Die radikale Unbegreiflichkeit von Gott für den menschlichen Verstand

**Einleitung**

Die Betonung der Unbegreiflichkeit Gottes für den menschlichen Verstand ist ein Gemeinplatz der philosophischen Theologie vor (und auch nach) Kant, die ihre Bedeutung insbesondere aus dem Theodizeeproblem zieht. Zum Beispiel stützt sich die Argumentation von Descartes in der vierten Meditation auf die Tatsache, daß unser endlicher Verstand Vieles nicht einsieht und wir daher nicht begreifen können wieso eine unendlich vollkommene Substanz eine fehlerhafte Schöpfung hervorbringt.[[1]](#footnote-1) In ähnlicher Weise betont auch Leibniz, daß dasjenige was aus unserem menschlichen Blickwinkel unvollkommen scheint dennoch in für uns freilich unbegreiflicher Weise zu der größtmöglichen Vollkommenheit der erschaffenen Welt beiträgt.[[2]](#footnote-2) Kant versucht ebenfalls, das Theodizeeproblem unter Verweis auf die begrenzte Einsicht des menschlichen Verstandes in die unendliche Weisheit von Gottes Plan zu entschärfen (siehe z.B. GNVE, AA 01: 459-461; V-Met/Volckmann, AA 28: 1180).[[3]](#footnote-3) In diesem Aufsatz will ich diese bekannte Dimension der Unbegreiflichkeit Gottes für den menschlichen Verstandes jedoch außer Acht lassen. Mir geht es darum, zu klären in welcher Weise und mit welcher Radikalität Kants Unbegreiflichkeitsthese über diesen Punkt hinausgeht.

Kant weist ausdrücklich darauf hin daß wir der Sache nicht genug tun wenn wir bloß von der Unbegreiflichkeit Gottes reden. Das „Prädikat unbegreiflich“ sei „noch viel zu gering für Gott, besser wäre: imperscrutabel, denn wir können uns von Gottes Natur gar keinen Begriff machen, der Erkenntniß wäre“ (V-Met/Dohna, AA 28: 695). Hiermit wendet sich Kant explizit gegen Baumgarten, dem zufolge Gott zwar *incomprehensibilis* aber doch *in se conceptibilis* ist und seinem realen Wesen nach durch unsere reinen Begriffe definiert werden kann.[[4]](#footnote-4) Nach Kant ist für uns jedes Ding unbegreiflich, weil wir von keinem Ding – selbst von keiner sinnlichen Naturerscheinung – das innere Prinzip seines Daseins einsehen können. Vom höchsten Wesen gilt jedoch, daß es uns „nach demjenigen, was es an sich selbst sei, gänzlich unerforschlich und auf bestimmte Weise sogar undenkbar sei“ (Prol, AA 4: 359). Ich will in der Folge untersuchen, was genau Kant damit meint daß Gott für uns gänzlich *imperscrutabel*, „auf bestimmte Weise sogar undenkbar“ sei, und worauf dieser Tatbestand beruht.

**1: Die Gefahr des Anthropomorphismus**

Nach Kant ist eine transzendentale Prüfung unseres Gottesbegriffes vor allem deshalb nötig um zu verhindern daß wir diesen Begriff durch anthropomorphe Prädikate verzerren (KrV, A640/B668; V-Met/Dohna, AA 28: 695-696). Der Grad in dem wir uns Gott auf anthropomorphe Weise vorstellen entspricht dem Grad in dem Gott für uns unbegreiflich ist: denn mittels anthropomorpher Vorstellungen denken wir uns Gott gemäß unserer endlichen Vorstellungsart, die das eigentliche Wesen Gottes nicht erfassen und uns daher auch nicht begreiflich machen kann. Die Frage, wie radikal die Unbegreiflichkeit von Gott für unseren Verstand ist und worauf diese Unbegreiflichkeit beruht kann man deshalb auch so formulieren: inwieweit ist unsere Vorstellung Gottes *unvermeidlich* anthropomorph, und worauf beruht dieser Anthropomorphismus?

Kant betont, vor allem im seinen Vorlesungen zur philosophischen Theologie, daß wir in unserer begrifflichen Bestimmung Gottes ein zweiteiliges Verfahren anwenden müssen um einen illegitimen Anthropomorphismus zu vermeiden (siehe z.B. V-Th/Pölitz, AA 28: 1012-1023; V-Met/Volckmann, AA 28: 1168-1170): zunächst müssen wir *via negationis* und im zweiten Schritt *per viam eminentiae* verfahren (siehe z.B. V-Th/Pölitz, AA 28: 1022). Das Denken Gottes *via negationis* soll sicher stellen daß Gott, der nach der reinen Transzendentaltheologie als das *ens realissimum* gedacht werden muß, keine Limitationen oder Negationen zugeschrieben werden die mit seiner absoluten Realität unvereinbar sind (KrV, A578/B606). Die Gefahr einer anthropomorphischen Verzerrung entsteht hier in erster Linie durch Prädikate die wir aus der Erfahrung nehmen. Unsere sinnliche Erfahrung gibt uns niemals reine Realitäten oder vollkommen positive Bestimmungen zu erkennen, sondern nur Realitäten die mit Limitationen oder Negationen vermischt sind (V-Met/Volckmann, AA 28: 1157). *Via negationis* müssen wir also zuerst einmal allen sinnlichen Inhalt von unseren Prädikaten absondern bevor wir diese Prädikate zur näheren Bestimmung der Gottesidee heranziehen können. Bleibt nach diesem Absonderungsvorgang gar nichts (das heißt, gar nichts *Reales*) mehr übrig, dann ist das Prädikat völlig unbrauchbar zur Bestimmung Gottes. Das gilt zum Beispiel für das Prädikat der Ausdehnung, welches notwendig Limitationen impliziert: alles, was ausgedehnt ist, nimmt einen Raum ein der ein Teil eines größeren Raumes, also räumlich begrenzt ist (Prol, AA 4: 352). Folglich kann Gott nicht als räumlich oder ausgedehnt vorgestellt werden.

Wenn nun ein Prädikat nachdem es *via negationis* von aller sinnlicher Kontamination gereinigt worden ist noch etwas Reales zum Denken übrig läßt, dann ist es prinzipiell legitim Gott als durch dieses Prädikat bestimmt zu denken. In diesem Fall ist das Prädikat ein Kandidat für den zweiten Schritt des Verfahrens. Der reinen transzendentalen Idee von Gott als Inbegriff aller Realität zufolge müssen ihm alle Realitäten im höchsten Grade zugeschrieben werden. Also muß alles, was der Weg der Negation noch übrig läßt, *per viam eminentiae* so gedacht werden daß es Gott als ein Maximum von Realität zukommt.

Bei diesem Verfahren stellt sich jedoch ein großes Problem. Um uns einen bestimmten Begriff von Gott zu machen müssen wir Gott ein Maximum von *bestimmten* Realitäten beilegen. (Es bringt uns hier nichts – das heißt wir denken nichts Bestimmtes – wenn wir Gott durch den ganz leeren, unbestimmten Begriff eines Maximums aller Realität denken.) Das setzt voraus, daß wir konkrete Vorstellungen von Realitäten haben die wir Gott zuschreiben können. Nun enthalten aber alle unsere konkreten Vorstellungen von Realitäten einen Bezug auf Sinnlichkeit und damit eine Limitation. Wenn wir von dem Bezug auf sinnliche Anschauung abstrahieren haben wir nur noch „den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen, als einem Etwas überhaupt außer unserer Sinnlichkeit“ (KrV, B307), „denken uns…dadurch wirklich nichts Bestimmtes“ (Prol, AA 4; 355), und können uns daher in keiner Weise „faßlich“ machen „was unter dergleichen Begriffe denn eigentlich für ein Ding gemeint sei“ (KrV, B300). Wenn wir von aller Beziehung auf Sinnlichkeit abstrahieren gehen uns also auch unsere bestimmten Vorstellungen von konkreten Realitäten verloren. Demnach scheint die Schnittmenge zwischen Prädikaten die einerseits bestimmte Realitäten vorstellen und andererseits von allen Limitationen gereinigt sind ganz leer zu sein. Die Vorstellung der *Unendlichkeit* Gottes hilft uns hier auch nicht weiter, weil der Begriff der Unendlichkeit immer schon eine bestimmte Einheit, ein bestimmtes Maß von Realität voraussetzt das größer als alle Zahl gedacht wird: wenn die Einheit selbst mit Limitationen behaftet ist, wie bei allen Realitäten die wir uns konkret vorstellen können, dann wachsen bei ihrer Steigerung zur unendlichen Größe zugleich auch ihre Mängel ins Unendliche (siehe V-Th/Baumbach, AA 28: 1251-1252; V-Th/Pölitz, AA 28: 1016-1019).

Um die Tragweite dieses Problems zu veranschaulichen will ich mich etwas näher mit besonders wichtigen Realitäten befassen, nämlich mit den intellektuellen Grundvermögen die zentral für unser menschliches Selbstverständnis als erkennende und handelnde Wesen sind.

Kant zufolge meinen die Rationalisten, daß Gott und Mensch qualitativ identische intellektuelle Vermögen besitzen die sich nur dem Grad oder der Quantität nach unterscheiden. Ob diese Charakterisierung allen rationalistischen Positionen gerecht wird muß hier nicht untersucht werden; wenigstens ist es leicht zu sehen wie der Eindruck entstehen kann daß Rationalisten wie Descartes oder auch Eberhard nur einen, wenn auch unendlich großen, *graduellen* Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Verstand sehen. Der rationalistischen Position zufolge ist unser Intellekt nämlich vor allem dadurch eingeschränkt, daß wir anders als Gott nicht *alles zugleich* erkennen. Hinzu kommt, daß wir anders als Gott für Informationen über den spezifischen Charakter der Dinge auf die Sinne angewiesen sind die uns nur unklare, verworrene Merkmale darbieten, wohingegen reine Verstandesbegriffe wie ‚Substanz‘ oder ‚Kausalität‘ uns erlauben die allgemeine Struktur aller Dinge zu erfassen. Die Tatsache, daß diese Kategorien auch im göttlichen Verstand eine zentrale Rolle einnehmen, begründet eine qualitative Kontinuität zwischen göttlichem und menschlichem Verstand.

Für Kant hingegen geben uns die Sinne (zumindest potentiell) klare und deutliche Vorstellungen von der Beschaffenheit, welche die Dinge haben insofern sie uns sinnlich erscheinen; unsere reinen Verstandesbegriffe können uns nur dann theoretische Erkenntnis geben wenn sie auf sinnliche Anschauung (und damit auf Erscheinungen) angewandt werden (siehe z.B. KrV, B146-147). Aus dieser engen Verbindung zwischen unserem Verstand und Sinnlichkeit schließt Kant, daß unser Verstand der Gattung nach verschieden ist von allem, was in Gottes Natur enthalten sein mag. Daher dürfen wir Gott kein Erkenntnisvermögen beilegen das sich von unserem nur durch die „Erhebung zur Vollständigkeit“ unterscheidet (Refl. 6260, AA 18: 534).[[5]](#footnote-5) Unser Verstand ist wesentlich diskursiv: er kann uns nur dann theoretische Erkenntnis von Dingen geben wenn er sinnlich gegebene Anschauungen *denkt*, das heißt durch allgemeine begriffliche Merkmale verbindet und ordnet. Dagegen dürfen wir uns den göttlichen Verstand nicht so vorstellen, daß er die Dinge denkend durch allgemeine Merkmale erkennt: das Prädikat ‚Denken‘ bestimmt notwendig ein eingeschränktes Erkenntnisvermögen (V-Met/Volckmann, AA 28: 1158) dessen begriffliche Vorstellungen immer abstrakter sind als die wirklichen Dinge, und die also immer weniger enthalten als den wirklichen Dingen selbst zukommt. Mit der Vorstellung eines unendlichen großen diskursiven Verstandes steigern wir auch die Mängel dieses Verstandes, zum Beispiel seine Abstraktionen, ins Unendliche (V-Th/Pölitz, AA 28: 1016-1019; V-Met/Volckmann, AA 28: 1165).

Der Begriff eines diskursiven Verstandes ist aber unser einzig bestimmter Verstandesbegriff. Wir können uns zwar die logisch konsistente Vorstellung machen, daß Gott die Dinge durch eine nicht-sinnliche, intellektuelle Anschauung erkennt, aber diese Vorstellung gibt uns keinen positiven Begriff von Gottes Erkenntnisvermögen (KU, 5: 406-408). Da wir in dieser Vorstellung alle Prädikate (wie das Denken, Erkennen durch Begriffe, oder auch das Verbinden gegebener Vorstellungen) *via negationis* aussondern die unser menschliches Erkenntnisvermögen positiv bestimmen, so können wir Gott keine Eigenschaften beilegen die Ähnlichkeit oder Kontinuität mit unserem Verstand haben (KU, 5: 484). Wir haben also nach der *via negationis* keine bestimmte Vorstellung von einer Verstandesrealität mehr übrig, und damit auch keinen Maßstab einer Verstandesgröße die wir ins Unendliche steigern und dann Gott zuschreiben könnten (V-Th/Pölitz, AA 28: 996, 1016-1019). Wenn wir dennoch (im buchstäblichen oder eigentlichen Sinne) vom ‚Verstand‘ Gottes sprechen, so ist das zumindest grob mißverständlich insofern es eine Kontinuität mit dem wesentlich limitierten Vermögen suggeriert, auf das sich unser positiver Verstandesbegriff bezieht. Der Begriff eines anschauenden göttlichen Verstandes ist ähnlich paradox wie der Begriff eines hölzernen Wetzsteins (V-Met-K2/Heinze, AA 28: 782).

