

Héctor Ferreiro

Der teleologische Gottesbeweis bei Kant und Hegel

1 Kants Kritik des teleologischen Gottesbeweises

Der teleologische Gottesbeweis schließt von der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt auf das Dasein eines die Welt zweckmäßig ordnenden Wesens. Die Welt wird als ein Zusammenhang von gegeneinander gleichgültigen, im Hinblick auf ihre Existenz zufälligen Dingen wahrgenommen; bei näherer Betrachtung lässt sich jedoch innerhalb dieses Zusammenhangs eine Einheit erkennen, die es erlaubt, die Welt als zweckmäßig eingerichtet zu verstehen. Es muss daher eine Ursache geben, welche die einzelnen Dinge zueinander in eine entsprechende Ordnung bringt. Diese Ursache ist Gott.

Selbst wenn dieses Argument schlüssig wäre, könnte es nach Kant keinen eigentlichen *Gottesbeweis* liefern, sondern höchstens die Grundlage für eine *physische Teleologie* bilden; denn es würde höchstens einen Weltbaumeister, aber nicht einen Schöpfer der Welt beweisen.¹ Um die Gültigkeit des teleologischen Beweises als Gottesbeweises anzufechten, bringt Kant zwei Argumente vor:

1. Da das Bestehen der Welt nicht in den Prämissen des teleologischen Beweises vorkommt, ist das Wesen, auf dessen Existenz geschlossen wird, nicht ein transzendenter Grund der Existenz der Welt, sondern nur ein immanenter Grund ihrer besonderen Beschaffenheit. Die zweckmäßige Einrichtung der Welt verlangt eine Erklärung für die Form der Dinge der Welt, nicht aber eine für ihre Materie, das heißt für ihr Bestehen als solches. Dazu müsste, meint Kant, noch bewiesen werden, dass die Dinge selbst zu ihrer gegenseitigen Ordnung unfähig sind; nur so würde die Tatsache ihrer Zweckmäßigkeit eine Ursache implizieren als Grund

1 Vgl. Kant: KU § 85, AA 05: 440.05–37; AA 05: 441.01–02; Kant: KrV, A 627/B 655. Zu Kants Kritik des teleologischen Gottesbeweises und der Teleologie siehe unter anderem Wood, Allen: *Kant's Rational Theology*. Ithaca 1978, 130–145; Düsing, Klaus: *Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel*. In: *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*. Hg. v. Hans Friedrich Fulda u. Rolf-Peter Horstmann. Stuttgart 1990, 139–157; McLaughlin, Peter: *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation*. Lewiston 1990; Teufel, Thomas: *Kant's Non-Teleological Conception of Purposiveness*. In: *Kant-Studien*, 102 (2011), 232–252; Goy, Ina: *Kant's Theory of Biology and the Argument from Design*. In: *Kant's Theory of Biology*. Hg. v. Ina Goy u. Eric Watkins. Berlin/Boston 2014, 203–220.

Héctor Ferreiro, Pontificia Universidad Católica Argentina / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, hferreiro@conicet.gov.ar

<https://doi.org/10.1515/9783110467888-349>

sowohl ihrer Zweckmäßigkeit als auch ihrer zweckmäßigen Existenz. Anders gesagt: Der teleologische Beweis ist *als* Gottesbeweis – *qua* Gottesbeweis – mangelhaft, weil die Zweckbeziehung nur die Beschaffenheit der Dinge, ihre Form, nicht ihr Bestehen als solches, ihre Materie betrifft. Der teleologische Beweis zeigt bestenfalls nur, dass es eine formierende Ursache der Dinge gibt; dies berührt aber nicht die Materie, die von dieser Ursache bearbeitet worden sein soll. Der teleologische Beweis beweist also höchstens einen Bildner, einen Demiurgen der Welt; insofern wird er nicht dem Begriff von Gott als ihrem Schöpfer gerecht.

2. Das zweite Argument Kants gegen den teleologischen Beweis als Gottesbeweis lautet: Um die Existenz eines Urhebers der Welt zu beweisen, müsste im Rahmen des teleologischen Gottesbeweises die Welt selbst als ein Zweckobjekt behandelt werden, das heißt die Welt müsste in Beziehung zu einem Agenten gesetzt werden. Im teleologischen Beweis wird die Existenz der Welt, wie bereits erwähnt, als solche nicht angesprochen. Soll der teleologische Beweis einen Urheber der Natur, einen Schöpfer jenseits der Welt beweisen, müsste die Welt selbst als ein *Ding* mit einem Zweck betrachtet werden, das heißt die Natur müsste *selbst* als ein Naturzweck angesehen werden. Im teleologischen Beweis wird aber nicht die Zweckmäßigkeit der Welt, sondern die Zweckmäßigkeit der Dinge *in* der Welt thematisiert. Aufgezeigt wird nur, dass alles in der Natur einen Zweck hat, nicht, dass ihr als solcher ein Zweck zukommt.

