

Kants *Kritik der Urteilskraft* und das *Opus postumum*

Probleme der Deduktion und ihre Folgen

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie

dem Fachbereich Gesellschaftswissenschaften

und Philosophie

der Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von

Mikiko Tanaka
aus Kobe (Japan)

2004

Vom Fachbereich Gesellschaftswissenschaften
und Philosophie als Dissertation angenommen am

3. Dezember 2004

Tag der Disputation / mündlichen Prüfung

3. Dezember 2004

Gutachter

Professor Dr. Reinhard Brandt
Dr. Konstantin Pollok

Meinem Vater und dem Andenken meiner Mutter

INHALTSVERZEICHNIS

Zitierweise.....	6
Abkürzungsverzeichnis	7
Einleitung.....	8
Erster Teil: Die Deduktion in der <i>Kritik der Urteilkraft</i>	14
Kapitel I. Erste Einleitung in die <i>Kritik der Urteilkraft</i>.....	15
1. Der Aufbau der <i>Kritik der Urteilkraft</i>	15
2. Zum Verhältnis von Analytik/Dialektik	18
2. 1. Analytik/Dialektik in der <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	19
2. 2. Ästhetik/Logik in der <i>Kritik der Urteilkraft</i>	20
2. 3. Analytik/Dialektik in der <i>Kritik der Urteilkraft</i>	23
2. 4. Analytik/Dialektik in der <i>Kritik der praktischen Vernunft</i>	25
2. 4. 1. Umkehrung im Aufbau der Analytik	25
2. 4. 2. Exposition/Deduktion des moralischen Gesetzes	28
2. 4. 3. Analytisch/synthetisch	29
2. 5. Dialektik in der <i>Kritik der praktischen Vernunft</i>	30
2. 5. 1. Das höchste Gut	30
2. 5. 2. Antinomie der praktischen Vernunft.....	34
2. 5. 3. Auflösung der Antinomie	36
2. 5. 4. Kant und Cicero	38
3. Die Technik der Natur	39
3. 1. Verschiebung der Bedeutung der Technik der Natur	39
3. 2. Die technischen Imperative.....	42
3. 3. Techne und Physis — Die Techne als Nachahmung der Natur	43
4. Die reflektierende Urteilkraft	49
5. Analogie zwischen Natur und Kunst.....	51
6. Der Begriff der Kunst.....	54
7. Der stoische Naturbegriff	55
8. Das teleologische Urteil	57
9. Systemgedanke	59
Kapitel II. Die zweite Einleitung in die <i>Kritik der Urteilkraft</i>	62
1. Ästhetik und Teleologie	62

2. Die transzendente Deduktion des Prinzips der Zweckmäßigkeit der Natur.....	65
3. Der Übergang vom Naturbegriff zum Freiheitsbegriff.....	69
Kapitel III. Deduktion in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft	73
1. Analytik des Schönen.....	73
1. 1. Exposition	73
1. 1. 1. Qualität (§§ 1-5).....	74
1. 1. 2. Quantität (§§ 6-9).....	75
1. 1. 3. Relation (§§ 10-17).....	80
1. 1. 4. Modalität (§§ 18-22).....	85
1. 2. Gemeininn (§§ 20-22, 40).....	86
1. 3. Gemeininn und Moral Sense	88
2. Deduktion des Geschmacksurteils über das Schöne (§§ 30-38).....	91
2. 1. Einordnungsproblem der Deduktion.....	91
2. 2. Die Struktur der Deduktion.....	92
2. 2. 1. Die Bedeutung der Deduktion	92
2. 2. 2. Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit	94
2. 3. Entprivatisierung des Geschmacksurteils	97
3. Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft.....	98
3. 1. Darstellung der Antinomie (§§ 55-56).....	99
3. 2. Auflösung der Antinomie (§ 57)	99
4. Übergang von der Ästhetik zur Teleologie (§ 58).....	101
5. Die Schönheit als Symbol der Sittlichkeit (§ 59).....	102
5. 1. Analogiegedanke	102
5. 2. Parallelität zwischen ästhetischen und moralischen Urteilen.....	104
6. Analytik des Erhabenen.....	106
6. 1. Exposition des Erhabenen (§§ 23-29).....	106
6. 1. 1. Das mathematisch-Erhabene	107
6. 1. 2. Das dynamisch-Erhabene	109
6. 2. Deduktion des Urteils über das Erhabene (§ 30).....	113
6. 3. Gewalt der Vernunft	115
7. Oikeiosis-Lehre in der Ästhetik	116
8. Methodenlehre des Geschmacks (§ 60).....	117
Kapitel IV. Deduktion in der Kritik der teleologischen Urteilskraft	120
1. Analytik (§§ 62-65).....	120
1. 1. Exposition	120
1. 2. Die Aufgabe der Analytik der teleologischen Urteilskraft.....	121
1. 3. Zweckmäßigkeit der Natur.....	123
1. 4. Vorläufige Definition der Naturprodukte	124
1. 5. Baumbeispiel.....	126
1. 6. Mechanismus, Bewegungskraft und Bildungskraft.....	128
1. 6. 1. Mechanismus	128

1. 6. 2. Bildungskraft und Bildungstrieb.....	131
2. Übergang zur Deduktion oder ein Bruch (§ 65).....	133
3. Deduktion des teleologischen Urteils (§§ 66-68).....	138
3. 1. Drei Schritte des Beweises.....	139
3. 2. Teleologie und Moral	142
3. 3. Natur als System der Zwecke.....	144
3. 4. Teleologie und Naturwissenschaft.....	145
4. Dialektik der teleologischen Urteilskraft.....	146
4. 1. Antinomie der teleologischen Urteilskraft (§ 69).....	146
4. 2. Vorstellung der Antinomie (§ 70)	148
4. 3. Auflösung der Antinomie (§ 78)	152
4. 4. Dritte Antinomie in der <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	154
5. Kritische Teleologie	158
5. 1. Dogmatische Teleologie (§§ 72-73)	158
5. 2. Objektive Realität für die Vernunft (§ 74).....	161
5. 3. Rechtfertigung der kritischen Methode (§ 75)	162
5. 4. Der diskursive Verstand (§§ 76-77)	164
5. 5. Kant gegen Spinoza	166
6. Probleme der Methodenlehre (§§ 79-91).....	171
6. 1. Methodenlehre als Anhang	171
6. 2. Aufgabe der Methodenlehre.....	175
6. 3. Mensch als der letzte Zweck der Natur (§ 83)	176
6. 3. 1. Glückseligkeit.....	177
6. 3. 2. Kultur des Menschen.....	179
6. 4. Mensch als Endzweck (§ 84)	182
6. 5. Physikotheologie (§ 85) — Grenze der physischen Teleologie	183
6. 6. Ethikotheologie (§§ 86-89)	186
6. 7. Von der Theologie zur Religion (§§ 89-91).....	191
Kapitel V. Teleologische Interpretation der Geschichte.....	198
1. Teleologie und Natur.....	198
2. Rechtzustand als Ziel der Natur	203
2. 1. Die weltbürgerliche Gesellschaft	203
2. 2. Systematizität der Geschichte	207
3. Selbstbestimmung als Ziel der Menschen	211
3. 1. Die Aufklärung.....	211
3. 2. Orientierung der Vernunft.....	212
Kapitel VI. Stoische Elemente in Kants teleologischer Naturauffassung.....	217
1. Kant und Hume	217
2. Humes <i>Dialoge über natürliche Religion</i>	219
3. Kritische Bezugnahme auf die <i>Dialoge</i> in den <i>Prolegomena</i> (§§ 57-58).....	222

4. Kritische Bezugnahme auf die <i>Dialoge</i> in der <i>Kritik der Urteilskraft</i>	223
Kapitel VII. Epigenesis und transzendentaler Idealismus in § 27 der Kritik der reinen Vernunft	226
Zusammenfassung des ersten Teils	231
Zweiter Teil: Zum Verhältnis des <i>Opus postumum</i> zur <i>Kritik der Urteilskraft</i>	234
Kapitel VIII. Was ist das <i>Opus postumum</i>?	235
1. Der Inhalt des <i>Opus postumum</i>	235
2. Zusammenhang vom <i>Opus postumum</i> mit der <i>Kritik der Urteilskraft</i>	238
3. Technische Vorbemerkung	240
Kapitel IX. Die Kritik der reinen Vernunft als Idee	241
1. Die Trias der Erkenntnisvermögen in der <i>Kritik der Urteilskraft</i>	241
2. Die neue Kritik der reinen Vernunft als Idee	242
3. Der Systemgedanke in Konvolut I des <i>Opus postumum</i>	245
4. Der Systemgedanke in der <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	246
5. Der Systemgedanke in der <i>Kritik der praktischen Vernunft</i>	248
Kapitel X. Eine Lücke im System der kritischen Philosophie	250
1. Feststellung einer Lücke	250
2. Der Übergang in den Losen Blättern	252
3. Der Übergang im Entwurf „Elem. Syst. 1-7“	256
Kapitel XI. Die Materietheorie	260
1. Der Organismus im Oktaventwurf	260
2. Die Äthertheorie im Entwurf „Übergang 1-14“	263
2. 1. Der Ätherbeweis im Entwurf „Übergang 1-14“	263
2. 2. Das Natursystem in Übergang 10	265
2. 3. Die distributive und kollektive Einheit der Erfahrung in Übergang 11 und 12	267
3. Das Subjekt und die bewegenden Kräfte der Materie in Übergang 11 und 12	271
4. Die agitierenden Kräfte der Materie	273
5. Analogie zwischen dem Organismus und dem Universum in Übergang 13 und 14	275

Kapitel XII. Die Teleologie.....	277
1. Zweckmäßigkeit der Natur	277
2. Vereinigung von Teleologie und Mechanismus	279
3. Endursache.....	280
Kapitel XIII. Der Organismusbegriff.....	284
1. Der Organismusbegriff im Entwurf „Übergang 1-14“	284
2. Der Organismusbegriff in den Konvoluten X, XI und VII.....	292
Kapitel XIV. Der Gottesbegriff.....	298
1. Der Gottesbegriff in der Phase 1781-1798	298
2. Der Gottesbegriff im <i>Opus postumum</i>	301
3. Gott als Person	304
4. Der höchste Standpunkt der Transzendentalphilosophie.....	305
5. Ist der transzendente Idealismus Spinozismus?	309
Zusammenfassung des zweiten Teils	316
Schlusswort: Die Liebe zur Weisheit	319
Literaturverzeichnis.....	320
A. Primärliteratur	320
B. Sekundärliteratur	325

Zitierweise

Kants Werke werden, wenn nicht anders angegeben, nach der Akademie-Ausgabe zitiert unter Angabe von Band- und Seitenzahl (Immanuel Kant: Gesammelte Schriften, Bd. 1-22, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 23, hg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 hg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 ff.). Die römische Ziffer gibt den Band an, die arabischen Ziffern vor dem Komma nennen die Seite, die nach dem Komma die Zeile, z.B. V 100, 11= Bd. V, S. 100, Zeile 11. Bei der *Kritik der reinen Vernunft* werden die Originalpaginierungen der ersten (=A) oder zweiten (=B) Auflage angegeben. Das Zeichen für den Doppelkonsonanten (z. B. ka \bar{n} , we \bar{n}) in der Akademie-Ausgabe wird ersetzt durch die herkömmliche Schreibweise. Hervorhebungen im Kantischen Originaltext werden kursiv wiedergegeben. Hervorhebungen der Verfasserin in Kant-Zitaten werden unterstrichen. Einschübe der Verfasserin innerhalb von Zitaten stehen in eckigen Klammern. Literaturangaben in den Fußnoten werden bei der ersten Erwähnung mit dem Namen des Verfassers, dem Titel des zitierten Werks, dem Erscheinungsort und dem Erscheinungsjahr angegeben; ab der zweiten Erwähnung nur mit dem Namen des Verfassers und dem Erscheinungsjahr.

Abkürzungsverzeichnis

AA	Akademie-Ausgabe, Kants Gesammelte Schriften
BDG	Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes
BW	Briefwechsel. Zweite Auflage, Berlin/Leipzig 1922
DK	Fragmente der Vorsokratiker, hg. von Diels/Kranz
DL	Diogenes Laertios: Leben und Lehre der Philosophen
EE	Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft
FDS	Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker.
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
GW	Hegel: Gesammelte Werke
IaG	Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht
KU	Kritik der Urteilskraft
KpV	Kritik der praktischen Vernunft
KrV	Kritik der reinen Vernunft
MAM	Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte
MAN	Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft
MS	Die Metaphysik der Sitten
OP	Opus postumum
Prol	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
SF	Der Streit der Fakultäten
SVF	Stoicorum veterum fragmenta, hg. von Hans von Arnim
ZeF	Zum ewigen Frieden

Einleitung

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit dem Problem des Verhältnisses von *Kritik der Urteilskraft* und *Opus postumum*. Kant hat in der *Kritik der Urteilskraft* die reflektierende Urteilskraft eingeführt, um die Zweckmäßigkeit der Naturphänomene und der Naturprodukte für uns begreiflich zu machen. Der Wert des teleologischen Denkens liegt dabei insbesondere darin, dass der Ursprung der Naturauffassung nicht in dem Naturdinge selbst, sondern außerhalb des Hergestellten, nämlich in unserem Gemütsvermögen, in der Urteilskraft liegt. Ausgangspunkt meiner Arbeit ist die Frage, warum die „Deduktion“ der teleologischen Urteilskraft, die die Notwendigkeit und die Gültigkeit eines solchen Denkens beweisen soll, im zweiten Teil der dritten Kritik nicht vorhanden ist, während im ersten Teil derselben die Deduktion der ästhetischen Urteilskraft die subjektive Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils begründet. Dies ist der Sachverhalt, den Kants Schrift von 1790 zeigt und mit dem sich bis jetzt kein Kantforscher ernsthaft auseinandergesetzt hat. Bei der Lektüre des Textes bin ich davon ausgegangen, dass die Struktur der beiden Teile, Ästhetik und Teleologie, parallel sein könnte, und so auf eine einfache Frage gestoßen: Warum gibt es keine „Deduktion“ der teleologischen Urteilskraft? Ist sie in Kants Text doch vorhanden? Ist sie nur unsichtbar gemacht worden? Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es also zuerst, eine Antwort auf diese Fragen zu finden. Dabei macht unsere Untersuchung es sich zur Aufgabe, die für die Beantwortung dieser Fragen einschlägigen Stellen zu interpretieren und zu analysieren, wobei die ganze Struktur der *Kritik der Urteilskraft* berücksichtigt werden muss. Denn nur dadurch wird Kants Argumentation der „Deduktion“ der teleologischen Urteilskraft ans Licht gebracht werden können. Meine These ist es, dass Kant die „Deduktion“ des teleologischen Urteils im zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft* zu zeigen versucht hat, aber nicht zu einem zufriedenstellenden Ergebnis gekommen ist. Den Versuch, den einheitlichen Zusammenhang der Naturprodukte zu begreifen, nimmt er dann im *Opus postumum* wieder auf. Sodann ist es die nächste Aufgabe unserer Untersuchung, das Verhältnis zwischen der dritten Kritik und dem *Opus postumum* unter dem naturphilosophischen Aspekt herauszufinden.

Die vorliegende Arbeit gliedert sich dementsprechend in zwei Teile. Im ersten

Teil (Kap. I bis VII) wird eine dem Textverlauf der *Kritik der Urteilskraft* folgende Analyse der „Deduktion“, die sowohl in der ästhetischen als auch in der teleologischen Urteilskraft einen zentralen Platz einnimmt, vorgestellt. Für diesen Zweck fangen wir mit den beiden Einleitungen zur *Kritik der Urteilskraft* an¹, in welchen Kants Systemgedanke und Konzeption der *Kritik der Urteilskraft* deutlich dargestellt werden. Im ersten Kapitel soll die so genannte „Erste Einleitung“ zur *Kritik der Urteilskraft* erörtert werden. Dort finden wir den ursprünglichen Aufbauplan der dritten Kritik, den Kant Ende 1789 bis Anfang 1790 niedergeschrieben hat. Dabei werden wir die Funktionsverteilung des Begriffspaars Analytik/Dialektik, das in allen drei Kritiken vorkommt, genau analysieren und die Veränderung des Verhältnisses von Analytik und Dialektik feststellen, weil die Struktur der *Kritik der Urteilskraft*, sowohl der Kritik der ästhetischen Urteilskraft als auch der Kritik der teleologischen Urteilskraft, auf der Teilung Analytik/Dialektik beruht. Danach wird auf den Begriff „Technik der Natur“, den Kant in der *Ersten Einleitung* ausführlich erläutert, im Zusammenhang mit dem Problem der systematischen Einheit von beiden Teilen der *Kritik der Urteilskraft*, Ästhetik und Teleologie, eingegangen. Hierbei vertrete ich die These, dass die Einheit von Ästhetik und Teleologie nur durch den Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur möglich ist.

Kapitel II handelt von der zweiten gekürzten Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft*, die ungefähr März 1790 verfasst wurde. Hierin ist auch die Gliederung des Werkes, wenn auch in vereinfachter Form, vorhanden. Es wird zu zeigen sein, dass das Verhältnis von Ästhetik und Teleologie eigentlich als das von Ästhetik und Logik angesehen werden muss. Zudem wendet sich Kapitel II dem in der zweiten Einleitung hervorgehobene Problem, nämlich die Überbrückung der Kluft zwischen dem Naturbegriff und dem Freiheitsbegriff zu. Nach Kants Systemgedanken soll die Urteilskraft die Vermittlerrolle spielen, weil die Kritik derselben zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie steht. Was hierunter zu verstehen ist, wird genauer gezeigt.

In Kapitel III werden wir die Struktur des ersten Teils der *Kritik der Urteilskraft*, der Kritik der ästhetischen Urteilskraft, darlegen. Hierbei ist Kants Argumentation der Deduktion des Geschmacksurteils sowohl über das Schöne als auch über das Erhabene

¹ Die mit dem Hauptteil der *Kritik der Urteilskraft* zusammen 1790 veröffentlichte Einleitung und die vier Jahre später von Beck veröffentlichte, so genannte *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*.

für uns von Interesse. Die Analytik des Urteils über das Schöne geht von der Exposition des Geschmacksurteils, die dessen subjektive Gültigkeit darstellt, aus und endet mit der Deduktion, die dessen Allgemeingültigkeit beweist. Die Analytik des Urteils über das Erhabene beinhaltet auch die Exposition und die Deduktion, wobei wir der Tatsache Aufmerksamkeit schenken müssen, dass beide eine andere Funktion als beim Urteil über das Schöne haben.

Das Hauptthema des Kapitels IV ist der zweite Teil der *Kritik der Urteilskraft*, die Kritik der teleologischen Urteilskraft. Bei der Interpretation des betreffenden Textes versuche ich meine These zu beweisen, dass die von Kant selbst als solche nicht bezeichnete Deduktion des teleologischen Urteils doch im Haupttext zu finden ist. Den wichtigen Hinweis finden wir in der Vorrede zur *Kritik der Urteilskraft*, wo Kant von der Ableitung des „Phänomen[s] der Urtheilskraft“ von dem Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur redet (V 170, 15-17). Mit der Ableitung muss Kant die Deduktion des teleologischen Urteils gemeint haben, und er glaubt sogar, dass er die Deutlichkeit der Ableitung „im zweiten Thiele dieses Werks erreicht [...] ha[t]“ (ebd. Z. 17-19). Wenn die Unklarheit der Deduktion geblieben wäre, hätte er gleich im nächsten Satz nicht sagen können: „Hiemit endige ich also mein ganzes kritisches Geschäft. Ich werde ungesäumt zum doctrinalen schreiten [...]“ (ebd. Z. 20-21). Aufgrund dieser Aussagen Kants denke ich, dass er immerhin die Deduktion des teleologischen Urteils konzipiert hat, aber den Terminus „Deduktion“ bewusst nicht benutzt hat. In der Tat fehlt im Haupttext die Zweiteilung der Analytik der teleologischen Urteilskraft in die Exposition und die Deduktion, obwohl in der *Ersten Einleitung* diese Teilung explizit vermerkt wird (XX 251, 21 ff.). Die Ausführung der Deduktion ist meiner Ansicht nach unzureichend. Dies hat auch Kant bestimmt bemerkt, aber er behauptet in der Vorrede das Gegenteil. Die Beantwortung der Fragen, warum Kant die Deduktion verblenden lässt, und warum der Beweis derselben unhaltbar ist, ist das Ziel unserer Untersuchung und gilt zugleich als Ausgang zur Darlegung des *Opus postumum* im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit. Denn Kant nimmt im *OP* sein Unternehmen wieder auf, die Zweckmäßigkeit des Organismus apodiktisch zu beweisen. Es wird zu zeigen sein, dass der Grund der „Dunkelheit“ (V 170, 13 f.) der Deduktion in der Eigenschaft der reflektierenden Urteilskraft selbst liegt.

In Kapitel V wollen wir dann sehen, wie das teleologische Denken in Bezug auf die Natur und die Geschichte in anderen Schriften Kants entfaltet wird. Zunächst ist

festzuhalten, dass Kants Konzeption der Geschichte auf der ständigen moralischen Entwicklung der Menschengattung beruht. Die Menschen werden von dem Antrieb getrieben, sich zu vervollkommen. Die Natur will Kant zufolge, dass die Menschen aus dem rohen Naturzustand herausgehen und in den Rechtszustand übergehen.

In Kapitel VI müssen wir uns noch mit den Fragen auseinander setzen, ob die teleologische Naturbetrachtung bei Kant mit der antiken Lehre, vor allem mit der stoischen Naturauffassung zusammenhängt, und ob die moralische Theologie in der Kritik der teleologischen Urteilskraft unter dem stoischen Einfluss entwickelt worden sein kann.

Zum Schluss des ersten Teils, in Kapitel VII, soll ein analoges Verhältnis zwischen der Epigenesistheorie, die Kant in der dritten Kritik verteidigt, und der transzendentalen Erkenntnislehre, die er in der B-Deduktion (§ 27) der *Kritik der reinen Vernunft* anwendet, erläutert werden. Dieser Zusammenhang ist zweifellos relevant für Kants Gedankenentwicklung in Bezug auf die Deduktion im transzendentalen Idealismus.

Nachdem im ersten Teil die Frage der „Deduktion“ sowohl in der Ästhetik als auch in der Teleologie beantwortet ist, gehen wir im zweiten Teil (Kap. VIII-XIV) zur Aufgabe über, das Verhältnis zwischen der *Kritik der Urteilskraft* und dem *Opus postumum* festzustellen. Dabei gilt unsere besondere Aufmerksamkeit den Begriffen, Systemgedanke, Zweckmäßigkeit, Organismus, Materie und Gott. Im VIII. Kapitel wird zuerst ein inhaltlicher Überblick zum *Opus postumum* vorgelegt werden.

Dann beschäftigen wir uns im IX. Kapitel mit den Fragen, in welcher Weise Kant sich sein System der Transzendentalphilosophie als Idee in der *Kritik der Urteilskraft* vorgestellt hat, und ob dieses Konzept im *Opus postumum* weiter entwickelt wird. Dabei werden wir uns auf die Stellen aus der Vorrede zur *Kritik der Urteilskraft* und den beiden Einleitungen derselben beziehen. Dann vergleichen wir die Darstellung des Systemgedankens Kants in der *Kritik der reinen Vernunft* mit dem in der *Kritik der praktischen Vernunft*.

Im X. Kapitel soll festgestellt werden, ob es eine „Lücke“ in seinem System gibt, von der Kant gelegentlich in seinen Briefen und in Fragmenten im *Opus postumum* redet, und wenn ja, wo sie zu finden ist, und wie Kant sie auszufüllen versucht.

Im XI. Kapitel werden wir durch die Interpretation vom Oktaventwurf und dem Entwurf „Übergang 1-14“ Kants Materietheorie, insbesondere die Äthertheorie, und

ihre Bedeutung für seine späte Erkenntnistheorie, auslegen.

Dann wenden wir uns in Kapitel XII noch mal der Teleologie in der *Kritik der Urteilskraft* zu. Dies lohnt sich deshalb, weil es dadurch einleuchtend wird, inwiefern die teleologische Naturauffassung im *Opus postumum* aufgenommen oder abgelehnt worden ist. Dabei wird zu zeigen sein, dass die reflektierende Urteilskraft, die in der dritten Kritik die zentrale Rolle spielte, im *Opus postumum* durch eine völlig neue Konzeption des Verhältnisses von Mechanismus und Teleologie ersetzt wird. In Bezug darauf betont Lehmann, dass der Gegensatz reflektierender und subsumierender Urteilskraft, jene Unterscheidung des subjektiven Lehrsystems des Übergangs und des objektiven Natursystems, bestimme, welche in den späteren Entwürfen, im X. und XI. Konvolut, ein zentrales Thema wird²; danach sei die Physik einerseits ein subjektives System, andererseits ein objektives System der bewegenden Kräfte der Materie; diese „zwei Systeme der Physik“ ständen einander gegenüber.³ Lehmann will diese Verbindung als einen impliziten Hinweis des Kantischen Nachlasswerkes auf die *Kritik der Urteilskraft* betrachten, aber meiner Ansicht nach gibt es im *Opus postumum* keinen Beleg für den Unterschied zweier Urteilskräfte⁴; die reflektierende Urteilskraft, die in der *Kritik der Urteilskraft* eine wichtige Rolle spielte, wird im *Opus postumum* nicht mehr erwähnt.⁵ Daher kann ich Lehmanns These nicht zustimmen.

Kapitel XIII behandelt den Begriff des Organismus, den Kant in der *Kritik der Urteilskraft* im Zusammenhang mit dem Zweckbegriff intensiv thematisiert und im *Opus postumum* gründlich revidiert hat. Dabei werden wir uns auf den Organismusbegriff im Entwurf „Übergang 1-14“ und in den Konvoluten X, XI und VII konzentrieren.

Dann wird das XIV. Kapitel der Erörterung des letzten Standpunkts von Kants Transzendentalphilosophie gewidmet. Zunehmend neigt sich diese zur theologischen Reflexion. Wir finden die Passagen im I. Konvolut, in denen Kant in der subjektivistischen Philosophie den Höhepunkt seiner Transzendentalphilosophie sieht und den Gottesbegriff unter diesem Aspekt auslegt. Es wäre problematisch, wenn man

² Lehmann bezieht sich auf XXII 306, 27 ff; 500; 319; 398 (Gerhard Lehmann: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin 1969, S. 337).

³ Lehmann 1969, S. 337 ff.

⁴ Lehmann nennt XXIII 484 als „ein[en] wichtige[n] Beleg“ für seine These: „Zur Physik gehört auch das System der Natur aus und nach immaterialen Principien. — Amphibolie der dahin gehörenden Principien der reflectirenden Urteilskraft.“ (Lehmann 1969, S. 337, Fußnote)

⁵ „Die Amphibolie der reflektierenden Urteilskraft“ kommt nach dem Index der Akademie-Ausgabe nur zweimal vor: XXII 326 und 353.

zu Kants letztem Gedanken Stellung nehmen würde, ohne andere Denker zu berücksichtigen. Denn Kant interessierte sich bis ins hohe Alter hinein beispielsweise für die Schriften Lichtenbergs und Schellings. In der vorliegenden Arbeit wird die letzte philosophische Schrift von Lichtenberg, die Kant 1800 gelesen hat, in Betracht gezogen.

Erster Teil: Die Deduktion in der *Kritik der Urteilskraft*

Kapitel I. Erste Einleitung in die *Kritik der Urteilkraft*

1. Der Aufbau der *Kritik der Urteilkraft*

Um den ursprünglich geplanten Aufbau der *Kritik der Urteilkraft* wieder herzustellen, sollten wir zuerst eine Stelle aus der *Ersten Einleitung in die Kritik der Urteilkraft* in Betracht ziehen. Nach der Ankündigung der *EE* ist der Aufbau der dritten Kritik folgender:

„Die Kritik der reflectierenden Urteilkraft⁶ in Ansehung der Natur wird also aus zwey Theilen bestehen, aus der Kritik des *ästhetischen* und der des *teleologischen Beurtheilungsvermögens* der Dinge der Natur.

Der erste Theil wird zwey Bücher enthalten, davon das erste die Kritik des *Geschmacks* oder der Beurtheilung des *Schönen*, das zweyte die Kritik des *Geistesgefühls* (in der bloßen Reflexion über einen Gegenstand) oder der Beurtheilung des *Erhabenen* sein wird.

Der zweyte Theil enthält eben so wohl zwey Bücher, davon das erste die Beurtheilung der Dinge als Naturzwecke in Ansehung ihrer *innern Möglichkeit*, das andere aber das Urtheil über ihre *relative Zweckmäßigkeit* unter Principien bringen wird.

Jedes dieser Bücher wird in zweyen Abschnitten eine *Analytik* und eine *Dialektik* des Beurtheilungsvermögens enthalten.

Die Analytik wird in eben so vielen Hauptstücken, erstlich die *Exposition* und dann die *Deduction* des Begriffs einer Zweckmäßigkeit der Natur zu verrichten suchen.“ (XX 251, 21-36. Unterstreichung, M. T.)⁷

⁶ Kant redet ausdrücklich von der Kritik der „reflectirenden“ Urteilkraft, nicht von der Kritik der Urteilkraft. Im Brief an Carl Leonhard Reinhold vom 12. Mai 1789 nennt Kant das geplante Werk zum ersten Mal „meine Critik der Urteilkraft (von der die Critik des Geschmacks ein Theil ist)“ (BW XI 39, 35-36, Briefnummer 359).

⁷ Gibt man diesen Aufbauplan wörtlich wieder, wird das Inhaltsverzeichnis der dritten Kritik wie folgt aussehen, das jedoch von der wirklichen Struktur des Werks erheblich abweicht:

Kritik der reflektierenden Urteilkraft

Erster Teil. Kritik des ästhetischen Urteils

Erstes Buch. Kritik des Geschmacks oder der Beurteilung des Schönen

Erster Abschnitt Analytik

Exposition/Deduktion

Zweiter Abschnitt Dialektik

Zweites Buch. Kritik des Geistesgefühls oder der Beurteilung des Erhabenen

Erster Abschnitt. Analytik

Exposition/Deduktion

Zweiter Abschnitt. Dialektik

Zweiter Teil. Kritik des teleologischen Urteils

Erstes Buch. Das Urtheil über die innere Möglichkeit

Erster Abschnitt. Analytik

Exposition/Deduktion

Zweiter Abschnitt. Dialektik

Wir wissen durch den Briefwechsel zwischen Kant und seinem Verleger François Théodore de la Garve, dass Kant die *EE* vom Dezember 1789 bis Januar 1790 fertig geschrieben und sie dann bis Ende März desselben Jahres gekürzt hat. Daraus wurde die endgültige Version der Einleitung.⁸ Es ist unklar, inwiefern Kant den ursprünglich vorgesehenen Aufbau in der Bearbeitung des Haupttextes übernommen hat.⁹ Aber aus der Tatsache, dass er das Manuskript der *EE* am 18. August 1793, also nach dem Erscheinen der dritten Kritik, an Jacob Sigismund Beck geschickt, und dieser einen Teil des Manuskripts 1794 publiziert hat¹⁰, kann man annehmen, dass er das Grundkonzept der *EE* nicht ganz verworfen hat.¹¹ Deswegen ist es angemessen, die Einteilung in der *EE* mit der Gliederung der *Kritik der Urteilskraft* zu vergleichen. So ist der Aufbau der dritten Kritik in den folgenden Punkten problematisch:

1. Der erste Teil der *Kritik der Urteilskraft*, die Kritik der ästhetischen Urteilskraft, zerfällt im Drucktext nicht in „zwei Bücher“, sondern in zwei „Abschnitte“; Analytik und Dialektik. Der erste Abschnitt wird in zwei Bücher, Analytik des Schönen¹² und Analytik des Erhabenen¹³ gegliedert. Die Einteilung der Kritik der

Zweites Buch. Das Urteil über die relative Zweckmäßigkeit
Erster Abschnitt. Analytik
Exposition/Deduktion
Zweiter Abschnitt. Dialektik

⁸ Über die Editions-geschichte der dritten Kritik siehe die Anmerkung in der AA V 512-527. Vgl. Dietmar Lenfers: *Kants Weg von der Teleologie zur Theologie. Interpretationen zu Kants Kritik der Urteilskraft*. Diss. Köln, 1965 S. 140 ff. Im Januar 1790 war die *Kritik der Urteilskraft* (84 Bogen) fertig. Sie brauchte nur noch revidiert zu werden. Am 21 Januar 1790 wurden die ersten 40 Bogen, die vermutlich bis zu § 50 verliefen, zum Druck abgesendet. Bis zum Februar waren weitere 40 Bogen (§ 52 ff, bis § 86 oder § 87) durchgesehen. Sie wurden abgeschickt mit dem Vermerk, dass noch drei Bogen folgen würden. Aus diesen drei wurden im Laufe des nächsten Monats neun Bogen. Sie gingen am 8. März ab. Am 22. März folgte die völlig neu geschriebene Einleitung und die Vorrede, insgesamt 12 Bogen. Die für das Ausdrucksverfahren der *KU* relevanten Briefe sind Brief-Nr. 387 (XI 97-98), 391 (XI 107-110), 399 (XI 123-125), 405 (XI 132), 409 (XI 138-140), 412 (XI 143), 413 (XI 144) und 414 (XI 145). Siehe auch Heiner Klemmes Einleitung in: Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*. Mit einer Einleitung und Bibliographie herausgegeben von H. F. Klemme, mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti, Hamburg 2001, S. XIII-XXXI. Vgl. Werner Stark: *Zu Kants Mitwirkung an der Drucklegung seiner Schriften*. In: Bernd Ludwig: *Kants Rechtslehre, Kant-Forschungen Bd. 2*, Hamburg, 1988, S. 7-29.