Ähnliches gilt auch für unseren Willensbegriff (Prol, AA 4: 355-356). Da unser Wollen immer sinnlich affiziert und bedürftig ist, so es ist eine „Vermessenheit, unsere Verknüpfung im Wollen der Gottheit unterzulegen“ (Refl. 6081, AA 18: 444); wenn wir aber von allen Limitationen des menschlichen Willens absehen bleibt uns gar kein bestimmter Willensbegriff mehr übrig, denn wir können uns abgesehen von der Bedürftigkeit unseres Willens keinen Begriff davon machen, wie ein Wesen etwas wollen, d.h. etwas begehren oder nach etwas streben kann (V-Met-K2/Heinze, AA 28: 780-782, 798).

Selbst unsere Vernunft, die doch der Ursprung von transzendentalen Ideen wie ‚Gott‘ ist, dürfen wir Gott selbst nicht in eigentlicher Bedeutung beilegen: als Vermögen zu logischen Schlüssen ist “die Vernunft…nur ein Merkmal der Schranken des Verstandes…der Ausdruck Vernunft ist daher unter der Würde der göttlichen Natur” (V-Th/Pölitz, AA 28: 1053; s.a. Th/Baumbach, AA 28: 1269).

Damit sollte hinreichend veranschaulicht sein wie problematisch der Versuch ist, uns einen bestimmten aber nicht anthropomorphen Begriff von Gott zu bilden. Was ich am Beispiel der Vorstellung unserer intellektuellen Grundvermögen aufgezeigt habe gilt für alle unsere konkreten oder bestimmten Vorstellungen von Realitäten: wenn wir den Weg der Negation konsequent zu Ende beschreiten haben wir schlechthin *nichts* mehr übrig für den Weg der Steigerung.

**2: Das analogische Verfahren**

Wir haben aber Kant zufolge ein wichtiges Hilfsmittel, um dieses Problem zu entschärfen: das analogische Denkverfahren. Wir müssen uns einer bestimmten Gottesvorstellung auf dem Weg der Analogie nähern, weil uns der Weg der Negation ansonsten keine konkreten Realitäten mehr für den Weg der Steigerung übrig läßt. Um zu sehen wie wir uns nach Kant einen bestimmten Begriff von Gott machen können müssen wir also verstehen wie genau das analogische Verfahren funktioniert, was es uns legitimerweise zu denken erlaubt, und wo seine Grenzen liegen.[[6]](#footnote-6)

Nach Kant können wir uns eine legitime analogische Vorstellung dann bilden, wenn vier Hauptbedingungen erfüllt sind. Erstens, wir benötigen vier Glieder, A B C D, die so angeordnet sind daß einerseits A zu B und andererseits C zu D in einem Grund-Folge Verhältnis stehen. Zweitens, von einem dieser beiden Grund-Folge Verhältnisse (also z.B. A-B) sowie von dem Folgeglied der anderen Grund-Folge Relation (D) müssen wir eine bestimmte *nicht*-analogische Vorstellung besitzen. Drittens, wir benötigen ein vernünftiges Motiv, uns dasjenige Grund-Folge Verhältnis von dem wir keine bestimmte Erkenntnis haben (also z.B. C-D) als qualitativ ähnlich zu dem Verhältnis vorzustellen das wir bestimmt erkennen (A-B). Dies ist der eigentliche Analogieschluß: obwohl C uns völlig unbekannt ist können wir schließen, daß C sich so zu D verhält wie A zu B. Weil wir das Verhältnis von A zu B bestimmt erkennen macht uns dieser Schluß das zuvor unbekannte Verhältnis von C zu D verständlich. Aber, viertens, dieser Schluß ist nur unter der Bedingung legitim daß wir die Vorstellung der qualitativen Ähnlichkeit allein auf die beiden Verhältnisse beschränken: daraus, daß sich A zu B verhält wie C zu D dürfen wir *nicht* schließen, dass C dieselben Eigenschaften zukommen die wir an A bestimmt erkennen. Ich will mit drei relevanten Beispielen veranschaulichen, wie Kant sich dieses Verfahren vorstellt.

Im ersten Beispiel (siehe KU, 5: 464) haben wir bestimmte Erfahrungserkenntnis von menschlichen „Kunsthandlungen,“ also davon, wie der menschliche Wille durch Verstandesbegriffe geleitet die Ursache (A) von zweckmäßigen Produkten wie z.B. Häusern (B) ist. Wir haben außerdem eine bestimmte Erfahrungserkenntnis von tierischen Produkten wie dem Biberbau (D). Die Tatsache, daß wir zwischen diesen Produkten (D) und den Produkten unserer eigenen Kunsthandlungen (B) bedeutende Ähnlichkeiten wahrnehmen gibt uns ein vernünftiges Motiv per Analogie zu schließen, „daß der Grund des tierischen Kunstvermögens“ (also C) „auf die Wirkung (der Bau der Biber mit dem der Menschen verglichen) ein ähnliches Verhältnis habe“ wie der menschliche Verstand (A) zu seinen Kunstprodukten (B). So können wir uns das Verhältnis zwischen den Kunsthandlungen der Tiere und deren Produkten auf eine bestimmte (und für die teleologische Naturforschung hilfreiche) Weise vorzustellen. Wie können durch den Analogieschluss sogar die Art von Kausalität, welche die Kunsthandlungen der Tiere regelt, bis zu einem gewissen Grade theoretisch erkennen: wir können „ganz richtig nach der Analogie schließen, daß die Tiere auch nach Vorstellungen handeln“ und nicht Maschinen sind. Dieser Schluß ist uns deshalb erlaubt, weil der Mensch als Naturwesen und Tiere wie Biber zur selben Gattung der lebenden Wesen, gehören, was eine „Einerleiheit des Grundes“ impliziert der die Handlungen aller lebenden Wesen bestimmt: nämlich eine Kausalität nach Vorstellungen (statt einer rein mechanischen Kausalität, wie bei der unbelebten Materie). Allerdings müssen wir auch die spezifische Verschiedenheit zwischen Mensch und Tier beachten und dürfen dem Biber nicht Vernunft im eigentlichen Sinne zuschreiben. Wir dürfen uns die instinktgeleitete Kausalität des Bibers nur „als Analogon der Vernunft“ denken soweit es der teleologischen Naturforschung dient.

Das zweite Beispiel ist von größerer Bedeutung für das Thema dieses Aufsatzes. Erneut ist der Ausgangspunkt für das analogische Verfahren unsere bestimmte Erkenntnis derjenigen Kausalität mittels derer wir zweckmäßige Kunstprodukte erschaffen (A-B). Dazu kommt unsere bestimmte Erfahrungserkenntnis von nicht-künstlichen Naturdingen wie Bibern oder Pflanzen (D), deren organischen Glieder und Vorgänge wir nicht nach rein mechanistischen Gesetzen erklären können, und über die wir daher teleologisch (nach Zweckbegriffen) nachdenken müssen. Wir haben nun ein vernünftiges Motiv, das allerdings (anders als im ersten Beispiel) auf der subjektiven Beschaffenheit unserer Vernunft (statt auf der objektiven Erfahrung der Beschaffenheit von Naturdingen wie Biberbauten) beruht, uns den Ursprung der zweckmäßigen Organismen „nach der Analogie eines Verstandes“ zu „denken“ (KU, 5: 464-465). Unsere reflektierende theoretische Urteilskraft weist uns dazu an, ein Kausalverhältnis zwischen der organischen Natur und einer außerweltlichen Ursache zu denken das analog ist zu dem (uns wohlbekannten) Verhältnis zwischen menschlichen Kunstprodukten und unserer technisch-vernünftigen Kausalität nach Begriffen. Diese analogische Vorstellung ist deshalb vernünftig geboten, weil sie uns ein Modell gibt – laut Kant das einzig mögliche Modell – nach dem wir uns die Zweckmäßigkeit in der Natur (die, wie gesagt, für unseren Verstand nicht nach rein mechanischen Naturgesetzen erklärbar ist) verständlich machen (wenn auch nicht erklären) können (KU, 5: 397-399; 437).[[7]](#footnote-7) Allerdings erlaubt uns dieser Analogieschluß *keinerlei* Bestimmung der Eigenschaften des Welturhebers, den wir per Analogie als Grund der Zweckmäßigkeit in der Natur denken. Denn wir können Mensch und außerweltlichen Welturheber nicht zu ein und derselben Gattung zählen (außer dem völlig unbestimmten höchsten Gattungsbegriff „eines Dinges überhaupt“). Wir haben auch keinen hinreichenden Erkenntnisgrund zu urteilen, daß die Naturorganismen wirklich Effekt einer technischen Kausalität nach Verstandesregeln sind (KU, 5: 399). Der Analogieschluss gibt uns lediglich eine subjektive Maxime der Urteilskraft, so über die Naturorganismen zu reflektieren *als ob* sie von einem zweckmäßig handelnden Architekten der Natur erschafft wurden (KU, 5: 383).[[8]](#footnote-8)

Die analogische Vorstellung einer vernünftigen Ursache der Naturorganismen gibt uns auch keinen hinreichenden Grund, diese Ursache *per viam eminentiam* als einen unendlichen oder höchsten Verstand zu denken. Dies ist gleichbedeutend damit, daß die Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur nach Kant keinen hinreichenden Grund für die Vorstellung Gottes liefert welche der transzendentalen Idee des allerrealsten Wesens entspricht (KU, 5: 480). Unsere theoretische Naturerfahrung gibt nur einen relativen, unvollständigen Grad von Zweckmäßigkeit zu erkennen, unter anderem deshalb, weil wir auch viele Dinge wahrnehmen die uns unzweckmäßig erscheinen.[[9]](#footnote-9) Den Grad von Zweckmäßigkeit, welchen wir tatsächlich in der Natur verorten, können wir konsistent als Produkt eines bloß relativ vollkommenen Verstandes oder auch eines Pantheons relativ vollkommener Architekten denken.

Wir haben aber laut Kant noch eine weitere Möglichkeit, durch das analogische Verfahren zur Vorstellung eines außerweltlichen Welturhebers zu gelangen. Ausgangspunkt in diesem dritten Beispiel ist wiederum unser Selbstverständnis als zweckmäßig handelnde Wesen (A-B). Aber anders als in den beiden vorigen Beispielen beruht unsere bestimmte Vorstellung des Folgegliedes der zweiten Relation (D) nicht auf der Erkenntnis einer realen, in der Erfahrung gegebenen Wirkung (wie dem Biberbau oder den Naturorganismen). Vielmehr stellen wir uns eine bestimmte Wirkung vor, deren Wirklichkeit moralisch geboten ist und die wir deshalb *erwarten* dürfen (KU, 5: 457): nämlich die Realisierung unseres höchsten moralischen Endzwecks, des höchsten Gutes. Dies ist ein Zustand, in dem die Glückseligkeit der endlichen Vernunftwesen genau (und auf notwendige Weise) ihrer moralischen Glückswürdigkeit proportioniert ist, und in dem diejenigen endlichen Vernunftwesen die sich frei zum moralisch guten Handeln bestimmt haben den größtmöglichen Grad von moralischer Tugend und dementsprechend den größtmöglichen Grad von Glückseligkeit erreichen. Nun können wir uns nicht vorstellen, daß dieser Zustand durch unser eigenes Handeln oder durch bloße Naturgesetzlichkeit entstehen kann. Um an die Realisierbarkeit des höchsten Gutes glauben zu können, was wiederum Voraussetzung dafür ist nach diesem Gut als Ziel unseres vernünftigen Handelns zu streben, müssen wir eine Ursache außerhalb der Natur annehmen welche die notwendige Proportionalität zwischen Glückswürdigkeit und Glückseligkeit gewährleistet. Das heißt, in Kants Worten: wir müssen „etwas, das den Grund…der Ausführbarkeit eines notwendigen moralischen Endzwecks enthält, annehmen“ und dieses „etwas“ „nach der Beschaffenheit der von ihm erwarteten Wirkung“ bestimmen (KU, 5: 457). Wir machen uns also einen bestimmten Begriff von C nach der Wirkung D, die wir uns von C moralisch erwarten dürfen. Unser einziges Modell, uns eine Ursache vorzustellen die den moralisch zweckmäßigen Zusammenhang zwischen Glückswürdigkeit und Glückseligkeit gewährleisten kann, beruht auf der Erkenntnis unserer menschlichen Kausalität in zweckmäßigen Handlungen, die auf Willen und Verstand beruhen (A-B). Um uns eine bestimmte Vorstellung vom Grund der Realisierbarkeit des höchsten moralischen Endzwecks zu machen müssen wir diesem Grund also einen Willen und Verstand beilegen, nach Analogie mit unserem eigenen zweckmäßigen moralischen Handeln.