Der teleologische Beweis allein kann nach Kant das Dasein eines Wesens jenseits der Welt nicht beweisen; dazu ist ein Sprung nötig, zu dem der Beweis als solcher nicht berechtigt. Um einen eigentlichen Gottesbeweis zu liefern, muss die teleologische Weltbetrachtung durch den *ontologischen Gottesbeweis* ergänzt werden.² Das Endergebnis von Kants Kritik des teleologischen Beweises ist also, dass sich die Existenz eines der Welt transzendenten Gottes durch ihn nicht beweisen lässt – wohl aber die Existenz einer der Welt immanenten Ursache ihrer Zweckmäßigkeit.³

Zur objektiven Zweckmäßigkeit gehört, dass die Teile eines Dings sich zur Einheit eines Ganzen verbinden; in einem solchen Ganzen wird jeder Teil als Werkzeug betrachtet, als Organ, das die anderen Teile hervorbringt. Ein solches Wesen scheint keine Maschine zu sein, weil es als ein organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen in sich bildende Kraft besitzt. Es scheint nun auf den ersten Blick unmöglich zu sein, die zweckmäßig strukturierten Eigenschaften eines solchen Wesens, eines lebendigen Organismus, anhand mechanischer Gesetzmäßigkeiten zu erklären. Die mechanistische Form der Erklärung ist aber mit

² Vgl. Kant: KrV, A 625/B 653.

³ Kant: KU, Einl. VIII, AA 05: 192.16–22.

dem Anspruch verbunden, eine *vollständige* Erklärung der Natur zu geben. Die Zweckmäßigkeit der Organismen soll daher nach mechanistischen Prinzipien erklärt werden und nicht durch eine göttliche Ursache, die nach Zwecken handelt. Nach Kant darf man sich daher im Rahmen der Erforschung der Natur nicht einfach auf das zweckmäßige Handeln eines Gottes berufen, sondern soll versuchen, die Zweckmäßigkeit der Natur durch allgemeine, mechanistische Gesetze zu erklären. Wenn man in die Naturwissenschaft übernatürliche Ursachen einführt, indem man zum Beispiel versucht im Rahmen der Physik Naturgesetze teleologisch zu erklären, vermischt man sie nach Kant mit der Theologie.⁴

Die Zweckmäßigkeit in der Natur sollte also *prinzipiell* nach Naturgesetzen erklärt werden; hier, sagt Kant, „sind selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, erträglicher als eine hyperphysische, d. i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu diesem Behuf voraussetzt.“ Das Gegenteil zu machen wäre ein Prinzip der „faulen Vernunft“ (*ignava ratio*).⁵ Für Kant sollte man also die Möglichkeit einer mechanischen Erzeugung *aller* organischen Wesen in der Natur keineswegs ausschließen; aber ebensowenig lässt sich nach ihm die Unmöglichkeit von realer Zweckmäßigkeit beziehungsweise von Naturzwecken beweisen. Nun stellt sich die Frage, wie man über die Natur nach zwei verschiedenen Prinzipien urteilen kann, ohne dass diese einander widersprechen, und ohne dass die teleologische Erklärungsart durch die mechanistische verdrängt wird.

In der Tat ergeben *auch* für Kant die Sätze „Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloß mechanischen Gesetzen möglich“ und „Einige Erzeugung derselben ist nach bloß mechanischen Gesetzen nicht möglich“ eine Art Widerspruch, eine Antinomie, aber nur eine Antinomie der *Urteilkraft*, das heißt es handelt sich für ihn in beiden Fällen nur um *Forschungsmaximen* der menschlichen Vernunft über die Natur. Ähnlich wie im Fall der kosmologischen Antinomien begründet Kant seine Position, dass kein echter Widerspruch zwischen mechanischer Kausalität und Kausalität nach Endursachen besteht, durch die These des Unterschieds zwischen Erscheinung und Ding an sich. So wie die These einer sinnlich unbedingten Kausalität in der Philosophie Kants angefochten wird, aber aufgrund seiner Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich strenggenommen unwiderlegt bleibt, liegt für Kant zumindest die Möglichkeit eines Unbedingten in der Reihe der Zwecke, das heißt eines Endzwecks, auch in der Unterscheidung zwischen der Natur, wie das erkennende Subjekt sie betrachtet, und der Natur, wie sie an sich ist. Die Antinomie zwischen der teleologischen und der mechanisti-

⁴ Kant: KU § 80, AA 05: 418.01–06.

