena verraten den gewaltigen Eindruck, den Humes

¹⁾ „Die Schemata der reinen Verstandesbegriffe sind die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objekte, mithin Bedeutung zu verschaffen, und die Kategorien sind daher am Ende von keinem andern, als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie bloss dazu dienen, durch Gründe einer a priori notwendigen Einheit (wegen der notwendigen Vereinigung alles Bewusstseins in einer ursprünglichen Apperzeption) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung sckicklich zu machen . . . Wenn wir nun eine restringierende Bedingung der Sinnlichkeit weglassen, so amplifizieren wir, wie es scheint, den vorher eingeschränkten Begriff; so sollten die Kategorien in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, von Dingen überhaupt gelten, wie sie sind, anstatt, dass ihre Schemata sie nur vorstellen, wie sie erscheinen, jene also von allen Schematen unabhängige und viel weiter erstreckte Bedeutung haben. In der Tat bleibt den reinen Verstandesbegriffen allerdings auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung eine, aber nur logische Bedeutung der blossen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Objekt abgeben könnte.“ *Kr. d. r. V.* ed. Kehrbach 148 f., vgl. 669, 681 ff., 684. Stadler, *Kants Teleologie* 11.

²⁾ Hume, *Dialoge über natürliche Religion*. Vgl. bes. den Schluss der 3. sowie die 4. und 19. Abteilung.

Angriffe auf Kant gemacht. Er muss Hume in vielem recht geben, nachdem er nun einmal dessen erkenntnistheoretischen Grundsätzen grossenteils beigestimmt hat. Doch Humes Schlussfolgerung, dass Gott für uns gänzlich unerkennbar sei, will er nicht annehmen. Gott soll für unsern Geist dennoch irgendwie erfassbar sein durch Analogie, allerdings durch eine Analogie eigener Art. Sie ist „nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Aehnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Aehnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen“¹⁾. Zu solcher Stellungnahme gelangte Kant

3. durch vier Stufen der Subjektivierung und Analogisierung, in denen sich seine eigene Weiterbildung der aufgenommenen Gedanken vollzog. Diesen Gedankenprozess wollen wir uns möglichst nahe bringen, indem wir so weit als möglich Parallelen ziehen zu verwandten Strömungen innerhalb der neueren und neuesten Scholastik. Das Verständnis gegnerischer und insbesondere des Kantischen Gedankensystems wird erfahrungsgemäss erschwert durch einseitiges Hervorheben der Gegensätze, während durch den Hinweis auf wirkliche Aehnlichkeiten das Verständnis erleichtert und eine gründlichere Auseinandersetzung vorbereitet wird.

Den kritischen Realisten ist von Vertretern des naiven oder natürlichen Realismus vielfach der Vorwurf gemacht worden, dass sie auf der schiefen Ebene zum Idealismus sich befinden. Wenn auch vom erkenntnistheoretischen Standpunkt der Realismus in der Form, wie er von P. Gény und H. Ostler vertreten wird, vorzuziehen ist, so scheint doch jener Vorwurf keineswegs berechtigt zu sein. Wenn daher im folgenden verschiedene Ansichten kritischer und natürlicher Realisten angeführt und gegen einander ausgespielt werden, so geschieht dies keineswegs, um diese Ansichten zu widerlegen oder gutzuheissen. Eine Entscheidung in dieser Frage zu treffen, liegt ganz ausserhalb des Rahmens dieser Arbeit und scheint auch zur Zeit noch kaum möglich. Es werden deshalb die verschiedenen Stufen des kritischen Realismus lediglich deshalb vorgeführt, weil sie vorzüglich geeignet sind, das Vorgehen Kants bei der Bildung des Begriffes ‚Gott an sich‘ verständlich und anschaulich zu machen.

Gredt und andere Vertreter des naiven oder natürlichen Realismus betrachten das Gesicht als Fernsinn und dementsprechend die übrigen Sinne als Mittel, durch welche wir unmittelbar die Qualitäten und die Ausdehnung erfassen, wie sie am Körper selbst sind. H. Ostler hingegen und die Verteidiger des kritischen Realismus halten dafür, wir erfassen die Körpereigenschaften, wie sie im Netzhautbild oder im Zentralorgan oder in der sinnlichen species expressa sich spiegeln. Dadurch wird schon die Erkenntnis der

¹⁾ *Prolegomena* 3. Teil § 58 Akad.-Ausg. IV 357, 26.

Körpereigenschaften eine bloss mittelbare. Die Erkenntnis der körperlichen Substanzen aber und die Erkenntnis Gottes aus der Aussenwelt werden in doppelter und dreifacher Weise mittelbar. Werden sie auch im selben Verhältnis uneigentlich und analog? Das hängt davon ab, ob das unmittelbar erfasste Spiegelbild der Körpereigenschaften, inhaltlich betrachtet, ihre adäquate oder bloss ihre inadäquate Wirkung ist. Nach vielen Neuscholastikern ist nun bei den sogenannten sekundären Körpereigenschaften ein adäquater Reiz nie vorhanden. In diesem Falle erhalten wir durch den qualitativen Inhalt der Sinneswahrnehmungen nur eine uneigentliche Erkenntnis der Körpereigenschaften.

Würde in diesem Falle uns wenigstens der quantitative Inhalt eine eigentliche Erkenntnis vermitteln? Mit anderen Worten: Hätten wir Gewissheit, dass unsere Vorstellung der stetigen Ausdehnung wenigstens in den letzten Teilchen der Körper verwirklicht wäre? Allein da geben Ostler¹⁾ und andere zu bedenken, dass wir des Quantitativen nur durch das Qualitative, der stetigen Ausdehnung nur durch die Farbe usw. habhaft werden. Unter den Scholastikern des 16. und 17. Jahrhunderts gab es nicht wenige, welche durch die Schwierigkeiten der stetigen Ausdehnung in die Enge getrieben, die formelle Uebereinstimmung unserer Ausdehnungsvorstellung mit der Wirklichkeit in Abrede stellten²⁾. Ein Teil von ihnen leugnete jedes objektive Fundament der unendlichen mathematischen Teilbarkeit der Stetigkeit, mit der wir Ausdehnung und Bewegung, Raum und Zeit uns vorstellen, so dass als Grund dieser Vorstellung nichts anderes als eine subjektive Veranlagung übrig bleibt³⁾.

Eine solche Veranlagung ist sachlich dasselbe, wie die Kantische Raum- und Zeitform. Auch die damals zahlreichen Verteidiger der Zenonischen Punkte und des virtuell Stetigen, sowie alle, welche die Gegenständlichkeit der Sinnesqualitäten leugneten, konnten solche subjektive Veranlagungen oder Formen keineswegs entbehren, wenn sie ihre Ansicht folgerichtig ausbauen wollten. So drängte auch innerhalb der Scholastik die damalige philosophische Strömung zur Subjektivierung der Sinneserkenntnis. Damit ist aber eine fortschreitende Analogisierung derselben von selbst gegeben. Wenn

¹⁾ Die Realität der Aussenwelt.

²⁾ Schon für die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts bezeugt Arriaga: „*Celebris est sententia . . . docentium, continuum finitum componi ex indivisibilibus finitis. Eamque defendunt recentiores multi et graves e nostra Societate*“, Arriaga, *Cursus philos.* Lugduni 1644. *Physica.* Disp. 16, Sect. 3, p. 407a.