⁹ Zur Entstehungszeit der *EE* vermutet Zammito, dass sie nach der Abfassung der Analytik des Schönen, aber vor der Abfassung der Analytik des Erhabenen und der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ niedergeschrieben wurde (John H. Zammito: *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago/London 1992, S. 3-8.

¹⁰ Jacob Sigismund Beck: Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant. Bd. II, Riga 1794, S. 541-590.

¹¹ Dazu Lehmanns Einführung in Kants *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, Hamburg 1990, S. VII-XII.

¹² Am Schluss der Analytik des Schönen schreibt Kant versehentlich „Allgemeine Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik“ statt „zum ersten Buch“.

¹³ Am Schluss des zweiten Buches „Analytik des Erhabenen“ kommt „Allgemeine Anmerkung zur

teleologischen Urteilskraft in „zwei Bücher“ findet ebenso nicht statt, sondern in zwei „Abteilungen“; Analytik und Dialektik. Die Kennzeichnung von Analytik und Dialektik ist also asymmetrisch; sie ist mal „Buch“, mal „Abteilung“¹⁴. „Zwei Bücher“ im obigen Zitat müsste also eigentlich „zwei Abschnitte“ bzw. „zwei Abteilungen“ heißen. Und mit „jedes dieser Bücher“ meint Kant sicherlich „jedes dieser Teile“ (den ästhetischen und den teleologischen Teil).

2. In der Kritik des Urteils über das Erhabene gibt es weder Deduktion noch Dialektik. Während Kant die Erklärung gibt, warum die Deduktion des Erhabenen weggelassen worden ist (V 280 ff.), teilt er uns nichts über die Dialektik des Erhabenen mit.
3. In der Kritik der teleologischen Urteilskraft findet man in Bezug auf die äußerliche Struktur nur eine Analytik, eine Dialektik und eine Methodenlehre.¹⁵ Die Analytik der teleologischen Urteilskraft soll nach Kants Plan die Exposition und die Deduktion enthalten. Im Drucktext fehlt aber das deutliche Merkmal der Exposition und der Deduktion, und die Analytik scheint nicht in zwei Teile gegliedert zu sein. Warum Kant diese architektonische Konzeption, die bei der Begründung des ästhetischen Urteils benutzt wurde, bei der Ausführung des teleologischen Urteils nicht mehr brauchte, wird für uns von großem Interesse sein. In Kapitel IV der vorliegenden Arbeit wird ein Versuch unternommen, die Beweisstruktur der Analytik (somit auch der Deduktion) der teleologischen Urteilskraft nach dem ursprünglichen Schema zu rekonstruieren und Kants Argumentationsgang zu verfolgen.
4. Die Methodenlehre, die Kant in der *Ersten Einleitung* nicht eingeordnet hatte, ist im ästhetischen Teil nicht vorhanden. Dagegen wird die Methodenlehre des

Exposition der ästhetischen reflectirenden Urtheile“.

¹⁴ Das Inhaltsverzeichnis der *Kritik der reinen Vernunft* von 1781 zeigt auch die asymmetrische Gliederung der transzendentalen Elementarlehre (*KrV* A XXIII):

Erster Teil. Transzendentaler Ästhetik

Abschnitt. Vom Raum

Abschnitt. Von der Zeit

Zweiter Teil Transzendentaler Logik

Abteilung. Transzendentaler Analytik in zwei Büchern

Abteilung. Transzendentaler Dialektik in zwei Büchern (Unterstreichung, M. T.).

¹⁵ Freudiger behauptet, dass der zweite Teil der *Kritik der Urteilskraft*, die Kritik der teleologischen Urteilskraft, als Kants „vierte Kritik“ angesehen werden solle, weil er diese mit einer Analytik, einer Dialektik und einer Methodenlehre für eine „voll- und eigenständige Kritik“ hält (Jürg Freidiger: *Kants Schlußstein. Wie die Teleologie die Einheit der Vernunft stiftet*. Kant-Studien 87 (1996), S. 423-435, hier S. 423 und ebd. Fußnote 2).

teleologischen Urteils als ein langer Anhang abgehandelt. Sie findet man ab § 79 (V 416 ff.). Im Inhaltsverzeichnis der ersten und zweiten Auflage der *Kritik der Urteilskraft* findet man die Methodenlehre als „Anhang“.¹⁶ Dies ist, wie Lenfers bemerkte, auffällig. Nirgendwo sonst in Kants Werken wird die Methodenlehre im Anhang abgehandelt.¹⁷ Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft hat zwar einen Anhang innerhalb des § 60, aber dort wird ausgeführt, dass es keine Methodenlehre des Geschmacks gibt, weil es keine Wissenschaft des Schönen gibt.¹⁸

5. Das andere Strukturproblem der Methodenlehre der Kritik der teleologischen Urteilskraft ist, dass sie im Original ca. 20 Seiten länger als die Analytik und die Dialektik zusammen ist.¹⁹ Die Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* (im Original ca. 150 von 884 Seiten) und die der *Kritik der praktischen Vernunft* (im Original ca. 25 von 292 Seiten) sind wesentlich kürzer als die der Kritik der teleologischen Urteilskraft (im Original ca. 120 von 482 Seiten).²⁰ Aufgrund dieser quantitativen Differenz findet Lenfers es unmöglich, alles nach § 79 Folgende als Methodenlehre ansprechen zu lassen.²¹ Auf die Problematik der Methodenlehre werde ich in Kapitel IV, 6 eingehen.

2. Zum Verhältnis von Analytik/Dialektik

Wie oben gesagt wurde (Punkt 3), scheint die Analytik in der dritten Kritik eine andere Funktion als die in der *Kritik der reinen Vernunft* zu haben. Zuerst schildern wir die Bedeutung der Analytik in der ersten Kritik und berichten dann über die Veränderung der Bedeutung der Analytik in der *Kritik der praktischen Vernunft* gegenüber der *Kritik der reinen Vernunft*. Danach sehen wir uns den Aufbau der *Kritik der Urteilskraft* genauer an.

¹⁶ Erst in der zweiten Auflage wurde das Wort „Anhang“ vor § 79 im Haupttext eingeführt.

¹⁷ Lenfers 1965, S. 141. Die *Kritik der praktischen Vernunft* hat eine Elementarlehre und Methodenlehre (V 16, 17).

¹⁸ „Die Eintheilung einer Kritik in Elementarlehre und Methodenlehre, welche vor der Wissenschaft vorhergeht, läßt sich auf die Geschmackskritik nicht anwenden: weil es keine Wissenschaft des Schönen giebt noch geben kann, und das Urtheil des Geschmacks nicht durch Principien bestimmbar ist.“ (V 354, 34-355, 3)

¹⁹ Vgl. Manfred Kühn: *Kant. A Biography*. Cambridge/New York, 2002 (2001), S. 346.

²⁰ Es handelt sich um den Umfang der zweiten Auflage der drei Kritiken.

²¹ Lenfers 1965, S. 141 ff.

2. 1. Analytik/Dialektik in der *Kritik der reinen Vernunft*

Die *Kritik der reinen Vernunft* ist in die transzendente Elementarlehre und die Methodenlehre geteilt. In der Elementarlehre geht Kant davon aus, dass unsere Erkenntnis aus zwei Grundquellen des Gemüts entspringen, Rezeptivität der Eindrücke und Spontaneität der Begriffe; durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die letztere wird dieser gedacht; somit machen Anschauung und Begriffe die Elemente aller unserer Erkenntnis aus (B 74). Die Anschauung kann „niemals anders als *sinnlich* sein“, dagegen „ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu *denken*, der *Verstand*“ (B 75). Daher wird die Elementarlehre in die transzendente Ästhetik und die transzendente Logik geteilt, jene behandelt die Sinnlichkeit und diese den Verstand. Die transzendente Logik wird in die transzendente Analytik und transzendente Dialektik geteilt (*KrV* B 87 ff.). Die transzendente Analytik als Logik der Wahrheit hat die beiden Unterteilungen Analytik der Begriffe und Analytik der Grundsätze. Die Analytik der Begriffe hat die Aufgabe der Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, und dies wird von Kant als „das eigentümliche Geschäft einer Transzendental-Philosophie“ (*KrV* B 90-91) angesehen²² Die Analytik der Grundsätze behandelt die Urteilskraft als Vermögen der Subsumtion unter Regeln, wobei die Beziehung der durch den Verstand a priori zustande gebrachten Urteile auf mögliche Erfahrung alle reine Verstandeserkenntnis a priori ausmacht (*KrV* B 187). Dahingegen soll die Dialektik als Logik des Scheins den Schein transzendentaler Urteile aufdecken und eine unvermeidliche Illusion, die wegen der Subjektivität unserer Vernunft erzeugt wird, abbauen.²³

Die Zweiteilung der Logik in die Analytik und die Dialektik ist, so Brandt, eine fundamentale Innovation, die die Logik-Vorlesung von Kant um 1780 zeigt.²⁴ Kant hielt seine Vorlesung über Logik nach dem Lehrbuch von Georg Friedrich Meiers *Vernunftlehre* (Halle 1752) und folgte bis in die späten 70er Jahren folgendem Muster:

„§. 6 Die Vernunftlehre handelt entweder von einer völlig gewissen gelehrten Erkenntnis und dem Vortrage derselben, oder von der wahrscheinlichen gelehrten Erkenntnis und dem Vortrage derselben §. 1. Jene ist **die Vernunftlehre der ganz gewissen gelehrten Erkenntnis** (analytica), und diese **die Vernunftlehre der wahrscheinlichen gelehrten**

²² Auch B 29: „Ein großer Teil, und vielleicht der größte, von dem Geschäft unserer Vernunft, besteht in Zergliederungen der Begriffe, die wir schon von Gegenständen haben.“ Auch B XVIII ff.

²³ Dazu V 473; VIII 572; 577-8; *Prol* § 40 (IV 328, 11-25); *KrV* B 395.

²⁴ Reinhard Brandt: *Analytic/Dialectic*. In: Reading Kant. Ed. by Eva Schaeper and Wilhelm Vossenkuhl, Oxford/New York, 1989, S. 179-195, hier S. 182.

Erkenntniss (dialectica, logica probabiliū). Wir handeln die erste Vernunftlehre ab.“ (XVI 72, 20-25, Phase β^1)²⁵

Der Unterschied zwischen Analytik und Dialektik sei nur „marginal“, denn Kant interessierte sich nie für eine getrennte Logik des Wahrscheinlichen; dies ändert sich in der ersten Kritik (A 293). Die Logik des Scheins ist keine Lehre des Wahrscheinlichen mehr. Die transzendente Logik der *Kritik der reinen Vernunft* wird in die Logik der Wahrheit (Analytik) und die Logik des Scheins (Dialektik) geteilt (A 57/B 62).

In der *Kritik der praktischen Vernunft* hat Kant den Aufbau der Elementarlehre der *Kritik der reinen Vernunft* geändert: „Die Analytik der theoretischen reinen Vernunft wurde in transscendentale Ästhetik und transscendentale Logik eingeteilt [...]“ (V 90, 12-13). Auf einmal ist die Analytik der Oberbegriff, der Ästhetik und Logik erfasst.²⁶ Hat Kant diese Veränderung absichtlich vollzogen, oder war es nur ein Fehler von ihm? Beck geht davon aus, dass Kant „aus der Erinnerung“ die Einleitung der ersten Kritik „nicht korrekt“ darstellt.²⁷ Hingegen sieht Brandt die Intention Kants, durch die Strukturänderung die Funktion der Analytik wesentlich erweitern zu lassen.²⁸ Dies diskutiere ich unten 2. 4.

2. 2. Ästhetik/Logik in der *Kritik der Urteilskraft*

In der *Kritik der Urteilskraft* scheint Kant die architektonische Einteilung der Elementarlehre der *Kritik der reinen Vernunft* in eine transzendente Ästhetik und eine transzendente Logik übernommen zu haben. Er sagt nämlich:

„[...] so wird unter der ästhetischen Urteilskraft, als einem besondern Vermögen, nothwendig keine andere, als die *reflectirende Urteilskraft*, das Gefühl der Lust [...] als der Reflexion und deren Form [...], wodurch sie von empirischen Anschauungen zu Begriffen überhaupt strebt, anhängend und mit ihr nach einem Princip a priori verknüpft, angesehen werden müssen. Es wird also die Ästhetik der reflectirenden Urteilskraft einen Theil der Kritik dieses Vermögens beschäftigen, so wie die Logik eben desselben

²⁵ Der Auszug aus Meiers Vernunftlehre wurde in der Akademie-Ausgabe Bd. XVI zusammen mit Kants Reflexionen zur Logik gedruckt.

²⁶ Vgl. Reinhard Brandt: *The Deductions of the Critique of Judgment*. In: Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the *Opus postumum*. Ed. by Eckart Förster, Stanford 1989, S. 177-190, hier S. 183.

²⁷ Lewis White Beck: *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*, übers. von Karl-Heinz Iting, München ³1995 (Original: *A Commentary on Kant's „Critique of Practical Reason“*. Chicago 1960), S. 64.

²⁸ Brandt 1989a, S. 185 f. Vgl. KrV B 82: „Einleitung IV. Von der Einteilung der transzendental Logik in Analytik und Dialektik.“

Vermögens, unter dem Namen der Teleologie, den andern Theil derselben ausmacht.“
(XX 248, 37-249, 12. Abschnitt XII. Unterstreichung, M. T.)

Die Zweiteilung der *Kritik der Urteilskraft* beruht also auf der Unterscheidung von Ästhetik und Logik²⁹; der in beiden Teilen gemeinsam benutzte Begriff ist die reflektierende Urteilskraft. Diese wird in der dritten Kritik in zwei Stufen erläutert; im ersten, ästhetischen Teil wird das Schöne, die Zweckmäßigkeit der Natur für unsere Einbildungskraft und Verstand, durch die Anschauung, nicht durch Begriffe, wahrgenommen; im zweiten, teleologischen Teil wird die zweckmäßige Organisation der Natur durch Begriffe (Logik) erklärt. Die reflektierende Urteilskraft, die über die Schönheit der Natur reflektiert, hat eigentlich mit dem Begriff nichts zu tun, aber sie „strebt“ von empirischen Anschauungen der Naturdinge zu jenem Begriff der objektiven Zweckmäßigkeit in ihr selbst, auf welchem ein teleologisches Urteil beruht.³⁰

Kant sagt sogar, es sei

„eigentlich nur der Geschmack, und zwar in Ansehung der Gegenstände der Natur, in welchem allein sich die Urtheilskraft als ein Vermögen offenbart, welches sein eigenthümliches Princip hat und dadurch auf eine Stelle in der allgemeinen Kritik der obern Erkenntnißvermögen gegründeten Anspruch macht, [...]“ (XX 244, 17-21).

Die Ästhetik setzt das Projekt der Systembildung in Gang, und die Teleologie scheint dann ihr nachzurücken, wenn Kant weiter sagt:

„Ist aber das Vermögen der Urtheilskraft, sich a priori Principien zu setzen, einmal gegeben, so ist es auch nothwendig, den Umfang desselben zu bestimmen, und zu dieser Vollständigkeit der Kritik wird erfordert, daß ihr ästhetisches Vermögen, mit dem teleologischen zusammen, als in einem Vermögen enthalten und auf demselben Princip beruhend, erkannt werde; denn auch das teleologische Urtheil über Dinge der Natur gehört eben so wohl als das ästhetische, der reflectirenden (nicht der bestimmenden) Urtheilskraft zu“ (ebd. Z. 22-28. Unterstreichung, M. T.).

Die obige Passage zeigt einen wichtigen Hinweis für die Auflösung des Einheitsproblems der *Kritik der Urteilskraft* und muss wie folgt interpretiert werden: Die Ästhetik und die Teleologie sind in „einem“ Vermögen, d. h. in der reflektierenden Urteilskraft enthalten. Wird daher ein apriorisches Prinzip für das ästhetische Urteil

²⁹ Donald W. Crawford sieht auch die Parallelität zwischen der Kritik der ästhetischen Urteilskraft und der transzendentalen Ästhetik und die zwischen der Teleologie und der transzendentalen Logik: „The parallelism is not immediately obvious. Both first parts deal with aspects of our experience that are independent of any appeal to definite concepts; while both second parts deal with rules of the understanding in general, which Kant calls ‚logic‘.“ (Ders.: *Kant's Aesthetic Theory*, London 1974, S. 15) Aber er bezieht sich auf *KrV* A 52/B 76, nicht auf unsere Stelle (XX 248, 37-249, 12).

³⁰ Dieses Streben der reflektierenden Urteilskraft zum Begriff der objektiven Zweckmäßigkeit ist wichtig für die Auflösung der Frage der systematischen Einheit der beiden Teile der dritten Kritik.

gefunden, dann muss es auch für das teleologische Urteil gelten; das gemeinsame Prinzip, auf dem die beiden Urteile beruhen, ist die Zweckmäßigkeit der Natur. In der Tat wird die Natur in beiden Teilen als zweckmäßig betrachtet, „einmal subjectiv, in Absicht auf die bloße Vorstellungsart des Subjects, in dem zweyten Falle aber, als objectiv zweckmäßig in Beziehung auf die Möglichkeit des Gegenstandes selbst.“ (XX 249, 13-16. Unterstreichung, M. T.) Dies ist der Grund, warum die *Kritik der Urteilskraft* in die Ästhetik und die Teleologie (Logik) geteilt wird, und beide Teile dennoch eine Einheit bilden.³¹ Die Ästhetik beschäftigt sich mit dem harmonischen Spiel von zwei Vorstellungsvermögen (Einbildungskraft und Verstand) beim Urteil des Schönen; die teleologische Betrachtungsart versucht, die Naturdinge nach der Zweckkausalität als „möglich“ zu denken.

In § 67 der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* finden wir eine Stelle, wo Kant den Zusammenhang von Ästhetik und Teleologie herzustellen versucht:

„Auch Schönheit der Natur, d. i. ihre Zusammenstimmung mit dem freien Spiele unserer Erkenntnißvermögen in der Auffassung und Beurtheilung ihrer Erscheinung, kann auf die Art als objective Zweckmäßigkeit der Natur in ihrem Ganzen, als System, worin der Mensch ein Glied ist, betrachtet werden: wenn einmal die teleologische Beurtheilung derselben durch die Naturzwecke, welche uns die organisirten Wesen an die Hand geben, zu der Idee eines großen Systems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat.“ (V 380, 13-20. Unterstreichung, M. T.)

Die Zweckmäßigkeit der Natur, die wir beim einzelnen Urteil über das Schöne annehmen, ist subjektiv, weil sie unsere Erkenntnisvermögen, Einbildungskraft und Verstand, aktiviert. Somit betrachten wir die schöne Natur mit Gunst und lieben sie, sogar die „Unermeßlichkeit“ der Natur, von der wir uns beim Urteilen des Erhabenen bewusst werden, betrachten wir mit Achtung und fühlen dabei unsere Erhabenheit (ebd. Z. 22-24), „als ob die Natur ganz eigentlich in dieser Absicht ihre herrliche Bühne aufgeschlagen und ausgeschmückt habe“ (ebd. Z. 24-25). Diese subjektive Zweckmäßigkeit der Natur kann, so Kant, auch objektiv sein, wenn die Natur und die Menschen in einem System als Naturganzem verbunden werden. In einem teleologischen Urteile sehen wir die schön organisierten und gestalteten Wesen als Gunst der Natur an (ebd. Z. 30-37); da wir auch zur Natur gehören, denken wir, dass die Natur uns eine Gunst erweist. Dabei wird das Subjekt (Mensch) zum Objekt gezogen und umgekehrt; das Subjekt und das Objekt werden in der „Idee eines großen Systems

³¹ Vgl. Brandt 1989b, S. 184.

der Zwecke der Natur“ zusammengefasst. Dieses große System ist der Oberbegriff, der das System der Natur als Erscheinungen und das System der menschlichen Erkenntnisvermögen verknüpft. Dies ist meiner Ansicht nach Kants Intention, die zuerst im ästhetischen Teil, dann im teleologischen Teil entfaltet wird. Die Einheit beider Teile der *Kritik der Urteilskraft* kann somit durch den Begriff „Zweckmäßigkeit der Natur“ festgestellt werden. Diese Zweiteilung wird auch in der zweiten Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* übernommen. Der VII. Abschnitt derselben trägt die Überschrift „Von der ästhetischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur“, und der VIII. Abschnitt „Von der logischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur“ (Unterstreichung, M. T.).³² Dies bedeutet, dass Kant an seinem Konzept der Zweiteilung der Schrift (Ästhetik und Teleologie) durch die beiden Arten der Zweckmäßigkeit, der subjektiven und der objektiven Zweckmäßigkeit, während seiner ganzen Arbeitsphase festhält.³³

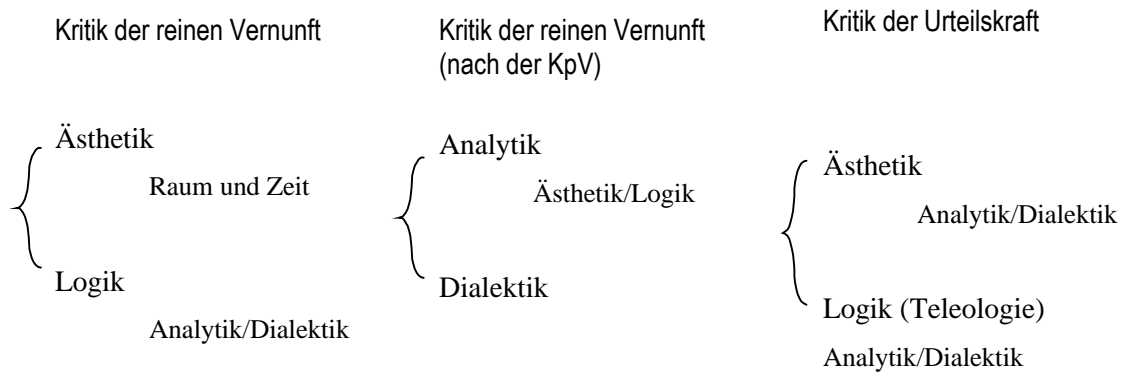
2. 3. Analytik/Dialektik in der *Kritik der Urteilskraft*

Jeder der beiden Teile (Ästhetik und Teleologie) wird nach dem Schema am Ende der *Ersten Einleitung* (XX 251) weiter in Analytik und Dialektik geteilt, und dies macht die Sache noch komplizierter; die Analytik und die Dialektik sind überraschenderweise Bestandteile sowohl der Ästhetik und als auch der Logik, während die Analytik der *Kritik der reinen Vernunft*, nach Kants Darstellung in der *Kritik der praktischen Vernunft*, die Ästhetik und die Logik als Systembestandteile enthält. Die Bedeutung und Funktion der Analytik hat sich völlig geändert (Wir schematisieren die Umgestaltung unten). Durch die Bedeutungserweiterung der Analytik entsteht die neue Frage, wo die Trennungslinie zwischen Analytik und Dialektik gezogen werden soll. Ursprünglich ist sie eine Unterscheidung innerhalb der Logik in der *Kritik der reinen Vernunft*, auf einmal aber ist die Logik selbst zu einem Unterbegriff der „weiten“ Analytik

³² Nach Brandt geht die Quelle der Zweiteilung der *Kritik der Urteilskraft* bis zu Kants Dissertation von 1770 zurück. Die *principia convenientiae* in § 30 seien nicht als konstitutiv für die Gegenstände, sondern nur regulativ für einen freien Verstandesgebrauch, jedoch ohne diese Termini zu benutzen. (Reinhard Brandt: *Die Schönheit der Kristalle und das Spiel der Erkenntniskräfte*. In: Kant-Forschungen Band 5, hg. von R. Brandt und Werner Stark, Hamburg 1994, S. 19-57, hier S. 23 ff.). Zammito vermutet, dass im Aufsatz Kants: *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786) das Konzept der reflektierenden Urteilskraft zu finden sei (Zammito 1992, S. 237 ff.). Dazu unten Kap. V, 3.2.

³³ Siehe Kap. II, 1. der vorliegenden Arbeit.

geworden.³⁴ Im folgenden Abschnitt gehen wir auf diese Problematik ein und analysieren den Aufbau der *Kritik der praktischen Vernunft* und das Verhältnis zwischen Analytik und Dialektik detaillierter.



³⁴ Brandt weist darauf hin, dass der Begriff von Analytik und Dialektik bei Kant zwischen 1781 und 1788 ausgetauscht worden ist (Brandt 1989a, S. 189).

2. 4. Analytik/Dialektik in der *Kritik der praktischen Vernunft*

2. 4. 1. Umkehrung im Aufbau der Analytik

Die zweite Kritik hat eine kurze Einleitung (V 15-16), worin Kant den Aufbau der Schrift folgendermaßen beschreibt:

„Wir werden also eine *Elementarlehre* und *Methodenlehre* derselben [sc. der Kritik der praktischen Vernunft, M. T.], in jener als dem ersten Theile eine *Analytik* als Regel der Wahrheit und eine *Dialektik* als Darstellung und Auflösung des Scheins in Urtheilen der praktischen Vernunft haben müssen. Allein die Ordnung in der Unterabtheilung der Analytik wird wiederum das Umgewandte von der in der Kritik der reinen speculativen Vernunft sein.“ (V 16, 16-21)

Hierbei hat die Analytik die Aufgabe, die Regel der Wahrheit aufzusuchen, und die Dialektik soll den Schein beim moralischen Urteile darstellen und auflösen. Die „Ordnung in der Unterabtheilung der Analytik“ muss gegenüber der ersten Kritik — Kant nennt sie jetzt „Kritik der reinen speculativen Vernunft“³⁵ — umstrukturiert werden; und zwar in einer veränderten Reihenfolge der Themen, Grundsätze, Begriffe und Sinnlichkeit. In Abschnitt „Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft“ finden wir Kants weitere Erklärung, warum sich die Struktur der *Kritik der praktischen Vernunft* von der *Kritik der reinen Vernunft* unterscheiden muss. Zwar betont Kant, dass die erste und zweite Kritik beide die „reine Vernunft“ zum Grunde haben, aber die „systematische Form“ der beiden unterschiedlich ist (V 89, 15-19). Weiter heißt es:

„Die Analytik der theoretischen reinen Vernunft wurde in transcendente Ästhetik und transcendente Logik eingetheilt, die der praktischen umgekehrt in Logik und Ästhetik der reinen praktischen Vernunft [...], die Logik wiederum dort in die Analytik der Begriffe und die der Grundsätze, hier in die der Grundsätze und Begriffe.“ (V 90, 11-17)³⁶

Die erste Kritik fing mit den Sinnen, d. h. der Raum-Zeit-Theorie an, weil die Vernunft diese „im Verhältniß auf Gegenstände [...] zu erwägen ha[t]“, und endete bei den Grundsätzen; hingegen muss die Analytik der *Kritik der praktischen Vernunft* mit dem

³⁵ Siehe auch *GMS IV* 391, 19-20. In der *Kritik der Urteilstkraft* wird die erste Kritik die Kritik des reinen Verstandes genannt (V 179, 12). Dazu siehe den zweiten Teil, Kap. VIII der vorliegenden Arbeit.

³⁶ Beck gibt diese Teilung Logik/Ästhetik innerhalb der Analytik in seiner Tafel nicht richtig wieder. Siehe Beck ³1995, S. 64, die dritte Spalte seiner Tafel.

empirisch unbedingten „Gesetz der Causalität aus Freiheit, d. i. irgend ein[em] reine[n] praktische[n]“ Grundsatz anfangen und die Gegenstände (Begriff des Guten und Bösen), worauf der Grundsatz allein bezogen werden kann, bestimmen (V 16, 22-36).³⁷ Dabei werden „unsere Begriffe von dem Bestimmungsgrunde eines [...] Willens“, mit dem die Vernunft zu tun hat, analysiert und ihre „Anwendung auf Gegenstände, zuletzt auf das Subject und dessen Sinnlichkeit“ festgelegt (ebd.).³⁸ Diese Sinnlichkeit wird „blos als Gefühl (das ein subjectiver Grund des Begehrens sein kann)“ betrachtet (V 90, 19-21).³⁹ Die Dreiteilung der Analytik (Grundsätze, Begriffe, Sinnlichkeit) kann als ein Syllogismus eines Vernunftschlusses gefasst werden⁴⁰: „vom Allgemeinen im *Obersatze* (dem moralischen Princip) durch eine im *Untersatze* vorgenommene Subsumtion möglicher Handlungen (als guter oder böser) unter jenen zu dem *Schlußsatze*, nämlich der subjectiven Willensbestimmung (einem Interesse an dem praktische möglichen Guten und der darauf gegründeten Maxime), fortgehend“ (ebd. Z. 32-36). Nach dieser Auslegung stellen wir noch mal ein Schema zusammen (siehe unten).⁴¹

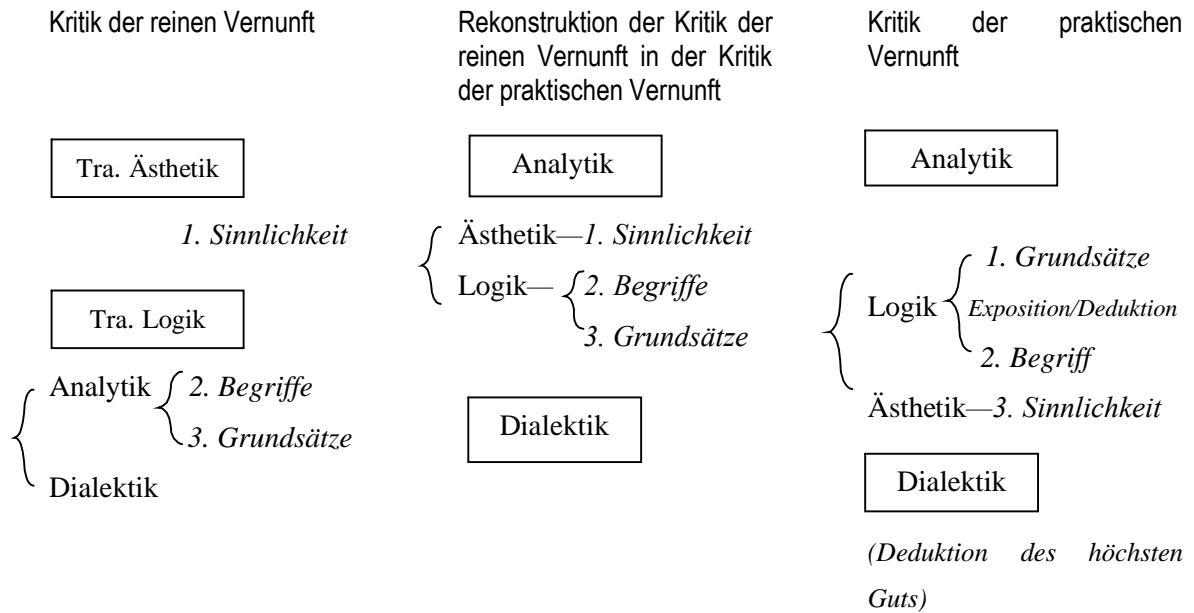
³⁷ Kant nennt es „Paradoxon der Methode“, dass der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze, sondern nur nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden muss (V 62, 36 ff.).