⁵ Kant: KrV, A 773/B 801. Siehe auch KrV, A 689f./B 717f.

schen Form der Erklärung basiert für Kant demgemäß nur auf der Verwechslung des bloß *reflektierenden* Charakters des menschlichen Urteilsvermögens mit einer angeblich *bestimmenden* Funktion desselben. Die Idee der zweckmäßigen Kausalität einer Weltursache, nach der alles in der Natur „eine gute Absicht“ hat, ist für Kant nur eine regulative Voraussetzung, um zur höchsten systematischen Einheit in der Naturforschung zu gelangen. Die Teleologie mit ihrer These einer übernatürlichen Ursache gehört für Kant also nicht in unsere objektive Naturerkenntnis. Zwar redet man oft, *als ob* die Zweckmäßigkeit in der Natur absichtlich wäre; so redet man zum Beispiel von der ‚Weisheit‘, der ‚Sparsamkeit‘ und der ‚Vorsorge‘ der Natur. Aber damit will man der Materie keine Absicht im Sinne der vollen Bedeutung des Wortes zuschreiben, das heißt man will aus ihr kein verständiges Wesen machen. Durch solche Wendungen werden keine Erkenntnisse über die Natur formuliert, sondern in ihnen drückt sich aus, dass über die Natur nur reflektiert und auf metaphorische Weise gesprochen wird. Der Begriff eines Naturzwecks ist für Kant kein *konstitutiver* Begriff unseres Erkenntnisvermögens. Es handelt sich um einen *regulativen* Begriff, der es ermöglicht, natürliche Verhältnisse in Analogie zu unserer Kausalität nach Zwecken zu verstehen.

Die zweckmäßige Einheit der Dinge, im Hinblick auf welche die Ordnung der Dinge in der Welt so gedeutet werden kann, als ob sie von einem vernünftigen höchsten Wesen geschaffen worden wäre, ist für Kant, wie zu Beginn erwähnt, nur die höchste formale Einheit unseres Erkenntnisvermögens. Ein solches Prinzip eröffnet unserer Vernunft neue Aussichten, die Dinge der Welt miteinander zu verknüpfen und dadurch zu einer systematischen Einheit derselben zu gelangen. Die Voraussetzung einer obersten Intelligenz als der Ursache des Weltganzen ist jedoch nur ein *heuristisches* Prinzip, das es ermöglicht, den besonderen Gesetzen der Natur nachzuforschen. Man darf dem Begriff einer intelligenten Kausalität also keine Realität zuschreiben, sondern als Leitfaden der Reflexion benutzen, welche damit prinzipiell einer späteren vollständigen mechanistischen Erklärung der Natur offen bleiben soll.⁶

2 Hegel: Teleologie und Begrifflichkeit

Hegels Verteidigung und Reinterpretation des teleologischen Gottesbeweises und seine Kritik an Kants Kritik desselben resultiert aus seiner speziellen Auffassung

⁶ Vgl. Kant: KU § 71, AA 05: 388.22–35; 389.01–19.

des Begriffs der Zweckmäßigkeit.⁷ Die *innere* Zweckmäßigkeit ist die, in der jedes Glied sich erhält und Mittel ist, die anderen Glieder hervorzubringen und sie zu erhalten. Indem die Zwecktätigkeit an ihr selbst Material und Mittel hat, ist sie für Hegel an sich schon etwas *Unendliches*. Was Selbstzweck ist, ist es jedoch auch im Verhältnis *äußerer* Zweckmäßigkeit. Die Lebewesen zum Beispiel stehen in einem Verhältnis zur unorganischen Natur, sie finden in ihr ihre eigenen Mittel, wobei diesen Mitteln im Hinblick auf sie eine eigenständige Existenz zukommt. Das Leben kann die Mittel assimilieren, aber sie sind vorgefunden, nicht gesetzt durch es selbst. Die innere Zweckmäßigkeit ist also auch *endliche* Zweckmäßigkeit, weil Zweck und Mittel einander äußerlich bleiben. Die Endlichkeit der Zwecktätigkeit besteht darin, dass, obwohl die Organismen im Hinblick auf ihre interne Struktur unendlich, das heißt als ein in sich selbst zurückkehrender Kreis angelegt sind, entsprechend ihrer Bedürfnisse ihr Material von außerhalb ihrer selbst her beziehen müssen. Die teleologische Betrachtung bleibt als solche also beim Unterschied zwischen einem Inneren und einem Äußeren, zwischen Form und Materie. Nun, inwiefern ist die unorganische Natur doch fähig, dem Organischen als Mittel zu dienen?