³⁾ Card. Tolomei, *Philosophia mentis* [1696] 316 ss. Mayr S. J., *Philosophia Peripatetica* (1746) P. 3, D. 3, Q. 8, a. 5 p. 114 ff., bes. n. 779 ff. p. 781. Hauser S. J., *Elementa Philosophiae* (1758) IV 141—69. Auch Ressler, *Controvers.* IX und Waibl, *De Continuo* werden für diese Ansicht zitiert.

die Uebereinstimmung der Stetigkeitsvorstellung mit den Körpern sogar in ihren letzten Teilen aufgegeben ist, oder wenigstens zweifelhaft wird, so dürfte es schon unmöglich sein, sich eine eigentliche Erkenntnis irgendwelcher Körpereigenschaften zu verschaffen. Denn hätten wir nur das Gehör, so könnten wir, nachdem sich Zweifel über die Uebereinstimmung seiner Daten mit der Aussenwelt erhoben, nicht entscheiden, was den Gehörsempfindungen eigentlich entspreche. Dies ist uns nur dann möglich, wenn der Gesichtssinn Ausdehnung und Bewegung im wesentlichen richtig wiedergibt. Wird auch das zweifelhaft, so lässt sich höchstens noch behaupten, dass verschiedenen Gehörsempfindungen verschiedene Wirkungsweisen von Aussendungen entsprechen müssen. Wie aber das Korrespondierende an sich beschaffen sei, ob es der vorgestellten stetigen Ausdehnung und Bewegung ähnlicher oder unähnlicher sei als die durch eine Natriumflamme ausgelöste Gelbempfindung der entsprechenden Aetherschwingung, das lässt sich mit Sicherheit nicht entscheiden.

Ist die Uebereinstimmung unserer Stetigkeitsvorstellung mit der Ausdehnung und Bewegung in Frage gestellt, dann ist es auch ungewiss, ob ihr eine stetige körperliche Zeit entspreche; mit andern Worten: mit der eigentlichen Erkenntnis des Räumlichen fällt auch die ‚eigentliche‘ Erkenntnis des körperlich Zeitlichen. Körperliche Zeit ist ja nichts anderes als „Zahl oder Zählbarkeit der Bewegung“. Die Scholastiker des 17. Jahrhunderts haben dann auch, wie schon bemerkt, für die Wahrnehmung des stetigen Nacheinander ein ähnliches subjektives Element angenommen, wie für die Wahrnehmung des stetigen Nebeneinander. Für beide Annahmen war dieselbe ontologische Schwierigkeit der unendlichen Teilbarkeit massgebend. Für beide scheint manchen auch derselbe kriteriologische Grund zu gelten. Wenn die Sinne, so meinen manche, bei Wahrnehmung der Qualitäten subjektiv abfärben, dann wohl auch bei der Wahrnehmung der stetigen Ausdehnung; und wenn bei Wahrnehmung der stetigen Ausdehnung, dann wohl auch bei Wahrnehmung der stetigen Bewegung und damit der körperlichen Zeit.

Gilt aber diese Folgerung auch für die seelische Zeit? Wenn die Vorstellung des Nebeneinander und Nacheinander, das die äusseren Sinne liefern, nur ein Korrelat der Wirklichkeit ist, wird die Vorstellung des stetigen Nacheinander, welche das sinnliche Bewusstsein liefert, mit seinem Gegenstande voll und ganz übereinstimmen?

Solcher und ähnlicher Art sind die Einwände, welche die natürlichen Realisten gegen die kritischen ins Feld zu führen pflegen¹⁾.

¹⁾ Vgl. Jos. Gredt, O. S. B., *De cognitione sensuum externorum* [1913] 69 s. und 65 s. — H. Ostler, (Die Realität der Aussenwelt), gibt Hartmann zu, dass er von seinem kritisch-realistischen Standpunkte aus die volle Wiederholung der vorgestellten räumlichen Verhältnisse jenseits der Wahrnehmungswelt erwiesen habe (a. a. O. 87 f., 131 f., 414 f.). Ausschlaggebend in seinem Beweise ist, dass sich sonst kein Korrelat der dreidimensionalen Erscheinungswelt angeben lasse als eine ebenfalls dreidimensionale Welt jenseits der Wahr-

Falls sie nicht blosse Spitzfindigkeiten sind, wird im System des kritischen Realismus, wie die Wahrnehmung der Qualitäten, so auch diejenige des Räumlichen und Zeitlichen nicht mit Sicherheit als eigentliche, sondern nur als analoge Erkenntnis der bewusstseinsjenseitigen Welt zu gelten haben.

So haben wir der Reihe nach vier verschiedene Stufen einer teilweisen Subjektivierung der Sinnesdaten betrachtet, und zwar 1) die der Qualitäten, 2) die der Ausdehnung, 3) die der körperlichen und 4) die der seelischen Zeit. Den vier Stufen der Subjektivierung entsprach ein vierfacher Fortschritt des Analogie-Charakters unserer Sinneserkenntnis. Falls wir gezwungen sind, bis zur vierten Stufe fortzuschreiten, können wir nicht mehr sagen, wie das einer bestimmten Tonempfindung oder Bewegungswahrnehmung in der Aussenwelt Korrespondierende an und für sich beschaffen sei, sondern höchstens noch, dass beiden etwas korrespondiere und dass die beiden Körper mit einander in Beziehung treten müssen.

Dies war ungefähr der Standpunkt, den Kant im Jahre 1770 in der Dissertation: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* einnahm. Nach derselben beschränkt sich die sinnliche Erkenntnis auf die von äusseren Gegenständen und inneren Tatsachen angeregten, subjektiv gefärbten Erscheinungen (Phänomene) dieser Gegenstände und Tatsachen. Der Verstand dagegen erkennt die Dinge, wie sie an sich sind. Es könnte auf den ersten Blick zweifelhaft erscheinen, ob für den Kant vom Jahre 1770 oder für einen Scholastiker, der die subjektive Abfärbung aller Sinnesdaten zugegeben, die Annahme von Verstandesbegriffen, welche Dinge, wie sie an sich sind, darstellen, noch irgendwie zulässig sei. Wie soll der Verstand aus lauter getrüben Quellen lautere Wahrheit schöpfen? Die Sache steht indes nicht so schlimm.

Was zunächst den Scholastiker anlangt, so bleiben ihm ja noch die unverfälschten Daten des geistigen Bewusstseins, aus denen die allgemeinsten Begriffe des Seins, des hinreichenden Grundes usw.

nehmung. Das ist aber nicht genug, dass kein anderes Korrelat angebar sei. Es müsste jedes andere Korrelat undenkbar, ausgeschlossen, unmöglich sein. Denn für den kritischen Realisten wird manches in der bewusstseinsjenseitigen Welt „unangebar“ sein, weil seine unmittelbare Wahrnehmung auf Bewusstseins-tatsachen eingeschränkt ist und er sich deshalb von manchem, was jenseits liegt, nicht eine so klare Vorstellung machen kann, um es „angeben“ oder irgendwie beschreiben zu können. Anlass zur Vermutung anderer Korrelate könnte die scholastische Lehre von der Quantitas radicalis und von der Organisation im hl. Fronleichnam geben. — Geysler hat versucht, die volle Uebereinstimmung der Zeitvorstellung mit ihrem Korrelat vom kritisch-realistischen Standpunkt aus nachzuweisen (Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur [1915] 300 und 304). Die Kraft seines Beweises hängt, soweit er sich nicht auf die Kontinuität des Raumes und der Bewegung stützt, davon ab, ob die Wirkung der Ursache zeitlich nachfolgen muss. Im Streit über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung wurde dies von den Thomisten beharrlich geleugnet.

abstrahiert und die entsprechenden Grundsätze gewonnen werden können. Für Kant freilich als einen Anhänger der Leibniz-Wolffschen Schule gab es keine Abstraktion im Sinne der Scholastik¹⁾. Für ihn gab es auch²⁾, wahrscheinlich damals schon, jedenfalls aber später, keine rein geistigen Bewusstseinsdaten, da nach ihm alle innere Erfahrung mit der sinnlichen Anschauungsform der Zeit behaftet ist. Das Ich erkennt sich nicht, wie es an sich ist, sondern wie es sich von selbst affiziert erscheint³⁾.