³⁸ Siehe Reinhard Brandt: *Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft* (86-106): In: *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. von Otfried Höffe, Berlin 2002, Kap. 9, S. 153-172, hier S. 158-161.

³⁹ Das moralische Gefühl ist „lediglich durch Vernunft bewirkt“ (V 76, 16-17).

⁴⁰ Brandt 2002, S. 159.

⁴¹ Vgl. Beck³1995, S. 64.



Zuerst scheint die Unterscheidung zwischen Analytik und Dialektik in der ersten Kritik nach der Rekonstruktion der *Kritik der praktischen Vernunft* übernommen worden zu sein, wobei die Trennung von Ästhetik und Logik Kant nicht angemessen scheint.⁴² Die Analytik der *Kritik der praktischen Vernunft* hat drei Hauptstücke, die jeweils Grundsätze, Begriffe und Triebfedern ergründen. Ein Schönheitsfehler ist es, dass die vollständige Unterteilung der Analytik in Exposition und Deduktion nicht stattgefunden hat. Nur das erste Hauptstück der Analytik „Von den Grundsätze der reinen praktischen Vernunft“ hat die „Exposition“ (V 46, 16)⁴³, die aus vier Lehrsätzen besteht, und die Deduktion.⁴⁴

⁴² V 90, 12 ff.

⁴³ Kant benutzt den Terminus Exposition erst V 46, 16.

⁴⁴ V 42-50.

2. 4. 2. Exposition/Deduktion des moralischen Gesetzes

Wie oben erwähnt wurde, gibt es die Exposition und die Deduktion nur in Bezug auf den moralischen Grundsatz, wobei der Terminus „Exposition“ weder im Vorwort noch in der Einleitung zur zweiten Kritik vorkommt. Erst innerhalb der Analytik des moralischen Grundsatzes sagt Kant retrospektiv: „Die *Exposition* des obersten Grundsatzes der praktischen Vernunft ist nun geschehen“ (V 46, 16 f.). Sie habe drei Sachverhalte gezeigt: „erstlich, was er enthalte, daß er gänzlich a priori und unabhängig von empirischen Principien für sich bestehe, und dann, worin er sich von allen anderen praktischen Grundsätzen unterscheide [...]“ (ebd. Z. 16-19). Die Deduktion dieses obersten Moralsatzes ist die „Rechtfertigung seiner objectiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einsicht der Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes a priori“, aber der Beweis dieser Deduktion ist nicht einfach. Kant sagt, dass „man nicht so gut fortzukommen hoffen [darf]“ (ebd. Z. 20-23). Wir betrachten diese Deduktion ein wenig näher.

„Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetzt daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte. Also kann die objective Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduction, durch alle Anstrengung der theoretischen, speculativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewißheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest.“ (V 47, 11-20, Unterstreichung, M. T.)

Da das moralische Gesetz als ein Faktum des Bewusstseins a priori und apodiktisch gewiss ist, ist keine weitere Deduktion nötig und möglich. Statt der Deduktion des moralischen Gesetzes redet Kant dann von der Deduktion des Vermögens der Freiheit.⁴⁵

„Etwas anderes aber und ganz Widersinnisches tritt an der Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduction des moralischen Principis, nämlich daß es umgekehrt selbst zum Princip der Deduction eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen, die speculative Vernunft aber [...] wenigstens als möglich annehmen mußte, nämlich das der Freiheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, [...]“ (V 47, 21-28).

Das moralische Gesetz beweist „nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit“

⁴⁵ Es ist anzumerken, dass die Deduktion auch später in der Dialektik vorkommt; sie ist die Deduktion der höchsten Guts (V 113, 9; 126, 14 ff.).

der Freiheit, weil es „ein Gesetz der Causalität durch Freiheit“ ist, und verschafft ihr „objective Realität“. Mit der Deduktion des moralischen Gesetzes ist die Freiheit als objektiv-praktische Realität bewiesen, welche die *Kritik der reinen Vernunft* „unbestimmt lassen mußte“ (ebd. Z. 29-37).

2. 4. 3. Analytisch/synthetisch

Wie Beck sagt, ist das Argument der *Kritik der praktischen Vernunft* in der Entdeckung und Darstellung des moralischen Gesetzes demjenigen der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Prolegomena* vergleichbar.⁴⁶ Die sowohl chronologisch als auch inhaltlich der *KpV* nahe stehende Schrift *GMS* aus dem Jahr 1785 kann als ein Werk der Analytik der praktischen Vernunft bezeichnet werden. Denn ihr Thema ist, wie Kant erklärt, die Ableitung und Rechtfertigung des Moralprinzips:

„Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Princips der Moralität, welche allein ein in seiner Absicht ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft ausmacht“ (*GMS* IV 392, 3-6. Unterstreichung, M. T.).⁴⁷

Was aber die Argumentationsmethode der *GMS* betrifft, benutzt Kant sowohl die analytische als auch die synthetische Methode:

„Ich habe meine Methode in dieser Schrift so genommen, wie ich glaube, daß sie die schicklichste sei, wenn man vom gemeinen Erkenntnis zur Bestimmung des obersten Princips desselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Princips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen will.“ (IV 392, 17-22. Unterstreichung, M. T.)

Nach diesem Vorhaben wird die *GMS* in drei Abschnitte gegliedert:

- „1. *Erster Abschnitt*: Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen.
2. *Zweiter Abschnitt*: Übergang von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten.
3. *Dritter Abschnitt*: Letzter Schritt von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft.“ (IV 392, 22-28)

Die ersten beiden Abschnitte analysieren die faktisch in der gemeinen

⁴⁶ Beck ³1995, S. 111.

⁴⁷ Die Aufsuchung könnte die Exposition, die Festsetzung die Deduktion bedeuten. Dazu siehe Dieter Schönecker: *Die Methode der Grundlegung und der Übergang von der gemeinen sittlichen zur philosophischen Vernunftkenntnis*. In: Kant. Analyse-Probleme-Kritik. Bd. III, hg. von Hariolf Oberer, Würzburg 1997, S. 81-98, hier S. 87, Anmerkung. Vgl. *KpV* 46, 16-24.

Menschenvernunft vorfindlichen moralischen Urteile. Der dritte Abschnitt hat die Aufgabe, dessen objektive Gültigkeit synthetisch zu rechtfertigen. Die ersten beiden analytischen Abschnitte nennt er „Übergänge“ des schwierigen synthetischen Beweises der objektiven Realität des Moralprinzips, während der dritte Abschnitt über Begriffszergliederungen hinausgeht und eine Antwort auf die Frage gibt, wie der kategorische Imperativ als synthetischer Satz a priori möglich ist⁴⁸. Kant bezieht sich mit den Prädikaten „analytisch“ und „synthetisch“ nicht auf die „Methode“ im Sinne der *Prolegomena*⁴⁹, sondern auf die Begriffszergliederung bzw. den Gebrauch der reinen praktischen Vernunft.⁵⁰

2. 5. Dialektik in der *Kritik der praktischen Vernunft*

2. 5. 1. Das höchste Gut

Nun wollen wir zur Interpretation der Dialektik der reinen praktischen Vernunft übergehen. Im ersten Hauptstück der *Kritik der praktischen Vernunft* führt Kant die Dialektik mit der Annahme ein, dass die reine Vernunft „jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem speculativen oder praktischen Gebrauche betrachten“, hat (V 107, 6-7). Die Vernunft muss sich in „einen Widerstreit“ mit sich selbst (ebd. Z. 15) durchsetzen und einen „unvermeidlichen Schein“ nachspüren (ebd. Z. 23). In der Analytik hatte Kant in der Tat gezeigt, dass Rousseau und die Moral-Sense Philosophen nur einen Empirismus vertreten, und dass eine analytische Verbindung von Glückseligkeitslehre und Sittenlehre nicht möglich ist; weder nach der Lehre der Epikureer, die die Tugend als einen begrifflichen Bestandteil der Glückseligkeit auffassten, noch nach der Lehre der Stoiker, die umgekehrt die Glückseligkeit im Bewusstsein der Tugend begründeten, weil die Prinzipien aller Lehre material und „zum

⁴⁸ Schönecker 1997, S. 87

⁴⁹ *Prolog* IV 276, 28-32: „Analytische Methode, sofern die der synthetischen entgegengesetzt ist, ist ganz anderes als ein Inbegriff analytischer Sätze: sie bedeutet nur, daß man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich“. Vgl. *Logik*, § 117: „3. Analytische oder synthetische Methode. Die *analytische* Methode ist der *synthetischen* entgegengesetzt. Jene fängt von dem Bedingten und Begründeten an und geht zu den Principien fort (a principiatu ad principia), diese hingegen geht von den Principien zu den Folgen oder vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Die erstere könnte man auch die *regressive*, so wie die letztere die *progressive* nennen“ (IX 149, 5-10) und die Anmerkung dazu: „Die analytische Methode heißt auch sonst die Methode des *Erfindens*“ (ebd. Z. 11-12).

⁵⁰ Dazu Dieter Schönecker/Allen W. Wood: *Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“*. Ein Einführender Kommentar. Paderborn/München et al, 2002, S. 35 f.

obersten Sittengesetz ganz untauglich sind“ (V 41, 30 f.). Somit ist nur „das *formale praktische Prinzip* der reinen Vernunft“ einzig möglich und tauglich „zu kategorischen Imperativen d. i. praktischen Gesetzen (welche Handlungen zur Pflicht machen) und überhaupt zum Prinzip der Sittlichkeit“ (ebd. Z. 31-38). Was aus der Analytik gefolgert wurde, ist, dass die Heteronomie der Begründung des moralischen Prinzips ausgeschlossen und das moralische Gesetz der alleinige „Bestimmungsgrund des reinen Willens“ ist. Im ersten Hauptstück der Dialektik fasst Kant das Ergebnis der Analytik zusammen:

„Denn man wird aus der Analytik ersehen haben, daß, wenn man vor dem moralischen Gesetze irgend ein Object unter dem Namen eines Guten als Bestimmungsgrund des Willens annimmt und von ihm dann das oberste praktische Prinzip ableitet, dieses alsdann jederzeit Heteronomie herbeibringen und das moralische Princip verdrängen würde.“ (V 109, 28-33)

Jetzt in der Dialektik will Kant behaupten, dass das moralische Gesetz „im Begriff des höchsten Guts [...] schon mit eingeschlossen ist“ und dass es der Bestimmungsgrund des reinen Willens ist (V 109-110).

Im zweiten Hauptstück redet Kant dann von „der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut“ (V 110, 10 f., die Überschrift des zweiten Hauptstücks. Unterstreichung, M. T.). Man kann schon vermuten, dass die Antinomie dann entsteht, wenn der Versuch unternommen wird, das höchste Gut zu definieren. Aber Kants Argumentationsgang nimmt einen gewissen Umweg, denn zuerst erläutert Kant den Begriff des Höchsten (V 110-113), dann versucht er eine Antinomie von Tugend und Glückseligkeit darzustellen und diese aufzulösen (V 113-119). Wir folgen Kants Argumentationsschritten und sehen uns das Problem des höchsten Guts an.

Der Begriff des Höchsten hat eine Zweideutigkeit; das Oberste (supremum) oder das Vollendete (consummatum). Das Oberste bedeutet dasjenige höchste, das „selbst unbedingt, d. i. keiner andern untergeordnet“ ist. Das Vollendete ist dasjenige Ganze, das keinen anderen Teil bedarf (V 110, 12-18). Mit dem höchsten Guten in der *Kritik der praktischen Vernunft* wird das vollendete Gut gemeint:

„Daß Tugend (als die Möglichkeit glücklich zu sein) die *oberste Bedingung* alles dessen, was uns nur wünschenswert scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das *oberste* Gut sei, ist in der Analytik bewiesen worden.“ (ebd. Z. 18-22)

Aus der Analytik ergibt sich, dass die Tugend das oberste Gut sein muss, aber sie ist

noch längst nicht das höchste Gut selbst. Dazu muss auch die Glückseligkeit erforderlich werden, weil Tugend und Glückseligkeit zusammen den „Begriff des höchsten Guts in einer Person“ ausmachen (ebd. Z. 31-35). Das höchste Gut als das vollendete, ganze Gut muss also die Tugend und die Glückseligkeit beide in sich vereinigen (V 110, 35-111, 1). In der Dialektik soll nachgewiesen werden, dass das höchste, vollendete, ganze Gut durch die Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit verwirklicht werden kann. Dafür sieht Kant zwei Möglichkeiten der Einheit, die analytische nach dem Satz der Identität, und die synthetische nach dem Kausalgesetz:

„Zwei in einem Begriffe *nothwendig* verbundene Bestimmungen müssen als Grund und Folge verknüpft sein, und zwar entweder so, daß diese *Einheit* als *analytisch* (logische Verknüpfung) oder als *synthetisch* (reale Verbindung), jene nach dem Gesetze der Identität diese der Causalität betrachtet wird.“ (V 111, 6-10)

Zuerst schildert Kant die Fehlversuche der Antike, die Tugend mit der Glückseligkeit zu identifizieren: „Der *Epikureer* sagte, sich seiner Glückseligkeit führenden Maxime bewußt sein, das ist Tugend, der *Stoiker*: sich seiner Tugend bewußt sein, ist Glückseligkeit.“ (ebd. Z. 24-26) Die beiden hätten, so Kant, Fehler gemacht, weil sie Tugend und Glückseligkeit nicht als „zwei verschiedene Elemente des höchsten Guts“ gelten ließen (ebd. Z. 18-23). Da Kant keine konkrete Stelle aus der antiken Philosophie nennt, müssen wir vermuten, was Kant unter dem Epikureismus und dem Stoizismus verstanden hat. Epikur sagt in seinem *Brief an Menoikeus*, das Ziel des glückseligen Lebens sei die Gesundheit des Körpers und die Unerschütterlichkeit der Seele und deswegen bestrebten wir Lust und vermieden Schmerz. Jede Lust sei ein Gut, weil sie eine verwandte Anlage habe, aber nicht jede sei „wählenswert“. ⁵¹ Nach Kants Verständnis strebt der Epikureer nach der sinnlichen Lust und hält das Leben ohne Schmerz und Qual für ein gutes Leben. Was Kant von den Stoikern aufgenommen hat, ist nicht nur in seiner praktischen, sondern auch in seiner theoretischen Philosophie sichtbar. Unten in Abschnitt 2. 5. 4. wird vor allem der Einfluss Ciceros auf Kants Moralphilosophie kurz erörtert.

Der Widerstreit zwischen den Epikureern und den Stoikern liegt meiner Auffassung nach im Konflikt von Ästhetik und Logik. Die Epikureer begründen ihr

⁵¹ Epikur: *Brief an Menoikeus*, 128-129. (Epikur: *Briefe, Sprüche, Werkfragmente*. Übers. und hg. von Hans-Wolfgang Krautz. Stuttgart 1993, S. 46-47): Καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν (128). πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι αἰρετὴ (129).

Prinzip auf dem ästhetischen Grund, d. h. „im Bewußtsein des sinnlichen Bedürfnisses“, die Stoiker auf dem logischen, d. h. „in der Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von allen sinnlichen Bestimmungsgründen“ (V 112, 11-13). Die zwei Positionen scheinen unvereinbar zu sein; daher aber bedeutet die Auslösung dieses Konflikts gleich die Vereinigung von Ästhetik und Logik, nach der Kant später in der *Kritik der Urteilskraft* streben wird.⁵² Es ist aber fraglich, ob Kant schon bei der Abfassung der *Kritik der praktischen Vernunft* vorhatte, diesen Konflikt zwischen Ästhetik und Logik später in der *Kritik der Urteilskraft* zu thematisieren.

Auf jeden Fall ist dies ein Thema der *Kritik der praktischen Vernunft*. Die analytische Verknüpfung nach dem Satz der Identität ist eigentlich nicht statthaft, weil Kant weiß, dass die Glückseligkeit für die Epikureer und die Tugend für die Stoiker wichtig ist; die ersteren behaupteten, „Glückseligkeit sei das *ganze höchste Gut* und Tugend nur die Form der Maxime sich um sie zu bewerben“ und die letzteren behaupteten, „Tugend sei das *ganze höchste Gut* und Glückseligkeit nur das Bewußtsein des Besitzes derselben“ (ebd. Z. 22-26).

Wir fassen das Bisherige zusammen. Das Resultat der Analytik, die auch zu Beginn der Dialektik rekapituliert und spezifiziert wird, ist, dass die Glückseligkeit und die Sittlichkeit mit der analytischen Methode unvereinbar sind und keine von beiden allein als das höchste Gut anerkannt wird. Daher bleibt nur eine synthetische Verknüpfung möglich:

„Also bleibt die Frage: *wie ist das höchste Gut praktisch möglich?* noch immer unerachtet aller bisherigen *Coalitionsversuche* eine unaufgelöste Aufgabe. Das aber, was sie zu einer schwer zu lösenden Aufgabe macht, ist in der Analytik gegeben, nämlich daß Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei spezifisch ganz *verschiedene Elemente* des höchsten Guts sind, und ihre Verbindung also *nicht analytisch* erkannt werden könne, [...] sondern eine *Synthesis* der Begriffe sei.“ (V 112, 32-113, 5)

Jedoch sagt Kant vorher, dass diese synthetische Vereinigung durch die transzendente „Deduktion“ des Begriffs des höchsten Guts bewiesen werden muss, weil dieses auf keinen empirischen Prinzipien beruht. Diese Deduktion findet dann im Verlauf der Dialektik statt (ab Kap. III, V 119, 24 ff.); denn das höchste Gut „ist aber nicht möglich, ohne drei theoretische Begriffe [...] vorauszusetzen: nämlich Freiheit, Unsterblichkeit und Gott“ (V 134, 13-17).⁵³

⁵² Siehe Kap. II, 1. der vorliegenden Arbeit.

⁵³ Kant hält es für „notwendig, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen“ (V

2. 5. 2. Antinomie der praktischen Vernunft

Nachdem die analytische Verbindung ausgeschieden ist, bleibt noch die synthetische Einheit von Tugend und Glückseligkeit nach dem Kausalgesetz, obwohl die zweite Möglichkeit, wie oben erwähnt wurde, später der Deduktion des höchsten Guts bedarf. Wir konzentrieren uns nun auf die mögliche synthetische Verbindung von Tugend und Glückseligkeit.

Wie Bernhard Milz darlegt, ist Kants Bestimmung und Gebrauch des Begriffs „Antinomie“ in der dritten Kritik problematisch.⁵⁴ Erstens ist die angebliche Antinomie, wie wir gleich sehen werden, eigentlich nur ein Widerstreit (Antithetik) zwischen zwei Behauptungen und bildet keinen kontradiktorischen Gegensatz. Zweitens benutzt Kant hier nie die Termini „Thesis“ und „Antithesis“ oder „Satz“ und „Gegensatz“, wie es in der ersten und dritten Kritik der Fall war bzw. sein wird. Man fragt sich also: Gibt es überhaupt eine Antinomie von Tugend und Glückseligkeit? Milz weist darauf hin, dass Kant in der *Kritik der Urteilskraft* von „dreierlei Arten der Antinomie der reinen Vernunft“⁵⁵ spricht, die drei Arten der Erkenntnisvermögen, Verstand, Urteilskraft und Vernunft entsprechen.⁵⁶ In der Tat erwähnt Kant explizit „eine Antinomie in Ansehung des praktischen Gebrauchs der an sich selbst gesetzgebenden Vernunft *für das Begehrungsvermögen*“ neben der Antinomie der Vernunft in Ansehung des theoretischen Gebrauchs des Verstandes und der Antinomie derselben in Ansehung des ästhetischen Gebrauchs der Urteilskraft (V 345, 12-18).⁵⁷

Trotz dieser Probleme nennen wir den Widerstreit zwischen Tugend und Glückseligkeit eine Antinomie der praktischen Vernunft⁵⁸ und analysieren Kants Argumentation. Kant stellt eine Antinomie auf, die entsteht, wenn der Begriff des höchsten Guts als synthetischer Begriff eine Verbindung zwischen beiden Elementen enthält, die das eine zum Grund und das andere zur Folge macht. Für die Antinomie wählt Kant von den alten griechischen Schulen nur zwei Lehren, „die in Bestimmung

113, 9 f.).

⁵⁴ Bernhard Milz: *Der gesuchte Widerstreit*. Kant-Studien Ergänzungshefte 139, Berlin 2002, S. 7 ff.

⁵⁵ V 344, 22 f. Anmerkung II zur Auflösung der Antinomie des Geschmacks.

⁵⁶ Milz 2002, S. 8-9.

⁵⁷ Über den Grund, warum Kant die Antinomie der teleologischen Urteilskraft nicht in Betracht gezogen hat, sagt Milz, dass der teleologische Teil nach der Auffassung des ästhetischen Teils entwickelt wurde (Milz 2002, S. 9, Anm.).

⁵⁸ Beck sagt sogar, die ganze Antinomie sei „ausgedacht und künstlich“ (Beck³1995, S. 229).

des Begriffs vom höchsten Gute [...] einerlei Methode befolgten“, die Epikureer und die Stoiker. Der antinomische Gegensatz lautet:

Thesis: die Begierde nach Glückseligkeit ist die Bewegursache zu Maximen der Tugend.

Antithesis: die Maxime der Tugend ist die wirkende Ursache der Glückseligkeit (V 113, 23-26).

Die Thesis, die eine Möglichkeit einer synthetischen Verbindung ausdrückt, ist schlechterdings unmöglich, weil die auf heteronomen Prinzipien beruhende Begierde nach Glückseligkeit die allein auf autonomen Prinzipien beruhende Tugend nicht hervorbringen kann. Die Tugend darf keine Folge irgendeiner Absicht sein (ebd. Z. 26-29). Die Antithesis ist auch unmöglich, weil Glückseligkeit⁵⁹ als Zustand der Befriedigung der Neigungen allein auf den Prinzipien und Gesetzen der Natur beruht, und daher der nicht unter dem Naturgesetz stehenden Tugend, keinen hinreichenden Grund für eine Wirkung innerhalb des Naturzusammenhangs leisten kann. Die Beförderung der eigenen Glückseligkeit ist durch die „Kenntnis der Naturgesetze und das physische Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen“ möglich, wobei „alle praktische Verknüpfung der Ursache und der Wirkungen in der Welt nicht als Erfolg der Willensbestimmung“ angesehen werden kann, und „folglich keine nothwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze erwartet werden kann“ (V 113, 29-114, 1. Unterstreichung, M. T.).⁶⁰ In Abschnitt II „Kritische Aufhebung des Antinomie der praktischen Vernunft“ verweist Kant auf die Ähnlichkeit dieser Antinomie mit der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* und betont den Unterschied zwischen der Sinnenwelt und der Intelligiblen Welt:

„Der erste von den zwei Sätzen, daß das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung hervorbringe, ist *schlechterdings falsch*; der zweite aber, daß Tugendgesinnung nothwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist *nicht schlechterdings*,

⁵⁹ In der *Kritik der praktischen Vernunft* benutzt Kant den Begriff „Glückseligkeit“ im empirischen Sinne (V 92, 18 f.). Dazu Eckart Förster: *Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft (107-121)*. In: Immanuel Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. von. Otfried Höffe 2002, S. 173-186, hier S. 180.

⁶⁰ Moralische Gesinnung und tugendhaftes Verhalten können nicht unmittelbar den Menschen glücklich machen. Zwar bewirkt auch das Bewusstsein der Tugend ein Gefühl der Annehmlichkeit oder der „Selbstzufriedenheit“ (V 117, 28-29), aber ein solches Gefühl ist nur „ein Analogon der Glückseligkeit“ (ebd. Z. 27). Kant sagt sogar: „Selbst eine Neigung zum Pflichtmäßigen (z. B. zur Wohltätigkeit) kann zwar die Wirksamkeit der *moralischen* Maximen sehr erleichtern, aber keine hervorbringen“ (V 118, 8-10).

sondern nur so fern sie als die Form der Causalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, und mithin, wenn ich das Dasein in derselben für die einzige Art der Existenz des vernünftigen Wesens annehme, also nur *bedingter Weise* falsch. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Dasein auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellectuellen Bestimmungsgrund meiner Causalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelst eines intelligibelen Urhebers der Natur) und zwar nothwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die bloß Object der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden und zum höchsten Gut nicht zuzulassen kann.“ (V 114, 27-115, 8)

Innerhalb der Sinnenwelt müssen also sowohl die Thesis als auch die Antithesis falsch sein. Die Auflösung der Antinomie wird somit in die übersinnliche Sphäre versetzt.

2. 5. 3. Auflösung der Antinomie

Kant löst die Antinomie durch die Einbeziehung des höchsten Guts als einer Idee, die an sich dem übersinnlichen Gebiet angehört und dennoch „die Verbindung zwischen dem Bewußtsein der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionirten Glückseligkeit“ ermöglicht (V 119, 1-6). Kant findet einen Kompromiss: Die Sittlichkeit ist das oberste Gut, das die erste Bedingung des höchsten Guts ist, und die Glückseligkeit als „das zweyte Element desselben“ ist die „nur moralisch bedingte, aber doch nothwendige Folge der ersteren“ (ebd. Z. 7-10). Die Idee des höchsten Guts gehört zur übersinnlichen Sphäre und die Handlungen, die darauf abzielen, das höchste Gut wirklich zu machen, gehören zur Sinnenwelt.

Diese Auflösung, die Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit in eine intelligible Welt zu verlegen, ist parallel zur Auflösung sowohl der ästhetischen als auch der teleologischen Antinomie in der *Kritik der Urteilskraft*.⁶¹ Denn in allen drei Fällen sind die These und die Antithese kompatibel, d. h. beide können nebeneinander stehen, wenn das übersinnliche Substrat der Natur angenommen wird. Mit dieser Problematik werde ich mich in Kapitel III und IV auseinandersetzen.

Aus der Erläuterung der Dialektik ist es klar geworden, dass die Antinomie entsteht, weil das höchste Gut aus zwei Aspekten betrachtet wird, nämlich aus dem praktischen und dem theoretischen. Das höchste Gut als ein notwendiger Gegenstand

⁶¹ Dazu siehe Verfasserin: *Die Idee der Vernunft — Hegels Kritik an Kant in „Glauben und Wissen“*. In: Hegel Jahrbuch 2005, Glauben und Wissen, Dritter Teil, hg. von Andreas Arndt, Karol Bal, Henning Ottmann in Verbindung mit Klaus-M. Kodalle und Klaus Vieweg, Berlin, S. 159-164.

der reinen praktischen Vernunft muss als möglich angesehen werden; dies ist eine unbedingte praktische Forderung. Andererseits erweist sich in theoretischer Hinsicht dieser Begriff als unmöglich, weil das höchste Gut im wirklichen Leben unerreichbar ist. Genau in diesem Widerstreit entsteht eine Antinomie, die Antinomie des höchsten Guts. Nun können wir zwei kontradiktorische Sätze mit Beck wie folgt formulieren:

Thesis: Das höchste Gut ist möglich.

Beweis: Das Sittengesetz erfordert es.

Antithesis: Das höchste Gut ist unmöglich.

Beweis: Die Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit ist weder analytisch noch a priori synthetisch noch empirisch gegeben.⁶²

Diese Entgegensetzung ist, wie Milz formuliert, „nur *ein* dialektischer Konflikt der Vernunft“ oder „der Widerspruch zwischen der (praktisch) notwendig vorausgesetzten Möglichkeit und der (theoretisch) behaupteten Unmöglichkeit des höchsten Guts.“⁶³ Becks Auflösungsvorschlag lautet: „Die Antithesis ist wahr in der sinnlichen Welt, wenn die Naturgesetze ausschließlich herrschen; die Thesis kann in der intelligiblen Welt wahr sein, weil eine synthetische Verknüpfung von Tugend (als Grund) und Glückseligkeit (als Folge) nicht absolut unmöglich ist.“⁶⁴ Also zur Auflösung der Antinomie des höchsten Guts ist die Unterscheidung von der Sinnenwelt und der intelligiblen Welt hinreichend⁶⁵, wie bei der Auflösung der Antinomie der Freiheit in der *Kritik der reinen Vernunft* (B 472 ff.).

Somit sind wir zum Anfangsproblem des höchsten Guts zurückgekommen: Wie ist das höchste Gut praktisch möglich? (V 112, 32 f.)⁶⁶ Diese Frage wird beantwortet, wenn sich „eine natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewußtseyn der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionirten Glückseligkeit als Folge derselben, als möglich“ denken lässt. Das oberste Gut als die erste Bedingung des höchsten Guts ist Sittlichkeit, das zweite Element ist Glückseligkeit, aber sie ist die moralisch bedingte notwendige Folge der Sittlichkeit, d. h. die Glückseligkeit muss der Sittlichkeit untergeordnet werden. Die Möglichkeit einer solchen Verbindung des

⁶² Beck ³1995, S. 230.

⁶³ Milz 2002, S. 211.

⁶⁴ Beck ³1995, S. 230.

⁶⁵ Förster 2002b, S. 182.

⁶⁶ Kant sagt schon vor der Auflösung der Antinomie: „Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.“ (V 114, 6-9)

Bedingten (Glückseligkeit) mit seiner Bedingung (Tugend) gehört zum übersinnlichen Verhältnis der Dinge, und deswegen kann sie nach Gesetzen der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden. Nur die Handlungen, die darauf abzielen, das höchste Gut zu verwirklichen, gehören zur Sinnenwelt (V 119, 1-19).⁶⁷

2. 5. 4. Kant und Cicero

Kants Moralphilosophie beruht zwar auf der Tugendlehre Ciceros⁶⁸, aber diese wird in der kritischen praktischen Philosophie Kants in modifizierter Form aufgenommen. Im Folgenden wird die Differenz zwischen beiden Lehren kurz erwähnt.

Cicero übernimmt die stoische Naturlehre und geht davon aus, dass die Natur den Menschen die Vernunft gegeben hat und die Tugend auf dieser Vernunft beruht:

„Das pflichtgemäße Handeln aber, das sich davon [sc. von dem Schicklichen. M. T.] ableitet, weist zunächst den Weg, der zur Übereinstimmung mit der Natur und ihrer Berücksichtigung führt. Wenn wir ihrer Führung folgen, dann werden wir nie in die Irre gehen, vielmehr der Tugend folgen, die scharfsinnig und einsichtsvoll von Natur ist, der ferner, die auf die Vereinigung der Menschen ausgerichtet ist, und der, die tatkräftig und tapfer ist.“⁶⁹

Aufgrund dieser Vereinigung von der Natur und der Vernunft gibt es für die Menschen keinen Konflikt zwischen dem der-Natur-folgen und dem der-Vernunft-folgen.⁷⁰ Aber Kants Position unterscheidet sich von der Lehre Ciceros, wie Kühn erklärt:

„Kant rejected not just Cicero but all those who were trying to develop a Ciceronian ethics. Moral duties cannot be derived from honor or honorableness⁷¹ in any way. They are based on something we find in ourselves and in ourselves only, namely, the concept of duty that we find in our heart and in our reason. Morality is about who we genuinely are or who we should be, and this has, according to Kant, nothing to do with our social status.“⁷²

Nach der Kantischen Autonomievorstellung der Tugend ist die moralische Pflicht in unserem Bewusstsein der Tugend, d. h. in unserer Vernunft zu finden, nicht im gesellschaftlichen Zwang oder im Bestimmt-Sein von anderen. Auch der Begriff der Pflicht an sich ist unterschieden; bei Cicero haben die Pflichten einen Sinn im sozialen

⁶⁷ Auch V 115, 23-24.

⁶⁸ Kühn 2000, S. 278 ff.

⁶⁹ Marcus Tullius Cicero: *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln*. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Heinz Gunermann. Stuttgart 1999 (1976), I 100, S. 89.

⁷⁰ Kühn 2000, S. 279.

⁷¹ *Honestas* (lat.) bedeutet Ehrenhaftigkeit, Sittlichkeit.

⁷² Kühn 2000, S. 282.