Die Endlichkeit der Zweckbeziehung liegt in der Getrenntheit des Zwecks und des Materials.⁸ Aus diesem Grund wird die Zweckbeziehung normalerweise als eine *Technik* gedeutet. Die nächste Wahrheit dieser Beziehung von Zweck und Material ist nach Hegel jedoch die Macht, durch die das Material an den Zweck angepasst wird. Auf dem Standpunkt der internen Zweckmäßigkeit haben die Dinge, die Zwecke sind, schon die Macht, sich zu realisieren, aber nicht die Macht, das Material zu setzen, das sie zu ihrer Selbstrealisierung brauchen. Um einen Beweis Gottes zu liefern, muss die Zweckmäßigkeit die Endlichkeit überwinden, das heißt der Zweck muss *an ihm selbst* das Material haben, in dem er sich selbst ausführt. Teleologie – als eine vollständige Erklärung der Natur und damit als Grundlage für einen gültigen Gottesbeweis – wäre also nur dann möglich, wenn das Vermittelnde und das Mittel sowie die Realität identisch mit dem Zweck selbst sind. Damit würden die Zwecke der Natur *weder* die Zwecke eines intelligenten Baumeisters der Welt sein – wie es letztendlich in der Metaphysik der Fall ist, die

7 Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik II*. In: Hegel: *Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe* (TW). Hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl M. Michel. Bd. 6. Frankfurt am Main 1970, 436–461; Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*. In: Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 8, 359–367 [§ 204–§ 212]. Zur Teleologie bei Hegel siehe DeVries, Willem: *The Dialectic of Teleology*. In: *Philosophical Topics*, 19 (1991), 51–70; Pierini, Tommaso: *Theorie der Freiheit: Der Begriff des Zwecks in Hegels Wissenschaft der Logik*. München 2006.

8 Vgl. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, TW 8, 362 [§ 205].

Kant kritisiert – *noch* eine subjektive Betrachtungsweise, eine bloße Forschungsmaxime des endlichen empirischen Subjekts – wie es bei Kant selbst geschieht –, sondern eigentlich *unendliche Teleologie*, das heißt *teleologischer Gottesbeweis*.

Die unorganische Natur wird zunächst als etwas vorgestellt, das als für sich Fertiges dem Organischen gegenübersteht. Das Unorganische ist demnach das Selbständige und das Organische hingegen das Abhängige. Die unorganische Natur scheint somit ein Unbedingtes zu sein, zu dem die Pflanzen, die Tiere und die Menschen erst von außen hinzukommen; es scheint nämlich ein bloßer Zufall zu sein, dass das Organische die Bedingungen zur Existenz in dem Unorganischen als dem ihm Gegenüberstehenden findet. Die Wahrheit der organischen und unorganischen Natur ist für Hegel aber ihre Beziehung selbst, ihre *Einheit*. Diese Einheit, die weder das Organische noch das Unorganische ist, wird in der klassischen, endlichen Auffassung der Teleologie und des teleologischen Beweises als ein *Drittes* vorgestellt, das außerhalb der zwei Momente der Einheit bleibt, entweder als eine *Ursache*, die der Einheit des Organischen und Unorganischen äußerlich ist (in der alten Metaphysik), oder als eine bloß subjektive *Betrachtungsweise* dieser Einheit (bei Kant).

Hegel kritisiert die Trennung zwischen Form und Materie bzw. zwischen *Bestimmtheit* und *Sein* als den Grund sowohl der metaphysischen Auffassung der Teleologie und des teleologischen Gottesbeweises als auch ihrer subjektivistischen Kritik durch Kant. Die formlose Materie, die man der Ordnung der Welt entgegenstellt, ist für Hegel strenggenommen nur eine reine Verstandesabstraktion, ein bloßes Produkt der Reflexion. Nach Hegels Ansicht ist die kontinuierliche Einheit der Materie selbst eine Formbestimmung. Das reine Sichgleichbleiben und Bestehen der Dinge, das heißt die Materie, die man auf der einen Seite *gegen* deren Beschaffenheit und Bestimmtheit, das heißt gegen die Form stellt, gehört für Hegel zur anderen Seite, zur Form. Die erkennende Form bzw. das Denken bezieht sich somit nur *auf sich selbst*, sie hat an sich das, was als Materie von ihr unterschieden wird. In der systematischen Welttheorie des Subjekts, welche von Hegel sozusagen als ein intransitiv tätiges Paradigma interpretiert wird, wird der Unterschied von Form und Materie aufgehoben. Innerhalb der Welttheorie des Subjekts, das heißt im ‚Begriff‘, ist nämlich die Form des Erkennens selbst etwas Reales; was man dann als Materie von dieser Form unterscheidet, ist wiederum selbst etwas Formelles, das heißt *ein Moment der Theorie selbst*. „Wenn die Natur des Begriffs eingesehen wird – erklärt Hegel –, so ist die Identität mit dem Sein