Gegenüber dem vorherigen Beispiel, wo aus der theoretisch-teleologischen Naturbetrachtung per Analogie auf einen außerweltlichen Verstand als Urheber der Naturorganismen geschlossen wurde, sind hier zwei Unterschiede von größter Bedeutung. Den ersten Unterschied muß ich im Kontext meiner Fragestellung außer Acht lassen: er bezieht sich auf die Art und Stärke des Fürwahrhaltens auf das der Analogieschluß jeweils führt. Der moralische Analogieschluß kann, anders als die teleologische Naturbetrachtung, einen festen Glauben an die Existenz eines Welturhebers begründen (KU, 5: 469-470).[[10]](#footnote-10) Wichtiger im Kontext meiner Fragestellung ist der zweite Unterschied. Wir haben gesehen, daß der naturteleologische Analogieschluß nur auf die Vorstellung eines relativ vollkommenen Verstandes als Urheber der Natur führt. Dagegen erlaubt, oder besser erfordert, der moralische Analogieschluß auf eine außerweltliche Intelligenz das Verfahren *per viam eminentiam* welches der transzendentalen Idee eines *ens realissimum* gerecht wird (KU, 5: 480-481). Im moralischen Analogieschluß müssen wir uns den Welturheber genau so vorstellen, wie es dem vom Moralgesetz bestimmten Endzweck angemessen ist. Dies erfordert, Kant zufolge, daß wir uns den Welturheber als einen einigen vollkommen Weltregierer vorstellen: wir müssen dem Welturheber all jene Realitäten, die wir uns (der Analogie mit uns bekannten Realitäten nach) an ihm vorstellen, in vollkommener Form zuschreiben um ihn als den Grund der Realisierbarkeit des moralischen Endzweckes zu denken. Zum Beispiel müssen wir dem Welturheber einen vollkommen guten, gerechten Willen zuschreiben der keinerlei moralischen Versuchung zugänglich ist; wir müssen ihm auch einen allwissenden Verstand zuschreiben der intuitiv und unfehlbar die genaue moralische Beschaffenheit unseres Willens erfasst (KU, 5: 444; siehe auch KrV, A814-815/B842-843).

Aber diese Vorstellung hat, wie Kant nicht müde wird zu betonen, nur subjektive Gültigkeit. Diese Einschränkung ist von doppelter Bedeutung. Sie bezieht sich einerseits auf das Fürwahrhalten der Behauptung daß ein vollkommener Weltregierer existiert: nach Kant kann dies nur ein fester Glaube und kein objektives Wissen sein. Wichtiger für meine Fragestellung ist aber, daß die bestimmte Vorstellung von Gott, die uns der praktisch-moralische Analogieschluß liefert, *nur* den Zweck hat unser Handeln in Hinsicht auf den moralischen Endzweck zu leiten. Kant drückt dies so aus: der Begriff, den wir uns von Gott nach moralischen Gesetzen machen,

 „…mag…für die spekulative Vernunft überschwenglich sein; auch mögen die Eigenschaften, die wir dem dadurch gedachten Wesen beilegen, objektiv gebraucht, einen Anthropomorphismus in sich verbergen; die Absicht ihres Gebrauches ist auch nicht, seine für uns unerreichbare Natur, sondern uns selbst und unseren Willen danach bestimmen zu wollen“ (KU, 5: 456-457).

Daraus folgt, daß wir Gott zum Zwecke unseres moralischen Handelns „nach Beschaffenheit der von ihm erwarteten Wirkung, uns als ein weises, nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschendes Wesen denken können,“ „ohne doch dadurch die einzige uns bekannte Kausalität dieser Art, nämlich einen Verstand und Willen, ihm dadurch theoretisch beilegen…zu wollen“ (KU, 5: 457), das heißt, ohne das göttliche Wesen „dadurch theoretisch erkennen zu wollen“ (KU, 5: 484). Dieses analogische „Erkenntnis Gottes und seines Daseins“ hat „in praktischer Beziehung, aber auch nur in Rücksicht auf diese (als moralische) alle erforderliche Realität“ (KU, 5: 484-485). Durch die „Erkenntnis…nach der Analogie“ vermeiden wir einen *dogmatischen Anthropomorphismus* der sich anmaßt Gottes eigentliche Natur an sich selbst zu erkennen, aber wir „erlauben uns einen symbolischen Anthropomorphismus, der…nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht“ (Prol, AA 4: 357). Das heißt (unter anderem; siehe KU, AA 5: 351-353): im praktischen Gottesglauben verwenden wir sprachliche Ausdrücke wie ‚Verstand‘ und ‚Wille‘ nicht in ihrer eigentlichen Bedeutung als „Schema“ für einen logischen Begriffsinhalt der nur in Bezug auf „Weltwesen“ (wie uns) objektive Realität hat. Die Worte ‚Verstand‘ und ‚Wille‘ dienen hier als Symbole, als sinnliche *Zeichen* für etwas ganz Unbekanntes: sie wecken Assoziationen, liefern uns Bilder und Denkfiguren, durch die wir uns das Verhältnis Gottes zur Welt nach der Art und Weise vorstellen wie wir selbst (in zweckmäßigen Handlungen) Einfluß auf die Welt nehmen. Diese symbolisch-analogische Gottesvorstellung kann man *Erkenntnis* nennen, wenn man ihren ausschließlich praktischen Zweck berücksichtigt: sie ist ein „Prinzip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes, was er an sich sei, sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll“ (KU, AA 5: 353).

Die genaue Charakterisierung dieser Gottesvorstellung ist ein schwieriges Problem der Kantauslegung. Einerseits handelt es sich hier nicht um eine bloße ‚als ob‘ Einstellung zu dem propositionalen Inhalt daß Gott existiert, sondern um ein festes Fürwahrhalten das auch der theoretischen Vernunft ihren Beifall abnötigt: der ganze Mensch als Vernunftwesen, nicht eines seiner intellektuellen Teilvermögen, glaubt daran daß Gott als Weltregierer existiert (KpV, AA 5: 121). Andererseits betont Kant, daß wir Gott im moralischen Glauben eine Kausalität nach Willen und Verstand nicht „theoretisch“ beilegen können. Vielleicht müssen wir Kant hier wie folgt verstehen. (1) Der moralische Glauben an Gott besteht in der festen Annahme, daß ein Wesen außerhalb der Natur existiert das die Realisierbarkeit des moralischen Endzwecks gewährleistet. (2) Diese Annahme kann unserem Streben nach dem höchsten Gut nur dann eine feste Orientierung zu geben, und ein vernünftiges Vertrauen auf die Erreichbarkeit des moralischen Endzwecks nur dann begründen, wenn wir uns einen notwendigen Zusammenhang zwischen dem Dasein Gottes und der Realisierbarkeit des höchsten Gutes denken können. (3) Um uns einen solchen Zusammenhang denken zu können, müssen wir Gott nach Analogie mit unserer zweckmäßigen Kausalität einen Verstand und Willen beizulegen: Vermögen also, die im eigentlich-weltlichen Sinne limitiert sind, die wir aber dennoch Gott in einem uneigentlichen Sinne als Vollkommenheiten beilegen. (4) Dies ist legitim, solange wir uns dieser analogischen Vorstellung zum moralischen Handeln bedienen, uns dabei aber (wenigstens implizit) der Tatsache bewußt bleiben daß dies nur eine subjektive-anthropomorphe, symbolische Vorstellung ist die uns keinerlei theoretische Erkenntnis davon gibt wie Gott objektiv beschaffen ist und daher auch nicht geeignet ist, die radikale Unbegreiflichkeit Gottes für den menschlichen Verstand aufzuheben.[[11]](#footnote-11)

**3: Die Unbegreiflichkeit Gottes und die transzendentalen Prädikate**

Ich habe versucht zu zeigen, weshalb nach Kant unsere bestimmte Vorstellung von Gott, als einer höchsten Intelligenz die (als zweckmäßig handelndes Wesen) einen vollkommenen Verstand und Willen besitzt, notwendig anthropomorph und subjektiv ist. Im Vergleich mit der rationalistischen Position ist das ein sehr bedeutsamer Unterschied.

 Aber damit ist noch nicht geklärt, ob Kant die rationalistische Position *gänzlich* aufgibt indem er behauptet, daß unsere Gottesvorstellung *durch und durch* anthropomorph und Gott uns damit *in jeder Hinsicht* unbegreiflich ist. Hier müssen wir uns nun jenen Grundbegriffen zuwenden die Kant als transzendentale oder ontologische Prädikate bezeichnet: „Möglichkeit…Existenz…Notwendigkeit…Substanz…Einheit der Substanz…die Einfachheit, Unendlichkeit, die Dauer, Gegenwart, und andere“ (V-Th/Pölitz, AA 28: 1020) wie „Ursache“ und „Kraft, das Vermögen zu wirken“ (V-Met/Volckmann, AA 28: 1161). Diese Prädikate können uns aufgrund ihrer Allgemeinheit nur einen sehr abstrakten, deistischen Begriff von Gott als einem Ding überhaupt geben (V-Th/Pölitz, AA 28: 1020; Prol, AA 4: 355), aber keine theistische Vorstellung von einem personalen Gott als höchster Intelligenz die einen vollkommenen Verstand und Willen hat. Sie können daher auch nicht den Anthropomorphismus beseitigen der (nach Abschnitt 2) unseren personalen, theistischen Gottesbegriff infiltriert. Dennoch stellt sich die Frage, ob der Anthropomorphismus und die damit einhergehende Unbegreiflichkeit Gottes nur den personalen, theistischen Inhalt unserer Gottesvorstellung oder auch dessen deistisch-ontologische Grundlage betreffen. Hier können wir zwischen zwei Interpretationen unterscheiden, die diese Frage unterschiedlich beantworten und dementsprechend Kant eine unterschiedlich radikal ausgeprägte Position hinsichtlich der Unbegreiflichkeit Gottes zuschreiben.

 Der ersten Interpretation zufolge, die (u.a.) von Allen Wood vertreten wird, hält Kant eine Position, welche ich die *moderate Unbegreiflichkeitsthese* nennen will.[[12]](#footnote-12) Dieser Position zufolge infiltriert der Anthropomorphismus und die damit verbundene objektive Unbegreiflichkeit zwar den personalen, theistischen Inhalt unserer Gottesvorstellung, aber nicht deren deistisch-ontologische Basis. Das würde bedeuten, daß Kant nicht völlig mit der rationalistischen Tradition bricht der zufolge Gott seinem inneren Wesen nach so ist, wie wir ihn durch die transzendentalen Begriffe denken, also (real) möglich, absolut notwendig, einfache Substanz, ursächlich handelnde Kraft, usw. Einer zweiten Interpretation zufolge hält Kant eine Position, die ich *radikale Unbegreiflichkeitsthese* nennen will. Dieser Position zufolge infiltriert der Anthropomorphismus und die damit verbundene objektive Unbegreiflichkeit nicht nur den personalen, theistischen Inhalt unserer Gottesvorstellung sondern sogar auch deren deistisch-ontologische Basis. Demnach bestünde zwischen der kantischen und der rationalistischen Position eine völlige Diskontinuität, weil nach Kant sogar unsere reinen ontologischen Begriffe Gott nicht so vorstellen wie er seinem inneren Wesen nach ist: sogar in der Vorstellung von Gott als real möglicher, absolut notwendiger Substanz und kausal wirkender Kraft läge demnach etwas Uneigentliches, eine Eigentümlichkeit unserer Vorstellungsart die Gottes innerer Natur (was immer sie sein mag) nicht gerecht wird.[[13]](#footnote-13)

Ich werde in der Folge für die radikale Unbegreiflichkeitsthese argumentieren. Dabei will ich will aber zunächst auf zwei wichtige Gründe eingehen, die für die moderate Unbegreiflichkeitsthese zu sprechen scheinen.

Erstens betont Kant in seinen Vorlesungen, daß die transzendentalen Prädikate keinen anthropomorphen Einschränkungen unterliegen: nämlich, daß diejenigen „Realitäten…die mir durch die reine Vernunft gegeben sind,“ „mit keiner Sinnlichkeit afficeret“ sind und ich also „kein Bedenken tragen“ darf „sie Gott beizulegen; denn sie gehen auf Dinge überhaupt, und bestimmen dieselben durch den reinen Verstand“ (V-Th/Pölitz, AA 28: 1020). Zweitens scheint es ein wichtiges Prinzip der kritischen Philosophie Kants zu sein, daß uns die reinen Verstandesbegriffe erlauben nicht-sinnliche Dinge als „Dinge überhaupt“ zu denken ohne das Wesen der Dinge an sich dabei anthropomorphisch zu verzerren. Die reinen Verstandesbegriffe erstrecken sich, dieser Auffassung nach, auf übersinnliche Dinge weil sie ihren Ursprung im reinen Verstand unabhängig von aller Sinnlichkeit haben. Dieses ‚Erstrecken‘ kann man (der moderaten Unbegreiflichkeitsthese zufolge) so verstehen, daß die reinen ontologischen Prädikate für sich genommen zwar zu abstrakt sind um uns theoretische *Erkenntnis* zu liefern (die nach Kant immer einen Bezug auf sinnliche Anschauung erfordert), aber dennoch das reine *Denken* von allgemeinen ontologischen Eigenschaften ermöglichen die alle Dinge überhaupt aufweisen müssen.[[14]](#footnote-14) Dieses reine Denken ist zu wenig konkret um uns Dinge an sich *nach dem Maßstab theoretischer Erkenntnis* begreiflich zu machen: wir können nicht erkennen wie Gott als nicht-zeitliche Substanz existiert, wie er durch sein Handeln Wirkungen hervorbringt, oder wie er unabhängig von allen Bedingungen mit absoluter Notwendigkeit existiert (siehe z.B. KrV, B288). Aber *diese* Art von Unbegreiflichkeit, die auf mangelnder Bestimmtheit beruht, ist moderat verglichen mit der Art von Unbegreiflichkeit welche folgen würde wenn unsere ontologischen Grundbegriffe das Wesen Gottes gar nicht erfassten: wenn uns selbst das reine Denken von Gott als Substanz, handelnd, notwendig, usw. lediglich eine uneigentlich- analogische Vorstellung von Gott gäbe. In letzterem Falle könnten wir uns gar keinen (eigentlichen, nicht-analogischen) Begriff von Gott machen, außer dem völlig inhaltsleeren Begriff von einem bloßen nicht-sinnlichen Etwas überhaupt.