Umfeld, wie Kühn beschreibt:

„Duties are thus essentially related to one’s social standing. They are bound up with something that is public, part of the sphere of the *res publica* or the community. Duties make little sense outside of society. They are not internal or subjective principles, but public demands on us.“⁷³

Hingegen ist Ehrbarkeit für Kant kein Grundprinzip der Moralität, weil diese nicht von äußeren Umständen beeinflusst werden darf. Vielmehr muss die Sittlichkeit in unserem Bewusstsein und Vernunft etabliert werden; die Pflichten sind grundsätzlich gegen uns selbst gerichtet.

3. Die Technik der Natur

3. 1. Verschiebung der Bedeutung der Technik der Natur

Wir kehren zur *Kritik der Urteilstkraft* zurück. Der wichtigste Begriff in der *Ersten Einleitung* ist zweifellos „Technik der Natur“.⁷⁴ Wir wollen im Folgenden feststellen, in welcher Weise Kant diesen Begriff benutzt. Offenbar hat die Technik der Natur eine eigentümliche Bedeutung in der Kantischen Naturphilosophie.

In Abschnitt I stellt Kant zuerst die gewöhnliche Bedeutung der Technik vor:

„Denn sie [sc. technische Sätze, M.T.] gehören zur *Kunst*, das zu stande zu bringen, wovon man will, daß es seyn soll, die, bey einer vollständigen Theorie, jederzeit eine bloße Folgerung und kein für sich bestehender Theil irgendeiner Art von Anweisung ist. Auf solche Weise gehören alle Vorschriften der Geschicklichkeit zur *Technik* und mithin zur theoretischen Kenntnis der Natur als Folgerungen derselben.“ (XX 200, 1-6)

Die Technik setzt also eine bestimmte Intention voraus, etwas zu errichten oder fertig zu stellen. Aber in der *Kritik der Urteilstkraft* will Kant unter Technik eine andere Beziehung der Natur zu uns verstehen, was er wie folgt darstellt:

„Wir werden uns aber künftig des Ausdrucks der Technik auch bedienen, wo Gegenstände der Natur bisweilen blos nur so *beurtheilt* werden, *als ob* ihre Möglichkeit sich auf Kunst gründe, in welchen Fällen die Urtheile weder theoretisch, noch practisch (in der zuletzt angeführten Bedeutung) sind, indem sie nichts von der Beschaffenheit des Objekts, noch der Art, es hervorzubringen *bestimmen*, sondern wodurch die Natur selbst,

⁷³ Kühn 2000, S. 280.

⁷⁴ Kuypers ist der Ansicht, dass Kant die Technik der Natur mit der Zweckmäßigkeit der Natur gleichbedeutend betrachtet, und dass diese das zentrale Thema der Urteilstkraft ist (K. Kuypers: *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilstkraft*. Amsterdam/London, 1972, S. 51). Die zwei Teile der *KU* sind, wie er richtig sieht, unter diesem Gesichtspunkt „als ein innerlich zusammenhängendes Ganzes“ gedacht (ebd. S. 52).

aber blos nach der Analogie mit einer Kunst, und zwar in subjectiver Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen, nicht in objectiver auf die Gegenstände, beurtheilt wird.“ (XX 200, 7-201, 5. Unterstreichung, M. T.)

Die Technik der Natur enthält keine objektive bestimmende Funktion, sie bringt kein zweckmäßiges Produkt hervor, sondern wir brauchen ihre Vorstellung, wenn wir über die Natur und die Naturprodukte nachdenken und urteilen, wie diese für uns möglich sind. Dabei hilft der Gedanke, die Naturprodukte „bloß nach der Analogie mit einer Kunst“, d.i. Technik zu denken⁷⁵, aber auf keinen Fall darf die Natur mit der Kunst, die Naturprodukte mit den Kunstprodukten gleichgestellt werden. Es ist für Kants Teleologie unentbehrlich, diese Bedeutungsverschiebung der Technik im Hinblick auf die subjektive Beziehung zwischen den Naturdingen und unserem Erkenntnisvermögen klar zu machen. Am Schluss der Anmerkung zum I. Abschnitt fasst Kant den Begriff der Technik, den er benutzt, zusammen:

„Hier werden wir nun die Urtheile selbst zwar nicht technisch, aber doch die Urtheilskraft, auf deren Gesetze sie sich gründen, und ihr gemäß auch die Natur, technisch nennen, welche Technik, da sie keine objektiv bestimmende Sätze enthält, auch keinen Theil der doktrinalen Philosophie, sondern nur der Kritik unserer Erkenntnisvermögen ausmacht.“ (XX 201, 5-10)

Kant will betonen, dass die Überlegung der Technik der Natur eine Angelegenheit der Kritik der reflektierenden Urtheilskraft ist, aber nicht die der bestimmenden. In Abschnitt II wird diese Unterscheidung noch deutlicher. Zuerst kritisiert Kant nochmals die Gleichsetzung der Natur mit der Kunst wie folgt:

„[...] denn die Vorstellung der Natur als Kunst ist eine bloße Idee, die unserer Nachforschung derselben, mithin blos dem Subjecte zum Princip dient, um in das Aggregat empirischer Gesetze, als solcher, wo möglich einen Zusammenhang, als in einem System, zu bringen, indem wir der Natur eine Beziehung auf dieses unser Bedürfnis beylegen.“ (XX 205, 6-11)

Die Annahme der Natur als Kunst ist eine bloße Idee und kann doch die Natur als ein System ansehen, wenn wir das Bedürfnis der Vernunft der Natur selbst beimessen.⁷⁶ Aber Kants Perspektive wechselt hier; es geht um unser Erkenntnisvermögen, wir

⁷⁵ Die Begriffe „Technik“ und „Kunst“ sind für Kants Naturauffassung Synonyme. Siehe auch XX 204, 12-15: „Der ursprünglich aus der Urtheilskraft entspringende und ihr eigenthümliche Begriff ist also der von der Natur als *Kunst*, mit andern Worten der *Technik der Natur* in Ansehung ihrer *besonderen Gesetze* [...]“. Vgl. Helga Mertens: *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urtheilskraft*. 1975, S. 56. Sie weist außerdem in der Fußnote auf derselben Seite auf die Definition der Kunst in § 43 (V 175) und § 44 (V 177) der *Kritik der Urtheilskraft* hin.

⁷⁶ Dies war die Operation im „Anhang zur transzendentalen Dialektik“ in der *KrV*.

wollen die Kritik desselben etablieren und vollenden, indem wir über das Verhältnis der reflektierenden Urteilskraft zur Natur und den Naturdingen nachdenken. Kants Intention ist folgende:

„Dagegen wird unser Begriff von einer Technik der Natur, als ein heuristisches Princip in Beurteilung derselben, zur Kritik unseres Erkenntnisvermögens gehören, die anzeigt, welche Veranlassung wir haben, uns von ihr eine solche Vorstellung zu machen, welchen Ursprung diese Idee habe und ob sie in einer Quelle a priori anzutreffen, imgleichen welches der Umfang und die Grenze des Gebrauchs derselben sey: [...]“ (ebd. Z. 12-17. Unterstreichung, M. T.).

Kant hebt hervor, dass „unser“ Begriff von der Technik der Natur—nicht jener der Antike—ein heuristisches Prinzip beim Urteilen der Natur sei und zur Kritik „unseres“ Erkenntnisvermögens gehöre. Hierbei soll folgende Aufgabe gelöst werden: den Ursprung, die Quelle, den Umfang und die Grenze der Urteilskraft festzustellen.⁷⁷ Eine solche Untersuchung gehört zum System der Kritik der reinen Vernunft⁷⁸, aber nicht der doktrinalen Philosophie (ebd. Z. 18-19). Insofern kann man sagen, dass die *Kritik der Urteilskraft* zur Transzendentalphilosophie gehört.

Soll die Erfahrung *überhaupt* in der Transzendentalphilosophie möglich sein, muss sie als ein synthetisches Urteil dargestellt werden, dafür ist, wie wir aus der ersten Kritik wissen, die Kategorie erforderlich; ohne Kategorie kann keine Erfahrung zustande kommen (XX 203, 22-29). Aber bei der *besonderen* Erfahrung wie der Erfahrung des Naturprodukts ist ein kategorieähnlicher, aber subjektiver Grundsatz erforderlich. In der Fußnote in Abschnitt II wird der Begriff der Zweckmäßigkeit als eine solche Kategorie dargestellt⁷⁹:

„Was die Kategorie in Ansehung jeder besonderen Erfahrung ist, das ist nun die Zweckmäßigkeit oder Angemessenheit der Natur (auch in Ansehung ihrer besonderen Gesetze) zu unserem Vermögen der Urtheilskraft, wornach sie nicht bloß als mechanisch, sondern auch als technisch vorgestellt wird; ein Begriff, der freylich nicht so wie die

⁷⁷ Vgl. die Vorrede der ersten Ausgabe der *KrV* aus 1781, wo Kant sagt, was er unter der Kritik der reinen Vernunft versteht: „Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, *unabhängig von aller Erfahrung*, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien.“ (A XII, Unterstreichung, M. T.)

⁷⁸ Gemeint ist die Kritik der reinen Vernunft im neuen Sinne in Abschnitt III in der zweiten Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft*. Dazu siehe Teil II, Kap IX, 2. der vorliegenden Arbeit.

⁷⁹ Hans Driesch betont, dass die Zweckmäßigkeit der Natur ein transzendentales Prinzip der reflektierenden Urteilskraft sei, aber keine Kategorie. Ders.: *Geschichte des Vitalismus. Zweite verbesserte und erweiterte Auflage des ersten Hauptteils des Werkes: „Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre.“* Leipzig²1922 (1905), S. 65-66.

„Categorie die synthetische Einheit objektiv bestimmt, aber doch *subjektiv* Grundsätze abgiebt, die der Nachforschung der Natur zum Leitfaden dienen.“ (XX 204, 22-28)⁸⁰

Wir beurteilen unsere Erfahrung der Natur nicht nach der Kategorie, sondern nach unserem subjektiven Vermögen; der Grund, warum dies möglich ist, liegt in jener Angemessenheit der Natur zu unserer Urteilskraft, welche Kant in seiner Dissertation von 1770 eingeführt hat⁸¹ und in der *Kritik der Urteilskraft* von 1790 als Zweckmäßigkeit der Natur bezeichnet.

Es ist außerdem anzumerken, dass das obige Zitat im gewissen Sinne die Auflösung der Antinomie von Mechanismus und Teleologie antizipiert, weil hier deutlich gesagt wird, dass die Natur nach der Urteilskraft „nicht bloß als mechanisch, sondern auch als technisch“ vorgestellt wird. „Technisch“ heißt in diesem Kontext „teleologisch“.

3. 2. Die technischen Imperative

Der Begriff „Technik“ oder „technisch“ ist kein neuer Gedanke in der dritten Kritik. Denn in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785 begegnen wir dem Terminus „technische Imperative“, wo Kant die kategorischen Imperative zu definieren sucht:

„Alle *Imperative* nun gebieten entweder *hypothetisch*, oder *kategorisch*. Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will [...], zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv-nothwendig vorstellte.“ (IV 414, 12-17)

Dann wird der hypothetische Imperativ in zwei Arten geteilt:

„Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu irgend einer *möglichen* oder *wirklichen* Absicht gut sei. Im erstern Falle ist er ein **problematisch**-, im zweiten **assertorisch**-praktisches Princip. [...] Man könnte die ersteren Imperative auch *technisch* (zur Kunst gehörig), die zweiten *pragmatisch* (zur Wohlfahrt), [...] nennen.“ (IV 414, 32-417, 2)⁸²

In der Fußnote in Abschnitt I der *Ersten Einleitung zur Kritik der Urteilskraft*

⁸⁰ Vgl. XX 219, 30-220, 2: „Der Begriff der Zweckmäßigkeit ist gar kein constitutiver Begriff der Erfahrung, keine Bestimmung einer Erscheinung zu einem empirischen *Begriffe* vom Objecte gehörig; denn er ist keine Categorie.“

⁸¹ In der Dissertation Kants *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (§30, II 418, 8 ff.) heißt diese Angemessenheit „*principia convenientiae*“. Siehe Brandt 1989a, S. 183-185.

⁸² Über die technischen Sätze vgl. auch *KpV* V 27 Anm.

bezeichnet Kant die Definition der Technik in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* als einen Fehler und versucht ihn zu korrigieren; die problematischen Imperative hätte eigentlich die technischen Imperative der Kunst genannt werden sollen (XX 200, 16-17). In Wirklichkeit aber, wie das obige Zitat zeigt, hatte Kant schon in der *GMS* den Terminus „technische Imperative“ für die problematischen Imperative benutzt⁸³. Seine Selbstkorrektur in der *Kritik der Urteilskraft* ist also hinfällig.

In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* schildert Kant drei verschiedene Anlagen im Menschen: technische, pragmatische und moralische. Durch seine technische, d. i. „mit Bewußtsein verbunden-mechanische“ (VII 322, 13 ff.) Anlage, kultiviert der Mensch sich; durch die pragmatische Anlage zivilisiert er sich und „andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu brauchen“; und durch die moralische Anlage nach dem Freiheitsprinzip gegen sich und andere zu handeln moralisiert er sich (VII 322, 13-325, 11. Charakter der Gattung). Hierbei wird mit der Technik die absichtliche zweckgerichtete Handlung verstanden.

3. 3. Techne und Physis — Die Techne als Nachahmung der Natur

Wir sollten einen Blick auf die historische Entwicklung des Begriffs Techne in der antiken Philosophie werfen, weil dadurch Kants Gebrauch dieses Begriffs verdeutlicht wird. Helmuth Schneider sagt, die missglückte Schöpfung der Menschen sei entscheidende Voraussetzung für die Entstehung der Technai⁸⁴; die Technik sei als notwendiges Mittel, das Überleben der Menschen und das Anwachsen der menschlichen Gattung zu sichern.⁸⁵ In dieser Hinsicht wird die Techne der Physis entgegengesetzt. Plato versuchte, so Schneider, eine enge Verbindung zwischen Techne und Episteme herzustellen und verwendete in den frühen Dialogen wie im *Politikos* beide Begriffe als Synonym (*Politikos* 258b; 258e; 287d; 300e; 311c; 292e).⁸⁶ Die Physis (Natur) ist im *Sophistes* als Ursache für die Entstehung der Lebewesen und der Pflanzen, aber auch

⁸³ Siehe Lehmanns Erläuterung zu dieser „Korrektur“ in der Akademie-Ausgabe, XX 497.

⁸⁴ Helmuth Schneider: *Natur und technisches Handeln im antiken Griechenland*. In: *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik*, hg. von Lothar Schäfer/Elisabeth Ströker, Bd. I Antike und Mittelalter. Freiburg/München, 1993, S. 107-160, hier S. 125.

⁸⁵ Helmuth Schneider: *Das griechische Technikverständnis. Von den Epen Homers bis zu den Anfängen der technologischen Fachliteratur*. Darmstadt 1989, S. 119. Schneider weist auf *Nomoi* 679b hin.

⁸⁶ Schneider 1989, S. 172. Im *Politikos* sind βασιλική τέχνη (287d) und βασιλική ἐπιστήμη (292e; 311c) gleichbedeutend.

der unbeseelten Körper dargestellt: Die Natur erzeugt alles „mit Vernunft und göttlicher, von Gott kommender Erkenntnis“ (μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης) (265c). In den *Nomoi* werde dieses Verständnis des Begriffs *Physis* weiter diskutiert (888e ff.).⁸⁷

Schneider sagt ferner, Platon sei in der Kosmogonie des *Timaios* dem philosophischen Ansatz von Anaxagoras und Diogenes von Apollonia gefolgt, als er einen guten Schöpfer annimmt, der an die Stelle des νοῦς vertritt (*Timaios* 29a; 30b; 68e; 92 c, *Gorgias* 508a, *Politeia* 507c; 530a).⁸⁸ Dem Tier werde zwar eine niedrigere Existenz als dem Menschen zugesprochen, aber es werde in der platonischen Kosmogonie nicht als ein Lebewesen konzipiert, dessen Funktion darin liegt, dem Nutzen des Menschen zu dienen.⁸⁹ Xenophon behaupte im Gegensatz zu Platon, auch die Tiere existieren allein des Menschen wegen und dies beruhe auf der Fürsorge Gottes.⁹⁰ Auch Aristoteles nehme an, dass die Natur Zwecken diene, aber er begründe die teleologische Naturauffassung nicht mehr mit der Annahme einer göttlichen Fürsorge für den Menschen⁹¹:

Aristoteles übernimmt zu Beginn von *Physik* B (192b 9-12) das platonische Naturverständnis; *Physis* wird als ὕλη und μορφή der Dinge, die die Ursache von Bewegung und Veränderung in sich tragen, bestimmt (*Physik* 193a 29-31)⁹². Die Welt entsteht nach Aristoteles durch eine ursprüngliche Bewegung der Atome (*Metaphysik* 984b 23-985b 22).⁹³ Dieser Gedanke kommt nach Schneider aus Anaxagoras und Diogenes von Apollonia. Anaxagoras führt die Entstehung der Welt und die Bewegung der Himmelskörper auf das Wirken des νοῦς (Vernunft) zurück (*Metaphysik* 984b 15-20).⁹⁴

Aber der Begriff *Physis* erfährt eine Bedeutungswandlung; die *Physis* bei Aristoteles ist ein Erklärungsmodell für Entwicklung und Entstehung, sie ist wesentlich αἰτία (Ursache). Somit übernimmt die Natur bei Aristoteles die Rolle des platonischen Demiourgos.⁹⁵ Die Natur regelt alles, was für die Menschen gut ist, wie Aristoteles in

⁸⁷ Schneider 1989, S. 194.

⁸⁸ Schneider 1989, S.202.

⁸⁹ Schneider 1989, S. 203.

⁹⁰ Schneider 1989, S. 203-204. Über die Fürsorge Gottes siehe *DK* 59 B 4.

⁹¹ Schneider 1989, S. 205. Vgl. *Physik* 198b 10; 199b 33, *Politik* 1256b 15-22; 1258a 23-37.

⁹² Vgl. *caelo* 268a 1 ff.

⁹³ Schneider 1989, S. 195.

⁹⁴ *DK* 64 B 3 ff. *DL* IX 57.

⁹⁵ Schneider 1989, S. 195. Er weist auf folgende Stellen hin: *de generatione animalium* 731a 24,

Politik schreibt, dass:

„die Pflanzen um der Tiere und die Tiere um der Menschen willen da sind, die zahmen sowohl zum Gebrauch als auch zur Nahrung und von den wilden, wo nicht alles, so doch die meisten zur Nahrung und von den wilden, wo nicht alle, so doch die meisten zur Nahrung und zum sonstigen Lebensbedarf, um Kleidung und Gerätschaften von ihnen zu gewinnen. Denn wenn die Natur nichts zwecklos und vergebens tut, so ist hiernach notwendig anzunehmen, daß sie selber dies alles der Menschen wegen gemacht hat.“⁹⁶

Die wesentliche These Aristoteles ist, dass die *Techne* die Natur nachahmen soll. Bei Platon waren die Naturdinge und die Welt das Werk der göttlichen *Techne*.⁹⁷ Die aristotelische Betrachtung der Natur als Nachahmung (*Mimesis*) der *Techne* gehe nach Schneider auf Demokritos zurück, der die Spinne als Vorbild für das Weben und die Schwalbe als Vorbild für den Hausbau ansah (*DK* 68 B 154)⁹⁸; außerdem beginne das Verhältnis zwischen *Techne* und *Physis* mit einer erkenntnistheoretischen Feststellung, die sich deutlich auf eine Einsicht des Anaxagoras bezieht (*DK* 59 B 21 a).⁹⁹

Schneider fasst zusammen: Das platonische *Techne*-verständnis wird von seinen Nachfolgern verändert:

„Die teleologische Naturauffassung, die Xenophon und Aristoteles in Anlehnung an die Kosmogonie des Anaxagoras und des Diogenes von Apollonia theoretisch formuliert haben, besaß tiefgreifende Wirkungen auf das Technikverständnis. Die *Technai* werden nicht mehr als Kompensation der natürlichen Schwäche des Menschen begriffen; der Mensch ist vielmehr durch seine natürlichen Konstitution, deren wichtigste Merkmale die Hände und die Intelligenz sind, von vornherein auf technisches Handeln hin angelegt.“ (Schneider 1989, S. 206)

Klaus Bartels analysiert in seiner Dissertation die Teleologie des Aristoteles.¹⁰⁰ Dieser habe den Naturprozess in Analogie zur *Techne* als einen teleologisch bestimmten Prozess verstanden.¹⁰¹ In der *Physik* sagt Aristoteles explizit: ἡ τέχνη μιμείται τὴν φύσιν (die *Techne* ahmt die *Physis* nach. *Physik* B b194 a 21). Die *Techne* ist somit der *Physis* analog gedacht:

de partibus animalium 645a 9; 654b 32.

⁹⁶ Aristoteles: *Politik* 1256b 15-22. Vgl. Schneider 1989, S. 205. Auch *Physik* 194a 34 f.: „Wir gebrauchen alles, als wäre es unserer wegen vorhanden“ (196 a 25 ff.). Über die Zielgerichtetheit von Naturprozessen siehe *Physik* 198b 10-199b 33.

⁹⁷ *Sophistes* 265c-266b, *Nomoi* 889a ff.

⁹⁸ Schneider 1989, S. 208: „Damit sind sich Muster für die *Technai* in der Natur gegeben; Demokrits Konzeption der *Mimesis* impliziert einerseits eine Priorität der natürlichen Gegebenheiten und erklärt andererseits die strukturellen Übereinstimmungen zwischen technischem Handeln und Naturvorgängen“.

⁹⁹ Schneider 1989, S. 208.

¹⁰⁰ Klaus Bartels: *Das Techne-Modell in der Biologie des Aristoteles*, Tübingen, 1966.

¹⁰¹ Bartels 1966, S. 19.

ὅλως δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται. (*Physik* B 8, 199 a 15 ff. Allgemein gesprochen, die Kunstfertigkeit bringt teils zur Vollendung, was die an nicht zu Ende bringen kann, teils eifert sie ihr [der Natur] nach).¹⁰²

Nach Bartels sind Physis und Techne einander auch darin analog, dass sie beide „zweifach (bzw., wenn Form- und Zielursache getrennt gezählt werde, dreifach) Ursache sind: als Ursprung der Bewegung und als Form- und Zielursache.“¹⁰³ Physis und Techne seien prinzipiell dadurch — und allein dadurch — unterschieden, dass der Ursprung der Bewegung für das Natürliche *in dem Bewegten selbst*, für den technischen Herstellungsprozess *außerhalb des Hergestellten* (nämlich in der Seele des Techniten) liegt.¹⁰⁴ Bartels Grundthese ist, dass Aristoteles die Methode für die Erklärung der Naturphänomen aus der inneren Form des Werdens, dem Verhältnis zwischen Werdeprozess und Zielform, begründet und dieses Verhältnis, das für Physis und Techne dasselbe ist, am Modell der Techne demonstriert.¹⁰⁵ Aristoteles stellte Natur und Kunst gegenüber, indem er φύσις von αἰτία unterscheidet. Am Anfang des zweiten Buchs der Physik liest man:

„Von diesen [sc. Tiere, Pflanzen, Erde, Feuer usw., M.T.] hat nämlich ein jedes in sich selbst einen Anfang von Veränderung und Bestand (ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στασεως), teils bezogen auf Raum, teils auf Wachstum und Schwinden, teils auf Eigenschaftsänderung.“ (*Physik* B 192b 12 ff.)

Hingegen haben die menschlichen Kunstprodukte keinen spontanen innerlichen Drang, sondern Ursache (αἰτία):

„[...] Liege und Kleid, und was es dergleichen Gattungen sonst noch geben mag, hat, insofern ihm eine jede solche Bezeichnung eignet und insoweit es ein kunstmäßig hergestelltes Ding ist (καθ' ὅσον ἐστὶν ἀπὸ τέχνης), keinerlei innewohnenden Drang (ὄρμη) zu Veränderung in sich; [...]“ (*Physik* B 192b 16 ff.)

Das griechische Wort ὄρμη bedeutet Antrieb, Begierde oder Bestreben, das das Werden ermöglicht: „Denn das Werden dient dem Sein, nicht das Sein dem Werden. [...] Denn ein Mensch erzeugt den Menschen, und weil jener so und so ist, hat dieser die und die

¹⁰² Auch Aristotels *Meteo* Delta 3, 381 B 6. Die Techne entspricht also der Physis. Vgl. Bartels 1966, S. 48.

¹⁰³ Bartels 1966, S. 26.

¹⁰⁴ Bartels 1966, S. 44. Aristoteles definiert die Physis als „Ursprung und Ursache des Sich-Bewegens und Ruhens, in dem sie vorherrschend gemäß seiner selbst und nicht κατὰ συμβεβηκός zugrundeliegt“ (Bartels S. 27. *Pyhsik* B1 192b 20 ff). Eine solche Methode der teleologischen Erklärung des Naturprozesses begründet Aristoteles in den Einleitungen der Schrift „Über die Teile der Tiere“ (Bartels S. 31).

¹⁰⁵ Bartels 1966, S. 31. Vgl. *Part. An.* A 1 640a 15 ff.

Entwicklung.“ (*Part. an* I 1 640a)¹⁰⁶ Für Aristoteles sind Zweck und Notwendigkeit beide wichtige Erklärungsmethoden der Naturprozesse: „Denn von den beiden Möglichkeiten kann keine vorliegen, die in der Weisheitslehre auseinander gehalten wurden (*Physik* II 8-9).¹⁰⁷ Jedoch hält Aristoteles die Zweckursache für wichtiger, wenn er in *de partibus animalium* sagt; „Als ranghöchste erscheint die sogenannte Zweckursache, da sie den Begriff hergibt, der für künstliche wie für natürliche Dinge in gleicher Weise den Anschlag gibt.“ (*Part. an.* I 1 639b)¹⁰⁸

Willy Theiler analysiert in seinem Buch „Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles“ (Zürich/Leipzig 1925) das Verhältnis zwischen Xenophon und Aristoteles und sieht Xenophon als Vorläufer der teleologischen Naturauffassung von Aristoteles an.¹⁰⁹ In den *Memorabilien* I 4 fragt Xenophon:

„Meinst du nicht, daß der, welcher am Anfang die Menschen schuf, ihnen zu ihrem Nutzen das beigegeben hat, durch sie alles erkennen, die Augen, um das Sehbare zu sehen, die Ohren, um das Hörbare zu hören?“¹¹⁰

Die Zwecke der menschlichen Organe sind vom Schöpfer bestimmt:

„Scheint dir nun nicht der erste Schöpfer den Menschen die Organe zum Nutzen gegeben zu haben, mit denen sie alles wahrnehmen können, die Augen, daß sie das Sichtbare sehen, die Ohren, daß sie das Hörbare hören!“¹¹¹

Deshalb bemühte sich Sokrates zuerst, seinen Schülern eine tiefe Ehrfurcht vor den Göttern beizubringen (*Memorabilien* IV 3).¹¹² Die Sonne, der Mond, Tiere und Pflanze und alles, was der Mensch zum Leben braucht, sind durch Fürsorge der Götter eingerichtet worden, und deswegen muss man „aus den sichtbaren Werken die göttliche Kraft kennenlernen und verehren“.¹¹³ Dieser Gedanke ist nach Theiler von Aristoteles übernommen, nicht von Platon.¹¹⁴

¹⁰⁶ Bartels 1966, S. 26.

¹⁰⁷ Bartels 1966, S. 32. Auch *Part. an.* 642a. und Auch Methodenkapitel A (Aristoteles: *Die Lehrschriften. Über die Glieder der Geschöpfe*, herausgegeben und übertragen von Paul Gohlke, Paderborn 1959, S. 24 f.) und *Metaphysik* Z 7, 1032b 6.

¹⁰⁸ Bartels 1966, S. 25.

¹⁰⁹ S. 14 ff.

¹¹⁰ Xenophon: *Erinnerungen an Sokrates*. Übersetzung und Anmerkungen von Rudolf Preiswerk, Nachwort von Walter Burkert, Stuttgart 1997, S. 26-27.

¹¹¹ Xenophon: *Die sokratischen Schriften*. *Memorabilien*, *Symposion*, *Oikonomikos*, *Apologie*. Übers. und hg. von Ernst Bux, Stuttgart 1956, S. 68.

¹¹² Dies erklärt Xenophon im Gespräch mit Euthydemus.

¹¹³ Xenophon: *Die sokratischen Schriften*, S. 164-168.

¹¹⁴ Über die Analogie zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos siehe *Philebos* 28 d. Theiler weist darauf hin, „daß die αἰτία des *Philebos* genau dem αἰτιον-δημιουργός des *Timaios* entspricht

Auch Forscher sieht den Einfluss von Aristoteles auf die stoische Ethik und so schreibt:

„Die Stoa hat offensichtlich den aristotelischen Gedanken der Natur (d. h. des Wesens) eines Dinges als des dem Ding immanenten Bewegungsprinzips übernommen und mit Hilfe ihrer Pneumalehre umformuliert: das *συνεκτικὸν αἴτιον* ist, analog der aristotelischen Form, die einem Gegenstand immanente Ursache, die ihn selbsttätig zu dem macht, was er ist und als was er angesprochen werden kann.“¹¹⁵

Die Stoa interpretiere, so Forscher, die aristotelische Formursache materialistisch und wende auf belebte wie unbelebte Dinge in gleicherweise an.¹¹⁶

Hegel sieht den Einfluss von Aristoteles auf Kant in Bezug auf die Teleologie. Wie er in seiner Enzyklopädie darstellte, hat Kant den auf Aristoteles zurückführenden Begriff der inneren Zweckmäßigkeit in die Naturphilosophie wieder eingesetzt.¹¹⁷ Kant geht davon aus, dass das Mannigfaltige in der Materie enthalten ist und durch Gestalten und Verbindungen in die systematische Einheit geformt wird. Die Idee des Ganzen ist dabei nicht diejenige Ursache für die Form der Teile, als welche der sich außerhalb der Natur befindende Künstler oder Urheber seine Produkte hervorbringt oder bewirkt.¹¹⁸ Kant lehnt deutlich den platonischen Demiourgos und zugleich den unbewegten Beweger ab, den Aristoteles als den Urheber der Weltgeschehnisse betrachtete.¹¹⁹ Die Natur braucht Kant zufolge weder Urheber noch Anweiser. Sie besitzt die Spontaneität

[...], daß das *αἴτιον* sogar direkt Phil. 27 b1 als *δημιουργοῦν* bezeichnet wird.“ (Theiler S. 72) Ferner: „Die *αἴτια* des Philebos hat aber nichts mit einem außerweltlichen *δημιουργός* zu tun, sondern entspricht als Vermittler des ideenhaften und materieverwandten [...] der Seele.“ (Theiler, S. 72) Auch Aristoteles *peri psyches* 403b 25 ff.; 404b 7 f. (Theiler, S. 23)

¹¹⁵ Maximilian Forscher: *Die Stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. Darmstadt 1995 (Reprographischer Nachdruck der ersten Auflage von 1981, Stuttgart), S. 92.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ „Mit dem Begriffe von *innerer* Zweckmäßigkeit hat Kant die Idee überhaupt und insbesondere die des Lebens wieder erweckt. Die Bestimmung des *Aristoteles* vom Leben enthält schon die innere Zweckmäßigkeit und steht daher unendlich weit über dem Begriffe moderner Teleologie, welche nur die *endliche*, die *äußere* Zweckmässigkeit vor sich hatte“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *GW* Bd. 20, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, (1830), unter Mitarbeit von Udo Rameil, hg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas 1992, § 204, Anm. S. 210, 11-16). Auch § 360 Anm.: „Die gründliche Bestimmung, welche *Aristoteles* vom Lebendigen gefaßt hat, daß es als nach dem Zwecke wirkend zu betrachten sey, ist in neuern Zeiten beinahe verloren gewesen, bis *Kant* in der *innern* Zweckmäßigkeit, daß das Lebendige als *Selbstzweck* zu betrachten sey, auf seine Weise diesen Begriff wieder erweckte. Was vornehmlich die Schwierigkeit hierüber macht, ist, daß die Zweckbeziehung gewöhnlich als *äußere* vorgestellt wird, und die Meynung obwaltet, als ob der Zweck *nur* auf *bewußte* Weise existire. Der Instinct ist die auf bewußtlose Weise wirkende Zweckthätigkeit.“ (ebd. S. 361, 14-22)

¹¹⁸ V 374, 27-30.