Für den Kant vom Jahre 1770 ist indes irgend eine Erkenntnis der Dinge, wie sie an sich sind, trotzdem möglich, und zwar durch die angeborenen Verstandesbegriffe⁴⁾.

Allerdings waren das nur die allerallgemeinsten Eigenschaften und Merkmale, wie Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit, Substanz, Ursache usw.⁵⁾. Kant hält eben dafür, dass uns nur die allerallgemeinsten Begriffe und höchsten Kategorien schon durch die Natur des Verstandes gegeben sind. Alle aus der Erfahrung gewonnenen Begriffe sind sinnlich. Sie bleiben auch sinnlich und lassen sich durch keine, auch noch so fortgeschrittene Abstraktion in Verstandesbegriffe umsetzen⁶⁾.

Aber auch diese Erkenntnis der allgemeinsten Merkmale von Dingen an sich wird in der *Kr. d. r. V.* fallen gelassen. „*Sie (die Kategorien) sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d. i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung*

¹⁾ *Dissert.* § 6 Akademic-Ausg. 394.

²⁾ Vgl. *Dissert.* § 12 anfangs, Ak.-Ausg. 397.

³⁾ *Kr. d. r. V.*, Ausg. Kehrbach 673—77 und 402.

⁴⁾ Indem die Sinnesvorstellungen nicht die inneren und absoluten Eigenschaften der Dinge darstellen, stehen sie im Gegensatz zu den Verstandesbegriffen (*Dissert.* § 11 Ak.-Ausg. 397; vgl. auch §§ 5 und 6 anfangs, Ak.-Ausg. 393 f. Sie sind nur „Species“, nur Erscheinungen, im Gegensatz zu den Verstandesbegriffen, die den Namen „Ideen“ verdienen (*Dissert.* §§ 11 und 6). Der Verstand hat eben eine zweifache Funktion: eine logische und eine reale (*Dissert.* §§ 5 und 7, Ak.-Ausg. 293 und 395). Seine logische Anwendung besteht in der Verknüpfung der Erscheinungen: er ordnet die minder allgemeinen Erscheinungen unter die allgemeineren unter. Durch den realen (sachlichen, gegenständlichen) Gebrauch werden den Dingen an sich Eigenschaften zuerkannt. Dieser sachliche Gebrauch findet so oft statt, als das Prädikat ein Verstandesbegriff ist. Sogar dann, wenn das Subjekt eine Sinnesvorstellung vertritt, betrifft die Aussage eines Verstandesbegriffes mittelbar ein ‚Ding an sich‘ (*Dissert.* § 24 Anm. Ak.-Ausg. 412). Im Gegensatz zu den Gesetzen der Sinneserkenntnis, die nur für Erscheinungen gelten, hält Kant zu jener Zeit die Gesetze der Verstandeserkenntnis noch für Bedingungen der Möglichkeit der Dinge selbst (a. a. O.). Es ist also ausser Zweifel, dass Kant damals noch durch den realen Gebrauch des Verstandes innere Eigenschaften der ‚Dinge an sich‘ zu erkennen meinte.

⁵⁾ *Dissert.* § 8 Ak.-Ausg. 395.

⁶⁾ *Dissert.* § 5 Schluss Ak.-Ausg. 394.

*gegeben worden, zur Einheit der Apperzeption zu bringen, der also für sich gar nichts erkennt, sondern nur den Stoff zur Erkenntnis, die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muss, verbindet und ordnet*¹⁾. Die nähere Begründung dafür sucht Kant gleich darauf zu geben im § 22, der die Ueberschrift trägt: „Die Kategorie hat keinen andern Gebrauch zum Erkenntnis der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung“²⁾. Damit ist aber der reale Verstandesgebrauch, insofern durch denselben Eigenschaften und Gesetze der ‚Dinge an sich‘ erkannt werden, aufgegeben. Alle unmittelbare und alle eigentliche Erkenntnis hat nichts anderes als Erscheinungen zum Gegenstande. Jetzt ist die fortschreitende Subjektivierung und Analogisierung zum Abschluss gelangt. Gab es auf der früheren Stufe (in der Dissertation vom Jahre 1770) keine Sinnesvorstellung, die irgend eine äussere Körpereigenschaft oder irgend eine innere Bewusstseinstatsache so dargestellt hätte, wie sie an sich ist, so bleibt jetzt überhaupt keine eigentliche Erkenntnis irgend eines Gegenstandes mehr übrig. Jetzt wird alles analogienhaft, und zwar, wie wir es früher gesehen haben, in einem solchen Grade, dass man nicht bloss keine Uebereinstimmung zwischen Vorstellungsinhalt und Ding mehr mit Sicherheit behaupten kann, sondern sogar keine, auch nur entfernte Aehnlichkeit mehr. Was sich feststellen lässt, ist höchstens Korrespondenz, Korrelation, Proportionalität, sowie Beziehungen der Abhängigkeit. Aehnlichkeit, Verschiedenheit . . . zwischen verschiedenen Proportionen. Jetzt verstehen wir, warum Kant nicht bloss die eigentliche Erkenntnis Gottes für unmöglich erklärt, sondern auch die analoge im „hergebrachten“ Sinne. Wir begreifen, warum Analogie für ihn nicht „eine unvollkommene Aehnlichkeit zweier Dinge“, sondern eher die „vollkommene Aehnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen“ bedeutet.

An manchen Stellen der Kritik der reinen Vernunft scheint Kant allerdings die Kategorien unmittelbar auf Gott zu übertragen und so eine eigentliche oder wenigstens eine attributiv-analoge Gotteserkenntnis zuzugeben. In § 58 der Prolegomena³⁾ erklärt er es sogar als ganz unbedenklich, sich das Urwesen durch die ontologischen Prädikate: Substanz, Ursache . . . zu denken. Das scheinen Rückfälle auf den Standpunkt vom Jahre 1770 und vor 1770 zu sein. Es wäre somit die Anwendung der Analogie der Verhältnismöglichkeit nur dann erforderlich, wenn aus der Erfahrung gewonnene Vorstellungen auf Gott angewendet werden, nicht aber bei Anwendung der Kategorien. Damit schränkt Kant den durchaus notwendigen Gebrauch der Verhältnismöglichkeit-Analogie bedeutend mehr ein als die Thomisten, die denselben auch beim allgemeinsten Begriffe des Seins für nötig hielten. Der Grund liegt wohl wieder in der verschiedenen Erkenntnistheorie. Nach scholastischer Auffassung sind eben auch die allgemeinsten Begriffe, auch die Kategorien, aus der Erfahrung gewonnen; nach Kant hingegen nicht. Warum Kant die Anwendung der Kategorien zur

¹⁾ *Kr. d. r. V.* Kehr. 668.

²⁾ *A. a. O.* 668—70.

³⁾ *Orig.-A.* 177.

Bildung des Gottesbegriffes nicht genügt und warum nach ihm der Gebrauch von Erfahrungsbegriffen nach der Analogie der Verhältnisgleichheit durchaus erforderlich sein soll, werden wir später erfahren.