Zum ersten dieser Punkte ist zu sagen, daß wir die in den Vorlesungsmitschriften referierte Aussage, man könnte bedenkenlos Gott diejenigen Realitäten beilegen „die mir durch die reine Vernunft gegeben sind“ (V-Th/Pölitz, AA 28: 1020), mit Vorsicht genießen sollten.[[15]](#footnote-15) Solcherlei Aussagen könnten Kant lediglich dazu dienen, eine Lehre darzustellen die dem rationalistischen Textbuch seiner Vorlesung zugrunde liegt. Die Behauptung, daß die reine Vernunft uns mit Begriffen wie Substanz „apriorische Realitäten“ gibt (V-Th/Pölitz, AA 28: 1020) ist jedenfalls schwer (strenggenommen nicht) mit der kritischen kantischen Doktrin vereinbar, nach der „Realität…im reinen Verstandesbegriffe“ dasjenige ist, „was einer Empfindung überhaupt korrespondiert“ (KrV, A142/B182), nach der wir also nur dann (im eigentlichen Sinne) von Realitäten sprechen können wenn uns ein Grad von Empfindung sinnlich gegeben ist. Abgesehen davon gibt es aber noch einen expliziten Beleg dafür, daß Kants kritische Doktrin die Behauptung ablehnt, der zufolge die in den Vorlesungsmitschriften aufgelisteten ontologischen Prädikate Realitäten bezeichnen die wir bedenkenlos Gott beilegen können. Die Liste dieser Prädikate, welche wir in den Vorlesungsmitschriften finden, umfaßt Dauer und Gegenwart. In der *Kritik der Urteilskraft* betont Kant jedoch, daß wir nicht nur keine bestimmte *Erkenntnis* von der Dauer Gottes haben, sondern uns „gar keinen Begriff vom bloßen Dasein als einer Größe, d.i. als Dauer, machen können“ ohne uns Gottes Dasein als *ewig* vorzustellen. Der Begriff der Ewigkeit ist aber unwiderruflich anthropomorph, weil er das „Dasein zu aller Zeit“ bezeichnet und damit auf eine bloß menschliche Anschauungsform rekurriert.[[16]](#footnote-16) Ähnliches gilt auch für den räumlichen Gedanken von Gottes Allgegenwart (KU, 5: 484).

 Dieser Einwand zeigt, daß die oben zitierten Stellen aus den Vorlesungsmitschriften nicht ohne weiteres als Beleg für die moderate Unbegreiflichkeitsthese dienen können. Verteidiger dieser These sollten hier entgegnen, daß sich zumindest die reinen Kategorien, also Substanz, Kausalität, Möglichkeit und Notwendigkeit usw., als „apriorische Realitäten auf die allgemeine Eigenschaft eines Dinges überhaupt beziehen“ (V-Th/Pölitz, AA 28: 1020) ohne, wie Dauer und Gegenwart, von bloß menschlichen Vorstellungsformen kontaminiert zu sein. Dies bringt uns zum zweiten der oben angeführten Gründe für die moderate Unbegreiflichkeitsthese: nämlich der Verweis auf den *Ursprung der Kategorien im reinen Verstande*, ganz unabhängig von den Formen unserer Sinnlichkeit (von denen ‚Dauer‘ und ‚Gegenwart‘ noch abhängen), welcher es den Kategorien ermöglichen soll die allgemeinen ontologischen Eigenschaften Gottes ohne anthropomorphische Verzerrung zu erfassen.

 Aber will Kant wirklich behaupten, daß die reinen, nicht-schematisierten Kategorien reale Eigenschaften von Dingen überhaupt repräsentieren? Dagegen spricht Kants Aussage, „daß die reinen Verstandesbegriffe…niemals…auf Dinge überhaupt (ohne Rücksicht auf die Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen) bezogen werden können“ (KrV, A244/B303), und daß die Kategorien ihren Sinn und ihre Bedeutung verlieren wenn wir von den Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung abstrahieren (siehe z.B. KrV, A239-240/B299, B307-309). Der Verteidiger der moderaten Unbegreiflichkeitsthese kann hier entgegnen, Kant wolle mit diesen Behauptungen nur sagen, daß die Kategorien ihre Bedeutung *als theoretisch bestimmte Erkenntnisse* von Gegenständen verlieren wenn wir sie von unserer Sinnlichkeit abstrahieren und auf Dinge überhaupt beziehen; er wolle aber nicht bestreiten, daß wir durch die reinen Kategorien in sinnvoller Weise ontologischen Eigenschaften wie Substantialität oder Kausalität denken können die allen Dingen an sich selbst (als Dingen „überhaupt“) zukommen.[[17]](#footnote-17) Nach dieser Interpretation liefern uns rein intellektuelle Begriffe zwar keinen bestimmten Gegenstandsbezug im Sinne theoretischer Erkenntnis: das heißt (unter anderem), sie erlauben uns nicht spezifische Substanzen oder Kausalkräfte zu individuieren oder objektiv-theoretische Urteile darüber zu fällen in welcher Weise nicht-sinnliche Dinge subsistieren, welche Akzidenzien in ihnen inhärieren, oder nach welchen Regeln Ursachen außerhalb von Raum und Zeit irgendwelche Folgen hervorbringen. Wir können uns aber mittels dieser Begriffe eine, wenn auch höchst abstrakt-unbestimmte und damit zur theoretischen Erkenntnis ungeeignete, Vorstellung davon machen wie nicht-sinnliche Dinge im Allgemeinen beschaffen sind: sie subsistieren, sind Gründe von Folgen, usw.

 Ich denke nicht, daß diese Strategie Kants Position gerecht wird.[[18]](#footnote-18) Ich will aber in diesem Aufsatz nicht für die These argumentieren, daß die reinen Kategorien *grundsätzlich* keine allgemeinen ontologischen Eigenschaften von nicht-sinnlichen Dingen repräsentieren können. Im Kontext meiner Fragestellung geht es ausschließlich darum, ob die reinen Kategorien allgemeine ontologische Eigenschaften von einem sehr speziellen nicht-sinnlichen Ding, nämlich Gott, repräsentieren. Ich meine, daß dies nach Kant nicht der Fall ist. Mein Argument für diese These stützt sich auf zwei Behauptungen. Erstens: der Maßstab dafür, ob die reinen Kategorien allgemeine ontologische Eigenschaften von Gott repräsentieren ist Gottes Selbsterkenntnis: Gott ist seinem inneren Wesen nach genau so und nicht anders, wie er sich durch sein unfehlbares, allwissendes Erkenntnisvermögen selbst erkennt. Zweitens (und das ist wesentlich kontroverser): in Gottes Selbsterkenntnis können die reinen Kategorien oder ihr Inhalt keine Rolle spielen. Um die moderate Unbegreiflichkeitsthese zu verteidigen muß man diese zweite Behauptung verneinen; umgekehrt impliziert die Bejahung dieser Behauptung die radikale Unbegreiflichkeitsthese.[[19]](#footnote-19)

 Verteidiger der moderaten Unbegreiflichkeitsthese betonen, daß die reinen Kategorien unabhängig von aller Sinnlichkeit im reinen Verstand entspringen. Das ist zwar richtig, die Frage ist aber: in welchem Verstande? Die Antwort ist: die reinen Kategorien entspringen im reinen *diskursiven* Verstand, welcher (wie wir oben gesehen haben) der Art nach völlig ungleichartig ist mit einem anschauenden göttlichen Erkenntnisvermögen. Die reinen Kategorien haben ihren Ursprung in etwas, das unwiderruflich auf ein endliches Erkenntnisvermögen verweist: in logischen Urteilsfunktionen, die nichts als verschiedene Weisen sind zu *denken*, nämlich Vorstellungen zu verbinden und in einem Bewußtsein zu vereinigen. Diese logischen Urteilsfunktionen sind eben das was übrig bleibt wenn wir von allem sinnlichen Inhalt unserer Begriffe abstrahieren. Die reinen (nicht-schematisierten) Kategorien sind also „nichts als Gedankenformen, die bloß das logische Vermögen enthalten, das mannigfaltige in der Anschauung Gegebene in ein Bewußtsein a priori zu vereinigen“ (KrV, B 306).[[20]](#footnote-20) Funktionen eines denkenden, synthetisierenden Erkenntnisvermögens haben in der Selbsterkenntnis eines göttlichen, nicht-denkenden, nicht-synthetisierenden Verstandes nichts zu suchen. Oder anders gesagt: wenn der logische Vorstellungsinhalt den die Kategorien unabhängig von aller sinnlichen Anschauung behalten nur eine „logische Funktion…aus…datis einen Begriff zu machen“ (KrV, A239) ist, dann kann dieser Vorstellungsinhalt als solcher nicht Teil einer göttlichen Selbsterkenntnis sein deren Erkenntnis nicht darauf angewiesen sich aus gegebene Vorstellungen (datis) Begriffe zu machen.

 Diese Interpretation impliziert keinerlei positive Bestimmung der göttlichen Erkenntnisart. Die These, daß die reinen Kategorien in der göttlichen Erkenntnisart keine Rolle spielen ist rein negativ und daher im Einklang mit dem Verfahren, Gott per *via negationis* alles abzusprechen was seinem Wesen nach Einschränkung ist – was sicherlich für Vorstellungsformen gilt, die nichts anderes sind als Funktionen das an sich nicht verbundene Mannigfaltige gegebener Anschauungen zu einer begrifflichen Einheit des Bewußtseins zu bringen. Meine Interpretation ist außerdem vereinbar mit der Einsicht daß die reinen Kategorien über die bloß menschliche Erkenntnis hinausweisen, also nicht im strengen Sinne anthropomorph sind (Kant spricht von „Anthropomorphismus im weiten Sinne“, siehe KrV, A640/B688). Der zentrale Punkt meiner Interpretation ist, daß die reinen Kategorien wesentlich auf einen *endlichen, diskursiven* Verstand verweisen und damit keinen Platz in einer intuitiven, unendlichen Selbsterkenntnis haben. Der Begriff eines endlichen, diskursiven Verstandes umfasst der logischen Möglichkeit nach mehr als der eines menschlichen Erkenntnisvermögens, weil ein diskursiver Verstand als solcher nur dadurch bestimmt ist daß er sinnliche Anschauungen unter Kategorien und damit die begriffliche Einheit des Bewußtseins bringen muß um Dinge als Erscheinungen zu erkennen. Diese Bestimmung verlangt nicht, daß unsere menschlichen Anschauungsformen, nämlich Raum und Zeit, die einzig (logisch) möglichen Formen sinnlicher Anschauung sind. Die logische Möglichkeit nicht-menschlicher Formen sinnlicher Anschauung ist verbunden mit der logischen Möglichkeit eines diskursiven Verstandes der eine sinnliche aber nicht raumzeitliche Erscheinungswelt erkennt, da die „Sinnenwelt…nach der Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern auch sehr verschieden sein kann“ (GMS, AA 4: 451). Ein diskursiv erkennendes Wesen dessen Sinnlichkeit sich von unserer der Art nach unterschiede würde sinnliche Anschauungen nicht in Raum und Zeit ordnen aber dennoch durch Kategorien zur Einheit des Bewußtseins bringen. Auch hier blieben die reinen Kategorien also auf die Erkenntnisform eines endlichen, denkenden Verstandes beschränkt. Sie haben daher keinen Platz in der nicht-sinnlichen Anschauung einer göttlichen Erkenntnisart, die nicht dadurch eingeschränkt ist ihr von außerhalb gegebenes Material („datis“) durch Denkformen vereinigen zu müssen.