¹¹⁹ Siehe Aristoteles, *Metaphysik* XII 6-10.

und das selbständige Organisationsvermögen in sich.¹²⁰ Kants Teleologie unterscheidet sich von der Aristotelischen darin, dass er den Naturprodukten die Selbständigkeit und Selbstorganisation zugeschrieben hat.¹²¹ Mehr darüber werde ich in Kapitel IV diskutieren.

4. Die reflektierende Urteilskraft

Nachdem in Abschnitt III der *EE* die Dreiteilung des menschlichen Gemüts dargestellt wird¹²², kommt Kant erstmals in Abschnitt V explizit auf den Unterschied zwischen der reflektierenden und der bestimmenden Urteilskraft zu sprechen¹²³:

„Die Urtheilskraft kann entweder als bloßes Vermögen, über eine gegebene Vorstellung, zum Behuf eines dadurch möglichen Begriffs, nach einem gewissen Princip zu *reflectiren*, oder als ein Vermögen, einen zum Grunde liegenden Begriff durch eine gegebene empirische Vorstellung zu *bestimmen*, angesehen werden.“ (XX 211, 8-12)¹²⁴

In der *Kritik der reinen Vernunft* hat die Urteilskraft die Funktion, das Besondere unter das Allgemeine zu subsumieren (B 172)¹²⁵; sie ist die bestimmende, die in der Naturerkenntnis von der Allgemeinheit des Gesetzes ausgeht, um die möglichen Gegenstände darunter als erhalten vorzustellen.

In der *Kritik der praktischen Vernunft* hatte Kant in Bezug auf moralische

¹²⁰ Am Schluss des § 64 der *Kritik der Urteilskraft* betont Kant, die Funktion der Selbstorganisation, Selbsthilfe, Selbsterhaltung gehöre „unter die wundersamsten Eigenschaften organisirter Geschöpfe“ (V 372, 10-11).

¹²¹ Vgl. Verfasserin 2005a.

¹²² Über die Trias der Erkenntnisvermögen und das neue System der Kritik siehe Teil 2, Kap. IX, 1. der vorliegenden Arbeit.

¹²³ Für die Genesis der *Kritik der Urteilskraft* wird spekuliert, dass Kant den Text in verschiedenen Entwicklungsstadien verfasst hat. So schreibt Guyer, Kant hätte 1788 zuerst die Analytik des Schönen und die Deduktion des Geschmacksurteils geschrieben, dann die erste Einleitung, in welcher erstmals der Unterschied zwischen der bestimmenden und der reflektierenden Urteilskraft vorkommt. Erst danach würde die Analytik des Erhabenen und die Kritik der teleologischen Urteilskraft geschrieben. Diese Vermutung beruhe auf der Tatsache, dass das Konzept der reflektierenden Urteilskraft in der Analytik des Schönen fehlt (Paul Guyer (Hg.): *Critique of the Power of Judgment*, übers. von Paul Guyer und Eric Matthews, Cambridge 2000, Editor's introduction, S. xli). Zammito behauptet, dass Kant im Spätfrühling und im Frühsommer 1789 an der Analytik der teleologischen Urteilskraft arbeite, und im Spätsommer durch die zweite Auflage des Spinoza-Büchleins (1789) von Fr. H. Jacobi sein Argument gegen Hylozoismus in der Analytik und der Dialektik der teleologischen Urteilskraft beeinflusst wurde (Ders. 1992, S. 260).

¹²⁴ Über die Wandlung der Gegenüberstellung von der bestimmenden und der reflektierenden Urteilskraft siehe Max Liedtke: *Der Begriff der reflektierende Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1964, S. 33-108.

¹²⁵ In der *Kritik der Urteilskraft* hat die Urteilskraft die Aufgabe, vom Besonderen zum Allgemeinen aufzusteigen.

Handlungen nur das Konzept der bestimmenden Urteilskraft¹²⁶, wie folgende Passage zeigt:

„[...] wenn das Gesetz a priori als der Bestimmungsgrund der Handlung, mithin diese als durch reine praktische Vernunft bestimmt betrachtet werden kann, so ist das Urtheil, ob etwas ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft sei oder nicht, von der Vergleichung mit unserem physischen Vermögen ganz unabhängig, [...]“ (V 57, 30-58, 1. Unterstreichung, M. T.).

In der Freiheitserkenntnis wird eine Handlung in concreto unter die Allgemeinheit der Sittengesetze subsumiert:

„Ob nun eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall sei, der unter der Regel stehe, oder nicht, dazu gehört praktische Urteilskraft, wodurch dasjenige, was in der Regel allgemein (in abstracto) gesagt wurde, auf eine Handlung in concreto angewandt wird.“ (V 67, 28-32)

Die Regeln der praktischen Urteilskraft definiert Kant wie folgt:

„Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest. Nach dieser Regel beurtheilt in der That jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind“ (V 69, 21-25).

Wenn Kant von der praktischen Urteilskraft spricht, ist sie die bestimmende Urteilskraft, aber noch nicht die reflektierende. Diese hat er erst in der *Kritik der Urteilskraft* entwickelt. Nur die reflektierende Urteilskraft ist fähig, die Natur nach ihrem eigenen Prinzip zu reflektieren, das ihr inhärent, aber unbestimmt ist. So schreibt Kant:

„Die reflectirende Urtheilskraft verfährt also mit gegebenen Erscheinungen, um sie unter empirische Begriffe von bestimmten Naturdingen zu bringen, nicht schematisch, sondern *technisch*, nicht gleichsam bloß mechanisch, wie ein Instrument, unter der Leitung des Verstandes und der Sinne, sondern *künstlich* nach dem allgemeinen, aber zugleich unbestimmten Princip einer zweckmäßigen Anordnung der Natur in einem System, gleichsam zu gunsten unserer Urtheilskraft [...]“ (XX 213, 23-214, 4. Unterstreichung, M. T.)

Dieses unbestimmte Prinzip nennt Kant die „Technik der Natur“, sie ist kein Begriff der Naturprodukte, sondern ein apriorisches Prinzip der reflektierenden Urteilskraft selbst: „Also macht sich die Urteilskraft selbst a priori die *Technik der Natur* zum Prinzip ihrer Reflexion, ohne doch diese erklären noch näher bestimmen zu können, [...]“ (XX 214, 8-10). Der Kantische Begriff der Technik der Natur unterscheidet sich von dem der

¹²⁶ Jau-hwa Chen: *Kants Gottesbegriff und Vernunftreligion*. Bonn (Diss.) 1993, S. 111.

antiken Denker offensichtlich darin, dass jener von der reflektierenden Urteilskraft als ein apriorisches Prinzip für die Reflexion über die Zweckmäßigkeit der Natur eingesetzt wird, während dieser als der den Zusammenhang der Natur bestimmende Grund angesehen wird. Die Entdeckung des Begriffs „die reflektierende Urteilskraft“ von Kant macht diesen Unterschied möglich.

5. Analogie zwischen Natur und Kunst

Die Technik der Natur ist zugleich die Zweckmäßigkeit der Natur. Zwar wird die Kunst der Natur, alle Glieder des Lebendigen, zweckmäßig zu organisieren, durch unsere reflektierende Urteilskraft als Technik der Natur angesehen:

„Die Natur verfährt in Ansehung ihrer Producte als Aggregat *mechanisch*, als *bloße Natur*; aber in Ansehung derselben als Systeme, z. B. Crystallbildung¹²⁷, allerley Gestalt der Blumen, oder dem innern Bau der Gewächse und Thiere, *technisch* d. i. zugleich als *Kunst*. Der Unterschied dieser beyderlei Arten, die Naturwesen zu beurtheilen, wird blos durch die *reflectirende* Urteilskraft gemacht, die es ganz wohl kann [...]“ (XX 217, 29-218, 3).

Aber wir dürfen die Technik der Natur nicht mit der absichtlichen Kunst derselben identifizieren, sondern jene nur nach Analogie mit dieser betrachten. In dem ästhetischen Teil (§ 23) wiederholt Kant diesen Analogiegedanken und stellt die Technik der Natur dem Mechanismus der Natur gegenüber:

„Die selbständige Naturschönheit entdeckt uns eine Technik der Natur, welche sie als ein System nach Gesetzen, deren Princip wir in unserem ganzen Verstandesvermögen nicht antreffen, vorstellig macht, nämlich dem einer Zweckmäßigkeit respectiv auf den Gebrauch der Urtheilskraft in Ansehung der Erscheinungen, so daß diese nicht bloß als zur Natur in ihrem zwecklosen Mechanism, sondern auch als zur Analogie mit der Kunst gehörig beurtheilt werden müssen. Sie erweitert also wirklich zwar nicht unsere Erkenntnis der Naturobjecte, aber doch unsern Begriff von der Natur, nämlich als bloßem Mechanism, zu dem Begriff von eben derselben als Kunst [...]“ (V 246, 5-14. Unterstreichung, M. T.)

Wie Lehmann erwähnt, sind die Wörter „zur Analogie mit der“ im obigen Zitat ein Zusatz der zweiten und dritten Auflage und „enthalten eine nicht unerhebliche Abschwächung des ursprünglichen Ansatzes“.¹²⁸ Meiner Ansicht nach aber ist Kants

¹²⁷ Kristalle werden hier unter den organischen Wesen wie Blumen und Tiere als systembildende Naturprodukte angesehen.

¹²⁸ Lehmann 1969, S. 307.

Intention durch diesen Zusatz deutlicher geworden; denn Kant meinte zweifellos, dass die Naturschönheit auf keinen Fall unmittelbar mit der Kunstschönheit gleichgesetzt werden darf und ebenso wenig die Naturprodukte mit den Kunstprodukten. Durch diese scharfe Trennung können wir uns die Natur nur durch die Analogie mit der Kunst anschauen.

Bemerkenswert ist außerdem, dass Kant schon in Abschnitt VI andeutet, dass die Antinomie von Mechanismus und Teleologie, die in der Dialektik der teleologischen Urteilskraft behandelt wird, lösbar ist:

„denn es kann gar wohl neben einander bestehen, daß die *Erklärung* einer Erscheinung, die ein Geschäft der Vernunft nach objectiven Principien ist, *mechanisch*; die Regel der *Beurtheilung* aber desselben Gegenstandes, nach subjectiven Principien der Reflexion über denselben, *technisch* sey.“ (XX 218, 6-10)

Die anscheinend unvereinbaren Kontrahenten, objektive/subjektive Prinzipien und mechanisch/technische ¹²⁹, können aber Kant zufolge dadurch an demselben Naturgegenstand „wohl neben einander bestehen“, dass ein klarer Unterschied zwischen der Funktion der Vernunft (Erklärung) und der der reflektierenden Urteilskraft (Beurteilung) gemacht wird.¹³⁰

Nachdem er den Analogiegedanken und den Widerstreit rekapituliert hat, sagt Kant in Abschnitt VII sogar, unsere reflektierende Urteilskraft selbst sei technisch:

„Die *Causalität* nun der Natur, in Ansehung der Form ihrer Producte als Zwecke, würde ich die *Technik* der Natur nennen. Sie wird der Mechanik derselben entgegengesetzt, welche in ihrer Causalität durch die Verbindung des Mannigfaltigen ohne einen der Art ihrer Vereinigung zum Grunde liegenden Begriff besteht, [...]“ (XX 219, 18-23)

Die nach Zwecken hergestellten Produkte, wie Hebezeug oder Hammer, sind zwar Maschinen, aber keine „Kunstwerke“ (ebd. Z. 26), die durch die Technik der Natur hervorgebracht werden; denn die Kunstwerke müssen „blos in Beziehung auf Zwecke möglich“ sein (ebd. Z. 23-28, Unterstreichung, M. T.). Hier versteht Kant unter den Kunstwerken die Naturprodukte, deren Möglichkeit durch die Technik der Natur gedacht wird. In diesem Sinne deckt sich unsere Denkungsart, nämlich die Urteilskraft, mit der Technik der Natur. Genauer gesagt, die Technik der Natur erzeugt keine Produkte, sie ist unser eigenes Vermögen der reflektierenden Urteilskraft. Dennoch

¹²⁹ In der zweiten Einleitung und im Haupttext der *Kritik der Urteilskraft* taucht der Terminus „teleologisch“ statt „technisch“ auf.

¹³⁰ In der Dialektik der teleologischen Urteilskraft sagt Kant jedoch, dass zwei unterschiedlichen Erklärungsarten an demselben Naturwesen nicht nebeneinander stehen.

fragt Kant: „Wie läßt sich die Technik der Natur an ihren Produkten *wahrnehmen?*“ (ebd. Z. 29-30). Diese Frage muss meiner Ansicht nach anders formuliert werden: „Wie nehmen wir die Naturprodukte durch unsere reflektierende Urteilskraft wahr?“ Kants Antwort ist folgende: „Also ist die *Urteilskraft* eigentlich technisch; die Natur wird nur als technisch vorgestellt, so fern sie zu jenem Verfahren derselben zusammenstimmt und es nothwendig macht.“ (XX 220, 7-9) Unsere Urteilskraft selbst ist technisch, und durch sie betrachten wir die Natur und die Naturprodukte als technisch, wie die Überschrift des Abschnitts VII lautet: „Von der Technik der Urteilskraft als dem Grund der Idee einer Technik der Natur“. Demzufolge schließt derselbe Abschnitt mit folgendem Satz, den ich als die Lösung des Zusammenhangsproblems von beiden Teilen der *Kritik der Urteilskraft* ansehen möchte:

„Denn überhaupt ist die Technik der Natur, sie mag nun bloß *formal* oder *real* sein, nur ein Verhältnis der Dinge zu unserer Urteilskraft, in welcher allein die Idee einer Zweckmäßigkeit der Natur anzutreffen seyn kann, und die, bloß in Beziehung auf jene, der Natur beygelegt wird.“ (XX 221, 19-23. Unterstreichung, M. T.).

Die Technik der Natur wird im ersten Teil, der Ästhetik, als die „formale“ Zweckmäßigkeit der Natur angesehen, im zweiten Teil, der Teleologie, als die „reale“ Zweckmäßigkeit.¹³¹ In beiden Fällen verhält sich die Urteilskraft zu den Naturdingen derart, dass sie die hinter der Erscheinung verborgene Idee der Natur, die Zweckmäßigkeit der Natur, zu verstehen versucht. Mit der Technik der Natur wird keine produzierende Mechanik gemeint, sondern ein Verhältnis der Naturdinge zu unserer reflektierenden Urteilskraft. Deshalb darf man sich nicht in die Irre führen lassen, wenn Kant sagt, sie sei nur in der Natur zu finden:

„Noch ist anzumerken: daß es die Technik in der Natur und nicht die der Causalität der Vorstellungskräfte des Menschen, welche man *Kunst* (in der eigentlichen Bedeutung des Worts) nennt, sey, in Ansehung deren hier die Zweckmäßigkeit als ein regulativer Begriff der Urteilskraft nachgeforscht wird und nicht das Princip der Kunstschönheit oder einer Kunstvollkommenheit nachgesucht werde, ob man gleich die Natur, wenn man sie als technisch (oder plastisch) betrachtet, wegen einer Analogie, nach welcher ihre Causalität mit der der Kunst vorgestellt werden muß, in ihrem Verfahren technisch, d. i. gleichsam künstlich, nennen darf.“ (XX 251, 5-13. Unterstreichung, M. T.)

Aus dem obigen Zitat wird deutlich, dass Kant mit der reflektierenden Urteilskraft das

¹³¹ Eine Zweckmäßigkeit der Natur ist der Begriff einer objektiv zufälligen, subjektiv aber (für unser Erkenntnisvermögen) notwendigen Gesetzmäßigkeit (XX 243, 4-6). Der erste Fall gilt für die Teleologie, der zweite für die Ästhetik.

analoge Verhältnis zwischen Kunst und Technik der Natur versteht.¹³²

6. Der Begriff der Kunst

Kant erklärt erstmals in § 43 im Haupttext der *Kritik der Urteilskraft* den Begriff „Technik“ näher, wo er von der Kunst überhaupt redet.¹³³ Wie Paul Guyer anmerkt, scheint Kant ab diesem Paragraphen das Thema zu wechseln¹³⁴, obschon in den vorhergehenden Paragraphen über die Kunstschönheit geredet wird. Meiner Ansicht nach liefert § 43 eine leitende Erklärung zum Begriff der Kunst (Techne), den Kant sowohl in der Ästhetik als auch in der Teleologie benutzt. Deswegen wollen wir den Charakter der Kunst in § 43 genau festlegen.

Zuerst wird die Kunst von der Natur unterschieden; bei der Kunst wird etwas getan, um ein Werk (opus) hervorzubringen, bei der Natur wird das Produkt als Wirkung (effectus) der Natur betrachtet (V 303, 7-10). Kant definiert Kunst folgendermaßen: „Von Rechtswegen sollte man nur die Hervorbringung durch Freiheit, d. i. durch eine Willkür, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, Kunst nennen“ (ebd. Z. 11-13).¹³⁵ Zum Beispiel ist ein Bienennest ein durch das Instinkt gemachtes Produkt der Natur, aber keine Kunst, weil die Bienen die Vernunft nicht besitzen, wohingegen ein behauenes Holz als ein Kunstwerk der Menschen betrachtet wird (ebd. Z. 7-28). Das erstere kann man die Technik der Natur, die nur durch die Analogie mit der Kunst begriffen wird, nennen, das letztere die Technik der Menschen.

Zweitens wird die Kunst von der Wissenschaft unterschieden¹³⁶; unter der Kunst wird ein praktisches Vermögen (Technik) wie Feldmesskunst verstanden, während die

¹³² Das Prinzip der bestimmenden Urteilskraft liegt allen menschlichen Kunstwerken zum Grunde (XX 251, 14-15).

¹³³ Über die Geschichte des Begriffs „Techne“ siehe Wilfried Seibicke: *Technik. Versuch einer Geschichte der Wortfamilie um τέχνη in Deutschland vom 16. Jahrhundert bis etwa 1830. Düsseldorf 1968*, vor allem über die „Technik der Natur“ bei Kant, S. 181-192. Und Klaus Bartels: *Der Begriff Techne bei Aristoteles*. In: Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt. Zum 15. März 1965, hg. von Hellmut Flashar und Konrad Gaiser, Pfullingen 1965, S. 275-287.

¹³⁴ Guyer 2000, S. 380, Anm. 22

¹³⁵ Kuypers sieht hier den Einfluss von Ferguson auf Kant; jener mache den „Unterschied zwischen crafts und arts, zwischen Handwerker, Mechaniker, artisan und artiste, artist, Künstler“ (Kuypers 1972, S. 27 und Fußnote 1).

¹³⁶ Guyer weist auf folgende Stellen hin: Ref. 1892 (XVI 150, 12-13. 1776-78, φ): „Kunst ist ein Vermögen der Ausübung, welche nach Regeln nicht [gelehrt] erlernt werden kann. Wissen und Können sind hier verschieden.“; Ref. 2704 (XVI 477, 11-12. 1776-80er, υ-ψ): „Kunst. von Können. Das Vermögen der Ausübung einer practischen Idee, das aus der Kenntnis der Regeln nicht unmittelbar folgt.“ Und Ref. 2707 (XIV 5478, 4-6. υ-ψ). Guyer 2000, S. 381, Anm. 23.

Wissenschaft, wie Geometrie das theoretische Wissen vermittelt (ebd. Z. 29-32).¹³⁷ Bei der ersteren wird durch die Übung und Geschicklichkeit eine Fähigkeit erworben, bei der letzteren wird durch die Theorie ein Kenntnis erworben. Kant erwähnt den Anatomen Pieter Camper (V 304, 2), Autor der *Abhandlung über die beste Form der Schuhe* (Berlin 1783)¹³⁸; dieser weiß, was gute Schuhe sind, aber er kann keine machen, weil er kein Schuster ist. Ein guter Schuster benötigt die Geschicklichkeit und Technik, die durch jahrelange Lehre und Übung erworben werden können. Genauso ist die Kunst des Seiltänzers, die nicht durch Wissen erworben werden kann, eine Geschicklichkeit fordernde menschliche Kunst (V 303, 35).¹³⁹

Drittens wird die Kunst vom Handwerk unterschieden¹⁴⁰; die Kunst ist ein freies „Spiel“, während das Handwerk eine zwangsmäßige „Arbeit“ ist, wobei beide ihren Lohn für ihre Arbeit bekommen. Kant schient hier Uhrmacher, dessen Arbeit fein und leicht zu sein scheint, für einen Künstler zu halten, während Schmied für einen Handwerker gehalten wird, weil seine Arbeit als Knochenarbeit angesehen wird (V 304, 4-11).¹⁴¹

7. Der stoische Naturbegriff

Der stoische Naturbegriff wird mit der Sittenlehre eng verbunden. Zenon sagt, dass der

¹³⁷ Vgl. die Vorrede V 172, 37-173, 3.

¹³⁸ Dazu Guyer 2000, S. 381, Anm. 24.

¹³⁹ Interessanterweise lesen wir über die Kunst des Seiltänzers in einem stoischen Fragment, wo die Wissenschaft (τέχνη) definiert wird; sie ist ein System aus Erkenntnissen mit „einem bestimmten, für die Menschen im alltäglichen Leben förderlichen Ziel“; es gibt aber eine unnütze Kunstfertigkeit des Seiltänzers und eine schädliche Kunstfertigkeit wie der Betrüger: „Eine unnütze Kunstfertigkeit ist ja die, welche dem alltäglichen Leben weder nützt noch schadet, wie das etwa beim Seiltänzer und bei den der Fall ist, der mit einer Balancierstange tanzt.“ (FDS II S. 423, Nr. 393 A) Das Schuster- und das Seiltänzer-Beispiel kommen, soweit ich sehe, in den Anthropologie-Vorlesungen nicht vor.

¹⁴⁰ Guyer weist auf folgende Stellen hin: Refl. 963 (XV 424 (bei Guyer fälschlich 464), 1776-78, υ), Refl. 1866 (XVI 142-143), in welcher Wissenschaft (Wissen) von Kunst (Können) unterschieden ist: „so wie wissenschaft dem gemeinen Erkenntnis: so Kunst dem Handwerk (mechanisch), nemlich daß man nach Regeln wisse und könne (Belehrung a priori)“ (XVI 143, 1-3); Ref. 2025 (XVI 200, 2-21. 1776-1780s, ν-ψ) und 2026 (XVI 201, 5-10: ν-χ?); Anthropologie-Pillau (Winter 1777/78) XXV 783: „Geistleere Künste sind alle Handwercke, denn die folgen nur bestimmten Regeln, und Mustern; Geistfähige Künste sind, [...] die, in welchen ein Principium des Neuen ist, weil das Wesentlich nicht erlernt werden kann“ (XXV 783, 19-22). Und Anthropologie-Busolt (Wintersemester 1788/89, XXV 1493, 20-26). Guyer 2000, S. 381, Anm. 26.

¹⁴¹ Kuypers findet in § 43 „die aristotelische und griechische Tradition des Unterschieds zwischen Kunst und Natur einerseits und dem Handeln andererseits, zwischen ποιῆν und πράττειν“ wieder (Kuypers 1972, S. 27).

Mensch ein Leben führen solle, das mit der menschlichen Natur in Einklang stehe.¹⁴² Die Natur der Menschen ist auf der Oikeiosis-Lehre begründet¹⁴³; jedes Lebewesen hat von Geburt an den Trieb zur Erhaltung des eigenen Wesens¹⁴⁴, wie Zenon lehrt;

„Der erste Trieb eines Lebewesens zielt nach ihnen [den Stoikern, M. T.] auf die Selbsterhaltung, weil die Natur es von Geburt an sich zugeneigt macht [οἰκειούση]; nach Chrysipp (Über höchste Ziele 1) gilt die erstrangige Zuneigung eines jeden Lebewesens seiner eigenen Konstitution und dem Bewußtsein davon. Denn es wäre unwahrscheinlich, daß die Natur das Lebewesen mit sich selbst verfremdet oder so geschaffen hat, daß es sich zu sich selbst weder fremd noch zugeneigt verhalte. Es ist also festzuhalten, daß die Natur das Lebewesen als ein sich selbst zuneigendes geschaffen hat. Daher weist es alles Schädliche ab und akzeptiert alles Zugehörige [οἰκεῖα].“ (DL VII 85, S. 328)

Wie Pohlenz erläutert, enthält die Oikeios-Lehre zwei fundamentale Punkte: Erstens werden die Normen für die Lebensgestaltung aus einem Urtrieb der menschlichen Natur abgeleitet, zweitens richtet die Oikeiosis sich weiter auf die Angehörigen und die Mitmenschen.¹⁴⁵ Da das griechische Verb οἰκειοῦν=οἰκεῖον ποιεῖν „jemand oder etwas für sich als Freund oder als Eigentum gewinnen“ bedeutet¹⁴⁶, ist die Erweiterung der Interessen von eigenen zu anderen natürlich. Somit ist die Oikeiosis-Lehre der Grundgedanke nicht nur für die stoische Moral- und Rechtsphilosophie¹⁴⁷, sondern auch für die Naturphilosophie, weil das Wohlergehen und die Entwicklung der Menschen als Gattung, wie Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft zeigt, im Natursystem nach Zwecken gefordert werden.¹⁴⁸

Neuerdings interpretiert Lee die stoische Ethik mit der naturphilosophischen Grundlegung; der Mensch ist verwandt mit allen anderen vernünftigen Wesen, indem er

¹⁴² Diogenes Laertios VII 89 (S. 329).

¹⁴³ Über die stoische Oikeiosis-Lehre siehe Kap. III, 7. der vorliegenden Arbeit.

¹⁴⁴ Max Pohlenz: *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Göttingen 1940, S. 5. *primum sibi ipsum conciliatur animal* (Cicero *de finibus* III 17-24). „daß ein Lebewesen ‚sogleich nach der Geburt— denn damit sollte man beginnen—eine Zuneigung und Hinwendung zu sich selbst entwickelt, um sich erhalten und auf seine Verfassung und das, was der Erhaltung dieser Verfassung dient, bedacht zu sein, daß es sich aber gegen die Vernichtung und die Dinge, die zur Vernichtung zu führen scheinen, sträubt.“ (III 16, S. 257) „Als schätzenswert —so wollen wir es ja wohl nennen—bezeichnen die Stoiker das, was entweder selbst naturgemäß ist oder etwas dieser Art bewirkt, so daß es deshalb wert ist, ausgewählt zu werden [...]. Wenn also die Voraussetzungen in dem Sinne festgelegt sind, daß man sich das Naturgemäße schon um seiner selbst willen zu eigen machen und das Gegenteil desgleichen ablehnen muß, dann hat man erstens die Pflicht—so gebe ich ja den Begriff ›kathēkon‹ (>das Zukommende<) wieder—, sich in der naturgegebenen Verfassung zu erhalten, und zweitens ist man verpflichtet, an dem festzuhalten, was der Natur gemäß ist, und das abzuwehren, was ihr widerspricht.“ (III 20, S. 261-263).

¹⁴⁵ Auch die Menschen als Gattung werden berücksichtigt.

¹⁴⁶ Pohlenz 1940, S. 12 und Anm.

¹⁴⁷ Über die Staatslehre und das Naturrecht bei der Stoa siehe Heinrich und Marie Simon: *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des Hellenismus*, Berlin 1956, S. 74-93.

¹⁴⁸ Siehe unten Kap. IV.

als ein Teil des Kosmos betrachtet wird; daher soll er gegenüber den anderen Mitmenschen freundlich, hilfsbereit und gerecht sein; die moralischen Tugenden in uns gehen auf unsere Betrachtungen der kosmischen Natur und der Verbundenheit aller vernünftigen Wesen zurück.¹⁴⁹

8. Das teleologische Urteil

Abschnitt IX der *Ersten Einleitung* behandelt den Unterschied zwischen ästhetischen und teleologischen Urteilen. Die ersteren haben mit der formalen Zweckmäßigkeit der Natur, die letzteren mit der realen Zweckmäßigkeit der Natur zu tun (XX 232, 9 f.). Diese werden auch die plastische oder *organische Technik* der Natur, d. h. Zweckmäßigkeit für die Möglichkeit der Dinge, genannt (XX 234, 5-11). Aber ob Naturzwecke Naturabsichten sind, kann durch nichts bewiesen werden:

„Man kann nämlich alle Zweckmäßigkeit der Natur entweder als *natürlich* (Forma finalis naturae spontanea), oder als *absichtlich* (intentionalis) betrachten. [...] Der erstere Begriff von Dingen, als Naturzwecken, gehört ursprünglich der *reflectirenden* (obgleich nicht ästhetisch, sondern logisch reflectierenden), der zweyte der *bestimmenden* Urtheilskraft zu. Zu dem erstern wird zwar auch Vernunft, aber nur zum Behuf einer nach Principien anzustellenden Erfahrung (also in ihrem *immanenten* Gebrauche), zu dem zweyten aber sich ins Überschwengliche versteigende Vernunft (im transcendenten Gebrauche) erfordert.“ (XX 235, 7-18)

Kant warnt davor, ein bestimmendes Urteil mit einem reflektierenden Urteil zu verwechseln. Wenn wir sagen, dass die Kristalllinse im Auge nach dem Zweck bestimmt ist, auf der Netzhaut die Lichtstrahlen zu vereinigen, dann wird die absichtlich wirkende Ursache der Kristalllinse beigelegt; aber eine solche Kausalität steigt über die Naturgrenze hinaus (XX 236, 17-29). Ein teleologisches Prinzip entscheidet nicht, ob die Zweckmäßigkeit absichtlich oder unabsichtlich ist (ebd. Z. 32-35), sondern hilft uns nur, die Kausalverbindung an Gegenständen der Erfahrung nachzuforschen und darüber zu reflektieren, aber nicht zu bestimmen.

Im X. Abschnitt, in dem Kant sogar von der „technischen“ Urteilskraft spricht,

¹⁴⁹ Chang-Uh Lee: *Oikeiosis. Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*. (Erlangen-Nürnberg, Diss. 1999), Freiburg i. Br. 2002, S. 196. Er bezieht sich auf Senecas *Epistulae*, 95, 52, Kants *KU* V 442, 3; 121, 29-31 und Ciceros *de finibus* III 73 (ebd. S. 197). Die entsprechende Stelle aus *de finibus* lautet: „Man kann aber über die Güter und die Übel nicht richtig urteilen, ohne die gesamte gesetzmäßige Ordnung der Natur und des Lebens, auch der Götter, erkannt zu haben und so zu wissen, ob die Natur des Menschen mit der Natur im ganzen übereinstimmt oder nicht (nec vero potest quisquam de bonis et malis vere iudicare nisi omni cognita ratione naturae et vitae etiam deorum, et utrum conveniat necne natura hominis cum universa) (Cicero 2000, S. 310/311).

behauptet er, dass das Sollen sowohl für das ästhetische als auch für das teleologische Urteil verlangt wird. Aber der Charakter des Sollens ist unterschiedlich. Was die Ästhetik betrifft, lehrt beispielsweise Burkes empirische Psychologie nicht die Notwendigkeit, dass jeder so urteilen soll wie ich (XX 238, 18 f). Dafür benötigt das ästhetische Urteil ein apriorisches Prinzip (ebd. Z. 1-5). Hierbei ist mit der Notwendigkeit (Sollen) die allgemeine Gültigkeit eines Urteils gemeint. Beim teleologischen Urteil wird unter der Notwendigkeit die Kongruenz des Seins und des Sollens des Organismus verstanden: „Ein teleologisches Urteil vergleicht den Begriff eines Naturprodukts nach dem, was es ist, mit dem was es *seyn soll*“ (XX 240, 9-10). Hingegen lehrt die Erfahrung nur, was die Dinge sind (ebd. Z. 16-17). Dieses Sollen wird nur beim Urteilen des Organismus verlangt. Kant nennt zwei Beispiele, Stein und Auge. Man kann einen Stein benutzen, um jemanden zu erschlagen oder einen Nagel zu befestigen; der Begriff des Steins enthält aber keine Bestimmung, dass er für einen bestimmten Zweck eingesetzt werden soll. Dagegen hat das Auge einen bestimmten Zweck:

„Nur vom Auge urtheile ich, daß es zum Sehen hat tauglich *seyn sollen*, und obzwar die Figur, die Beschaffenheit aller Theile desselben und ihre Zusammensetzung, nach bloß mechanischen Naturgesetzen beurtheilt, für meine Urtheilskraft ganz zufällig ist, so denke ich doch in der Form und in dem Bau desselben eine Nothwendigkeit, auf gewisse Weise gebildet zu *seyn*, nämlich nach einem Begriffe, der vor den bildenden Ursachen dieses Organs vorhergeht, ohne welchen die Möglichkeit dieses Naturproducts nach keinem mechanischen Naturgesetze für mich begreiflich ist [...]“ (ebd. Z. 25-33. Unterstreichung, M. T.).