II. Die Darlegung des Gottesbegriffes in den ‚Prolegomena‘.

Die bisherigen Ausführungen haben wohl schon einen Weg angedeutet, wie sich vielleicht die „gänzliche Unerkennbarkeit“ Gottes mit der Frage nach dessen Dasein vereinigen liesse. Der Rückblick auf die damaligen philosophischen Ansichten machte es uns wahrscheinlich, dass die „völlige Unerkennbarkeit Gottes an sich“ nicht Leugnung jedweder Erkenntnis zu bedeuten braucht, sondern bloss Leugnung der eigentlichen Erkenntnis im Gegensatz zur analogen. Die allmähliche Einführung in Kants Subjektivismus zeigte uns, dass nur eine verhältnisgleichheits-analoge Erkenntnis Gottes auf Kantischen Standpunkt noch möglich ist. Diese Resultate haben jedoch bisher bloss den Wert von Vermutungen. Die Analyse einiger Paragraphen der *„Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“* wird uns aber beweisen, dass Kant tatsächlich nur die eigentliche Erkenntnis Gottes in Abrede stellt, dagegen energisch daran festhält, dass wir imstande sind, uns einen verhältnisgleichheits-analogen Gottesbegriff zu bilden. In den §§ 75—80 der Prolegomena finden wir ex professo die Frage erörtert, wie wir uns trotz der „Unerkennbarkeit der Dinge an sich“ doch einen hinreichenden Begriff von Gott bilden können.

Kant führt den Leser zur Lösung dieser Frage über drei aufeinanderfolgende Stufen:

I. Stufe: Aus der Unerkennbarkeit der „Dinge an sich“ folgt nicht die Unmöglichkeit der Dinge an sich. § 57 Absatz 1—3, Orig.-Ausg., S. 63 und 64.

Absatz 1 behauptet, es wäre eine Ungereintheit auf Erkenntnis der ‚Dinge an sich‘ Anspruch zu machen nach den „allerkläresten Beweisen“, die oben gegeben worden seien. Es wird aber zugleich auch gesagt, was das bedeute: „ein Ding an sich erkennen“, *es nach seiner Beschaffenheit, wie es an sich selbst ist, „bestimmen“*.

Hierin glaubte sich Kant nach Hume richten zu müssen. Gegen ihn wendet er sich aber in Abs. 2 und 3 mit der Behauptung: Eine noch grössere Ungereintheit wäre es, die Dinge an sich zu leugnen, und mit der Folgerung: Die Schranken der Vernunft seien nicht die Schranken der Möglichkeit der Dinge, wie Hume vorgebe. Mit andern Worten, die Unmöglichkeit, Dinge zu erkennen, wie sie an sich sind, ist nicht zu verwechseln mit der Unmöglichkeit der ‚Dinge an sich‘.

II. Stufe. Aus der „Unerkennbarkeit der Dinge an sich“ folgt nicht die Unmöglichkeit jedweder Erkenntnis derselben. Absatz 4—10. Diese Behauptung liegt Kant so sehr am Herzen, dass er die Gründe für dieselbe dreimal wiederholt: zuerst in Absatz 4—7, dann wie-

derum in Absatz 8 und 9, endlich zum drittenmal zusammenfassend in Absatz 10. Jedesmal bringt er dieselben zwei Gründe vor:

„Irgend eine Erkenntnis der ‚Dinge an sich‘, d. h. die Bildung irgend eines Begriffs von ihnen, verlangt erstens der Naturdrang. „Erfahrung tut der Vernunft niemals völlig Gnüge; sie weist uns in Beantwortung der Fragen immer weiter zurück und lässt uns in Ansehung des völligen Aufschlusses derselben unbefriedigt. . . Endlich, wer sieht nicht bei der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was er nur nach Erfahrungsprinzipien denken und annehmen mag, die Unmöglichkeit, bei diesen stehen zu bleiben, und fühlt sich nicht notgedrungen, unerachtet alles Verbotes, sich nicht in transzendente Ideen zu verlieren, dennoch über alle Begriffe, die er durch Erfahrung rechtfertigen kann, in dem Begriffe eines Wesens Ruhe und Befriedigung zu suchen, davon die Idee zwar an sich selbst der Möglichkeit nach nicht eingesehen, obgleich auch nicht widerlegt werden kann, weil sie ein blosses Verstandeswesen betrifft, ohne die aber die *Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben müsste*“ (von mir gesperrt) § 57 Abs. 4, Orig.-Ausg. 165 f.

„Die Vernunft, durch alle ihre Begriffe und Gesetze des Verstandes, die ihr zum empirischen Gebrauche, mithin innerhalb der Sinnenwelt, hinreichend sind, findet doch von sich dabei keine Befriedigung. . . Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst und bezieht sich also notwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht bloss als Erscheinung, sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können. In der Erkenntnis derselben kann Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen.“ § 57 Abs. 8, Or.-Ausg. 169,

„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, und weil diese sich wirklich auf etwas von ihnen Unterschiedenes (mithin gänzlich Ungleichartiges) beziehen, indem Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen, und also darauf Anzeige tun, man mag sie nun näher erkennen oder nicht.“ § 57 Abs. 10, Orig.-Ausg. 171.

Sächlich denselben Grund veranschaulicht der zweite Beweis am planimetrischen Begriff der Grenze. Manchem Leser wird durch dieses Veranschaulichungsmittel zunächst die Sache eher verdunkelt werden. Doch spielt der Grenzbegriff in unserem Abschnitt und auch sonst bei Kant eine grosse Rolle. Nach der Ueberschrift handeln die vorliegenden Paragraphen ex professo von der „*Grenzbestimmung der Vernunft*“. Kant bringt den zweiten Beweis im 5.—7. und im 9. Abs. des § 57 in zwei etwas verschiedenen Fassungen. Orig.-Ausg. 166—168 und 169/170.

Der Inhalt beider lässt sich ungefähr auf folgenden Kettenschluss zurückführen:

Obersatz. Grenzen setzen etwas voraus, was draussen liegt, im Gegensatz zu Schranken, die eine blossе Verneinung bedeuten.

1. Unters. Nun aber führen uns die Ideen von der Welt, von der Seele und von Gott, mit andern Worten führt uns die Metaphysik auf Grenzen (während die Mathematik und die Naturwissenschaft nur Schranken haben) und drängt uns, dieselben zu bestimmen.

2. Unters. Nun aber kann dieser Naturdrang, Grenzen setzen zu wollen, nicht zwecklos sein. Also muss es möglich sein, die Grenzen zu bestimmen.

3. Unters. Durch die Bestimmung jener Grenzen bestimmen wir auch irgendwie die ‚Dinge an sich‘, d. h. bilden uns irgend einen Begriff von ihnen. Also ist es uns möglich, uns irgend einen Begriff von ‚Dingen an sich‘ zu machen. Der letzte Untersatz wird genauer ausgeführt durch die Behauptung der

III. Stufe. ‚Dinge an sich‘ sind nur erkennbar durch ihr Verhältnis zu den Erscheinungen. Absatz 11—13 des § 57, Or.-Ausg. 171—174.

Der Beweis wird erbracht durch Ausschliessung der andern Möglichkeiten und kann auf folgendes Enthymema zurückgeführt werden:

Vordersatz: Die ‚Dinge an sich‘ können weder durch Verstandesbegriffe noch durch Sinnesanschauungen erfasst werden. Abs. 11—13.

Schlussatz: Also werden sie erfasst durch das Verhältnis der Erscheinungen zu den ‚Dingen an sich‘. Abs. 14—16.