 Ein direkter Textbeleg für diese Interpretation findet sich in der B-Deduktion. Hier sagt Kant, daß sich die reinen Verstandesbegriffe auf Gegenstände der Anschauung überhaupt erstrecken, „sie mag der unsrigen ähnlich sein oder nicht, wenn sie nur sinnlich und nicht intellektuell ist“ (KrV, B148; vergl. B150). Er betont also, daß die nicht-schematisierten Kategorien dank ihres Ursprungs im reinen Verstand nicht auf unsere, raumzeitliche sinnliche Anschauung eingeschränkt sind, sich aber (in freilich ganz unbestimmter Weise) bloß auf *sinnliche* Anschauung (oder besser, auf ein Mannigfaltiges sinnlicher Anschauung) überhaupt beziehen und demnach nicht für eine nicht-sinnliche, intellektuelle göttliche Anschauung gelten. Kant liefert auch eine Erklärung für diesen Sachverhalt: die reinen Kategorien sind „bloße Gedankenformen“ welche „allein“ „die synthetische Einheit der Apperzeption enthalten“ (KrV, B148). Die Bedingung, dass gegebene Anschauungen durch Subsumption unter Kategorien „als in einer Apperzeption synthetisch verbunden“ sein müssen ist zwar eine Bedingung „alles Denkens,“ aber „doch nicht ein Prinzip für jeden möglichen Verstand“ (KrV, B139):

Derjenige Verstand, durch dessen Selbstbewußtsein zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde, ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objekte dieser Vorstellung existierten, würde einen besonderen Actus der Synthesis des Mannigfaltigen zu einer Einheit des Bewußtseins nicht bedürfen, deren der menschliche Verstand, der bloß denkt, nicht anschaut, bedarf. (KrV, B139)

In den reinen Verstandesbegriffen wird „nichts, als die bloße Form des Denkens angetroffen“ (KrV, A567/B595), weil die reine Kategorie „nichts, als die logische Funktion enthalten kann, das Mannigfaltige unter einen Begriff zu bringen“ (KrV, A245). Also können die reinen Kategorien kein Bestandteil einer (logisch möglichen) göttlichen Erkenntnisart sein, die (wenn sie existierte) in ihrer Selbsterkenntnis nicht darauf angewiesen und dadurch eingeschränkt wäre eine gegebene Mannigfaltigkeit in einem denkenden Bewußtsein zu verbinden.

 Ein Verteidiger der moderaten Unbegreiflichkeitsthese könnte entgegnen, daß die reinen Kategorien zwar *als Begriffe* oder *als logische Funktionen* nicht in einer göttlichen Erkenntnis vorkommen können, die göttliche Erkenntnis aber doch etwas enthält was den ontologischen Bedingungen entspricht die wir durch die reinen Verstandesbegriffe denken. So unterscheidet Erich Adickes zwischen reinen Kategorien als logischen Funktionen und den entsprechenden kategorialen Bestimmungen als allgemeinen ontologischen Bedingungen aller Dinge überhaupt.[[21]](#footnote-21)

Die Plausibilität dieses Einwandes ist aber fragwürdig. Man sollte annehmen daß Kant eine Unterscheidung, die von so enormer Tragweite für sein kritisches System wäre, explizit herausstellen würde. Kant selbst differenziert aber an keiner Stelle zwischen dem begrifflich-logischen Inhalt der reinen Kategorien und davon angeblich verschiedenen kategorialen Bestimmungen. Ganz im Gegenteil: er betont ausdrücklich, daß *alles*, was wir uns durch die reinen Kategorien denken, verschiedene logische Funktionen sind gegebene Vorstellungen zur Einheit des Bewußtseins zu bringen (KrV, A 245; Prol, AA 4: 324), und daß die Kategorien „bloß die reine Form…des Denkens“ zum Inhalt haben (KrV, B306). Wenn nun unsere reinen Kategorien *bloß, nichts als* Formen einer denkenden Erkenntnis beinhalten, dann scheint es nur folgerichtig, *diesen* Vorstellungsinhalteiner nicht-denkenden göttlichen Erkenntnis abzusprechen. Wenn aber eben derjenige Inhalt den wir uns in den reinen Kategorien vorstellen nicht in der göttlichen Selbsterkenntnis vorkommen kann, dann scheint die These daß die göttliche Selbsterkenntnis dennoch *kategoriale* Bestimmungen beinhaltet auf einer Äquivokation bezüglich des Begriffs ‚Kategorie‘ zu beruhen: was immer sich Gott vorstellen mag kann überhaupt keine Gleichartigkeit mit dem haben, was wir einzig und allein durch unsere reinen Verstandesbegriffe denken: nämlich mit einem logisch-diskursiven Vorstellungsinhalt (einer Funktion, zu *denken*).

Die *Kritik der Urteilskraft* gibt einen direkten Beleg dafür, daß auch Kant diese Folgerung zieht. Er argumentiert, daß modale Erkenntnisformen nur für ein Erkenntnisvermögen von Belang sind, das „zwei verschiedene Bedingungen der Ausübung“ (KU, 5: 402) hat, nämlich einerseits das Denken das allgemeine Begriffe gibt und andererseits die sinnliche Anschauung die partikulare Dinge gibt welche diesen Begriffen entsprechen mögen oder auch nicht. Dagegen würde „die Möglichkeit einiger“ Objekte, „die doch nicht existierten, d.i. die Zufälligkeit derselben, wenn sie existieren, also auch die davon zu unterscheidende Notwendigkeit…in die Vorstellung“ eines anschauenden Verstandes „gar nicht kommen können“ (KU, 5: 403). Daraus folgt, daß auch die Vorstellung der absoluten Notwendigkeit Gottes, die für die transzendentale Theologie von so zentraler Bedeutung ist, nur gültig ist „für den Gebrauch unserer Erkenntnisvermögen nach der eigentümlichen Beschaffenheit derselben“ (KU, 5: 402). Damit sind neben Dauer und Gegenwart auch noch die reinen Modalkategorien, die laut den Vorlesungsmitschriften bedenkenlos Gott beigelegt werden können, von der göttlichen Selbsterkenntnis ausgeschlossen.

Der Verteidiger der moderaten Unbegreiflichkeitsthese müßte nun entgegnen, daß wenigstens der reine Substanz – und Kausalitätsbegriff von dieser Problemstellung ausgenommen sind, sodaß Gott sich selbst als substantiell und als Kausalgrund (handelnd) erkennen würde. Dieser Einwand ist nicht vollkommen *ad hoc*, weil nach Kant die Modalität der Urteile eine besondere Verstandesfunktion ist, die nichts zum Inhalt des Urteils beiträgt sondern nur anzeigt wie sich eine Vorstellung auf das Denken überhaupt bezieht (KrV, A75/B100). Dennoch ist dieser Einwand nicht geeignet, das Argument zu entkräften daß der für uns allein vorstellbare, logisch-diskursive Inhalt des reinen Substanz – und Kausalitätsbegriffes nicht Bestandteil einer göttlichen Erkenntnis sein kann: diese Begriffe sind, ebenso wie die reinen Modalbegriffe, ihrem Ursprung und Inhalt nach logische Verbindungsfunktionen des Denkens die sich notwendig auf (irgend)eine sinnliche Mannigfaltigkeit beziehen. Hier ist auch zu berücksichtigen, daß der reine Begriff kausaler Abhängigkeit selbst nicht denkbar ist ohne die modale Vorstellung einer Beziehung in welcher der Grund die Folge *notwendig* macht; wenn also die Notwendigkeit nicht in die Vorstellung eines anschauenden Verstandes kommen kann, dann kann auch die kausale Abhängigkeitsbeziehung, die wir uns durch die reine Kategorie der Kausalität vorstellen, kein Teil der göttlichen Selbsterkenntnis sein.

Kant gibt explizite Hinweise darauf, daß er keinen Unterschied sieht zwischen den reinen Modalkategorien und den anderen Kategorien hinsichtlich ihrer Nicht-Anwendbarkeit auf Objekte einer nicht-sinnlichen Anschauung. Auch vom reinen Substanzbegriff, der ein logisches Subjekt vorstellt das niemals als Prädikat existieren kann, sagt Kant daß dieser Begriff nicht auf dasjenige „Etwas…angewandt werden könnte“ das wir uns (ganz unbestimmt) als „Objekt einer nicht-sinnlichen Anschauung“ denken (KrV, B 149-150); und er gibt das „Prädikat der Ursache“ als Beispiel für Prädikate „die nur in der Sinnenwelt ihr Objekt finden“ und daher nicht den Begriff eines übersinnlichen göttlichen Wesens bestimmen können, „welcher alle jene Prädikate ausstößt“ (KU, 5: 483). Kant betont, daß *alle* „unsere Kategorien“ als „Funktionen zu denken“ „freilich nicht gelten“ für „Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung“ (KrV, A287/B343), also auch nicht gelten für Gott als Gegenstand seiner unfehlbaren intellektuellen Selbstanschauung.[[22]](#footnote-22)

Daraus folgt nun allerdings nicht, daß die Kategorien völlig ungeeignet dazu sind, uns eine legitime Gottesvorstellung zu geben. Wir haben in Abschnitt 2 gesehen, daß Begriffe wie ‚Verstand‘ oder ‚Willen‘ zur analogisch-symbolischen Bestimmung eines in praktischer Rücksicht legitimen, theistisch-personalen Gottesbegriffes dienen können, obwohl sie in ihrer eigentlichen (nicht-analogischen) Bedeutung gar keine Anwendung auf ein göttliches Wesen haben. Mein Argument in diesem Abschnitt legt nahe, daß wir die gleiche Schlußfolgerung auch hinsichtlich der ontologischen oder transzendentalen Prädikate ziehen müssen.[[23]](#footnote-23) Für die praktische Gottesidee heißt das zum Beispiel, daß wir uns Gott als kausal wirkende Substanz vorstellen können indem wir die Erkenntnis die wir von uns selbst als wirkenden Substanzen haben auf Gott übertragen. Dadurch gewinnen wir eine bestimmte Gottesvorstellung die unser moralisches Handeln (in Rücksicht auf den höchsten Endzweck) leiten kann, aber wir dürfen uns nicht anmaßen durch diese Idee zu erfassen wie Gott seinem eigentlichen Wesen nach an sich selbst beschaffen ist (oder auch: wie Gott sich in seiner nicht-diskursiven Erkenntnis selbst erkennen würde). Ich will diesen Punkt hier aber noch in einer anderen Weise begründen, nämlich in Hinsicht auf die *deistische* Gottesvorstellung, die wir (Kant zufolge) im regulativ-*theoretischen* Vernunftgebrauch benötigen.

 Diese deistische Gottesvorstellung dient dazu, uns ein Objekt (oder „Schema“) für die regulative Idee einer systematischen Einheit aller Erfahrungserkenntnis zu geben (KrV, A674-675/B702-703); wir legen ein höchstes Wesen zu Grunde, „um die systematische Einheit auszudrücken“ (KrV, A675/B703).[[24]](#footnote-24) Der deistische Gottesbegriff gibt uns „nur die Idee von Etwas an die Hand,“ das wir als den Grund der systematischen Einheit aller empirischen Realität denken, „und welches wir uns nicht anders, als nach der Analogie einer wirklichen Substanz, welche nach Vernunftgesetzen die Ursache aller Dinge sei, denken können“ (KrV, A675/B703). Hier dürfen wir der transzendentalen Idee einer höchsten (unbedingten) Weltursache also „einen wirklichen Gegenstand…setzen,“ den wir gemäß den Kategorien denken um dadurch der völlig leeren Vorstellung von Gott „nur als ein Etwas überhaupt“ einen Inhalt zu geben der auf die regulative Idee einer systematischen Einheit der Sinnenwelt zugeschnitten ist. Zugunsten dieser Idee („relativ auf die Sinnenwelt“ und ihre systematische Einheit; KrV, A677/B705) darf ich diesem Etwas „solche Eigenschaften“ zuschreiben „als den Verstandesbegriffen im empirischen Gebrauche analogisch sind.“ „Ich werde mir also nach der Analogie der Realitäten in der Welt, der Substanzen, der Kausalität und der Notwendigkeit, ein Wesen denken, das alles dieses in der höchsten Vollkommenheit besitzt“ und das ich mir dadurch als den obersten Grund der Einheit des Mannigfaltigen im Weltganzen vorstellen kann (KrV, A677-678/B705-706).

Wenn die moderate Unbegreiflichkeitsthese richtig wäre, dann müßte Kant hier eine deutlich unkompliziertere Position vertreten. Dieser These zufolge geben uns die reinen Kategorien bereits einen Begriff vom höchsten Wesen durch den wir zwar nicht theoretisch erkennen können *wie* das höchste Wesen als Substanz existiert oder als Kausalgrund wirkt, wodurch wir aber doch zumindest wissen *daß* das rein intelligible Wesen Gottes genau denjenigen ontologischen Eigenschaften entspricht, die wir uns in diesen reinen Kategorien (ihrem „eigentlichen“ Sinne nach) denken. Das heißt, wir wissen der moderaten Unbegreiflichkeitsthese zufolge, daß Gott eine Substanz und ein Kausalgrund in genau dem buchstäblichen, eigentlichen (nicht-analogischen) Sinne ist, den wir uns als logischen Begriffsinhalt unserer rein intellektuellen Kategorien vorstellen. Wenn das Kants Position wäre, dann dürfte er nicht betonen, daß ich „mir alsdenn dieses höchste Wesen durch lauter Begriffe“ denke „die eigentlich nur in der Sinnenwelt ihre Anwendung haben.“ Er müßte nicht den regulativen Zweck bemühen, sich ein Substratum der größtmöglichen Erfahrungseinheit vorzustellen, um die Schlußfolgerung zu legitimieren: „so darf ich ein Wesen, das ich von der Welt unterscheide, ganz wohl durch Eigenschaften denken, die lediglich zur Sinnenwelt gehören“ (KrV, A678/B706). Denn die ontologischen Eigenschaften, die ich dem höchsten Wesen der moderaten Unbegreiflichkeitsthese zufolge durch die reinen Kategorien zuschreibe und die hinreichend sind mir eine Vorstellung von Gott als kausal wirkender Substanz zu machen, würden ja eben nicht „eigentlich“ zur Sinnenwelt gehören sondern würden (in freilich unbestimmter Weise) Eigenschaften vorstellen die allen, auch nicht-sinnlichen Dingen überhaupt zukommen und die über den inhaltsleeren Begriff eines bloßen „Etwas“ hinausgehen indem sie dieses Etwas als eine notwendige, kausal wirkende Substanz bestimmen.