Der Zweck des Auges ist nach mechanischen Naturgesetzen unerklärbar, aber durch die Annahme der Idee, die der Errichtung des Auges vorhergeht, ist der notwendige Zweck desselben begreiflich:

„Dieses Sollen enthält nun eine Nothwendigkeit, welche sich von der physisch-mechanischen, nach welcher ein Ding nach bloßen Gesetzen (ohne eine vorhergehende Idee desselben) wirkenden Ursachen möglich ist, deutlich unterscheidet, [...]“ (XX 240, 33-241, 1).¹⁵⁰

Wenn sowohl das ästhetische als auch das teleologische Urteil nicht die empirische psychologische, sondern apriorische Notwendigkeit erhalten sollen, benötigen sie

¹⁵⁰ Mertens sieht hier die Tendenz in der *EE*, „den Begriff des Sollens, den Kritik der reinen Vernunft und Kritik der praktischen Vernunft noch streng auf die Imperative des Sittengesetzes limitiert hatte, nun auszuweiten auf die Kunstprodukte der technisch-praktischen Vernunft.“ (Mertens, 1975, S. 183) Dies sei der „einzige Ansatz der *EE* zur Ausweitung des teleologischen Problems auf das moralisch-praktische Gebiet, [...]“ (ebd. S. 184).

apriorische Prinzipien. Die beiden Urteile müssen unter apriorischen Prinzipien, die der Urteilkraft eigentümlich sind, stehen, „weil sie bloß reflectirende, nicht bestimmende Urtheile sind. Eben darum gehören sie auch unter die Kritik der reinen Vernunft (in der allgemeinsten Bedeutung genommen) [...]“ (XX 241, 8-13. Unterstreichung, M. T.). Also macht nur die reflektierende Urteilkraft einen Bestandteil der Kritik der reinen Vernunft. Was bedeutet aber „die Kritik der reinen Vernunft“ in der allgemeinsten Bedeutung? Damit meint Kant nicht die erste Kritik von 1781/1787, sondern die neue Kritik der reinen Vernunft, welche auch im III. Abschnitt der zweiten Einleitung eingeführt wird und drei Kritiken (*Kritik der reinen Vernunft*, *Kritik der praktischen Vernunft* und *Kritik der Urteilkraft*) unter sich aufnehmen soll.¹⁵¹ Der neue Systemgedanke, der die *Kritik der Urteilkraft* in sich schließt, wird schon auch in Abschnitt XI der *EE* detailliert dargestellt, den wir im Folgenden interpretieren wollen.

9. Systemgedanke

Der XI. Abschnitt trägt als Überschrift: „Encyclopädische Introduction der Kritik der Urteilkraft in das System der Kritik der reinen Vernunft.“ (XX 241, 21-23) Wie wir oben gesehen haben, ist „die Kritik der reinen Vernunft“ nicht mehr identisch mit der ersten Kritik von 1781/1787. Denn die neue Kritik ist so konzipiert, dass sie drei Erkenntnisvermögen in sich umfasst. Obwohl die Urteilkraft ein apriorisches Prinzip besitzt, macht sie keinen Teil der Transzendentalphilosophie aus, sondern ist nur das Verbindungsmittel von zwei anderen Erkenntnisvermögen (Verstand und Vernunft). Die *Kritik der Urteilkraft* gehört zur Kritik aller a priori bestimmbarer Vermögen des Gemüts (XX 242, 18-24). Kant sagt sogar, dass nur „das ästhetische reflectirende Urtheil, ganz allein seinen Bestimmungsgrund der Urteilkraft, unvermengt mit einem andern Erkenntnißvermögen, habe“, während „das teleologische Urtheil durch Verbindung der Vernunft mit empirischen Begriffen gefällt werden kann“ (XX 243, 26-35). Die Möglichkeit eines teleologischen Urteils hält Kant für leicht beweisbar, „ohne ihm ein besonderes Princip der Urteilkraft zum Grunde legen zu dürfen, denn diese folgt bloß dem Princip der Vernunft“ (XX 243, 35-244, 2).¹⁵² Diese Stelle stimmt mit

¹⁵¹ V 179, 10 f. Auch V 168, 24.81. Dazu siehe Teil 2, Kap. IX der vorliegenden Arbeit.

¹⁵² Dieser Gedanke scheint die Auslassung der Deduktion des teleologischen Urteils zu antizipieren. Diese Problematik wird in Kap. IV untersucht.

Kants Aussage in der Vorrede zur *Kritik der Urteilkraft* überein: „[...] gesetzt, die Art das Phänomen der Urteilkraft davon [sc. von dem Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur, M. T.] abzuleiten habe nicht alle Deutlichkeit, die man anderwärts, nämlich von einem Erkenntniß nach Begriffen, mit Recht fordern kann, die ich auch im zweiten Theil dieses Werks erreicht zu haben glaube.“ (V 170, 16-19) Das Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur ist ein Prinzip, das die Vernunft selbst der reflektierenden Urteilkraft vorschreibt. Deswegen sieht Kant keine Schwierigkeit, die Gültigkeit des teleologischen Urteils zu deduzieren.

Der ästhetischen Urteilkraft sichert Kant eine Stelle im System der Kritik der reinen Vernunft, indem er betont, allein durch den Beweis der Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils nach dem apriorischen Prinzip werde die Urteilkraft „qualificirt, in das System der reinen Erkenntnisvermögen aufgenommen zu werden.“ (XX 244, 8-9)¹⁵³ Weiter wird von der Geschmackskritik erwartet,

„daß sie [Geschmackskritik, M.T.] eine Lücke im System unserer Erkenntnißvermögen ausfüllt, eine auffallende und, wie mich dünkt, viel verheißende Aussicht in ein vollständiges System aller Gemüthskräfte, so fern sie in ihrer Bestimmung nicht allein aufs Sinnliche, sondern auch aufs Übersinnliche bezogen sind, [...]“ (ebd. Z. 31-35. Unterstreichung, M. T.).¹⁵⁴

Innerhalb des Systems der Gemütskräfte findet der Übergang vom Sinnlichen zum Übersinnlichen statt, d. i. vom sinnlichen Substrat der theoretischen zum intelligiblen der praktischen Philosophie, und zwar durch die Vermittlung der ästhetischen Urteilkraft. Kant schreibt der Ästhetik—und nur ihr—die Rolle der Ausfüllung der Systemlücke zu, weil die ästhetischen Urteile „sinnliche Anschauungen auf eine Idee der Natur beziehen, deren Gesetzmäßigkeit ohne ein Verhältnis derselben zu einem

¹⁵³ Vgl. Kap. I, 2. 2. der vorliegenden Arbeit.

¹⁵⁴ Kant redet in einem Brief an Carl Leonhard Reinhold vom 28. Dezember 1787 von der Verbindungsrolle der Kritik des Geschmacks: „So beschäftige ich mich jetzt mit der Critik des Geschmacks bey welcher Gelegenheit eine neue Art von Principien a priori entdeckt wird als die bisherigen. Denn der Vermögen des Gemüths sind drey: Erkenntnisvermögen Gefühl der Lust und Unlust und Begehungsvermögen. Für das erste habe ich in der Critik der reinen (theoretischen) für das dritte in der Critik der practischen Vernunft Principien a priori gefunden. Ich suchte sie auch für das zweyte und ob ich es zwar sonst für unmöglich hielt, dergleichen zu finden, so brachte das Systematische was die Zergliederung der vorher betrachteten Vermögen mir im menschlichen Gemüthe hatte entdecken lassen und welches zu bewundern und wo möglich zu ergründen mir noch Stoff gnug für den Ueberrest meines Lebens an die Hand geben wird mich doch auf diesen Weg so daß ich jetzt drey Theile der Philosophie erkenne deren jede ihre Principien a priori hat die man abzählen und den Umfang der auf solche Art möglichen Erkenntnis sicher bestimmen kann — theoretische Philosophie Teleologie und practische Philosophie von denen freylich die mittlere als die ärmste an Bestimmungsgründen a priori befunden wird. Ich hoffe gegen Ostern mit dieser unter dem Titel der Critik des Geschmacks im Mscpt. obgleich nicht im Drucke fertig zu seyn.“ (BW X 514, 24-515, 5, Breif-Nr. 313, Unterstreichung, M. T.)

übersinnlichen Substrat nicht verstanden werden kann; wovon in der Abhandlung selbst der Beweis geführt werden wird“ (XX 247, 2-5).

Die *Kritik der Urteilskraft* ermöglicht also den Übergang vom Naturgebiet zum Freiheitsgebiet, vom Sinnlichen zum Übersinnlichen. Die Zweiteilung des Systems der Gemütskräfte (Verstand und Vernunft) entspricht der Zweiteilung der Philosophie in die theoretische und die praktische Philosophie. Hier redet Kant von einem Übergang „von dem *sinnlichen* Substrat der ersteren, zum *intelligibelen* der zweyten Philosophie, durch die Kritik eines Vermögens (der Urteilskraft), welches nur zum Verknüpfen dient und daher für sich zwar kein Erkenntnis verschaffen oder zur Doktrin irgend einen Beitrag liefern kann, [...]“ (XX 246, 30-36). Dieser Systemgedanke kommt auch in der zweiten Einleitung vor, er wird sogar vertieft. Das nächste Kapitel behandelt nun die zweite Einleitung.

Kapitel II. Die zweite Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft*

1. Ästhetik und Teleologie

In der zweiten, gekürzten Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft* ist Kant von der ursprünglichen Konzeption der Gliederung abgewichen. Von der Teilung der Analytik in die Exposition und die Deduktion ist nicht mehr die Rede, wobei nur die Zweiteilung in die Ästhetik und die Teleologie (Logik) beibehalten ist. Im Folgenden schauen wir uns diesen Dualismus genau an.

Zu Beginn des VII. Abschnitts der Einleitung rekapituliert Kant die Erkenntnistheorie der *Kritik der reinen Vernunft*:

„Was an der Vorstellung eines Objects bloß subjectiv ist, d. i. ihre Beziehung auf das Subject, nicht auf den Gegenstand ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben; was aber an ihr zur Bestimmung des Gegenstandes (zum Erkenntnis) dient oder gebraucht werden kann, ist ihre logische Gültigkeit. In dem Erkenntnis eines Gegenstandes der Sinne kommen beide Beziehungen zusammen vor. In der Sinnenvorstellung der Dinge außer mir ist die Qualität des Raums, worin wir sie anschauen, das bloß Subjective meiner Vorstellung derselben (wodurch, was sie als Objecte an sich sein mögen, unausgemacht bleibt), um welcher Beziehung willen der Gegenstand auch dadurch bloß als Erscheinung gedacht wird; der Raum ist aber seiner bloß subjectiven Qualität ungeachtet gleichwohl doch ein Erkenntnißstück der Dinge als Erscheinungen. *Empfindung* (hier die äußere) drückt eben sowohl das bloß Subjective unserer Vorstellungen der Dinge außer uns aus, aber eigentlich das Materielle (Reale) derselben (wodurch etwas Existirendes gegeben wird), so wie der Raum die bloße Form *a priori* der Möglichkeit ihrer Anschauung; und gleichwohl wird jene auch zum Erkenntniß der Objecte außer uns gebraucht.“ (V 188, 33-189, 15, Unterstreichung, M. T.)

Um eine Erkenntnis zu Stande zu kommen, müssen die ästhetische Vorstellung und die logische Gültigkeit dieser Vorstellung übereinstimmen. Beide sind notwendige Bestandteile einer Erkenntnis. Aber in der *Kritik der Urteilskraft* wird eine subjektive Vorstellung, die keine Erkenntnis hervorbringt, erörtert; bei dieser handelt es sich um Lust oder Unlust, was Kant wie folgt ausdrückt:

„Dasjenige Subjective aber an einer Vorstellung, *was gar kein Erkenntnißstück werden kann*, ist die mit ihr verbundene *Lust oder Unlust*; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung, obgleich sie wohl die Wirkung irgend einer Erkenntniß sein kann. Nun ist die Zweckmäßigkeit eines Dinges, sofern sie in der Wahrnehmung vorgestellt wird, auch keine Beschaffenheit des Objects selbst (denn eine solche kann nicht wahrgenommen werden), ob sie gleich aus einem Erkenntnis der Dinge gefolgert werden kann.“ (V 189, 16-19)

Das Geschmacksurteil ist, wie wir unten sehen werden, kein Erkenntnisurteil, weil das

Schöne keine Beschaffenheit des Objekts ist. Kant drückt im obigen Zitat vorsichtig aus, dass die subjektive Vorstellung keine Erkenntnis erzeugt, aber Folge einer Erkenntnis sein kann. Hierbei ist die Zweckmäßigkeit das Subjektive an der Vorstellung. Sie drückt bloß eine subjektive formale Zweckmäßigkeit des Objekts aus (ebd. Z. 23-30).

Nachdem die subjektive Vorstellung der formalen Zweckmäßigkeit der Dinge dargestellt wird, fügt Kant in Abschnitt VIII die objektive Zweckmäßigkeit derselben hinzu:

„An einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande kann Zweckmäßigkeit vorgestellt werden: entweder aus einem bloß subjectiven Grunde, als Übereinstimmung seiner Form, in der *Auffassung* (apprehensio) desselben vor allem Begriffe, mit den Erkenntnißvermögen, um die Anschauung mit Begriffen zu einem Erkenntniß überhaupt zu vereinigen; oder aus einem objectiven, als Übereinstimmung seiner Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst, nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund dieser Form enthält. Wir haben gesehen: daß die Vorstellung der Zweckmäßigkeit der ersteren Art auf der unmittelbaren Lust an der Form des Gegenstandes in der bloßen Reflexion über sie beruhe; die also von der Zweckmäßigkeit der zweiten Art, da sie die Form des Objects nicht auf die Erkenntnißvermögen des Subjects in der Auffassung derselben, sondern auf ein bestimmtes Erkenntniß des Gegenstandes unter einem gegebenen Begriffe bezieht, hat nichts mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurtheilung derselben zu thun. Wenn der Begriff von einem Gegenstande gegeben ist, so besteht das Geschäft der Urtheilskraft im Gebrauche desselben zum Erkenntniß in der *Darstellung* (exhibitio), d. i. darin, dem Begriffe eine correspondirende Anschauung zur Seite zu stellen [...]“ (V 192, 15-34. Unterstreichung, M. T.).

Die Natur wird in der dritten Kritik unter zwei Aspekten, ästhetisches Gefühl und logische Begriffe, untersucht. Aus diesem Dualismus entsteht die Zweiteilung der *Kritik der Urtheilskraft* (Ästhetik und Teleologie):

„[...] und so können wir die *Naturschönheit* als *Darstellung* des Begriffs der formalen (bloß subjectiven), und die *Naturzwecke* als Darstellung des Begriffs einer realen (objectiven) Zweckmäßigkeit ansehen, deren eine wir durch Geschmack (ästhetisch, vermittelt des Gefühls der Lust), die andere durch Verstand und Vernunft (logisch, nach Begriffen) beurtheilen. Hierauf gründet sich die Eintheilung der Kritik der Urtheilskraft in die der ästhetischen und teleologischen: indem unter der ersteren das Vermögen, die formale Zweckmäßigkeit (sonst auch subjective genannt) durch das Gefühl der Lust oder Unlust, unter der zweiten das Vermögen, die reale Zweckmäßigkeit (objective) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurtheilen, verstanden wird.“ (V 193, 12-23. Unterstreichung, M. T.)

Die *Kritik der Urtheilskraft* beschäftigt sich mit der Natur, im ersten Teil mit der Naturschönheit, im zweiten Teil mit den Naturzwecken. Beim ästhetischen Urteil betrachten wir die Natur als die zweckmäßige Schönheit, dabei ist die schöne Form der Natur zweckmäßig für unsere Urtheilskraft; beim teleologischen Urteil denken wir durch

Begriffe an jene Zweckmäßigkeit der Natur, welche an den realen Organismen begreiflich ist. Der Dualismus Form und Materie der Natur entspricht also der Zweiteilung der dritten Kritik. Der Zusammenhang von beiden Teilen ist, wie oben im Kap. I, 2. 2. dargestellt wurde, nur durch den Begriff Zweckmäßigkeit der Natur plausibel. In dieser Hinsicht hat sich Kants Programm in der *EE* nicht verändert; wir können denken, dass die Natur in der Ästhetik nach der subjektiven Zweckmäßigkeit, in der Teleologie nach der objektiven Zweckmäßigkeit verfährt.

Dennoch wäre die Beschränkung der Ästhetik als die Legitimität der Betrachtung der Naturschönheit unzureichend und unpassend. Denn im ersten Teils der *Kritik der Urteilskraft* geht es vielmehr um die „reflectirte Wahrnehmung“ (V 191, 1) des Subjekts, d. h. das subjektive Erkenntnisvermögen bei der durch Lust veranlassten Beurteilung des Schönen. So versteht man, was Kant am Schluss des VIII. Abschnitts der Einleitung sagt. Er sagt nämlich, dass die ästhetische Urteilskraft „ein besonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen zu beurtheilen“, sei und der Kritik der Urteilskraft „wesentlich angehörig“ sei, „weil diese allein ein Princip enthält, welches die Urtheilskraft völlig *a priori* ihrer Reflexion über die Natur zum Grunde legt, [...]“; sie gehöre „*nur* zur Kritik des urtheilenden Subjekts und der Erkenntnisvermögen desselben, [...] welche als die Propädeutik aller Philosophie ist“ (V 194, 22-37). Hierbei bekommt man auf dem ersten Blick den Eindruck, dass Kant die teleologische Urteilskraft gering schätzt. Aber ein solches voreiliges Urteil ist fehlerhaft. Denn Kant bezeichnet die teleologische Urteilskraft zwar kein besonderes Vermögen, aber „die reflectirende Urtheilskraft überhaupt“ (ebd. Z. 25), die ihrer Anwendung nach zum theoretischen Teil der Philosophie gehört; sie muss „einen besonderen Theil der Kritik“ (ebd. Z. 32) ausmachen. Dies bedeutet nicht, dass die teleologische Urteilskraft ein von der ästhetischen Urteilskraft unabhängiges Vermögen ist. Dann stünden beide Arten der Urteilskraft gegenüber, welches Kant bestimmt nicht gewollt hat. Sie müssen vielmehr zusammen gehören, um die Einheit der dritten Kritik zu stiften. Es handelt sich um *eine* reflektierende Urteilskraft, die im ersten Teil ästhetisch und im zweiten Teil teleologisch gebraucht wird.¹⁵⁵ Somit wird die von Kantforschern oft gestellte Frage, welche von beiden, Ästhetik oder Teleologie, der

¹⁵⁵ Siehe V 194, 3-15, vor allem den Gegensatz von der ästhetischen Urteilskraft und der „teleologisch-gebrauchte[n] Urteilskraft“ (ebd. Z. 13).

wesentliche Teil der dritten Kritik ist, beantwortet.¹⁵⁶ Zudem ist zu beachten, dass die *Kritik der Urteilskraft* Kritik der „reflektierenden“ Urteilskraft hätte heißen sollen, wie Kant am Schluss der *Ersten Einleitung* formuliert hat.¹⁵⁷

2. Die transzendente Deduktion des Prinzips der Zweckmäßigkeit der Natur

Abschnitt V trägt die Überschrift „Daß Princip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ist ein transscendentales Princip der Urteilskraft“ (V 181, 13-14). Zuerst macht Kant den Unterschied zwischen einem transzendentalen und einem metaphysischen Prinzip deutlich:

„Ein transscendentales Princip ist dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objecte unserer Erkenntniß überhaupt werden können. Dagegen heißt ein Princip metaphysisch, wenn es die Bedingung a priori vorstellt, unter der allein Objecte, deren Begriff empirisch gegeben sein muß, a priori weiter bestimmt werden können.“ (ebd. Z. 15-20)

Man kann annehmen, dass ein metaphysisches Prinzip eine Spezifikation des transzendentalen Prinzips ist, weil das letztere unsere Erkenntnis „überhaupt“ möglich macht, während das erstere den Begriff der Objekte „empirisch“ vorstellbar macht. Das Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur will Kant als ein transscendentales Prinzip ansehen:

„So ist, wie ich sogleich zeigen werde, das Princip der Zweckmäßigkeit der Natur (in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze) ein transscendentales Princip. Denn der Begriff von den Objecten, sofern sie als unter diesem Princip stehend gedacht werden, ist nur der reine Begriff von Gegenständen des möglichen Erfahrungserkenntnisses überhaupt und enthält nichts Empirisches.“ (V 181, 31-182, 1)

Dies ist aber nach der Eigenschaft der Urteilskraft plausibel:

„Daß der Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur zu den transscendentalen Principien gehöre, kann man aus den Maximen der Urteilskraft, die der Nachforschung der Natur a priori zum Grunde gelegt werden, und die dennoch auf nichts als die Möglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntniß der Natur, aber nicht bloß als Natur überhaupt, sondern als durch eine Mannigfaltigkeit besonderer Gesetze bestimmten Natur, gehen, hinreichend ersehen.“ (V 182, 10-15)

Kant nennt einige Beispiele für die metaphysischen Regeln in der Naturforschung, die

¹⁵⁶ In der früheren Phase lag der Schwerpunkt der dritten Kritik noch nicht auf der ästhetischen, sondern auf der teleologischen Seite, wie Kants Brief an Reinhold vom 28. Dezember 1787 bezeugt. Wie Kant seine Konzeption der dritten Kritik von 1787 bis 1790 entwickelte, analysiert Erdmann in der Einleitung zu der von ihm herausgegebenen *Kritik der Urteilskraft*, Leipzig, 1880, S. XVII-XXXI.

¹⁵⁷ XX 251, 21. Siehe Kap. I, 1. der vorliegenden Arbeit

ohne systematische Ordnung „nur zerstreut“ vorkommen:

„Sie kommen, als Sentenzen der metaphysischen Weisheit, bei Gelegenheit mancher Regeln, deren Nothwendigkeit man nicht aus Begriffen darthun kann, im Laufe dieser Wissenschaft oft genug, aber nur zerstreut vor. Die Natur nimmt den kürzesten Weg (lex parsimoniae); sie thut gleichwohl keinen Sprung, weder in der Folge ihrer Veränderungen, noch der Zusammenstellung specifisch verschiedener Formen (lex continui in natura); ihre große Mannigfaltigkeit in empirischen Gesetzen ist gleichwohl Einheit unter wenigen Principien (principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda)‘; u. d. g. m.“ (ebd. Z. 16-25)

Der Versuch, „von diesen Grundsätzen [sc. lex parsimoniae, lex continui in natura usw., M. T.] den Ursprung anzugeben“, wird aber scheitern, wenn man „es auf dem psychologischen Wege versucht“¹⁵⁸. Sie sagen nämlich „nicht, was geschieht, d. i. nach welcher Regel unsere Erkenntnißkräfte ihr Spiel wirklich treiben, und wie geurtheilt wird, sondern wie geurtheilt werden soll; und da kommt diese logische objective Nothwendigkeit nicht heraus, wenn die Principien bloß empirisch sind.“ (ebd. Z. 26-32) Kants Absicht ist „den Ursprung“ von jenen Grundsätzen zu erforschen, welche nicht empirisch sein dürfen, und einen systematischen Zusammenhang von ihnen zu entdecken. Die Frage lautet, wie die transzendente Deduktion die logische objektive Nothwendigkeit der Annahme der Zweckmäßigkeit der Natur beweisen kann, wenn das Prinzip derselben von uns und für uns gemacht worden ist. Kant sieht aber kein Dilemma und zieht aus seiner bisherigen Argumentation folgende Konklusion:

„Also ist die Zweckmäßigkeit der Natur für unsere Erkenntnißvermögen und ihren Gebrauch, welche offenbar aus ihnen hervorleuchtet, ein transscendentales Princip der Urtheile und bedarf also auch einer transscendentalen Deduction, vermittelt deren der Grund so zu urtheilen in den Erkenntnißquellen a priori aufgesucht werden muß.“ (ebd. Z. 32-36)

¹⁵⁸ Kant erwähnt im September 1789 (ohne genaues Datum) in einem Brief an J.W.A. Kosmann die psychologische Deduktion: „Wir können von unseren Vorstellungen eine psychologische Deduction versuchen da wir sie als Wirkungen betrachten die ihre Ursache im Gemüthe in Verbindung mit andern Dingen haben betrachten oder auch eine transscendentale da wenn wir Gründe haben anzunehmen sie seien nicht empirischen Ursprungs wir bloß die Gründe der Möglichkeit aufsuchen wie sie a priori doch objective Realität haben. In Ansehung des Raums ist es nicht nöthig zu fragen wie unsere Vorstellungskraft zuerst zu dessen Gebrauch in der Erfahrung gekommen sei?, es ist gnug daß da wir ihn einmal entwickelt haben wir die Nothwendigkeit ihn zu denken ihn mit diesen und keinen andern Bestimmungen zu denken aus den Regeln seines Gebrauchs und der Nothwendigkeit die Gründe derselben unabhängig von der Erfahrung anzugeben beweisen können ob [sie] zwar so beschaffen seien daß sie sich nicht aus einem Begriff entwickeln lassen sondern synthetisch sind.“ (Brief-Nr. 377, XI 81, 31-82, 10. Unterstreichung, M. T.) Da Kant die *EE* vom Dezember 1789 bis Januar 1790 geschrieben und bis Ende März 1790 überarbeitet hat, kann man annehmen, dass dieser Brief im Zusammenhang nicht nur mit der *KrV* sondern auch mit der dritten Kritik geschrieben wurde. Jedoch in Abschnitt V der Einleitung zur *KU* redet Kant von einem psychologischen Prinzip, aber nicht von einer psychologischen Deduktion. Über die metaphysische Deduktion siehe *KrV* B 159-160.

Offenbar behauptet Kant, dass wir die notwendige Begründung des Urteils in unseren Erkenntnisvermögen aufsuchen müssen, aber nicht, dass wir die notwendige objektive Gültigkeit des Urteils beweisen sollen. Das Ziel der Deduktion ist also die Aufsuchung und die Feststellung der Quellen und der Bedingungen des Urteils, aber nicht die Prüfung der Legitimität des Urteils. Dies ist eine klare Veränderung des Begriffs „Deduktion“ in der dritten Kritik gegenüber der Deduktion der ersten und der zweiten Kritik.

Was heißt eigentlich transzendente Deduktion? In der *Kritik der reinen Vernunft* definiert Kant die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe folgendermaßen:

„Ich nenne [...] die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die *transzendente Deduktion* derselben, und unterschiebe sie von der **empirischen** Deduktion, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entspringen“ (B 117. § 13).¹⁵⁹

Aber in Abschnitt „System der transzendentalen Ideen“ fügt Kant die Möglichkeit der subjektiven Deduktion hinzu:

„Von diesen transzendentalen Ideen [sc. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele, M. T.] ist eigentlich keine *objektive Deduktion* möglich, so wie wir sie von den Kategorien liefern konnten. Denn in der Tat haben sie keine Beziehung auf irgendein Objekt, was inne kongruent gegeben werden könnte, eben darum, weil sie nur Ideen sind. Aber eine subjektive Anleitung [Mellin korrigiert „Ableitung“¹⁶⁰] derselben aus der Natur unserer Subjekte konnten wir unternehmen, und die ist im gegenwärtigen Hauptstücke auch geleistet worden.“ (KrV B 393)

Die Deduktion der transzendentalen Ideen kann „eigentlich“ nicht objektiv sein, sondern ist sie subjektiv, d. h. „aus der Natur unserer Vernunft“ deduzierbar. Horstmann behauptet mit Recht, dass die Bedeutung des Begriffs „transzendental“ in der *Kritik der*

¹⁵⁹ Siehe auch § 26 der *KrV*: „In der *metaphysischen Deduktion* wurde der Ursprung der Kategorien a priori überhaupt durch ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Funktionen des Denkens dargetan, in der *transzendenten* aber die Möglichkeit derselben als Erkenntnisse a priori von Gegenständen einer Anschauung überhaupt (§§ 20, 21) dargestellt. Jetzt soll die Möglichkeit, durch *Kategorien* die Gegenstände, die nur immer *unseren Sinnen vorkommen mögen*, und zwar nicht der Form ihrer Anschauung, sondern den Gesetzen ihrer Verbindung nach a priori zu erkennen, also der Natur gleichsam das Gesetz vorzuschreiben und sie sogar möglich zu machen, erklärt werden. Denn ohne diese ihre Tauglichkeit würde nicht erhellen, wie alles, was unseren Sinnen nur vorkommen mag, unter den Gesetzen stehen müsse, die a priori aus dem Verstande allein entspringen.“ (KrV B 159-160) In Bezug auf den Unterschied zwischen der metaphysischen und der transzendentalen Deduktion verweist Klemme auf Reflexion 5704, XVIII 330, datiert 1783/84 (Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, Hamburg 1996, S. 160, Fußnote 49).

¹⁶⁰ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Raymond Schmidt, 1976, S. 366, Fußnote. Der Herausgeber der neuen Meiner-Ausgabe übernimmt die Korrektur von Mellin (Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann, Mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 1998, S. 439, 9).

reinen Vernunft sich in der *Kritik der Urteilkraft* geändert habe. Die subjektive Notwendigkeit sei in der ersten ausgeschlossen, aber in der dritten Kritik sei dies nicht der Fall.¹⁶¹ Die Deduktion in der dritten Kritik soll auf jeden Fall transzendental sein, denn „[d]ie reflectirende Urteilkraft, die von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat, bedarf also eines Princips, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, [...]“ (V 180, 5-7).¹⁶² Kant zufolge ist das Prinzip des teleologischen Urteils der Zweckmäßigkeit der Natur *aus* der Erfahrung abzuleiten. Aber es kann nicht *auf* Erfahrungen beruhen, weil es die Bedingungen der Allgemeinheit und der Notwendigkeit erfüllen muss.¹⁶³ Die Aufgabe der „Deduktion“ besteht darin, dieses apriorische Prinzip zu rechtfertigen und seine allgemeine Gültigkeit und Notwendigkeit zu beweisen. Obwohl Kant sich bemüht, die Deduktion des teleologischen Urteils auf die transzendente Ebene (nicht empirische) zu bringen, bleibt das Problem der Deduktion, ob die Vermittlung zwischen dem allgemeinen Naturgesetz und den besonderen Naturerfahrungen überhaupt möglich ist. Im Aufsatz *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* (1788) hat Kant die Apriorität des teleologischen Prinzips nicht anerkannt und die empirische Bedingtheit desselben in Bezug auf die Naturforschung betont.¹⁶⁴ In der dritten Kritik will er doch die Deduktion des teleologischen Urteils als die transzendente bezeichnen. Die Frage ist, ob diese Deduktion subjektiv oder objektiv ist. Kant scheint die Subjektivität der Deduktion hervorzuheben, wenn er sagt, dass der transzendente Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur weder ein Naturbegriff noch ein Freiheitsbegriff sei,

„weil er gar nichts dem Objecte (der Natur) beilegt, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängige zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen, vorstellt, folglich ein subjectives Prinzip (Maxime) der Urteilkraft“ (V 184, 12-16).¹⁶⁵

Der Begriff der Zweckmäßigkeit, auf welchem die Maxime der Urteilkraft als Reflexion beruht, wird deduziert. Aber da diese Maxime nicht als transzendentales

¹⁶¹ Rolf-Peter Horstmann: *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*, Bodenheim 1997, S. 154. (Zuerst in Englisch: *Why Must There Be a Transcendental Deduction in Kant's Critique of Judgment?* In: *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus Postumum*, hg. von Eckart Förster, Stanford 1989, S. 170.)

¹⁶² Auch: „Ein solches transscendentales Princip kann also die reflectirende Urteilkraft sich nur selbst als Gesetz geben, nicht anderwärts hernehmen [...]“ (V 180, 11-13).

¹⁶³ V 376, 15-19.

¹⁶⁴ VIII 182, 15-20.