Der Vordersatz wird zuerst allgemein inbezug auf alle Dinge an sich begründet. Abs. 11:

„Denn denken wir das Verstandeswesen [mit andern Worten: das ‚Ding an sich‘] durch nichts als reine Verstandesbegriffe, so denken wir uns dadurch wirklich nichts bestimmtes, mithin ist unser Begriff ohne Bedeutung: denken wir es uns durch Eigenschaften, die von der Sinneswelt entlehnt sind, so ist es nicht mehr Verstandeswesen, es wird als eines von den Phänomenen gedacht und gehört zur Sinneswelt.“ Orig.-Ausg. 171.

Derselbe Grund für den Vordersatz wird hierauf auf den Gottesbegriff insbesondere angewendet und dabei eingehender entwickelt. Hume hatte diese Schwierigkeit erhoben:

Der Gottesbegriff wird entweder deistisch oder theistisch gefasst. Der deistische Gottesbegriff ist zu unbestimmt, um als Grundlage der Religion dienen zu können. Der theistische hingegen ist voll Anthropomorphismen und darum voll von Widersprüchen. Also ist die Bildung eines genügenden und widerspruchsfreien Gottesbegriffs ausgeschlossen. Kant stimmt der Ansicht Humes bei, soweit sie den deistischen Gottesbegriff angeht. Nach Kant stellt dieser Begriff Gott vor als ein Wesen, das alle Realität in sich enthält, Abs. 12, Orig.-Auszg. 171/72 oder als höchste Ursache Abs. 13, Orig.-Auszg. 173.

Dieser Begriff sei unbestimmt, weil dadurch keine einzige Vollkommenheit Gottes konkret und individuell erfaßt werde, sondern alle nur abstrakt und allgemein. Um Gott eine konkrete Vollkommenheit, z. B. einen konkreten Verstand oder Willen, zuzuschreiben, müßte ich ihm den meinigen zuerteilen, und zwar so, wie er in meiner Anschauung ist. Konkrete und individuelle Begriffe finden sich eben nach Kant nur in der Anschauung und diese wiederum ist bei uns nur in der Sinnlichkeit zu finden. Der Verstand hat nur allgemeine inhaltsleere Begriffe, blosse Formen. Kant gibt Hume ferner zu, dass der theistische Begriff, der Gott Verstand und Willen beilege, anthropomorph und widerspruchsvoll sei. Man müßte ihm ja einen Verstand zuschreiben, der wie der unsrige Schlussfolgerungen macht, und einen Willen, der wie der unsrige befriedigt werde von Gegenständen, deren er bedürfe. Das Resultat des Beweises Abs. 11—13 wäre somit dieses: weder Verstandesbegriffe noch Sinnesanschauungen ermöglichen uns irgend eine Erkenntnis von ‚Dingen an sich‘ oder gar von Gott. Jene nicht wegen ihrer Unbestimmtheit und Leerheit, diese nicht, weil sie nur unsere subjektiven Erscheinungen sind und sich darum auf ‚Dinge an sich‘ nicht übertragen lassen.

Das war die Behauptung des Vordersatzes. Der Schlußsatz dazu lautete: Also sind ‚Dinge an sich‘ nur erfassbar durch ihr Verhältnis zu den Erscheinungen. Die Folgerichtigkeit sucht Kant zuerst wieder allgemein in bezug auf alle ‚Dinge an sich‘ darzutun, Abs. 14 und 15, um dann das Resultat im besonderen auf Gott anzuwenden. Abs. 16. Wir haben, so schließt Kant, einerseits das Verbot über die Erscheinungswelt hinauszugehen, wie soeben im Beweis des Vordersatzes dargetan worden; andererseits legt uns, wie früher festgestellt wurde, der Naturdrang das Verbot auf, innerhalb der Erscheinungswelt zu bleiben. Beide Verbote zugleich können wir nur dadurch beobachten, dass wir auf der Grenze zwischen der Erscheinungswelt und der Welt der ‚Dinge an sich‘ bleiben. Abs. 14. Nun aber halten wir uns auf dieser Grenze, indem wir bloss das Verhältnis der Erscheinung zum ‚Ding an sich‘ bestimmen.

Also sind uns die ‚Dinge an sich‘ durch ihr Verhältnis zu den Erscheinungen erfassbar. Abs. 15.

„Wenn wir mit dem Verbot, alle transzendenten Urteile der reinen Vernunft zu vermeiden, das damit, dem Anschein nach, streitende Gebot, bis zu Begriffen, die ausserhalb des immanenten (empirischen) Gebrauchs liegen, hinauszugehen, verknüpfen, so werden wir inne, dass beide zusammen bestehen können, aber nur gerade auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs; denn diese gehöret ebensowohl zum Felde der Erfahrung, als dem der Gedankenwesen.“ Abs. 14, Or.-Ausg. 174.

„Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir unser Urteil bloss auf das Verhältnis einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst ausser aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind.“ Abs. 15, Orig.-Ausg. 175.

Wie Kant früher dem allgemeinen Beweis für den Vordersatz die Anwendung auf Gott folgen liess, so auch hier beim Schlusssatz. Ich erfasse Gott im Verhältnis zur Erscheinungswelt, indem ich sage: *„Wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten.“* Or.-Ausg. 175.

Nun ist Kant an dem Ziele angelangt, zu dem er allmählich und stufenweise sich durchzuringen suchte. Ein Blick auf das Ziel, das er angestrebt, und auf den Weg, den er zu demselben zurückgelegt, benimmt wohl jeden Zweifel, ob bei Kant die völlige Unerkennbarkeit Gottes in der Kr. d. r. V. einer Leugnung jedweder Bildung eines Begriffes von ‚Gott an sich‘ gleichkomme oder nur der Leugnung eines eigentlichen Begriffes. Dass er nur die eigentliche Erkenntnis Gottes leugnen wollte, wenn er ihn an sich völlig unerkennbar nannte, wird auch durch die folgenden zwei Paragraphen bestätigt.

Zu Beginn des § 58 betont er: der Gottesbegriff, den er soeben entwickelt, sei ein analoger, aber nicht von der Analogie, wie man bisher gewöhnlich gemeint. Die herkömmliche bedeute eine „unvollkommene Aehnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen“. Kant scheint demnach der Meinung gewesen zu sein, einen ganz neuen Analogiebegriff erfunden zu haben. Dies ist indes nicht der Fall. Schon um die Wende des 16. Jahrhunderts war ein Streit entbrannt über die Frage, welche jener beiden Analogien dem Seinsbegriff in bezug auf Schöpfer und Geschöpf zukomme. Damals trat Suarez für die ausschliessliche Zulässigkeit der Verhältnis- oder Zerteilungsanalogie ein¹⁾, während die Thomisten²⁾ mit Anlehnung an Cajetan³⁾

¹⁾ Suarez, *Disp. metaphys.*, Disp. 28, Sect. 3, n. 10—12. Ed. Vivès 26, 16 f.

²⁾ Vgl. z. B. Complutenses in Aristotelis *Dialecticam*. Disp. X.

³⁾ Cajetani *Opusc. de nominum analogia; Comment. super opusc. de ente et essentia* c. 8, q. 3, ad 4^{um} conclusio 2.

und mit Berufung auf den Aquinaten die Analogie der Verhältnisgleichheit in bezug auf Schöpfer und Geschöpf als die einzig richtige erklärten. Mit ihnen stimmt also Kant darin überein, dass Gott von uns weder durch einen eigentlichen, noch durch einen verhältnisanalogen, sondern nur durch einen verhältnisgleichheitsanalogen Begriff erfasst werden könne. Das ist aber auch ungefähr das Einzige, worin sie übereinstimmen. Die nähere Erklärung, sowie die Begründung musste bei Kant nicht allein wegen der total verschiedenen Grundlagen seines Systems ganz anders ausfallen, sondern auch deswegen, weil er die Frage vom erkenntnistheoretischen Standpunkt behandelt, während dieselbe für die Scholastiker ein ontologisches Problem war. Deshalb wird auch bei seiner Fragestellung gewissermassen zum Analogum secundarium, was jenen Analogum princeps gewesen war. Gemeinsam in der Begründung ist Kant mit jenen Scholastikern höchstens der Hinweis auf den unendlichen Abstand zwischen Gott und der Schöpfung sowie die Furcht, dass jeder Begriff, den man aus der Erfahrung abgezogen, nur in einem uneigentlichen Sinne unmittelbar auf Gott übertragen werden könne, wenn man ihn auch nach Möglichkeit von allen Verneinungen und Einschränkungen abgesondert hat.