nicht mehr Voraussetzung, sondern Resultat.“⁹ Dies bedeutet: Das Sein ist keine empirische Voraussetzung einer diskursiv-formellen Theorie über die Welt außerhalb dieser Theorie, sondern eine Schlussfolgerung der Theorie selbst, der Abschluss des subjektiv-objektiven Theoretisierens des Subjekts.

Für das vorstellende Denken des erkennenden Subjekts ist das Sein immer das Sein dessen, was ist, das Sein *des* Seienden. Für Hegel ist das Sein aber in Wahrheit Sein, das sich *als* Sein negiert. Das, was ist, und das, was nicht ist, ist weder das Sein noch das Nichtsein, sondern das Sein mit Nichtsein in sich, Sein mit einer Grenze: ‚Seiendes‘, ‚Etwas‘. Das Sein als solches lässt sich weder denken noch sagen: Es ist ein völlig abstrakter Inhalt und insofern kein eigentlicher Begriff, sondern strenggenommen der Begriff selbst in seiner absoluten Reinheit vor jeder möglichen sprachlichen Formulierung. Das Werden des bestimmten Seienden aus dem Sein als aus seinem Grund ist für Hegel die Negation des Seins *in sich*, bis *es selbst* zum Seienden wird; es ist sozusagen die Selbstkontraktion des Seins bis zum Seienden durch *eigene* Negation.¹⁰ Die von Hegel zu Beginn seiner *Wissenschaft der Logik* formulierte Kritik konzentriert sich auf den Begriff des Seins und allgemein auf die abstrakte Differenzierung zwischen Sein und Bestimmtheit. Hierdurch beabsichtigt Hegel, sowohl die Metaphysik als auch den transzendentalen Idealismus zu überwinden. Auf diese Weise legt er eine strukturelle Verbindung zwischen der Seinsauffassung der alten Metaphysik und Kants Subjektivismus offen: Hegels Kritik an Kants Seinsauffassung und der darauffolgenden Kritik an Kants Kritik der Gottesbeweise lässt sich entnehmen, dass seiner Meinung nach das Seinsverständnis, das die Metaphysik überhaupt erst möglich macht, das *gleiche* ist, das dem Dualismus zwischen menschlicher Subjektivität und ansichseiender Außenwelt zugrunde liegt. Hegels Radikalisierung von Kants Kritik der Metaphysik will dementsprechend auch eine Kritik an Kants transzendentalem Idealismus sein.

Im Element des Unterschieds zwischen Bestimmtheit und Sein, zwischen Subjektivität und Objektivität, ist die für Hegel implizite Unendlichkeit der Zweckmäßigkeit strenggenommen nicht begreifbar. Nur im ideellen logischen

⁹ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. In: Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 17, 533.

¹⁰ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. In: Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 20, 165; Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik I*. In: Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 5, 121; Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. In: Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 18, 288. Siehe auch Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Nürnberger und Heidelberger Schriften*. In: Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 4, 434; Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, 196 [§ 91Z].

Raum der Vernünftigkeit als Identität der Bestimmtheit und des Seins, der Objekte und ihres Bestehens, kann für Hegel die wahrhafte Bestimmung der Teleologie zum Ausdruck kommen. Diese Bestimmung ist nämlich, dass die Welt als ein theoretisches systematisches Ganzes gemäß der Analogie der Lebewesen nicht mehr in der Weise der unreflektierten Selbständigkeit ihrer verschiedenen Komponenten vorgestellt wird, sondern dass der rein ideelle Charakter dieser Komponenten beziehungsweise *ihre gegenseitige Vermittlung und Erzeugung im logischen Raum des Begreifens* zum Vorschein kommt. Erst in der uneingeschränkten Idealität und Logizität dieses Raums wird die Teleologie zum Zeichen des organologischen Charakters aller Wirklichkeit, zum Ausdruck der immanenten Präsenz der Vernunft – der Präsenz ‚Gottes‘ – in der vom menschlichen Geist begriffenen Welt.¹¹

¹¹ Vgl. Hegel: *Wissenschaft der Logik II*, TW 6, 461. Siehe auch Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, TW 8, 366–367 [§ 212].