¹⁶⁵ Auch V 185, 35-186, 7: „Die Urteilkraft hat also auch ein Princip a priori für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjectiver Rücksicht in sich, [...]“.

Naturgesetz anerkannt wird, hat diese Deduktion nur subjektiven Charakter.¹⁶⁶ Aber Kant konnte zugleich der Deduktion des teleologischen Urteils keinen bloß subjektiven Status zuschreiben. Denn die Teleologie muss ja die objektive Zweckmäßigkeit der Natur begründen, um die Natur als System nach Zweckursachen zu denken. Wenn die Deduktion des teleologischen Urteils subjektiv wäre, wie die des ästhetischen Urteils, gäbe es keine notwendige objektive Erkenntnis der Naturdinge und Naturphänomene. Kant bemerkte, dass diese Deduktion nicht ohne weiteres in seine Transzendentalphilosophie einbezogen werden kann. Dies ist meiner Ansicht nach der entscheidende Grund, warum er kein explizites Merkmal der Deduktion des teleologischen Urteils brauchte. Im Hinblick darauf möchte ich die These vertreten, dass im Haupttext (§§ 66-68) dennoch die Spur der Deduktion des Prinzips des teleologischen Urteils deutlich erkennbar ist.¹⁶⁷ Unten in Kapitel IV wird so vorgegangen, dass ich Kants Aufbauplan aus der *EE* übernehme und dann versuche, die „Deduktion“ der teleologischen Urteilskraft nach diesem Schema im Haupttext zu lokalisieren.

3. Der Übergang vom Naturbegriff zum Freiheitsbegriff

Das wichtigste Thema in der zweiten Einleitung ist zweifellos die Überbrückung einer Kluft zwischen dem Gebiet des Naturbegriffs und dem Gebiet des Freiheitsbegriffs.¹⁶⁸ Kant glaubt, dass die Urteilskraft dazu einen Beitrag leisten kann. Wir versuchen zu schildern, wie diese Überbrückung verwirklicht wird.

In Abschnitt I wird die Philosophie zuerst in zwei Teile gegliedert, in die theoretische und die praktische, und im zweiten Abschnitt führt Kant die zwei Gebiete der Philosophie ein, welche durch eine Kluft voneinander getrennt sind:

¹⁶⁶ Manfred Baum ist der Ansicht, dass diese Deduktion keine transzendente im Sinne der Kritik der reinen Vernunft sei. Ders.: *Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs*. In: Hegel und die Kritik der Urteilskraft, hg. von Hans-Friedrich Fulda/Rolf-Peter Horstmann, Stuttgart 1990, S. 160. Auch Baum: Die transzendente Deduktion in Kants Kritiken. Interpretationen zur kritischen Philosophie. (Diss.) Köln, 1975, S. 161-176.

¹⁶⁷ Hubertus Busche erläutert die Deduktionsschritte in Abschnitt V in der Einleitung. Ders. *Kants Deduktion des Zweckmäßigkeitsprinzips aus der reflektierenden Urteilskraft*. In: Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses Kurfürstliches Schloß zu Mainz 1990, hg. von Gerhard Funke, Bonn 1991, Bd. II. 2. S. 3-12.

¹⁶⁸ V 175, 36-176, 3; 195, 1-16.

„Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt, ist, so daß von dem ersteren zum anderen (also vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so *soll* doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme“ (V 175, 36-176, 9. Unterstreichung, M. T.).

Den Übergang vom Sinnlichen zum Übersinnlichen hält Kant für unmöglich; diese Aussage scheint zuerst der Systembildung des Abschnitts XI der *EE* zu widersprechen, denn dort wird ohne Zögern behauptet, dass die *Kritik der Urteilskraft* den Übergang möglich macht. Aber im obigen Zitat aus der zweiten Einleitung wird nun eine Bedingung, die in der *EE* nicht erwähnt wurde, hinzugefügt: „vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft“. Damit ist meiner Ansicht nach folgendes gemeint: die theoretische Philosophie, die nur nach Verstandesgesetzen begründet wird, behandelt das Sinnliche (die Sinnenwelt) und kann das Übersinnliche (den Begriff der Freiheit, der Unsterblichkeit der Seele und Gottes) nicht beweisen; die Vernunft mit der theoretischen Absicht kann nicht direkt in die praktische Sphäre eindringen. Aber wird die Vernunft mit der praktischen Absicht eingesetzt, ist es nicht unmöglich, das Sinnliche unter dem praktischen Aspekt zu betrachten.¹⁶⁹

Kant sagt, dass der „Einfluß“ des Übersinnlichen (Freiheitsgebiet) auf das Sinnliche (Naturgebiet) möglich sein solle. Warum aber *soll* der Freiheitsbegriff den Naturbegriff beeinflussen, nicht umgekehrt? Natur und Freiheit können in theoretischer Absicht nicht miteinander verbunden werden, aber in praktischer Hinsicht ist der Übergang von der Freiheit zur Natur nicht nur möglich, sondern auch notwendig. Denn die reine praktische Vernunft fordert die Realisierung sittlicher Zwecke in der Sinnenwelt,

¹⁶⁹ Paul Guyer sieht die Kluft nicht zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnlichen, sondern zwischen feeling und freedom: „The gulf that needs to be bridged is not that between noumenal and phenomenal causality but between feeling and freedom—that is, between the arbitrary realm of sensation and the law-governed autonomy of reason.“ (Ders.: *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge 1993, S. 33) Ferner: „Aesthetic as well as teleological judgment assist in this enterprise by offering both sensible representations of key aspects of morality and opportunities for the cultivation of the moral feelings.“ (ebd.) Er nennt drei Punkte, an denen die Ästhetik und die Moral zusammenkommen: 1. Die direkte Verbindung zwischen ästhetischem Urteil und Kultivierung des moralischen Gefühls, 2. schöne Gegenstände (besonders Kunstwerke) und die ästhetische Erfahrung zeigen sinnliche Repräsentationen der moralischen Idee und die Struktur der Moralität und 3. ästhetische und teleologische Urteile dienen beide dazu, den Primat der praktischen Vernunft darzustellen (ebd. S. 34 ff.).

so dass die Natur diese Realisierung wenigstens gestatten muss.¹⁷⁰ Wenn Freiheit in der Welt der Erfahrung realisiert werden soll, dann muss eben diese Welt so beschaffen sein, dass der Verwirklichungsversuch der Freiheit möglich sein muss. Die Natur muss in der Weise begriffen werden können, dass 1. Zwecksetzung in ihr möglich ist, und 2. der vom moralischen Gesetz gebotene höchste Zweck in ihr realisierbar sein kann.¹⁷¹ Kant macht deutlich, dass „es einen Grund der *Einheit* des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben“ muß (V 176, 9-11). Dies bedeutet, dass der Freiheitsbegriff auf den Naturbegriff Einfluss haben kann. Ich würde diesen Übergang von dem Freiheitsgebiet zum Naturgebiet einen *idealen* Übergang nennen und den Übergang im X. Abschnitt den *realen*, weil es sich um zwei verschiedene Übergänge, die in verschiedene Richtungen gehen, handelt. Hier in Abschnitt II zeigt Kant nur die Möglichkeit der Verknüpfung beider Gebiete durch „den Übergang von der Denkungsart nach den Principien“, will aber noch nicht bestimmen, wie dieser stattfindet. Die gesuchte Denkungsart als Helferin ist die Urteilskraft, die noch nicht hier, sondern erst in Abschnitt III erwähnt wird, wo zur Darstellung kommt, wie diese eine Verbindungsrolle im System der Kritik der reinen Vernunft (im neuen Sinne) spielt.¹⁷² Im III. Abschnitt wird die Funktion der Urteilskraft als ein Mittelglied zwischen dem Verstand und der Vernunft anerkannt (V 177, 4-11) und ihre Fähigkeit als „Helferin“ beim Übergang vorausgesagt:

„Es ist also wenigstens vorläufig zu vermuthen, daß die Urteilskraft so wohl für sich ein Princip a priori enthalte und, da mit dem Begehrungsvermögen nothwendig Lust oder Unlust verbunden ist [...], eben so wohl einen Übergang vom reinen Erkenntnisvermögen, d. i. vom Gebiete der Naturbegriffe, zum Gebiet des Freiheitsbegriffs bewirken werde, als sie im logischen Gebrauch den Übergang vom Verstande zur Vernunft möglich macht“ (V 178, 12-179, 5, Unterstreichung, M.T.).

Dieser Passus ist wichtig für unsere Interpretation, denn die Urteilskraft wird bei der Überbrückung eingesetzt, nicht vom Übersinnlichen zum Sinnlichen, d. h. vom Freiheitsbegriff zum Naturbegriff, sondern umgekehrt vom Naturbegriff zum Freiheitsbegriff; der reale Übergang ist nur in dieser Richtung denkbar. Nachdem im Laufe der Argumentation der Einleitung (ab Abschnitt IV) bewiesen wird, dass die Urteilskraft ein apriorisches Prinzip besitzt, kommt Kant erst im letzten Abschnitt der

¹⁷⁰ Siehe Klaus Konhardt: *Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants*, Königstein/Ts. 1979, S. 307-324, hier S. 312.

¹⁷¹ Konhardt 1979, S. 315.

¹⁷² Siehe Teil 2, Kap. IX der vorliegenden Arbeit.

Einleitung (Abschnitt IX) wieder auf „die große Kluft, welche das Übersinnliche von den Erscheinungen trennt“ (V 195, 11-12), zu sprechen. Das Übersinnliche gehört zum Freiheitsbegriff und die Erscheinungen zum Naturbegriff. Es ist nicht möglich, „eine Brücke von einem Gebiete zu dem andern hinüberzuschlagen“, weil der Freiheitsbegriff durch das praktische Gesetz bestimmt wird und der Naturbegriff durch das theoretische Naturgesetz. Aber Kant erwähnt eine Möglichkeit:

„Die Wirkung nach dem Freiheitsbegriff ist der Endzweck, der (oder dessen Erscheinung in der Sinnenwelt) existieren soll, wozu die Bedingung der Möglichkeit desselben in der Natur (des Subjects als Sinnenwesens, nämlich als Mensch) vorausgesetzt wird.“ (V 195, 30-196, 3)

In Abschnitt II wird der Übergang vom Naturbegriff zum Freiheitsbegriff für unmöglich gehalten, aber in Abschnitt X sagt Kant, er sei durch die Urteilskraft möglich:

„[D]ie Urteilskraft, giebt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Übergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen [Vernunft]¹⁷³ von der Gesetzmäßigkeit nach der ersten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer *Zweckmäßigkeit* der Natur an die Hand; denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt.“ (V 196, 4-11, Unterstreichung, M.T.)

Dieser zu realisierende Übergang ist dreistufig; der Verstand gibt durch seine Gesetze a priori für die Natur eine Anzeige auf ein unbestimmtes übersinnliches Substrat derselben, die Urteilskraft zeigt die Bestimmbarkeit des übersinnlichen Substrats, und die Vernunft gibt endlich die Bestimmung, und „so macht die Urteilskraft den Übergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich“ (ebd. Z. 20-22). Den direkten Übergang vom Verstand zur Vernunft hat Kant in Abschnitt I für unmöglich erklärt, aber mit Hilfe der Urteilskraft, die den Begriff „Zweckmäßigkeit der Natur“ sowohl dem Verstand als auch der Vernunft angibt, ist der Übergang durchführbar.

Aus der Untersuchung der ersten und der zweiten Einleitung kann und muss man die Folgerung ziehen, dass die zwei Teile, Ästhetik und Teleologie, durch den Begriff „Zweckmäßigkeit der Natur“ verbunden werden, und dass auch die Verknüpfung von theoretischer und praktischer Philosophie, der Übergang vom Sinnlichen zum Übersinnlichen, durch denselben Begriff verwirklicht wird.

¹⁷³ Das Wort „Vernunft“ ist von mir ergänzt.

Kapitel III. Deduktion in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft

In Kapitel III werden wir uns dem Problem der Kantischen Theorie des Geschmacksurteils zuwenden. Meiner Untersuchung der Analytik des Schönen liegt die Auffassung zugrunde, dass eine doppelte Strategie darin durchgeführt wird: Subjektivierung des ästhetischen Urteils und Entprivatisierung desselben. Die Analytik geht von der Exposition des Geschmacksurteils, die dessen subjektive Gültigkeit darstellt, aus und endet mit der Deduktion, die dem Urteile die bloße Privatgültigkeit abspricht. Im Folgenden wird zuerst die Analytik des Schönen nach vier Momenten des Geschmacksurteils interpretiert.

1. Analytik des Schönen

1. 1. Exposition

Nach dem Aufbauplan aus der *Ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* soll die Analytik des Schönen in Exposition und Deduktion gegliedert werden.¹⁷⁴ Aber Kant eröffnet die Analytik mit der Untersuchung des Geschmacksurteils nach vier Momenten (Qualität, Quantität, Relation und Modalität), ohne den Terminus „Exposition“ zu benutzen (V 203 ff.). Erst nach der Analytik des Erhabenen (§§ 23-29) kommt zum ersten Mal „Exposition“ in der „Allgemeine[n] Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflectierenden Urtheile“ (V 266, 18 f.) vor.¹⁷⁵ Da dort vom „Resultat aus der bisherigen Exposition“ die Rede ist, kann man die §§ 1-22 als die Exposition des Urteils über das Schöne, die §§ 23-29 als die des Urteils über das Erhabene betrachten.¹⁷⁶ Bei der Erläuterung der Exposition analysieren wir beide Arten des Geschmacksurteils und beginnen mit dem Urteil über das Schöne.

Die Analyse des Geschmacksurteils über das Schöne wird nach Anleitung der

¹⁷⁴ XX 251, 21 ff. Siehe Teil I, Kap. I der vorliegenden Arbeit.

¹⁷⁵ Siehe Reinhard Brandt: *Zur Logik des Ästhetischen Urteils*. In: *Kants Ästhetik/Kant's Aesthetics/L'esthétique de Kant*, hg. von Herman Parret, Berlin/New York, 1998, S. 229-245, hier S. 231, Fußnote 3.

¹⁷⁶ Auch in der Analytik des Erhabenen benutzt Kant nicht „Exposition“, statt dessen „Namenerklärung“ (V 248, 4). Der Terminus Exposition kommt erst in § 31 vor: „Daher war unsere Exposition der Urtheile über das Erhabene der Natur zugleich ihre Deduction“ (V 280, 8-9).

logischen Funktionen zu urteilen vorgenommen, weil im Geschmacksurteil eine Beziehung auf den Verstand immer noch enthalten ist (V 203, 18-24, Anm.). Diese Funktionen sind die der Urteilstafel der *Kritik der reinen Vernunft* (B 95) entsprechenden 1. Quantität, 2. Qualität, 3. Relation und 4. Modalität. Im Gegensatz zur Urteilstafel in der *Kritik der reinen Vernunft* kommt hier die Quantität nach der Qualität, weil das ästhetische Urteil über das Schöne auf diese zuerst Rücksicht nimmt (ebd. Z. 24-25). Das Geschmacksurteil wird also nach 1. Qualität, 2. Quantität, 3. Relation und 4. Modalität betrachtet. Es wird sich aber zeigen, dass diese ganze Einteilung sehr äußerlich und künstlich ist.¹⁷⁷ Meiner Ansicht nach ist besonders die Trennung von Quantität und Modalität beim ästhetischen Urteil nicht aufrecht zu halten.

1. 1. 1. Qualität (§§ 1-5)

Es gibt, der Urteilstafel in der *Kritik der reinen Vernunft* zufolge, drei Arten der Urteile nach der Qualität: bejahende, verneinende und unendliche Urteile (*KrV* B 95). Auf die Analyse des ästhetischen Urteils kann man aber diese Urteilstafel nicht ohne weiteres anwenden. Denn hier geht es, in Bezug auf die Qualität, um drei verschiedene Ansätze, die ich aufzeigen möchte: Das Geschmacksurteil ist 1. ästhetisch, 2. bejahend und 3. ohne alles Interesse.

Zu Beginn des § 1 macht Kant den ersten Qualitätsunterschied deutlich:

„Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Object zum Erkenntnis, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subject und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben. Das Geschmacksurtheil ist also kein Erkenntnißurtheil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, [...]“ (V 203, 9-14).

Das Geschmacksurteil ist also von dem logischen Erkenntnisurteil abgesondert, weil es auf einem subjektiven Prinzip, dem Gefühl der Lust oder Unlust, beruht.¹⁷⁸

Der zweite Qualitätsunterschied wird klar, wenn man nach der Urteilstafel der ersten Kritik sagt: Das Geschmacksurteil ist ein bejahendes Urteil, wie „dieses x ist schön“. Brandt hebt hervor, dass ein Geschmacksurteil nur ein bejahendes Urteil sei, d.

¹⁷⁷ Vgl. Jens Kulenkampff: *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Frankfurt a. M. 1978, S. 12, Hermann Schmitz: *Was wollte Kant?*, Bonn 1989, S. 19 und S. 358.

¹⁷⁸ Vgl. Refl. 1918, XVI 156, 17-157, 7, 1776-80. Kant beginnt mit dem Moment der Qualität, dann Relation, Quantität und Modalität. Sie zeigen jeweils, Deutlichkeit, Wahrheit, Allgemeinheit und Gewissheit und Notwendigkeit.

h. ein negatives Urteil „dieses x ist nicht schön“ sei in der Kantischen Ästhetiktheorie nicht berücksichtigt.¹⁷⁹ Drittens wird ein Geschmacksurteil in Bezug auf die Qualität nach drei verschiedenen Gegenständen, dem Schönen, dem Guten und dem Angenehmen, erläutert (§§ 2-5). Die Qualität des Geschmacksurteils wird mit dem Vergleich des Wohlgefallens an drei verschiedenen Gegenständen festgestellt. Dem Wohlgefallen am Angenehmen und am Guten liegt kein Urteil aus freien Gefühlen zugrunde; beide Arten des Wohlgefallens sind Reaktionen auf ein Affiziertsein durch den Gegenstand. Beim Urteile über das Angenehme empfindet man die Neigung, die durch den Gegenstand ausgelöst worden ist. Beim Urteile über das Gute wird das Gefühl der Achtung vor dem Gesetz vorausgesetzt, welches das Verhalten vom Subjekt bestimmen soll.¹⁸⁰ Diese beiden auf Neigung und Achtung beruhenden Formen des Wohlgefallens sind von Interesse bedingt.¹⁸¹ Nach der Verdeutlichung der drei verschiedenen Arten von Wohlgefallen gelangt Kant zum Ergebnis, dass nur das Urteil durch das Wohlgefallen am Schönen ohne alles Interesse gefällt wird und es deshalb ein reines ästhetisches Urteil ist. Also soll ein reines Geschmacksurteil Kant zufolge unparteilich und ohne Interesse am Gegenstand gefällt werden.

1. 1. 2. Quantität (§§ 6-9)

Der logischen Quantität wird die ästhetische entgegengestellt. Diese betrifft nicht den Gehalt des Urteils (ein A ist B; einige A sind B; alle A sind B), sondern einen Bezug des Urteils auf die Urteilenden. Denn in Ansehung der logischen Quantität sind alle Geschmacksurteile einzelne Urteile, aber die ästhetische Quantität des Geschmacksurteils ist subjektive Allgemeinheit d. h. Gültigkeit für jedermann, die auch als Gemeingültigkeit verstanden wird. Es ist plausibel, dass die ästhetische Quantität gar nicht von der Modalität getrennt werden kann, denn nur Notwendigkeit eines Urteils

¹⁷⁹ Brandt 1998b, S. 238 ff. Fricke ist jedoch der Auffassung, dass auch das Hässliche in der Kantischen Ästhetiktheorie eingerechnet werden muss (Christel Fricke: *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils*, Berlin/New York 1990, S. vi, 45-48). Kant erwähnt das Hässliche in § 48: „Die schöne Kunst zeigt darin eben ihre Vorzüglichkeit, daß sie Dinge, die in der Natur häßlich oder mißfällig sein würden, schön beschreibt. Die Furien, Krankheiten, Verwüstungen des Krieges u. d. gl. können als Schädlichkeiten sehr schön beschrieben, ja sogar im Gemälde vorgestellt werden; nur eine Art Häßlichkeit kann nicht der Natur gemäß vorgestellt werden, ohne alles ästhetische Wohlgefallen, mithin die Kunstschönheit zu Grunde zu richten: nämlich diejenige, welche *Ekel* erweckt.“ (V 312, 7-14)

¹⁸⁰ In der *Kritik der praktischen Vernunft* wird die Achtung fürs Gesetz als die Sittlichkeit selbst bestimmt (V 76, 4-5).

¹⁸¹ Siehe V 204, 22-23: „Interesse wird das Wohlgefallen genannt, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden.“

kann Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben.

Nach dem ersten Moment wird das Geschmacksurteil ohne Interesse bestimmt. Aus dieser Bestimmung folgert Kant das zweite Moment, einen bestimmten Anspruch auf Allgemeingültigkeit (V 211, 10 ff.); denn wer ein Geschmacksurteil fällt, der fordert die Zustimmung der anderen: „Er tadelt sie, wenn sie anders urtheilen, und spricht ihnen den Geschmack ab, von dem er doch verlangt, daß sie ihn haben sollen“ (V 213, 2-3). Nach der Urteilstafel ist ein Geschmacksurteil ein einzelnes Urteil wie „diese Rose ist schön“, aber kein allgemeines wie „die Gattung der Rosen ist schön.“ Hier geht es also nicht um die Quantität des Urteils, sondern um die des urteilenden *Subjekts*, welches sich bewusst ist, dass sein eigenes Urteil für alle anderen Subjekte gültig sein soll. Auch in diesem Fall muss man einräumen, dass die Anwendung der Urteilstafel auf das Geschmacksurteil misslungen ist, denn die Notwendigkeit, die eigentlich im vierten Moment abgehandelt werden soll, ist mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils schon im zweiten Moment (Qualität) gefordert; nur auf Grund einer Notwendigkeit kann es an alle Urteilenden den Anspruch auf Beistimmung erheben.

Der Urteilende fühlt sich „völlig *frei*“ (V 211, 18) beim Urteilen des Schönen, frei von Neigung und Bestimmtwerden.¹⁸² Dabei gibt es keine Privatbedingungen, die sein Subjekt beeinflussen. Deswegen kann er voraussetzen, dass ein Grund des Wohlgefallens *in* jedem Subjekt enthalten sein muss. Man kann die Ähnlichkeit des ästhetischen Urteils mit dem logischen vermuten, weil die logische Gültigkeit für jedermann erfordert werden kann. Aber der entscheidende Unterschied liegt darin, dass das ästhetische Urteil auf dem Gefühl der Lust oder Unlust beruht, während die logische Allgemeinheit aus Begriffen geschlossen wird. Daher glaubt Kant, dass ein ästhetisches Urteil einen Anspruch auf *subjektive* Allgemeinheit erheben kann, aber nicht objektive.¹⁸³

In Bezug auf die subjektive Allgemeinheit wird das Urteil über das Angenehme von dem über das Schöne unterschieden. Jenes ist ein aus Empfindung entspringendes Urteil und wird nur auf eine Person¹⁸⁴, die etwas angenehm findet, beschränkt, und die

¹⁸² Vgl. *KrVB* 117.

¹⁸³ 1770-71 war Kant der Auffassung, dass ein Urteil durch das Gefühl nur Privatgültigkeit hat (Reflexion zur Anthropologie 541, XV 237, 12, Phase μ ?).

¹⁸⁴ Vgl. Ref. 622, 1769?: „Bey der Empfindung urtheile ich nur immer subjectiv, daher gilt mein Urtheil auch nicht vor anderen; bey der Erfahrung objectiv“ (XV 269, 19-20).

Gültigkeit seines Urteils wird nicht weiter ausgedehnt.¹⁸⁵ Zwar erhebt das Urteil über das Gute auch Anspruch auf Allgemeingültigkeit für jedermann, aber dies wird *durch einen Begriff* als Objekt vorgestellt (V 213, 22).¹⁸⁶

Wir finden es merkwürdig, dass als ob die Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes und als ob das ästhetische Urteil das logische wäre. Kant widmet sich in § 8 der Erklärung dieser „Merkwürdigkeit“ des ästhetischen Urteils für den Transzendental-Philosophen (ebd. Z. 29-31) etwas ausführlicher. Die Forderung der Zustimmung anderer kann man sich zweistufig vorstellen:

1. Das Wohlgefallen an einem schönen Gegenstand kann man jedermann ansinnen (V 213, 35-214, 2).
2. Durch Erklären oder Artikulieren meines Urteils: „x ist schön“ wird die allgemeine Gültigkeit gefordert. Denn dadurch entsteht ein gemeinsames Feld, in welchem ich mich als Urteilender und andere sich befinden. Mein Urteil wird in diesem Feld anderen mitgeteilt, und ich kann von anderen die Zustimmung zu meinem Urteil verlangen. Wer am Prozess einer gemeinsamen Urteilsförderung nicht einverstanden ist, der ist aus dem gemeinsamen Feld ausgeschlossen. (V 214, 3 ff.).

Nun zeigt Kant den Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Gültigkeit: „Nun ist ein *objektiv allgemeingültiges* Urtheil auch jederzeit *subjectiv*“ (V 215, 3-5), d. h. die objektive Allgemeingültigkeit eines Urteils involviert notwendigerweise die subjektive Gültigkeit. Hingegen läßt sich „[a]ber von einer *subjectiven Allgemeingültigkeit*, d. i. der ästhetischen, die auf keinem Begriffe beruht, [...] nicht auf die logische schließen: weil jene Art Urtheile gar nicht auf das Object geht“ (ebd. Z. 6-9). Dieser Unterschied beruht Kant zufolge auf dem Unterschied zwischen der logischen Quantität und der ästhetischen (ebd. Z. 14 ff.).¹⁸⁷ Nach jener sind zwar alle Geschmacksurteile einzelne Urteile, weil sie durch das Gefühl der Lust und Unlust eines Betrachters gefällt werden, aber nach dieser werden sie, anders als die

¹⁸⁵ In Bezug auf den Unterschied zwischen Empfindungen und dem ästhetischen Geschmack weist Brandt auf eine Stelle aus der Anthropologie-Pillau (XXV 785, 4-10) und eine Reflexion Kants (XXIII 139) hin, wo Kant mit dem Stoiker Aristipp sagt, dass die Empfindungen immer als eine nicht mitteilbare, rein private Angelegenheit angesehen werden (Brandt 1998b, S. 234).

¹⁸⁶ Die Urteile über das Gute haben logische Allgemeinheit, „denn sie gelten vom Object, als Erkenntnisse derselben, und darum für jedermann“ (V 215, 31-34).

¹⁸⁷ Kant führt den Begriff „eine *ästhetische Quantität* der Allgemeinheit, d. i. der Gültigkeit für jedermann“ ein, die das Geschmacksurteil bei sich führt und „im Urtheile über das Angenehme nicht angetroffen werden kann“ (V 215, 29-31).

Sinnenurteile, „über die ganze Sphäre der *Urtheilenden* aus[ge]dehnt“ (ebd. Z. 13). Das Geschmacksurteil führt „eine *ästhetische Quantität* der Allgemeinheit, d. i. der Gültigkeit für jedermann, bei sich“ (ebd. Z. 28-30).

Am Schluss des § 8 führt Kant eine Idee als allgemeine Stimme ein, nach der man etwas schön nennt, um das widerspruchsvolle ästhetische Urteil zu rechtfertigen. Aber er erklärt nicht, woher sie kommt, und kündigt die mögliche spätere Aufklärung an: „Die allgemeine Stimme ist also nur eine Idee (worauf sie beruhe, wird hier noch nicht untersucht)“ (V 216, 17-18). In der Tat finden wir eine Erklärung zu dieser Idee in der Deduktion und der Dialektik des ästhetischen Urteils, wie wir unten sehen werden.¹⁸⁸

In § 9 innerhalb des zweiten Moments wird eine Frage über die Lust gestellt: Ob im Geschmacksurteile das Gefühl der Lust vor der Beurteilung des Gegenstandes, oder Beurteilung vor der Lust vorhergehe (V 216, 28-30).¹⁸⁹ Die Auflösung dieser Frage bezeichnet Kant als den „Schlüssel zur Kritik des Geschmacks“ (ebd. Z. 33 f.). Die Antwort lautet: Das Urteil über den schönen Gegenstand wird *vor* der Lust an demselben gefällt. Denn für Kant ist die Lust nicht Reaktion auf die Annehmlichkeit einer Affektion, sondern das Resultat eines freien Spiels von Einbildungskraft und Verstand, das unter einer Harmonie beider stattfinden muss. Lust entspringt in der Folge dieser Harmonie (V 218, 8-11).¹⁹⁰ Wie Bartuschat formuliert, geht es Kant hier um Erkenntnis nicht hinsichtlich dessen, was da erkannt wird, sondern hinsichtlich dessen, was Erkenntnis überhaupt ist.¹⁹¹ Wir wollen nun sehen, wie eine Erkenntnis zustande gebracht wird.

Um etwas zu erkennen, brauchen wir—wie die *Kritik der reinen Vernunft* lehrt—die Anschauung und den Verstand.¹⁹² In der dritten Kritik formuliert Kant das Verhältnis der Erkenntnisvermögen wie folgt:

„Nun gehören zu einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntniß werde, *Einbildungskraft* für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung und *Verstand* für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen vereinigt. Dieser Zustand eines *freien Spiels* der Erkenntnißvermögen bei

¹⁸⁸ Siehe 2. 2. 2. und 3. 2. der vorliegenden Arbeit.

¹⁸⁹ Allison sagt dazu, „this is undoubtedly among the most puzzling statements in the *Critique of Judgment* [...]“ (Henry E. Allison: *Kant's Theory of Taste*, Cambridge 2001, S. 111)

¹⁹⁰ Kulenkampff 1978, S. 98 ff.

¹⁹¹ Vgl. Bartuschat 1969, S. 100. Auch Kulenkampff ist der Ansicht, dass „Geschmacksurteile, auch wenn sie keine Erkenntnisurteile sind, doch etwas mit Erkenntnis zu tun haben müssen“ (Jens Kulenkampff: „*Vom Geschmacke als einer Art von sensus communis*“ — *Versuch einer Neubestimmung des Geschmackurteils*. In: *Autonomie der Kunst?*, hg. von A. Esser, Berlin 1995, S. 25-48, hier S. 31).

¹⁹² *KrV* B 33; 146.

einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, muß sich allgemein mittheilen lassen: weil Erkenntniß als Bestimmung des Objects, womit gegebene Vorstellungen (in welchem Subjecte es auch sei) zusammen stimmen sollen, die einzige Vorstellungsart ist, die für jedermann gilt.“ (V 217, 26-34)

Mehrmals behauptet Kant, dass das Geschmacksurteil kein Erkenntnisurteil sei, aber hier scheint Kant das Geschmacksurteil als eine Modifikation des Erkenntnisurteils zu fassen.¹⁹³ Denn die Zusammenstimmung der Einbildungskraft und des Verstandes, die hier als ein harmonisches Spiel dargestellt wird, wird eigentlich einer Erkenntnis vorausgesetzt. Kulenkampff erklärt, dass „Erkenntnis überhaupt“ nichts weiter als die Idee der Kongruenz sei, die „zwischen der Einheit des generellen Prädikats und der Mannigfaltigkeit empirischer Daten, die der Subjektbegriff zusammenfaßt“, verbinden soll.¹⁹⁴ Wieso ist eine Erkenntnis überhaupt für das Geschmacksurteil relevant? Wird das Geschmacksurteil als ein quasi Erkenntnisurteil betrachtet? Kant führt weiter aus:

„Die Belebung beider Vermögen (der Einbildungskraft und Verstandes) zu unbestimmter, aber doch mittelst des Anlasses der gegebenen Vorstellung einhelliger Thätigkeit, derjenigen nämlich, die zu einem Erkenntniß überhaupt gehört, ist die Empfindung, deren allgemeine Mittheilbarkeit das Geschmacksurtheil postulirt.“ (V 219, 4-9)

Der Clou ist also die Empfindung; die Mittheilbarkeit von ihr macht eine Erkenntnis überhaupt möglich. Empfindungen, Urteilen und Erkenntnisse müssen nach Kant kommunizierbar sein. In Bezug darauf liest man in der *Logik Blomberg*:

„[...] in der Menschlichen Seelen ist ein gewißes Princium vorhanden, das sehr studiert zu werden verdiente, nemlich daß unser Gemüth Communicable, und mithleidend ist, so, daß der Mensch so wohl gerne mittheilet, als auch sich mittheilen läßt. Daher communiciren sich die Menschen so sehr gerne einander, und der Mensch empfindet selten ein rechtes Vergnügen, wenn er sich, und seine Gedanken, oder Neigungen nicht jemandem communiciren kann. unser wißen ist nichts, wenn andere es nicht wißen, daß wir es wißen.“ (XXIV 46, 8-9. Unterstreichung, M. T.)