Weiter behauptet Kant im § 58, sein analoger Begriff von Gott sei, obwohl er Gott nicht an sich bestimme, für uns hinreichend.

„Vermittelst dieser Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen [von Kant selbst hervorgehoben] könnte; denn wir bestimmen ihn doch respektiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist auch nicht nötig.“ Or.-Ausg. 176.

Dass der entwickelte Gottesbegriff hinlänglich bestimmt und frei von Widersprüchen sei, verteidigt dann Kant in § 58 gegen Hume und im folgenden Paragraphen gegen eine Schwierigkeit, die sich auf Grund der Kr. d. r. V. erheben liess und die wahrscheinlich auch schon erhoben worden war. Gegenüber Hume wird man Kant wohl Recht geben müssen, dass er den Anthropomorphismus vermeide. Schwieriger ist es zu entscheiden, ob er nicht mit seinem eigenen System in Widerspruch gerate. Um diese Frage zu entscheiden, müssen wir jedenfalls die Gleichungen scharf ins Auge fassen, durch die er von ‚Gott an sich‘ einen hinreichend bestimmten Begriff zu bekommen hoffte, ohne sich mit seinen subjektivistischen Grundsätzen in Widerspruch zu verwickeln. Damit beginnen wir den dritten Teil der Abhandlung:

III. Würdigung des Kantischen Gottesbegriffes.

Die Zulässigkeit und Haltbarkeit des Kantischen Gottesbegriffes hängt wesentlich ab von der inneren Widerspruchslösigkeit der drei Gleichungen und der berühmten „Als-Ob“-Formel, die den Analogiecharakter seines Gottesbegriffes wiedergeben sollen. Sie haben wir darum zu prüfen.

Erste Gleichung:

„Uhr : Uhrmacher = Sinnenwelt (oder alles, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) : Gott.“

Zweite Gleichung:

„Wie sich verhält die Beförderung des Glückes der Kinder (*a*) zu der Liebe der Eltern (*b*), so die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts (*c*) zu dem Unbekannten in Gott (*x*), welches wir Liebe nennen.“ Or.-Ausg. 176 Anmerk.

Dritte Gleichung: „Die Kausalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist.“ Or.-Ausg. 179 Anmerk.

„Als-Ob“-Formel: „Der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird sein: dass wir uns die Welt so denken, als ob sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und ihrer inneren Bestimmung nach abstamme, wodurch wir teils die Beschaffenheit, die ihr, der Welt selbst, zukommt, erkennen, ohne uns doch anzumassen, die ihrer Ursache an sich selbst bestimmen zu wollen, teils anderseits in das Verhältniß der obersten Ursache zur Welt den Grund dieser Beschaffenheit (der Vernunftform in der Welt) legen, ohne die Welt dazu für sich selbst zureichend zu finden.“ Or.-Ausg. 179/180.

Die erste und wichtigste Frage für das Verständnis und die richtige Würdigung der ersten Formel ist die Frage: was jedes der vier Gleichungsglieder bedeutet: ob eine Erscheinung oder ein ‚Ding an sich‘. Das vierte Glied soll sicher ‚Gott an sich‘ bzw. eine Eigenschaft oder Tätigkeit ‚Gottes an sich‘ darstellen. Bezüglich der andern Glieder müssen wir zwei Regeln vor Augen halten, die Kant für seine Gleichung aufgestellt. Es soll in ihr eine „vollkommene Aehnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen“ ausgedrückt und das Verhältniß der Erscheinungen zu den ‚Dingen an sich‘ dargestellt werden. Diese zwei Gesetze sind nur dann erfüllt, wenn ausser dem vierten auch noch das zweite ein ‚Ding an sich‘ darstellt, das erste und dritte hingegen Erscheinungen vertreten. Nur dann haben wir zwei Verhältnisse von je einer Erscheinung zu je einem ‚Ding an sich‘. Nur dann ist auch die Gleichsetzung der beiden Verhältnisse berechtigt. Gegen diese Auffassung spricht jedoch die Parenthese, die Kant in der ersten Gleichung zum dritten Glied hinzugefügt. Die ‚Grundlage des Inbegriffs der Erscheinungen‘ kann nicht selbst wiederum eine Erscheinung, sondern nur ein ‚Ding an sich‘ sein. In diesem Falle müssen aber auch das erste und zweite Glied nicht Erscheinungen, sondern ‚Dinge an sich‘ vorstellen. Sonst können die beiden Verhältnisse einander nicht gleichgesetzt werden. Dieselbe Auffassung legen die in der zweiten Gleichung aufgezählten Glieder: ‚Beförderung des Glückes der

Kinder', ‚Liebe der Eltern‘ und ‚Wohlfahrt des menschlichen Geschlechtes‘ nahe. Das sind doch lauter ‚Dinge an sich‘. Die beigegebenen Zeichen hingegen, nämlich *a*, *b*, *c*, deuten auf Erscheinungen. Denn ‚Dinge an sich‘ wären ja nach Kants Auffassung nicht als Bekannte, sondern als Unbekannte anzusehen und dementsprechend etwa als: *x*, *y*, *z* anzuschreiben. Kant hat also jedenfalls bei Aufstellung seiner Gleichungen zu wenig überlegt und nicht alle Widersprüche vermieden. Zur Milderung derselben könnte man vielleicht sagen, er habe durch die Parenthese in der ersten Gleichung keineswegs ausdrücken wollen, dass die ‚Welt an sich‘ als Grundlage der Erscheinungswelt unmittelbar in die Gleichung eingesetzt werden dürfte, sondern nur das Mittelglied zwischen der Erscheinungswelt und Gott andeuten wollen. In der zweiten Gleichung hingegen betrachte er die ‚Dinge an sich‘, Wohlfahrt der Kinder usw. nicht als ebenso bekannt, wie die Erscheinungen; sondern nur als verhältnismässig bekannt, nämlich inbezug auf das unserer Wahrnehmung völlig entrückte göttliche Wesen. Wenn man das auch gelten lässt, so folgt daraus nur, dass Kant mehreres verwechselt, was er hätte auseinanderhalten sollen. Die Widersprüche, die uns bei Betrachtung der ersten zwei Gleichungen auffielen, bleiben somit bestehen.

In fast noch grössere Schwierigkeiten scheint sich aber Kant durch die Aufstellung seiner dritten Formel verwickelt zu haben. Da sagt er: „Die Kausalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist“. Im § 29 der Prolegomena hatte er behauptet, dass *„der Begriff der Ursache ganz und gar keine den Dingen, sondern nur eine der Erfahrung anhängende Bedingung andeutet, nämlich, dass diese nur eine objektiv-gültige Erkenntnis von Erscheinungen und ihrer Zeitfolge sein könne, sofern die vorhergehende mit der nachfolgenden nach der Regel hypothetischer Urteile verbunden werden kann.“* Im § 30 fährt er fort: *„Daher haben auch die reinen Verstandesbegriffe ganz und gar keine Bedeutung, wenn sie von Gegenständen der Erfahrung abgehen und auf ‚Dinge an sich selbst‘ (noumena) bezogen werden wollen“*¹⁾. Or.-Ausg. 101.