Kants Lehre von der bloß analogischen Anwendbarkeit der Kategorien auf das höchste Wesen wird also nur dann verständlich wenn wir annehmen, daß seiner kritischen Doktrin zufolge diese Kategorien keine allgemeinen ontologischen Eigenschaften repräsentieren die jedes Ding als solches charakterisieren und die demnach auch Gott sich in seiner unfehlbaren nicht-sinnlichen Selbsterkenntnis beilegen würde. Nur unter der Annahme, daß mit der Abstraktion von den Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung auch der allgemein-ontologische Gehalt der Kategorien (der es ihnen erlaubt, reale Eigenschaften zu repräsentieren) verloren geht, wird verständlich warum wir die diejenigen realen Eigenschaften die wir durch die (schematisierten) Kategorien an sinnlichen Dingen denken in analogischer Weise auf Gott übertragen müssen um uns einen Begriff vom höchsten Wesen machen zu können, anstatt uns (wie es nach der moderaten Unbegreiflichkeitsthese statthaft wäre) damit zu begnügen zu denken daß Gott im buchstäblichen Sinne der reinen Kategorien als notwendige Substanz und unbedingter Kausalgrund existiert.[[25]](#footnote-25)

Ich will dieses Argument gegen die moderate Unbegreiflichkeitsthese noch einmal in anderer Weise darstellen. Wenn Kant bemerkt, daß „selbst die Begriffe von Realität, Substanz, Kausalität, ja sogar die Notwendigkeit im Dasein“ „alle Bedeutung“ verlieren und nur „leere Titel zu Begriffen“ sind „wenn ich mich außer dem Felde der Sinne damit hinauswage“ (KrV, A679/B707), dann wirft er damit ein Problem auf: wir haben keinerlei Begriff von Gott als einem nicht-sinnlichen, intelligiblen Wesen, der über die inhaltsleere Vorstellung von einem bloßen Etwas hinausgeht. Die Lösung für dieses Problem sieht Kant darin, daß wir den eigentlichen, objektiven Bedeutungsinhalt den unsere Kategorien im Felde der Sinne haben per Analogie auf Gott übertragen können. Die moderate Unbegreiflichkeitsthese kann nicht erklären, warum sich hier überhaupt ein Problem stellt das zu seiner Lösung einer analogischen-kategorialen Vorstellung Gottes bedarf. Dieser These zufolge meint Kant mit oben zitierter Bemerkung nämlich nur, daß die Kategorien unabhängig von den Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung ihre *erkenntnistheoretische* Bedeutung verlieren, uns also durchaus einen abstrakten Begriff von Gott als einem notwendigen, substantiellen, kausal wirkenden höchsten Wesen verschaffen, der nur zur theoretischen Erkenntnis Gottes unbestimmt und unzureichend ist. Dieser abstrakte Begriff wäre aber schon völlig hinreichend für diejenige Gottesidee die wir im bloß regulativen Vernunftgebrauch benötigen, weil es hier gar nicht um die theoretische Erkenntnis dessen geht was durch die regulative Idee vorgestellt wird. Wenn uns die reinen Kategorien also bereits einen legitimen (nur zur theoretischen Erkenntnis unbestimmten) Begriff von Gott als kausal wirkender, notwendiger (etc.) Substanz gäben, dann wäre es völlig unnötig, dazu noch eine analogisch-kategoriale Vorstellung Gottes zum Behufe des regulativen Vernunftgebrauches zu bemühen.

Nun tut Kant aber eben dies. Wir müssen also annehmen, daß es Kant zufolge nach der Abstraktion von den Bedingungen der sinnlich-theoretischen Erkenntnis nicht nur keinen erkenntnistheoretischen bestimmten, sondern *gar keinen* Begriff von einem höchsten Wesen mehr gibt der zur deistischen Gottesvorstellung im regulativen Vernunftgebrauch dienen kann indem er mehr als nur ein bloßes „Etwas“ bezeichnet. Weil unsere kategorialen Grundbegriffe „auf etwas, das von der Sinnenwelt ganz unterschieden ist, nicht die mindeste Anwendung haben“ können wir uns durch diese Begriffe ihrer eigentlichen Bedeutung nach nur „ein bloßes Etwas in der Idee“ vorstellen „wovon wir, was es an sich sei, keinen Begriff haben“ (KrV, A679/B707). Wir benötigen aber nun, wenn auch „bloß relativ, zum Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt,“ einen Begriff vom höchsten Wesen der über die Vorstellung eines bloßen Etwas hinausgeht: nämlich einen Begriff von diesem Wesen „als oberster Ursache“ der Sinnenwelt (KrV, A679/B707). Um diesem Bedürfnis Genüge zu tun schaffen wir uns einen analogischen Begriff vom höchsten Wesen, indem wir denjenigen Bedeutungsgehalt den die Kategorien als Gegenstandsbegriffe von sinnlichen Erfahrungsobjekten (nicht als bloß leere Titel zu Begriffen) haben, auf das höchste Wesen übertragen. Dieser analogische Begriff stellt uns das höchste Wesen nicht so vor, wie es objektiv an sich selbst ist (und wie es sich selbst erkennen würde), sondern so, wie wir es nach den subjektiven Bedingungen unseres theoretischen Vernunftgebrauches (als höchsten Grund der systematischen Natureinheit) denken müssen.[[26]](#footnote-26)

**Schluß**

Meine Schlußfolgerung ist: wir sollten Kants Behauptung, Gottes Wesen sei *imperscrutabel* für den menschlichen Verstand, in dreifacher Bedeutung verstehen. Diese Unbegreiflichkeit betrifft erstens die Tatsache daß wir nicht einsehen können wie die scheinbaren Mängel in der Welt mit der Vollkommenheit ihres Schöpfers vereinbar sein können. Hinzu kommen aber zwei weitere Punkte, die Kants Unbegreiflichkeitsthese weitaus radikaler machen als die seiner rationalistischen Vorgänger. Zweitens nämlich können wir Gott intellektuelle Grundvermögen wie Verstand oder Wille nur in einem uneigentlichen, anthropomorphen oder symbolischen Sinne beilegen, gemäß einer Analogie mit unseren (endlichen) menschlichen Vermögen. Daraus folgt, daß wir uns Gott nicht objektiv, in der theoretischen Erkenntnis, als höchste Intelligenz denken und ihm einen vollkommenen Verstand und Willen zuschreiben dürfen: wir dürfen uns Gott nur zum praktischen Zwecke unseres moralischen Handelns als so beschaffen vorstellen. Drittens werden wir der intelligiblen göttlichen Natur nicht einmal dadurch gerecht, daß wir sie durch abstrakte ontologische Prädikate wie Substanz, Kausalität, Möglichkeit oder Notwendigkeit denken, denn diese Prädikate sind ihrem Wesen und Inhalt nach nichts als logische Formen endlicher Erkenntnis die ihren Ursprung in einem reinen diskursiven Verstand haben und demnach nicht Teil der Vorstellung sein können, die Gott (wenn er denn existierte) sich von sich selbst gemäß seines nicht-diskursiven Verstandes (in seiner unfehlbaren intuitiven Selbsterkenntnis) machen würde. Also können uns die reinen Kategorien keinerlei Informationen darüber geben, wie Gott seinem inneren Wesen nach beschaffen sein mag. Es ist jedoch legitim, daß wir uns Gott per Analogie (gemäß der Bedeutung, welche die Kategorien als Gegenstandsbegriffe in der sinnlichen Erfahrung haben), als notwendig, substantiell, handelnd und wirkend vorstellen, wenn wir einerseits in unserer Naturforschung die (regulative) Idee einer obersten Weltursache als Grund der systematischen Natureinheit voraussetzen, und wenn wir andererseits den praktischen Zweck des höchsten moralischen Gutes verfolgen.[[27]](#footnote-27)

**Bibliographie**

Zitate aus Kants Werken, abgesehen von der Kritik der reinen Vernunft (die nach der A/B Pagination zitiert ist), beziehen sich auf die Bände und Seitenzahlen der Akademie-Ausgabe: Kants Gesammelte Schriften, ed. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, vols. 1–29. Berlin: de Gruyter, 1900–.

Andere Primärtexte:

Alexander Gottlieb Baumgarten: *Metaphysica*, Hildesheim, 1963.

Rene Descartes: *Meditationen über die erste Philosophie*, herausgegeben und übersetzt von

Christian Wohlers, Hamburg, 2009.

Gottfried Wilhelm Leibniz: *Versuche in der Theodisée über die Güte Gottes, die Freiheit des*

*Menschen und den Ursprung des Übels*, herausgegeben und übersetzt von Arthur

Buchenau, Hamburg, 1996.

Sekundärliteratur:

Robert Adams: “Things in Themselves“, *Philosophy and Phenomenological Research* 57 (4),

1997: 801-825

Erich Adickes: *Kant und das Ding an sich,* Kassel: 1924

Jonathan Bennett: *Kant’s Analytic*, Cambridge: 1966

Angela Breitenbach: *Die Analogie von Vernunft und Natur*, Berlin: 2009

Andrew Chignell: „Belief in Kant“, *Philosophical Review* 116 (2007), 323-360

Andrew Chignell: „Kant, Modality, and the Most Real Being”, *Archiv für Geschichte der*

*Philosophie* 91 (2009), 157–92

Andrew Chignell: “Real Repugnance and Belief about Things-in-Themselves. A Problem and

Kant’s Three Solutions”, Benjamin J. Bruxvoort Lipscomb and James Krueger

(Hrsg.), *Kant’s Moral Metaphysics. God, Freedom, and* Immortality, New York: 2010

Niels-Otto Schroll-Fleischer: *Der Gottesgedanke in der Philosophie Kants*, Odense: 1981

Immanuel Kant: *Lectures on Philosophical Theology*, translated by Allen W. Wood and Gertrude

M. Clark, with introduction and notes by Allen W. Wood, Ithaca: 1978

Markus Kohl: “Kant on the Inapplicability of the Categories to Things in Themselves”. *British*

*Journal for the History of Philosophy* 23 (1), 2015: 90-114

Hans-Olof Kvist: *Zum Verhältnis von Wissen und Glauben in der kritischen Philosophie Immanuel*

*Kants*, Abo: 1978.

Rae Langton: *Kantian Humility*: *Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford: 1998

J. D. McFarland: *Kant’s Concept of Teleology*, Edinburgh: 1970

Colin Marshall: “Never Mind the Intuitive Intellect: Applying Kant’s Categories to Noumena”.

*Kantian Review*, im Erscheinen

Gottfried Martin: *Immanuel Kant*, Berlin: 1969

Joseph de Vries: „Kantische und thomistische Erkenntnistheorie“, J.B. Lotz (Hrsg.), *Kant und die*

*Scholastik heute*, München: 1955

Eric Watkins: “Kant’s Transcendental Idealism and the Categories“, *History of Philosophy*

*Quarterly* 19 (2), 2002: 191-215, 199

Eric Watkins & Marcus Willaschek: “Kant’s Account of Cognition“, *Journal of the History of*

*Philosophy* 55 (1), 2017: 83-112

Marcus Willaschek: *Kant and the Sources of Metaphysics*, Cambridge University Press: 2018

Allen Wood: *Kant’s Rational Theology*, Ithaca and London: 1978.