In der vorliegenden Formel ist aber der Verstandesbegriff der Ursache auf ein ‚Ding an sich‘, nämlich auf ‚Gott an sich‘, bezogen und darum „ganz und gar ohne Bedeutung“. Dann ist aber auch die dritte Kantische Formel und mit ihr alle übrigen ohne Sinn und der dadurch ausgedrückte Gottesbegriff ohne Inhalt.

Was Kant auf diesen Einwand antworten würde, ersehen wir aus seiner Auflösung der dritten Antinomie in der *Kr. d. r. V.*²⁾ Dort unterscheidet er eine sensible und eine intelligible Kausalität,

¹⁾ Vgl. *Kr. d. r. V.* Kehr. 84 85, 88.

²⁾ Kehr. 433 und 436 f.

eine phänomenale und eine noumenale Ursächlichkeit oder eine Ursächlichkeit in der Erscheinung und eine Ursächlichkeit der ‚Dinge an sich‘. Letztere ist dasjenige, was der Kausalverknüpfung der Erscheinungen in der Welt der ‚Dinge an sich‘ entspricht, was ihr korrespondiert, ist ihr Korrelat.

„Die Kausalität desselben (des handelnden Subjektes), sofern sie intellektuell ist, stände gar nicht in der Reihe empirischer Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt notwendig machen. Dieser intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar erkannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als sofern es erscheint, aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäss gedacht werden müssen, so wie wir überhaupt einen transzendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zum Grunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, nichts wissen“¹⁾. Denselben Unterschied macht Kant auch zwischen Existenz oder Wirklichkeit in der Erscheinung und Wirklichkeit an sich²⁾. Wirklichkeit als in der Erscheinung ist nichts anderes als: wahrgenommen sein oder wahrnehmbar sein. ‚Wirklichkeit an sich‘ ist, was diesem korrespondiert.

Anfangs haben wir zwei Fragen gestellt: 1) Vermag Kant von seinem Standpunkt aus einen Begriff von ‚Gott an sich‘ zu bilden? 2) Kann er nach dessen Existenz fragen? Während wir Kants Antwort auf die erste Frage suchten, haben wir auch seinen Bescheid auf die zweite gefunden. Wie der Kategorie der Ursächlichkeit etwas korrespondiert in der Welt der ‚Dinge an sich‘, so auch der Kategorie der Wirklichkeit oder Existenz. Dieses Korrespondierende ist gemeint, wenn Gott als die Ursache der Welt bezeichnet oder die Frage nach der Existenz Gottes gestellt wird.

Ist aber Kant auf seinem Standpunkte imstande, dieses Korrespondierende ohne Widerspruch zu denken? Was heisst denn das: „Etwas, was der Kategorie der ‚Ursächlichkeit‘, der ‚Wirklichkeit‘ korrespondiert“? Nichts anderes als: „Was zu ihr in einem gewissen Verhältnisse, in einer gewissen gesetzmässigen Beziehung steht“. Ist aber nicht auch die Beziehung eine subjektive Kategorie? Auch sie ist also auf ‚Dinge an sich‘ nicht ohne weiteres anwendbar. Auch zu ihr muss ich erst etwas Korrespondierendes denken. Wie kann ich das aber ausser durch sie selbst? Die Kategorie der Beziehung ist also schliesslich der rettungsverheissende Zopf der Transzendentalphilosophie, die über den Schopf im Sumpfe des Subjektivismus steckt. An diesem Zopfe soll sie sich selbst mit all ihren Anschauungsformen und Kategorien und Ideen wenigstens soweit aus dem Sumpfe heben, dass sie, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten, wenigstens zu vermuten imstande ist, es möchte noch etwas anderes geben ausser ihrem Sumpf.

¹⁾ Kehrbach 433. — ²⁾ *Kr. d. r. V.* Kehrbach 402—404.

Doch vielleicht kann sie sich helfen durch die Bildung eines negativen Begriffs vom „Korrespondierenden“. Kant beschreibt nicht selten das ‚Ding an sich‘ als etwas, das nicht Erscheinung ist, aber der Erscheinung zu Grunde liegt. So könnte man vielleicht auch sagen, dass die ‚Existenz an sich‘, die ‚Ursächlichkeit‘ an sich nicht rein kategoriale Wirklichkeit bzw. Ursächlichkeit sei, aber derselben zugrunde liege. Damit haben wir aber nur zwei neue Kategorien zu Hülfe gerufen. Denn dem „etwas“ entspricht die Kategorie der Realität, dem „nicht“ die Kategorie der Negation. Wir haben also nur von einem rein Subjektiven ‚etwas‘ rein subjektiv verneint, dass es nicht rein subjektiv sei, und es dann rein subjektiv auf die subjektive Kategorie des Grundes bezogen. So scheint denn die Transzendentalphilosophie auch durch Verknüpfung mehrerer Verstandesbegriffe nicht imstande zu sein, sich auch nur einen leisen reflexen Schimmer aus der Welt der ‚Dinge an sich‘ zu verschaffen.

Die Schwierigkeit wird vielleicht dann behoben, wenn Kant mit seiner Versicherung, die Verstandesbegriffe haben gar keine andere Anwendung als auf Erscheinungen, nur sagen will: sie haben sonst keine unmittelbare Anwendung¹⁾. In jenem Abschnitt der Kritik der reinen Vernunft, der „von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomene und Noumena“ handelt, betont Kant wiederholt gegen die Leibnizianer, dass eine unmittelbare Anwendung der Verstandesbegriffe auf Dinge an sich unstatthaft sei. Dabei erweckt er beinahe den Anschein, als ob er auch eine mittelbare Beziehung der Kategorien auf Gegenstände jenseits der Erscheinungen in Abrede stellte.

An einigen Stellen jedoch tritt, wie mir scheinen will, mit genügender Klarheit hervor, dass er eine solche Beziehung zugibt, z. B. in den folgenden Ausführungen der ersten Ausgabe der Kritik: „Die Kategorien stellen kein besonderes dem Verstande allein gegebenes Objekt vor, sondern dienen nur dazu, das transzendente Objekt (den Begriff von etwas überhaupt) durch das, was in der Sinnlichkeit gegeben wird, zu bestimmen, um dadurch Erscheinungen unter Begriffen von Gegenständen empirisch zu erkennen. Was aber die Ursache betrifft, weswegen man, durch das Substratum der Sinnlichkeit noch nicht befriedigt, den Phänomenis noch Noumena zugegeben hat, die nur der reine Verstand denken kann, so beruht sie lediglich darauf. Die Sinnlichkeit und ihr Feld, nämlich das der Erscheinungen, wird selbst durch den Verstand dahin eingeschränkt: dass sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf die Art gehe, wie uns, vermöge unserer subjektiven Beschaffenheit, Dinge erscheinen. Dies war das Resultat der ganzen transzendentalen Aesthetik, und es folgt auch natürlicher Weise aus dem Begriff einer Erscheinung überhaupt: dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Er-

¹⁾ *Kr.* d. r. V. Kehrbach 221—239 und 684—86.