Günther Zöller: *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematischen Bedeutung der*

*Termini “objektive Realität” und “objektive Gültigkeit” in der “Kritik der reinen*

*Vernunft“*, Berlin: 1984

1. Descartes, *Meditationen* über die erste Philosophie, 59-68. [↑](#footnote-ref-1)
2. Leibniz, *Versuche in der Theodisee*, 107-108; 37; 44. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ob und in welcher Weise Kants Behandlung des Theodizeeproblems über diesen Allgemeinplatz hinausgeht ist eine schwierige Frage, der ich hier nicht nachgehen kann. In seinem Essay über das Theodizeeproblem kritisiert Kant zwar den Ansatz, Beschwerden über Gott einfach als grundlos abzuweisen durch einen „Machtspruch,“ d.h. durch einen Verweis auf Gottes höchste Weisheit und unsere beschränkte Vernunft (MpVT, AA 08: 255-256). Aber seine Kritik aller fehlgeschlagenen Theodizeeversuche führt letztlich auch nur auf die „Einsicht der nothwendigen Beschränkung unsrer Anmaßungen in Ansehung dessen, was uns zu hoch ist“ (MpVT, AA 08: 263). Womöglich ist sein Punkt hier, daß es einen Unterschied macht ob der „Machtspruch“ durch die doktrinale Vernunft erfolgt (in einer spekulativen Theologie) oder durch praktische Vernunft (in Kants eigener praktischer Theologie). In letzterem Falle ist der Glaube an Gott auf feste moralische Überzeugungen gegründet, die einen nicht-spekulativen, nicht-dogmatischen Grund liefern um Zweifel an Gott (hinsichtlich der Übel und des Bösen in der Welt) als unbegründet abzuweisen (MpVT, AA 08: 264-267). [↑](#footnote-ref-3)
4. Baumgarten, *Metaphysica*, § 862. [↑](#footnote-ref-4)
5. Hier ist zu bemerken, daß diese Reflexion eine Notiz zu Eberhards Einleitung zur natürlichen Theologie ist. Eberhard betont hier, daß unser endlicher und Gottes unendlicher Verstand *ungleichartige* Größen sind; dies impliziert daß Eberhard hier einen nicht bloß quantitativen Unterschied sieht. Andererseits sind die Unterschiede, die Eberhard hier hinausstellt, eben bloß gradueller Art: unser Verstand stellt nicht Alles zugleich, und Nichts auf das Deutlichste vor (ist also durch Unvollständigkeit eingeschränkt). Diese Unterschiede können keinen qualitativen Gegensatz begründen. Wie dem auch sei – Kants Bemerkung ist mindestens so zu verstehen: wenn man zugibt daß menschlicher und göttlicher Verstand ganz ungleichartige Größen sind, dann muß man auch die Konsequenz ziehen (die Eberhard aber nicht zieht) dass unser Verstandesbegriff *nicht* auf Gott angewandt werden kann. [↑](#footnote-ref-5)
6. In der Betonung der Bedeutung, die das analogische Verfahren für unsere Möglichkeit hat Gott bestimmt vorzustellen, folge ich der sehr hilfreichen und anregenden Interpretation der Philosophie Kants von Gottfried Martin, *Immanuel Kant* (siehe insbesondere 190-199, 236-240). Siehe auch Andrew Chignell, “Real Repugnance and Belief about Things-in-Themselves. A Problem and Kant’s Three Solutions”. Anders als Martin, der Kants Position als Fortsetzung der theologischen Tradition im Sinne von Thomas von Aquin versteht (ibid., 236-240) werde ich aber betonen daß das analogische Verfahren *gar nichts* zur theoretischen Erkenntnis von Gott beiträgt sondern nur für den praktischen oder den theoretisch-regulativen Verstandesgebrauch einen legitimen Nutzen hat. Für eine ähnliche Interpretation Kants, mit entsprechender Kritik Martins, siehe auch: Niels-Otto Schroll-Fleischer, *Der Gottesgedanke in der Philosophie Kants*, 162-165. Zu dem Unterschied zwischen der Bedeutung des analogischen Verfahrens für Kant und die traditionelle Theologie siehe auch: Joseph de Vries, „Kantische und thomistische Erkenntnistheorie“, 31-32 und Allen Wood, *Kant’s Rational Theology*, 88-93. [↑](#footnote-ref-6)
7. Es ist eine schwierige Frage, was genau der epistemische Status der analogischen Prinzipien in Kants Naturteleologie ist. Diese Prinzipien geben uns „ein Beurteilungsprinzip“ für Naturorganismen, das uns diese Naturdinge zwar subjektiv verständlich macht, „wodurch wir in der Erklärung der Naturdinge“ aber „um nichts weiter gebracht werden“ (KU, 5: 437) weil für Kant wahre Erklärung immer auf mechanistischen Kausalgesetzen beruht. Hilfreiche Überlegungen zu dieser Frage finden sich zum Beispiel bei J. D. McFarland, *Kant’s Concept of Teleology* und jüngst bei Angela Breitenbach, *Die Analogie von Vernunft und Natur*. Breitenbachs Diskussion illustriert jedoch zugleich das Grundproblem, das sich hier stellt. Nach Breitenbach gibt uns die analogisch-teleologische Betrachtung von Naturorganismen „eine Erfahrung im weiteren Sinne“ (ibid., 172), den sie ausdrücklich von Naturerfahrung mittels der Kategorien unterscheidet, den sie aber nicht positiv expliziert. Breitenbach sagt auch, daß mit Hilfe des Zweckbegriffs „nach Kant keine Erklärung, sondern lediglich eine Erörterung der Natur geliefert werden kann“ (ibid., 69; vergl. 126: „…erörtern und erläutern…“), aber was sie unter ‚Erörterung‘ versteht bleibt unklar. An einer Stelle (ibid., 171-172) argumentiert Breitenbach, daß die analogische Naturbetrachtung auf *ästhetische Klarheit* ziele und uns demzufolge eine ästhetische (statt logisch-begriffliche) „Verständlichkeit“ der Natur gebe. Aber Kant selbst spricht von ästhetischer Klarheit nur in Bezug auf unmittelbare sinnliche Anschauung, wohingegen die innere Zweckmäßigkeit der Natur als Vernunftidee eben nicht Gegenstand der Anschauung sein kann (ibid., 73). [↑](#footnote-ref-7)
8. Breitenbach (*Die Analogie von Vernunft und Natur*, 77-82) argumentiert, daß die für die teleologische Naturbetrachtung grundlegende Analogie entgegen meiner Lesart keinen Bezug auf einen außerweltlichen produktiven Verstand erfordert. Statt dessen, so Breitenbach, geht es hier um eine Analogie zwischen *unserer* Vernunft und Naturorganismen: sowie sich die Teile der Vernunft (A) zu der gesamten, auf einen Zweck hin strebenden Vernunft (B) verhalten, so verhalten sich auch die Teile eines Organismus (C) zu dem gesamten, auf einen Zweck hin strebenden Organismus (D). Die textliche Grundlage für diese Interpretation erscheint mir aber recht dünn. Zwar beruft Kant sich des Öfteren auf die von Breitenbach herausgestellte Vernunft-Organismus Analogie; er tut dies aber vor allem in der ersten Kritik, um die Einheit der Vernunft zu illustrieren (siehe z.B. KrV, A832-833/B860-861), *nicht* im Kontext seiner Explikation der Naturteleologie in der dritten Kritik. In diesem Kontext betont er, daß der analogische Grundsatz der teleologisch-reflektierenden Urteilskraft den Bezug auf einen außerweltlichen produktiven Verstand erfordert (KU, 5: 397-399). Breitenbach weist zurecht darauf hin, daß das Verhältnis zwischen unserem Verstand und seinen Kunstprodukten den spezifisch *organischen* Aspekt der Selbstorganisation und inneren Zweckmäßigkeit außer Acht läßt. Aber Kant argumentiert, daß *gerade dieser Aspekt* uns zu der Vorstellung nötigt, daß „eine Idee…der Möglichkeit der Naturprodukte zum Grunde“ liegt die wir statt irgendeiner uns bekannten Kausalität einem „übersinnlichen Bestimmungsgrund“ zuschreiben müssen (KU; 5: 377). *Gerade weil* innere Naturzwecke sich von jenen äußeren Zwecken unterscheiden, die unser Kunstverstand hervorbringt, können wir nur „nach einer entfernten Analogie mit unserer Kausalität nach Zwecken“ über Naturzwecke „und über ihren obersten Grund“ nachdenken (KU, 5: 375). Diese „entfernte“ Analogie erlaubt uns die Vorstellung, daß die Naturformen (ähnlich wie menschliche Kunstprodukte) von einem Begriff abhängen „in einem Wesen, welches die einem solchen Produkt angemessene Kausalität nach Begriffen besäße“ (KU, 5: 373), d.h. welches innere (nicht bloß, wie wir, äußerliche) Zweckmäßigkeit schaffen könnte. Kant geht es hier vor allem darum, daß wir ein Modell haben, um uns die nach empirischen Naturgesetzen ganz zufällig scheinende Form von Naturorganismen als notwendige Wirkung einer Ursache denken zu können (KU, 5: 370); dies leistet die Analogie zwischen menschlicher Kunst und außerweltlichem Verstand im Unterschied zu Breitenbachs Vernunft-Organismus-Analogie, die keinerlei Bezug der organischen Naturform auf eine sie (subjektiv) verständlich machende äußere Ursache ermöglicht. [↑](#footnote-ref-8)
9. Hinzu kommt, daß uns die Zweckmäßigkeit der Natur nur auf den Begriff eines *Weltbaumeisters* führt der einen ihm gegebenen Stoff (die Materie als Substanz in der Natur) zu zweckmäßigen Formen verarbeitet welche diesem Stoff nur zufällig anhängen. Daraus folgt nicht, daß die Zweckmäßigkeit der Naturformen der Ursächlichkeit eines *Weltschöpfers* bedarf (und also die Existenz eines solchen Schöpfers beweist), der auch allen Stoff der Welt selbst hervorbringt: denn dazu müßte man zeigen, daß dieser Stoff selbst von einer höchsten Weisheit erzeugt sein muß um innerlich zur zweckmäßigen Form tauglich zu sein; was wir aber nicht beweisen können (KrV, A626-627/B654-655). [↑](#footnote-ref-9)
10. Ob *allein* der praktische Bezug auf das moralische Gesetz einen Glauben an Gott begründen kann ist eine schwierige Frage. Geht man vom Kanon der *Kritik der reinen Vernunft* aus, dann gibt es auch einen doktrinalen Glauben an Gott, ein Fürwahrhalten aus Gründen spekulativer Vernunft, nämlich in Bezug auf die zweckmäßige Einheit der Natur, zur Leitung der Naturforschung. Dieser Grund zur Annahme Gottes geht allerdings – so scheint mir – über den teleologischen Beweis hinaus, indem er sich auf Gott als Grund der systematischen Einheit *aller* Natur, auch der mechanischen, bezieht; es scheint mir auch, als könne der doktrinale nur einen deistischen, keinen theistischen Gottesbegriff begründen. In der *Kritik der Urteilskraft* scheint mir Kant ausgehend von der bloß teleologischen Betrachtung der Naturorganismen nur eine ‚als ob‘ Einstellung (keinen Glauben) zur Existenz eines Weltbaumeisters zuzulassen. Wie dem auch sei: der doktrinale Glaube an Gott den Kant in der ersten Kritik erwägt hat, anders als der moralische Glaube, immer etwas „Wankendes“ (KrV, A825-A829/B853-B856). Zur Diskussion des Begriffs des Glaubens und speziell auch des doktrinalen Glaubens, siehe Andrew Chignell, „Belief in Kant.“ [↑](#footnote-ref-10)
11. Ein wichtiges Problem hier ist, wie wir Kant verstehen sollen wenn er sagt daß die analogisch-praktische Gottesvorstellung im praktischen Vernunftgebrauch „alle erforderliche Realität“ hat. Kants Begriff der ‚objektiven Realität‘ ist schon in seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung (in der *Kritik der reinen Vernunft*) schwierig genug zu fassen (siehe dazu Zöller 1984), und es ist noch weniger klar was genau er meint wenn er sagt daß eine Vorstellung „für uns in praktischer Beziehung objektive Realität hat“ (KU, 5: 469). Ich würde hier in etwa in die Richtung gehen: die analogische Gottesvorstellung hat objektive Realität in praktischer Beziehung, weil wir einen (subjektiv) vernünftigen Grund haben, das Dasein eines Objekts anzunehmen dessen Eigenschaften *in irgendeiner Weise* (die wir allerdings nicht erfassen können) denjenigen Eigenschaften entsprechen, die wir diesem Wesen zum Zwecke unseres moralischen Handelns (d.h. zum Zwecke einer bestimmten Vorstellung der Realisierbarkeit des höchsten Gutes) beilegen müssen. Ich kann dieses schwierige Thema hier aber nicht weiter verfolgen. [↑](#footnote-ref-11)
12. Wood, *Kant’s Rational Theology*, 80-82. [↑](#footnote-ref-12)
13. Mir ist keine Interpretation bekannt, welche diese These explizit verteidigt. Martin kommt dieser Interpretation sehr nahe wenn er betont daß selbst die reinen ontologischen Prädikate nur auf dem Weg der Analogie auf das göttliche Sein angewandt werden können (*Immanuel Kant*, 199), aber, wie oben angemerkt (siehe Fußnote 6) scheint Martin Kants Position dennoch in Kontinuität zur thomistischen Tradition zu sehen der zufolge das analogische Verfahren uns eine eingeschränkte theoretische Erkenntnis der göttlichen Natur gibt. Das lehnt die radikale Unbegreiflichkeitsthese, so wie ich sie der Folge verteidigen werde, ab. Marcus Willaschek (*Kant and the Sources of Metaphysics*) vertritt eine Auffassung zum Bedeutungsinhalt nicht-schematisierter Begriffe, welche der Auffassung ähnelt die der radikalen Unbegreiflichkeitsthese zu Grunde liegt; er argumentiert aber dafür auf andere Weise als ich es tun werde (siehe Fußnoten 18, 26), und er betont nicht den daraus folgenden radikalen Anthropomorphismus unserer Gottesidee. [↑](#footnote-ref-13)
14. Die Bedeutung der Unterscheidung zwischen theoretischer Erkenntnis und reinem kategorialen Denken wird, in Hinsicht auf den Gottesbegriff, betont von (zum Beispiel): Hans-Olof Kvist: *Zum Verhältnis von Wissen und Glauben in der kritischen Philosophie Immanuel Kants*, 42-49, 113. Schroll-Fleischer, *Der Gottesgedanke in der Philosophie Kants*, 151-154. Zu dem Begriff der (theoretischen) Erkenntnis, der (als mit sinnlicher Anschauung verbunden) hier dem reinen Denken gegenübersteht, siehe: Eric Watkins & Marcus Willaschek: „Kant’s Account of Cognition.“ [↑](#footnote-ref-14)
15. Allen Wood zufolge sind die Vorlesungsmitschriften als Ergänzungen zur offiziellen kantischen Lehre zu verstehen (Immanuel Kant, *Lectures on Philosophical Theology*, 13). Ich gebe Wood insoweit recht, als die Mitschriften *der allgemeinen Tendenz nach* eine hilfreiche Ergänzung zu Kants veröffentlichten Werken darstellen. Aber es gibt einige Punkte in denen die Mitschriften der kritischen Doktrin widersprechen, wie ich in der Folge zeigen werde. [↑](#footnote-ref-15)
16. Schon in den Vorlesungsmitschriften selbst wird betont, daß der Begriff der Ewigkeit notwendig mit Zeitvorstellungen affiziert ist und Gott also nicht in eigentlicher Bedeutung beigelegt werden kann (siehe u.a. V-Th/Pölitz, AA 28: 1043-1045). In der ersten Kritik verweist Kant auf „Ewigkeit, ohne Bedingungen der Zeit“ (KrV, A641/B669), ohne aber zu erläutern was er damit meint. Er *könnte* meinen: Ewigkeit, nach einem *symbolischen* Anthropomorphismus gedacht, d.h. ohne die diesem Begriff notwendig anhängenden Zeitvorstellungen objektiv auf ein nicht-zeitliches Wesen zu übertragen. [↑](#footnote-ref-16)
17. Diese Strategie, Kants Aussagen zur Bedeutungslosigkeit der reinen Kategorien in Hinsicht auf nicht-sinnliche Dinge abzumildern, wird in der jüngeren Kant-Forschung zum Beispiel verteidigt von: Robert Adams: „Things in Themselves“, 806-809. Rae Langton: *Kantian Humility*: *Our Ignorance of Things in Themselves*, 18. Eric Watkins: „Kant’s Transcendental Idealism and the Categories“,199. [↑](#footnote-ref-17)
18. Wenn ich ihn richtig verstehe, dann meint auch Willaschek (*Kant and the Sources of Metaphysics*, 254-262) daß rein intellektuelle Begriffe ohne ein sinnliches Schema *keinen* sinnvollen Bedeutungsinhalt haben der es uns erlauben würde Gegenstände oder ihre Eigenschaften vorzustellen. Bei Willaschek gilt dies sowohl für transzendente Ideen (wie ‚Gott‘) als auch für die nicht-schematisierten Kategorien. Allerdings scheint Willaschek diesen Punkt allein aus Kants widerholten Aussagen zu folgern, daß rein intellektuelle Begriffe „völlig leer“, „ohne Sinn und Bedeutung“, ohne Beziehung auf ein Objekt sind. Diese Folgerung scheint mir zu schnell: nach der oben (von den in Fußnote 17 genannten Forschern vertretenen) skizzierten Interpretation verwendet Kant Ausdrücke wie ‚Sinn‘ und ‚Bedeutung‘ (u. ä.) oftmals in einem engen erkenntnistheoretischen Sinn, der einen Bezug auf mögliche Erfahrung und empirische Anschauung erfordert. Die Tatsache, daß rein intellektuelle Begriffe keine ‚Bedeutung‘ in diesem engen Sinn haben schließt (nach der moderaten Unbegreiflichkeitsthese) nicht aus, daß diese Ideen wahre, wenn auch unbestimmte (zu theoretischer Erkenntnis ungeeignete) analytische Urteile darüber ermöglichen, wie ein jedes Ding überhaupt (und damit auch Gott, wenn er denn existiert) seinem allgemeinen Charakter nach beschaffen sein muss. [↑](#footnote-ref-18)
19. Die stärkere These, daß die reinen Kategorien (ihrem bloß logischen Inhalt nach) überhaupt nicht auf irgendwelche nicht-sinnlichen Dinge an sich selbst bezogen werden können, folgt unter der weiteren Annahme daß Gottes Erkenntnis nicht nur der Maßstab dafür ist wie Gott an sich selbst beschaffen ist, sondern wie *alle* Dinge an sich selbst beschaffen sind. Ich argumentiere für diese stärkere These in: „Kant on the Inapplicability of the Categories to Things in Themselves”. In der Folge wiederhole ich einige wesentliche Schritte meines Arguments in jenem Aufsatz, allerdings (wie gesagt) nur in Hinsicht auf die Frage nach dem Inhalt der göttlichen *Selbst*erkenntnis. Für eine Replik auf mein Argument in jenem Ausatz, siehe Colin Marshall: “Never Mind the Intuitive Intellect: Applying Kant’s Categories to Noumena”. Ich gehe unten (siehe Fußnote 20) auf den wohl entscheidenden Punkt seiner Replik ein. [↑](#footnote-ref-19)
20. Die Betonung der Tatsache, daß die Kategorien unbhängig von ihrer Anwendung auf Erfahrungsgegenstände noch einen (im weiteren Sinne: siehe Fußnote 18) ‚sinnvollen‘ logischen Inhalt haben, nämlich Funktionen des Denkens vorstellen, genügt, um einen extremen Verifikationismus oder logischen Positivismus hinsichtlich der Bedeutung der Kategorien abzuweisen, wie er zum Beispiel von Jonathan Bennett vertreten wird (*Kant’s Analytic*). Meiner Meinung nach ist der logische Begriffsinhalt der Kategorien der notwendige Ausgangspunkt, aber noch nicht *hinreichend* dafür, daß wir uns Dinge an sich (wie Freiheit des Willens) in praktischer Bedeutung vorstellen. Um durch die reinen Kategorien nicht-sinnliche Eigenschaften wie Willensfreiheit denken zu können muß der Inhalt dieser Kategorien so an das nicht-sinnliche Vorstellungsobjekt angepaßt werden, daß sie nicht mehr bloße Formen der synthetischen Einheit eines Mannigfaltigen sinnlicher Anschauung überhaupt vorstellen. Ich kann diesen Punkt hier nicht näher verfolgen, gehe aber darauf in meinen in Fußnote 19 zitierten Aufsatz ein. [↑](#footnote-ref-20)
21. Erich Adickes, *Kant und das Ding an sich,* 72-74. [↑](#footnote-ref-21)
22. Marshall argumentiert (in dem in Fußnote 19 zitierten Aufsatz), mein Argument zeige höchstens, daß die reinen Kategorien nicht *direkt* Teil der göttlichen Vorstellung sind, was aber nicht ausschließe, daß die göttliche Erkenntnis doch *indirekt* einen Bezug auf Kategorien enthalte. Das grundlegende Problem hier ist, daß der Gegensatz zwischen direkter und indirekter Repräsentation selbst nur hinsichtlich eines endlichen Verstandes, der nicht alles Wirkliche in einem Vorstellungsakt erfassen kann, einen klaren Sinn hat. Zum Beispiel erkennen wir das Dasein einer magnetischen Materie nicht unmittelbar sondern nur indirekt, im Unterschied zu den direkt sinnlich-empfundenen Wirkungen dieser Materie (KrV, A226/B273). Wie aber soll eine göttlichen (Selbst)Erkenntnis etwas Reales auf bloß indirekte Weise repräsentieren? Die Allwissenheit und Unfehlbarkeit dieser Art von Erkenntnis läßt keinen Raum für eine Art von Vorstellung welcher sich der göttliche Verstand erst durch einen besonderen Akt der Aufmerksamkeit direkt bewußt machen müßte. Die rationalistische Tradition vor Kant versteht den Unterschied zwischen direkter und indirekter Erkenntnis als einen Unterschied zwischen intuitiver Verstandeseinsicht und Erkenntnis durch logisches Schließen. Auch bei Kant ist die mittelbare Erkenntnis im logischen Vernunftschluß ein Paradigma für indirektes Erkenntnis (siehe dazu Marcus Willaschek, *Kant and the Sources of Metaphysics*, 29-36; KrV, A303-304/B359-360). Das zeigt, daß der Begriff einer indirekten Erkenntnis bei Kant (und anderen Denkern) unwiderruflich auf eine diskursive Vorstellungsart verweist die dadurch eingeschränkt ist, daß ihre bestimmte Erkenntnis von Gegenständen niemals unmittelbar ist sondern eine Synthesis erfordert (von Anschauungen oder, wie im Vernunftschluß, von Urteilen und Begriffen). Was ein intuitiver, unendlicher Verstand also nicht direkt-umittelbar erfaßt, das gehört nicht auf indirekte Weise sondern (wie Kant sagt) „gar nicht“ in seinen Vorstellungsinhalt. [↑](#footnote-ref-22)
23. Das Verbindungsglied zwischen diesen beiden Punkten ist, wie oben angedeutet, daß die transzendentalen Prädikate ihren Ursprung in eben jenem diskursiv-endlichen *Verstand* haben, den wir einem unendlichen Wesen nicht in eigentlicher (nicht-analogischer) Bedeutung zuschreiben dürfen. [↑](#footnote-ref-23)
24. Es ist eine schwierige Frage, der ich hier nicht nachgehen kann, *warum* Kant meint daß die Absicht, eine systematische Einheit der Naturerkenntnis zu erreichen, nicht nur einer „bloßen Idee des regulativen Prinzips der Vernunft“ bedarf welches uns anweist eine solche Einheit vorauszusetzen und nach ihr zu suchen, sondern daß wir uns zusätzlich dazu auch noch „einen besonderen Gegenstand…denken“ müssen der diese Einheit „ausdrückt“ oder als eine Art von „Schema“ symbolisiert (KrV, A 674-676/B702-704). [↑](#footnote-ref-24)
25. Man könnte hier folgenden Einwand erheben: Kants (in Abschnitt 1 diskutiertes) ‚Reinigungsverfahren‘ (*via negationis* und *per viam eminentiae*) ist nur dann sinnvoll wenn es die transzendentalen Prädikate so von allen Limitationen reinigen kann, daß diese schließlich der Gottesidee völlig, in einer eigentlichen, nicht-analogischen Bedeutung gerecht werden. Aber dieser Einwand ist nicht schlüssig. Erstens geht es in diesem Verfahren darum, Vorstellungen vom Gottesbegriff fern zu halten welche der rein transzendentalen (für sich genommen allerdings völlig inhaltsleeren) Idee absoluter Vollkommenheit (Gott als *ens realissimum*) eindeutig widersprechen, wie zum Beispiel die polytheistische Vorstellung einer Vielheit. Zweitens soll uns das Verfahren für den Unterschied zwischen dogmatischem und symbolischem Anthropomorphismus sensibilisieren und uns davon abhalten dem höchsten Wesen Prädikate, die notwendig mit Limitationen behaftet sind, in objektiv-dogmatischer Absicht zuzuschreiben. Siehe dazu KrV, A640-641/B668-669, und Fußnote 16. [↑](#footnote-ref-25)
26. Eine weitere Frage ist hier, ob die Idee eines höchsten Wesens *objektive Realität* hat. Willaschek verneint dies (siehe Fußnote 18). Chignell (“Kant, Modality, and the Most Real Being”) argumentiert dagegen, daß wir nicht wissen können, ob diese Idee objektive Realität hat oder nicht. Dies ist ein schwieriges Problem, weil (siehe Fußnote 11) Kants Begriff der objektiven Realität sehr technisch und unzugänglich ist. (Zum Beispiel bin ich mir nicht sicher, daß Kant diesen Begriff in gleicher Weise auf Kategorien und transzendente Ideen anwendet, wie Willaschek meint.) Aber ich bin geneigt hier Chignell zuzustimmen. Im Falle von transzendenten Ideen tendiert Kant dazu, die Frage nach der objektiven Realität mit der Frage zu identifizieren ob man die Existenz des entsprechenden Gegenstandes erkennen kann (KrV, A639/B667). Da wir weder die Existenz noch die nicht-Existenz des höchsten Wesens erkennen können folgt, daß wir die objektive Realität seines Begriffes weder beweisen noch widerlegen können (KrV, A641/B669). Wenn unser bestimmter Begriff des höchsten Wesens analogisch ist könnte das in etwa heißen: niemand kann beweisen oder widerlegen daß es ein höchstes Wesen gibt das (uns an sich unbekannte) vollkommene Eigenschaften aufweist „welche wir….als analogisch mit den dynamischen Realitäten“ die wir bestimmt (in der Sinnenwelt) erkennen „uns vorstellen“ (KrV, A641/B669). [↑](#footnote-ref-26)
27. Für anregende Diskussionen und hilfreiche Anmerkungen zu diesem Aufsatz bedanke ich mich bin ich den Teilnehmern dieser Tagung. Ich bin außerdem dem College of Arts and Sciences meiner Universität (University of North Carolina, Chapel Hill) dankbar für die Finanzierung meiner Reise zur Tagung. [↑](#footnote-ref-27)