scheinung nichts für sich selbst und ausser unserer Vorstellungsart sein kann, mithin, wo nicht ein beständiger Zirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst etwas . . . d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muss“¹⁾. Wenn sich die Erscheinung notwendig unmittelbar auf etwas, was nicht Erscheinung, sondern vielmehr ‚Ding an sich‘ ist, bezieht und der Begriff auf die Erscheinung, dann hat der Begriff eine mittelbare Beziehung auf das ‚Ding an sich‘. Dies wird von Kant selbst ausgesprochen an einer Stelle, wo er das unmittelbare Gegebensein der Gegenstände in der Anschauung dem mittelbaren Gegebensein derselben im Begriffe entgegensetzt²⁾, Allerdings ist an dieser Stelle nicht allein von transzendenten, sondern auch von immanenten Gegenständen die Rede. Wo von der mittelbaren Beziehung des Begriffes zum ‚Ding an sich‘ die Rede ist, versichert Kant öfters, wir können uns von ihm nur einen unbestimmten Begriff machen als von einem „etwas ausser unserer Sinnlichkeit“. Ein grösseres Zugeständnis scheint er zu machen in dem oben angeführten Texte, wo von der phänomenalen und intelligiblen Ursächlichkeit die Rede ist. Dort sagt er, wir müssen allen Erscheinungen ein ‚Ding an sich‘ zu Grunde legen und es dem „empirischen Charakter gemäss“ denken. Gänzlich bedeutungslos sind also die Begriffe nach Kant nur, wenn sie unmittelbar auf Bewusstseinsjenseitiges bezogen werden, wie die Leibnizianer (und Kant selbst noch im Jahre 1770) es versuchten, nicht aber, wenn man sie vermittels der Erscheinungen auf ‚Dinge an sich‘ bezieht. In diesem Sinne hat ihn auch K. Fischer verstanden. Begriffe, sagt er, können nach Kant nur Erscheinungen verknüpfen und Dinge an sich nicht vorstellen, wohl aber bedeuten³⁾.

Kants Versicherung: die Verstandesbegriffe haben sonst keine Anwendungen, als auf Erscheinungen, ist also ähnlich aufzufassen und kommt schliesslich auf dasselbe hinaus wie seine Behauptung von der völligen Unerkennbarkeit des ‚Dinges an sich‘. Beide Behauptungen waren nur mit Einschränkungen zu verstehen.

Wir haben schon oben gesehen, dass bei ihm ‚völlige Unerkennbarkeit des Dinges an sich‘ eigentlich nur Unerkennbarkeit des Dinges, wie es an sich selbst beschaffen sei, besagen wollte. Aehnlich behauptet er sowohl in den Prolegomena als in der Kr. d. r. V. zu wiederholten Malen, die Gottesidee habe gar keinen andern Zweck, als um den Verstandesgebrauch möglichst einhellig, vollständig und einheitlich zu machen. Und doch rühmt er in beiden Werken dieser Gottesidee wieder nach, dass sie die Aufgabe der praktischen Vernunft vorbereite und die Grundlage der Religion

¹⁾ Kehrbach 232/33. Vgl. auch den Zusatz der 2. Auflage bei Kehrbach 685.

²⁾ *Kr. d. r. V.* Kehrbach 154.

³⁾ K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie⁵ IV 487 f.

liefere. Er meint also mit seinem ‚ausschliesslichen Zweck‘ doch wieder nur einen Teilzweck. Es ist allerdings auch das durchaus nicht zuzugeben, dass die theoretische Vernunft zu weiter nichts befähigt sei, als einen Begriff von ‚Gott an sich‘ zu bilden. Der Naturdrang treibt nicht bloss an, sich von Gott einen Begriff zu machen, sondern auch sich über sein Dasein Gewissheit zu verschaffen. Wenn also Kant aus dem Vorhandensein jenes Naturdranges die Möglichkeit der Begriffsbildung folgert, so müsste er folgerichtig auch schliessen, dass es der Vernunft möglich sein muss, sich über Gottes Dasein Gewissheit zu erwerben¹⁾.

Darum ist auch die ‚Als-Ob‘-Formel, die wir oben aus Kant angeführt, zu beanstanden. Nach der Erklärung, die ihr Kant in den Prolegomena²⁾ beigibt, soll sie zwar nur den analogen Charakter unseres Gottesbegriffes betonen. Daneben gewinnt sie aber immer mehr eine zweite Bedeutung, die am klarsten in der Kritik der Urteilskraft zum Ausdruck kommt. Dort besagt sie nicht bloss, dass unsere Gotteserkenntnis analog sei, sondern auch, dass der Drang unserer Vernunft, von der Weltordnung auf einen höchsten Verstand als Welturheber zu schliessen, nicht die geringste Gewähr für dessen Existenz biete.

* * *

Zum Schlusse einen kurzen Rückblick auf den Gang der Untersuchung. Ist Kant imstande, sich einen Begriff von ‚Gott an sich‘ zu bilden, ohne in Widerspruch mit seinem System zu geraten? So lautet die Frage, die zu beantworten war. Anlass zur Fragestellung gab der auffallende Widerspruch zwischen dem Postulat der praktischen Vernunft: „dass Gott an sich existiere“ mit der Erklärung der theoretischen Vernunft: „dass Gott an sich völlig unerkennbar sei“, sowie mit der Subjektivierung aller Kategorien und Ideen. Ein Rückblick auf die damals in Deutschland vorherrschende Philosophie belehrte uns zunächst, dass die „völlige Unerkennbarkeit Gottes an sich“ bei Kant nicht notwendig Leugnung jedweder Erkenntnis bedeute, sondern nur Leugnung der eigentlichen Erkenntnis im Gegensatz zur analogen. Ein Blick auf das Verhältnis Kants zu Hume und die stufenweise Einführung in Kants Subjektivismus zeigte uns weiter, dass auf dem Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft höchstens ein Gottesbegriff nach der Analogie der Verhältnissgleichheit möglich ist. Hierauf lieferte die Analyse des „Beschlusses von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft“ aus den Prolegomena den Beweis, dass Kant die Berechtigung

¹⁾ Zu Kants Kritik der Gottesbeweise vergleiche des Verfassers Abhandlungen: „Kants Zugeständnisse an den kosmologischen und teleologischen Gottesbeweis und Entwertung der Kantischen Zugeständnisse?“ in den „Monats-Rosen“ des schweizer. St.-V., herausg. von Dr. Diethelm (Sarnen) sowie den Artikel: „Der teleol. Gottesbeweis in Kants ‚Allg. Naturgeschichte‘“. Natur und Kultur 1918/19 (Völler, München).

²⁾ Or.-Ausg. 175 und 179.

und Möglichkeit eines Gottesbegriffes nach der Analogie der Verhältnisgleichheit mit allem Ernste darzutun suchte. Die Kritik der Gleichungen, zu denen er gelangte, deckte uns aber verschiedene Widersprüche auf, in die er sich bei der Bildung des Begriffes ‚Gott an sich‘ verwickelt. Es galt nun zu untersuchen, ob es auf seinem Standpunkte durchaus notwendig war, sich in solche Widersprüche zu verwickeln, wie ein oft erhobener Vorwurf will. Da zeigte sich, dass derjenige, der diese Anklage erhebt, sich auf verschiedene Antworten gefasst machen muss, die in der Kritik der reinen Vernunft irgendwie bereit liegen. Die Erörterung dieser Antworten ergab, dass es für Kant zum mindesten sehr schwer ist, nach der Existenz ‚Gottes an sich‘ zu fragen. Auf jeden Fall ist die Gottesvorstellung, zu der er gelangt, so verschwommen, dass sie als Grundlage der natürlichen Theologie und Moral nicht genügt. Deswegen ist auf keinen Fall Kants Behauptung zuzugeben, dass in seinem System ein „für uns hinlänglich bestimmter Begriff vom höchsten Wesen übrig bleibt“¹⁾.

¹⁾ Prolegomena Or.-Ausg. 176.