Was wir fühlen, empfinden oder erkennen, müssen wir anderen mitteilen, sonst hat alles keine Bedeutung.

Später in der Deduktion expliziert Kant nochmals den Verlauf einer Erkenntnis, genauer gesagt, einer ästhetischen Erfahrung. Zuerst geht Kant davon aus, dass die Empfindung als die Lust am Schönen mitteilbar sein muss. Aber sie wird weder bestimmt noch reguliert, sondern nur reflektiert durch „die gemeine Auffassung eines

¹⁹³ Am Anfang der 70er Jahre sieht Kant in der ästhetischen Vollkommenheit eine Vollkommenheit der Erkenntnis.

¹⁹⁴ Kulenkampff 1978, S. 82.

Gegenstandes durch die Einbildungskraft, als Vermögen der Anschauung, in Beziehung auf den Verstand, als Vermögen der Begriffe, vermittelt eines Verfahrens der Urtheilskraft, welches sie auch zum Behuf der gemeinsten Erfahrung ausüben muß“ (§ 39, V 292, 26-30). Diese Lust beruht auf einer subjektiven Bedingung, d. h. der allgemeinen Mitteilbarkeit, die eine Erkenntnis überhaupt ermöglicht (ebd. Z. 35 ff.).¹⁹⁵ Die gemeinsamen Kriterien des Geschmacks- und des Erkenntnisurteils sind also Mitteilbarkeit und Allgemeingültigkeit der Lust in der Vorstellung eines Gegenstandes. Die Exposition des Geschmacksurteils (§ 9) steht also, wie Brandt darstellt, in einem engen Zusammenhang mit der Deduktion (§§ 37-39).¹⁹⁶

1. 1. 3. Relation (§§ 10-17)

Urteile werden nach dem Moment der Relation in kategorische, hypothetische und disjunktive Urteile eingeordnet (*KrV* B 95). In der *Kritik der Urtheilskraft* ist mit einem Mal von der „Relation der Zwecke“¹⁹⁷ die Rede. Der Zweckbegriff, der in der Urteilstafel der ersten Kritik nicht vorkommt, rückt hier wegen des architektonischen Grundes—er spielt eine wichtige Rolle für die Aufklärung des Zusammenhangsproblems der beiden Teile (Ästhetik und Teleologie)¹⁹⁸—ins Zentrum. Was unter Zweck zu verstehen ist, erläutert Kant in „§ 10. Von der Zweckmäßigkeit überhaupt“. Dort heißt es, der Zweck sei „der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird; und die Causalität eines *Begriffs* in Ansehung seines *Objects* ist die Zweckmäßigkeit (forma finalis)“ (V 220, 1-4). Diese ist die Form der Zweckmäßigkeit, die von uns als Schönheit eines Gegenstandes empfunden wird, sofern sie ohne Vorstellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird (V 236, 9-11). Es handelt sich um Zweckmäßigkeit für freies Spiel der Erkenntniskräfte (Einbildungskraft und Verstand),

¹⁹⁵ Nach Juchem folgte Kant der Leibniz-Wolffschen Lehre, nach der alle Seelenäußerungen unter den Begriff Erkenntnis fallen; folglich ist auch das Schöne eine verworrene Erkenntnis (Hans-Georg Juchem: *Die Entwicklung des Begriffs des Schönen bei Kant. Unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs der verworrenen Erkenntnis*, Bonn 1970, S. 14-34). Weiter sagt er: „Wie Baumgarten und Meier ist er [sc. Kant, M. T.] der Ansicht, daß alle Erkenntnis bei den Sinnen anfängt. Diese Grundbestimmung aller Erkenntnis hat Kant auch später nicht mehr aufgegeben, d. h. die Tatsache, daß ohne die Sinne eine Erkenntnis nicht möglich ist.“ (ebd., S. 35)

¹⁹⁶ Brandt 1989a, S. 179; 190.

¹⁹⁷ Unter allem vier Momenten ist nur die „Relation“ im Originaltext hervorgehoben und gesperrt (V 219, 27).

¹⁹⁸ Dazu siehe Kap. I und Kap. II, 1 der vorliegenden Arbeit.

und zwar um Zweckmäßigkeit ohne Zweck (V 220, 23), die für die ästhetischen Urteile wichtig ist. Kant hebt in § 11 hervor:

„Also kann nichts anders als die subjective Zweckmäßigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes ohne allen (weder objectiven noch subjectiven) Zweck, folglich die bloße Form der Zweckmäßigkeit in der Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand *gegeben* wird, sofern wir uns ihrer bewußt sind, das Wohlgefallen, welches wir ohne Begriff als allgemein mittheilbar beurtheilen, mithin den Bestimmungsgrund des Geschmacksurteil ausmachen.“ (V 221, 21-27. Unterstreichung, M. T.)¹⁹⁹

Nach dem dritten Moment der Urteilstafel kann gesagt werden, dass ein Geschmacksurteil ein kategorisches Urteil ist, weil es ohne Bedingung wie Zweck oder Absicht gefällt wird. Das Urteil: „Dieses x ist schön“ muss rein, d. h. ohne Einfluss von Sinnenreiz oder sonst etwas behauptet werden.²⁰⁰ Hier geht es also um eine Relation zwischen Begriff (Kausalität) und Gegenstand, nämlich zwischen Ursache (die Form der Zweckmäßigkeit) und Wirkung (das Wohlgefallen).

Die formale subjektive Zweckmäßigkeit ist in § 15 von der objektiven Zweckmäßigkeit gründlich unterschieden. Die letztere hat zwei Seiten, die äußere Zweckmäßigkeit (die Nützlichkeit) oder die innere (die Vollkommenheit).²⁰¹ Während die Nützlichkeit des Gegenstandes für ein ästhetisches Urteil keine Rolle spielt, scheint die Vollkommenheit mit der Schönheit verbunden werden zu können. Dabei lehnt Kant es streng ab, das ästhetische Urteil mit einem unvollkommenen, verworrenen Erkenntnisurteil, das nach der Wolff-Leibnizschen Tradition als ein logisches Urteil gilt²⁰², gleichzusetzen.²⁰³ Denn das erstere bezieht die Vorstellung auf das Subjekt und

¹⁹⁹ Auch die Überschrift des § 11: „Das Geschmacksurtheil hat nichts als die **Form der Zweckmäßigkeit** eines Gegenstandes (oder der Vorstellungsart desselben) zum Grunde“ (V 221, 2-4).

²⁰⁰ Vgl. V 223, 11-15: „Ein Geschmacksurtheil, auf welches Reiz und Rührung keinen Einfluß haben [...], welches also bloß die Zweckmäßigkeit der Form zum Bestimmungsgrund hat, ist ein *reines* Geschmacksurtheil.“

²⁰¹ V 226, 45 ff. Auch später im zweiten Teil, der Kritik der teleologischen Urteilskraft, wird dieser Unterschied wiederholt erwähnt (§ 63, V 367, 3-10).

²⁰² Giordanetti (2001, S. 439) weist auf Baumgartens *Aesthetica* (1757), AA XXIX 893 und XXIV 77, 26-27 hin: „Baumgarten sagt: die Schönheit ist eine Perfectio Phänomenon, die Vollkommenheit in der Erscheinung.“ Nach Juchem besteht „[k]eine Gewisheit [...] darüber, ob Kant Baumgartens ‚Aesthetica‘ gelesen hat. Es gebe dafür keine Anhaltspunkte, und die damalige Ästhetik stütze sich auf Meiers ‚Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften‘ (1748-1750). Kant las Logik nach Meier und Metaphysik nach Baumgarten (Juchem 1970, S. 27-28).

²⁰³ Kant selber hat Mitte der 50er Jahre notiert: „Die Schönen Wissenschaften sind diejenige, welche die Regeln, die unteren Erkenntnißkräften, d. i. das verworrene Erkenntniß, zu leiten, an die Hand geben. *Aesthetica*.“ (Ref. 2387, XVI 339, 16-340, 2) Auch in der Logik-Vorlesung aus den 70er Jahren heißt es: „[...] bey einer Aesthetischen Vollkommenheit ist die Erkenntniß nicht deutlich, sondern verworren“ (*Logik Blomberg* XXIV 58, 31 f.). Kants Vorlesung über Logik wurde nach Meiers Vernunftlehre gehalten (*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766*. II 310, 36 ff.). Die Ästhetik, d. h. die Kritik des Geschmacks wurde damals unter der

die zweckmäßige Form des Gegenstandes, ohne Erkenntnis zu erwerben, während das letztere durch Begriffe die Beschaffenheit des Objekts, wenn auch sie verworren sein mag, zu bestimmen versucht (V 228, 21-27). Der Begriff einer inneren Zweckmäßigkeit dient der Bestimmung, „was das Ding sein solle“ (V 227, 16 ff.); genau dieses Sollen will das ästhetische Urteil nicht festlegen, weil ein *freies* Spiel von Einbildungskraft und Verstand eine Grundlage für ein reines Geschmacksurteil ist. Teleologische Urteile, wie wir später sehen werden, übernehmen die Aufgabe, ein Prinzip für die Erklärung dieser Notwendigkeit zu finden.

Kant vertrat jedoch vor seiner kritischen Zeit eine andere Auffassung. Beispielsweise schreibt er: „Die Deutlichkeit betrifft das formale der Erkenntniß; in der aesthetischen braucht sie nur klar zu seyn.“ (XVI 107, 5-6, Refl. 1766, Phase β^1 , um 1755-6) Die Erkenntnis des Schönen ist eine klare Erkenntnis, die nicht deutlich, weil verworren ist.²⁰⁴ In der *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764) ordnet Kant das Gefühl des Erhabenen, des Schönen, des Ekelhaften usw. in die Begriffe, die nicht durch die Zergliederung aufgelöst werden können, d. h. sie sind verworrene Erkenntnisse, die durch die Analyse nicht deutlich werden.²⁰⁵ In der Logik-Vorlesung aus dem Jahr 1771 soll die ästhetische Vollkommenheit zusammen mit der logischen Vollkommenheit eine vollkommene Erkenntnis ausmachen:

„Bey der Erkenntniß sind 2erley Vollkommenheiten: 1. daß sie mit der Beschaffenheit der Sache übereinstimmt. 2^{do} daß sie eine Wirkung auf unser Gefühl und unseren Geschmack hat. jenes ist eine *logische*, dieses eine *Aesthetische*, beydes aber eine Formale Vollkommenheit“ (*Logik Blomberg* XXIV 44, 14-18).²⁰⁶

Kant klagte, dass dieser Sachverhalt von vielen ignoriert worden sei: „Noch nie hat jemand das rechte Maaß der Aesthetischen Vollkommenheit accurat mit der Logischen

Logik eingeschlossen: „Wobei zugleich die sehr nahe Verwandtschaft der Materien Anlaß giebt, bei der Kritik der Vernunft einige Blicke auf die Kritik des Geschmacks, d. i. die Ästhetik, zu werfen, davon die Regeln der einen jederzeit dazu dienen, die der andern zu erläutern, [...]“ (II 311, 4-8).

²⁰⁴ Siehe Juchem 1970, S. 36. Zur Zeit dieser Reflexionen ließ man, Juchem zufolge, allgemein nur zwei Seelenvermögen gelten: das Erkenntnisvermögen und das Begehrensvermögen. Das Gefühl sei lediglich ein Grad innerhalb der Erkenntnis. Das Gefühl falle unter den Begriff der verworrenen Erkenntnis (ebd.).

²⁰⁵ II 280, 20-28.

²⁰⁶ Vgl. Otto Schlapp: *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*, Göttingen 1901, S. 49-60. Siehe auch die Einleitung von Lehmann in der Akademie-Ausgabe XXIV S. 976 f. Auch Refl. 1748 (1755-6): „Die Zusammenstimmung des Manigfaltigen in einer Sache zu einer gemeinschaftlichen Absicht heißt die vollkommenheit. Wenn alles zusammenstimmt den regeln der untern Erkenntnißkräften gemäß. so ist es aesthetisch vollkommen. Das heißt, die Zusammenstimmung erkant wird bloß durch die sinnlichen Kräfte [...]“ (XVI 100, 7-11).

verbinden, bestimmen, und ausfindig machen können“ (XXIV 45, 6-8), und versuchte selbst die logische Vollkommenheit mit der ästhetischen zu verbinden.²⁰⁷ So schreibt er:

„Die gesamte Erkenntniß, die wir besitzen, soll logische, und aesthetische seyn. Wenn wir daher die logischen Vollkommenheiten vergrößern wollen, so müssen wir die aesthetischen nicht vernichten. Ferner wenn wir das Schöne der Erkenntniß befördern wollen, so müssen wir nicht gänzlich das logische versäumen. Man lese daher, wenn man zu gleich seinen Verstand mit seinem Geschmack Cultiviren will“ (XXIV 61, 2-7).

Aus der Verbindung beider Vollkommenheiten ergibt sich nach Kants Vorstellung die vollkommene Erkenntnis: „Aus der Betrachtung aller Vollkommenheiten der Erkenntniße sehen wir ein, daß die Haupt Fähigkeiten unserer Erkenntniß eigentlich folgende sind: 1. Verstand, 2. Gefühl, und 3. Begierde“ (XXIV 58, 5-7). Dementsprechend gibt es drei Arten der Vollkommenheiten: die logische, die ästhetische und die praktische oder auch moralische (ebd. Z. 8-11). Die moralische Vollkommenheit dann „beruht auf der logischen, und Aesthetischen Vollkommenheit, zusammengenommen“ (ebd. Z. 15-17).

Kant nennt drei Eigenschaften der logischen Vollkommenheit: Deutlichkeit, Wahrheit und Gewissheit, von welchen die Deutlichkeit „die erste, und vornehmste Eigenschaft“ ist (ebd. Z. 16-23). Dagegen hat die ästhetische Vollkommenheit drei „Haupt Caractères“: Wahrheit, Gewissheit und Weitläufigkeit, wobei Kant die Gewissheit nicht hoch schätzt: „nicht eine jede sinnliche Gewißheit ist schon Aesthetisch vollkommen, sondern eigentlich nur diejenige, welche unser Gefühl rühret, und demselben schmeichelet“ (XXIV 58, 35-59, 1). Nach Kant kann die Kenntnis von der Geographie vollkommen sein, aber nicht ästhetisch vollkommen, „weil sie nicht unser Gefühl rühret“ (XXIV 59, 1-4).²⁰⁸ Wir sollen unsere Erkenntnis zugleich logisch und ästhetisch vollkommen machen. Denn, so Kant: „Das Gantze unserer Erkenntniß, die wir besitzen, soll alle mögliche Arte von Vollkommenheiten haben.“ (ebd. Z. 6-9). Die Vollkommenheit wird aber an und für sich allein nicht erreicht, sie muss außerdem

²⁰⁷ Vgl. XXIV 60, 19-22: „logische Vollkommenheiten findet man im Wolffio und anderen Schriften, aber keine aesthetische“.

²⁰⁸ Auch *Logik Blomberg* XXIV 60, 6-15: „Alle Handlungen der Menschen geschehen aus dem Triebe zur Vollkommenheit. Diese aber wird dadurch erreicht, wenn unser Gefühl von Lust, und Unlust gerühret wird. Setzet dem Gefühl eine vernünftige Erkenntniß voraus, so ist es eine Vernünftige Lust, und Gefühl. Folget es aber nur aus einer verworrenen Erkenntniß, so ist es eine sinnliche Lust, und Gefühl. Nach beiden Arten von Gefühl müssen wir unsere Erkenntniß vollkommen machen. Was unser vernünftige Gefühl rühret, ist *logisch vollkommen*. [...] was aber unser sinnliches Gefühl rühret, ist *aesthetisch vollkommen*“.

mittelbar sein²⁰⁹:

„eine Vollkommenheit erhält dadurch ihren Werth, daß sie sich Communiciren läßt. in allem dem, was den Geschmack angehet, liegt eine Geselligkeit zum Grunde und dadurch erhebet sich derselbe sehr; der, welcher das nur wählt, was ihm aber keinem anderen gefällt, hat gar keinen geschmack.[...] 1^{mo} Der Geschmack muß sich beziehen auf das Urtheil aller. Der Geschmack ist ein Urtheil allgemeinsten Beyfalls. 2^{do} Der Geschmack hat etwas geselliges, gesellschaftliches bey sich. Die Geselligkeit aber giebt dem Leben einen gewissen Geschmack, der ihm sonst fehlet, und dieser Geschmack selbst ist gesellschaftlich.“ (XXIV 45, 24-35)

Kant hatte sich also um 1771 mit der Erkenntnis des Schönen, nicht mit dem Gefühl des Schönen, beschäftigt²¹⁰, wobei er die logische Vollkommenheit über die ästhetische stellte: „Man muß von den logischen Vollkommenheiten den Anfang machen, die man auch ohne aesthetische Vollkommenheiten tractiren kan. Die andere können darauf folgen. Niemand putzt ein Haus ab, ehe es die gehörige Festigkeit hat“ (Refl. 1770, XVI 109, 2-5, Phase β^1 , um 1755-6).

Wir kehren zur dritten Kritik zurück. In Bezug auf die Vollkommenheit wird Kants Position von 1790 in der Überschrift zu § 15 deutlich ausgedrückt: „Das Geschmacksurtheil ist von dem Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig.“ Denn das ästhetische Urteil sagt nichts über die innere Zweckmäßigkeit, d. h. die Vollkommenheit des Dinges, sondern bestimmt das Verhältnis desselben zum Subjekt und dessen inneres Gefühl nach einer allgemeinen Regel (V 229, 1-5). Die objektive innere Zweckmäßigkeit der vollkommen organisierten Naturdinge zu erforschen, ist die Aufgabe der teleologischen Urteilskraft, die das Thema des zweiten Teils der dritten Kritik sein wird.

Hermann Schmitz ist der Auffassung, dass das dritte Merkmal, Relation, entscheidend sei, weil das zweite und vierte gemäß der Deduktion der Geschmacksurteile davon begründet werden und auch das erste (die Gleichgültigkeit der Existenz des Schönen) daraus abgeleitet werden könne. Denn die fortwährende zwecklose Unterhaltung der spontanen Erkenntniskräfte (Verstand und Einbildungskraft) in ihrem freien Spiel sei der Erfolg, für den das Schöne gemäß der aus dem dritten Moment des Geschmacksurteils gezogenen Erklärung (V 236, 7-11)

²⁰⁹ Vgl. die Weitläufigkeit in Meiers Vernunftlehre § 22: „Die erste Vollkommenheit der gelehrten Erkenntnis besteht also in ihrer Weitläufigkeit (vastitas, ubertas cognitionis eruditae), welche einer Erkenntnis zugeschrieben wird, in so ferne sie uns viele Gegenstände vorstellt“ (abgedruckt in AA XVI 1052, 8-30, 1755-6). Und Meiers Vernunftlehre § 31: „Je weitläufiger, wichtiger, richtiger, deutlicher, gewisser und praktischer eine gelehrte Erkenntnis ist, desto vollkommener ist sie“ (XVI 1091, 8-19).

²¹⁰ Über die subjektivistische Wende der Kantischen Ästhetik siehe Juchem 1970, S. 38-45.

zweckmäßig sei.²¹¹

1. 1. 4. Modalität (§§ 18-22)

Das vierte Moment in der Urteilstafel der ersten Kritik teilt Urteile in problematische, assertorische und apodiktische Urteile. Aber in der *Kritik der Urteilskraft* wird nicht gefragt, ob etwas weder möglicherweise noch notwendigerweise schön sei, sondern nur gesagt, dass etwas wirklich schön ist.²¹² Notwendig ist die Zustimmung anderer Urteilender zu meinem Urteil. Diese Notwendigkeit bedeutet, genauer gesagt, den Anspruch auf die Allgemeingültigkeit, die schon im zweiten Moment abgehandelt worden ist. Zu diesem Punkt äußert Kulenkampff, dass die zweite Bestimmung (Allgemeinheit) und die vierte Bestimmung (Notwendigkeit) äquivalent seien²¹³. Dagegen hält Brandt an seiner These fest, dass die Zäsur zwischen den ersten drei Titeln (Qualität, Quantität und Relation) und dem vierten (Modalität), die bei der ersten Kritik deutlich ist²¹⁴, auch für die Analyse des ästhetischen Urteils gelte: „die Modalität wird als die der Notwendigkeit bestimmt; sie unterscheidet sich von den vorhergehenden Bestimmungen des Urteils dadurch, daß sie sich auf die Einstimmung aller anderen in das fertige Urteil bezieht. Kant zeigt diese Differenz (besonders zur Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils) nicht durchgehend mit fulminanter Klarheit“.²¹⁵ Meiner Meinung nach will Kant in der Analytik des Geschmacksurteils aus dem architektonischen Grund die Gestalt der Urteilstafel beibehalten und der Modalität hierbei eine Sonderstellung einräumen. Denn in der *Kritik der Urteilskraft* ist ein neuer Begriff im vierten Moment eingeführt, der in der Urteilstafel in der ersten Kritik nicht vorkommt, er ist die „exemplarische“ Notwendigkeit. Sie ist „eine Notwendigkeit der Bestimmung *aller* zu einem Urtheil, was wie ein Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird“ (V 237, 8-10. Unterstreichung, M. T.). Kant spricht nicht von einem allgemeinen Gesetz, das man apodiktisch angeben kann und

²¹¹ Schmitz 1989, S. 166. Auch S. 155.

²¹² Kulenkampff 1995, S. 41.

²¹³ Kulenkampff 1978, S. 12. Vgl. Schmitz 1989, S. 155: „Das zweite und vierte Merkmal sind eigentlich eins“. Auch Walter Bröcker: „Es ist deutlich, daß die ästhetische Quantität gar nicht von der Modalität getrennt werden kann“ (Ders.: *Kants „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“*. Versuch einer phänomenologischen Interpretation und Kritik des I. Teiles der „Kritik der Urteilskraft“, Diss. Marburg 1928, S. 23).

²¹⁴ *KrVB* 99 ff.

²¹⁵ Reinhard Brandt: *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A67-76; B92-101*. Kant-Forschungen Band 4, Hamburg 1991, S. 62, Fußnote 23.

dem man folgen soll. Insofern ist Brandts Beobachtung richtig. Er macht jedoch den Unterschied zwischen der „exemplarischen“ Notwendigkeit und der „apodiktischen“, die aus bestimmten Begriffen abgeleitet wird und von der in der ersten Kritik die Rede ist, nicht deutlich.

Das ästhetische Urteil ist kein objektives Urteil aus Begriffen, und gerade deswegen ist es bedingt von der Idee des Gemeinsinnes als einer Regel, aber nicht eines Gesetzes. Hier zeigt Kants Theorie des Geschmacksurteils ein Paradox, welches mit der Methode der ersten Kritik nicht zu lösen ist. Am Schluss der Analytik des Schönen fasst Kant zusammen; „[wir] haben für jetzt nur das Geschmacksvermögen in seine Elemente aufzulösen und sie zuletzt in der Idee eines Gemeinsinns zu vereinigen“ (V 240, 13-15). Diese Aussage verrät viel, weil dadurch die Struktur der Analytik klar wird; das Geschmacksurteil wird zuerst in vier Elemente aufgelöst und am Ende unter der Idee des Gemeinsinns zusammengefasst.²¹⁶ Wie wir gesehen haben, war aber die Analytik des Geschmacksurteils nach vier Momenten fehlerhaft; wir können somit zusammenfassend sagen, das Geschmacksurteil ist der Qualität nach interesselos, der Quantität nach einzeln, aber allgemeingültig, der Relation nach kategorisch (rein) und der Modalität nach wirklich, aber seine Gültigkeit ist notwendig. Nun wollen wir im Folgenden feststellen, was Kant unter dem Gemeinsinn versteht.

1. 2. Gemeinsinn (§§ 20-22, 40)

Geschmacksurteile gründen nicht in einer notwendigen Synthesis nach einer Kategorie, sondern sie sind bloß subjektiv und können nur ein subjektives Prinzip haben. Kant bezeichnet dieses als Gemeinsinn, der in den §§ 20-22 erörtert wird. Der Gemeinsinn ist eine bloß ideale Norm, durch die ich von jedem verlangen kann, dass er mit meinem Urteil einstimmen *soll*. Jedoch wird dieses Sollen nicht durch Begriffe bestimmt. Zu Beginn des § 21 wird das Geschmacksurteil verallgemeinert und unter das Erkenntnisurteil subsumiert:

„Erkenntnisse und Urteile müssen sich sammt der Überzeugung, die sie begleitet, allgemein mittheilen lassen; denn sonst käme ihnen keine Übereinstimmung mit dem Object zu“ (V 238, 19-21).

Beim ästhetischen Urteil wird die Einbildungskraft durch das Gefühl der Lust oder

²¹⁶ Vgl. Brandt 1989a, S. 181.

Unlust belebt und stimuliert; für eine Erkenntnis ist diese subjektive Bedingung des Erkennens notwendig: „Da sich nun diese Stimmung selbst muß allgemein mittheilen lassen, mithin auch das Gefühl derselben (bei einer gegebenen Vorstellung); die allgemeine Mittheilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinsinn voraussetzt: [...]“ (V 239, 2-5).

Zum Schluss des § 22 sagt Kant: Die unbestimmte Norm eines Gemeinsinns „wollen und können wir hier noch nicht untersuchen“ (V 240, 13). Dies ist die Aufgabe der Deduktion, die später aufgelöst werden soll. So endet die Analytik mit dem Satz: „[wir] haben für jetzt nur das Geschmacksvermögen in seine Elemente aufzulösen, um sie zuletzt in der Idee eines Gemeinsinns zu vereinigen“ (ebd.). Die offen gebliebenen Fragen werden, worauf wie Brandt hinweist²¹⁷, in § 40 innerhalb der Deduktion beantwortet.²¹⁸ Kant definiert dort zuerst den Gemeinsinn folgendermaßen:

„Unter dem *sensus communis* muß man die Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes, d. i. eines Beurtheilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjectiven Privatbedingungen, welche leicht für objectiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluß haben würde.“ (V 293, 31-36)

Der Geschmack kann auch *sensus communis aestheticus* heißen, und der Unterschied zum *sensus communis logicus* (dem gemeinen Menschenverstand) liegt darin²¹⁹, dass der erstere sich auf das Gefühl bezieht und der letztere auf den Begriff. Unter dem Gemeinsinn versteht Kant also den Geschmack, der ein Vermögen ist, „die Mittheilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung (ohne Vermittelung eines Begriffs) verbunden sind, a priori zu beurtheilen“ (V 296, 5-7).²²⁰ Da er sagt, das Gefühl werde jedermann als Pflicht zugemutet (ebd. Z. 12), kann man das Verhältnis des Gemeinsinns zum moralischen Gefühl vermuten.

²¹⁷ Brandt 1989a, S. 181.

²¹⁸ Die Frage ist, wie weit die Deduktion sich erstreckt. § 38 trägt die Überschrift: „Deduction der Geschmacksurtheile“, in der nachfolgenden Anmerkung ist auch von der Deduktion die Rede: „Diese Deduction ist darum so leicht [...]“. § 39 und § 40 erläutern den Begriff *sensus communis*, § 41 und § 42 das empirische bzw. das intellektuelle Interesse, die §§ 43 bis 53 die Kunsttheorie und das Genie, und der letzte Paragraph der Analytik (§ 54) ist bloß eine Anmerkung. Inhaltlich gesehen können §§ 39 bis 54 nicht mehr zur Deduktion angehören, aber aufgrund der architektonischen Anpassung betrachten wir diese Paragraphen auch als Teile derselben. Mehr dazu siehe Kap. II, 2 der vorliegenden Arbeit.

²¹⁹ V 195, 35 f.

²²⁰ Kulenkampff bezieht sich auf die Überschrift des § 40: „Vom Geschmacke als einer Art von *sensus communis*“ und sagt, der Geschmack sei „eine Spezie von *sensus communis*“ (Ders. 1995, S. 26).

1. 3. Gemeinsinn und Moral Sense

In Bezug auf die Moraltheorie lehnt Kant die Funktion des *sensus communis*²²¹, die vor allem Hume unterstreichen will, streng ab. Wesentlich für Humes Moral Sense Theorie ist, dass die auf der Menschlichkeit beruhenden Gefühle den Ursprung der Moral ausmachen.²²² Die Hypothese, die wir annehmen, ist, so Hume, einfach; sie behauptet, dass die Moralität durch das Gefühl bestimmt werde.²²³ Humes Moraltheorie ist aber nach einer genauen Betrachtung eine Art Mischung von Utilitarismus und Moral Sense Theorie.

„Wenn die Nützlichkeit darum eine Quelle der moralischen Empfindungen ist, und sie nicht immer als das verstanden wird, was uns nützt, so folgt daraus, daß alles, was zum Glück der Gesellschaft beiträgt, sich selbst direkt unserer Billigung und unserem guten Willen empfiehlt. Dies ist ein Prinzip, das zu einem großen Teil den Ursprung der Moralität erklärt.“²²⁴

Um den Unterschied zwischen Hume und Kant deutlich zu machen, weise ich auf folgenden Passus aus Humes *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral* hin:

„Die Vernunft ist kühl und distanziert. Sie ist kein Motiv der Handlung und zeigt dem Impuls, den wir von der Lust oder der Neigung empfangenen, nur die Mittel, durch die wir Glück erreichen oder Unglück vermeiden können. Der Geschmack wird ein Motiv der Handlung und ist die erste Quelle oder der erste Impuls für Verlangen und Wollen, weil er Freude oder Schmerz erzeugt.“²²⁵

Hingegen ist Kant fest davon überzeugt, dass die vom Gefühl abhängige Moraltheorie

²²¹ Jensen schreibt: „Die Idee eines *sensus communis* deutet gegenüber dem Vernunftglauben einen alternativen Horizont für die Mittelbarkeit der Orientierung an. Bereits im Pantheismusstreit und im Orientierungsaufsatz ist der *sensus communis* der explizite Gegenstand der Auseinandersetzung [...]“ (Bernhard Jensen: *Was heißt sich orientieren? Von der Krise der Aufklärung zur Orientierung der Vernunft nach Kant*. Diss. Humboldt-Universität zu Berlin, Bonn 2003, S. 125)

²²² David Hume: *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, übers. mit einer Einleitung und Anmerkungen hg. von Manfred Kühn, Hamburg 2003, Abschnitt IX, S. 113. Der englische Text lautet: „What more, therefore, can we ask to distinguish the sentiments, dependent on humanity, from those connected with any other passion, or to satisfy us, why the former are the origin of morals, not the latter?“ (Hume: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. In: *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Reprinted from the posthumous edition of 1777 and edited with introduction, comparative table of contents, and analytical index by L. A. Selby-Bigge. Third edition with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford¹⁸ 1999, S. 273-274)

²²³ Hume: *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Anhang I: Von dem moralischen Gefühl, S. 128. Der englische Text lautet: „The hypothesis which we embrace is plain. It maintains that morality is determined by sentiment“ (Nidditch, S. 289). Die auf dem Gefühl beruhende Moralität „definiert die Tugend als *jede geistige Handlung oder Eigenschaft, die in einem Zuschauer das angenehme Gefühl der Billigung hervorruft*, und das Laster als dessen Gegenteil.“ (Hume, ebd.)

²²⁴ Hume: *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, Abschnitt 5, Teil 2, S. 55-56 (Nidditch, S. 219).

²²⁵ Hume: *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, Anhang 1: Über das moralische Gefühl. S. 133 (Nidditch S. 294).

niemals allgemein verbindlich sein kann. So sagt er in der *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* von 1764:²²⁶

„Man hat es nämlich in unsern Tagen allererst einzusehen angefangen: daß das Vermögen, das *Wahre* vorzustellen, die *Erkenntnis*, dasjenige aber, das *Gute* zu empfinden, das *Gefühl* sei, und daß beide ja nicht mit einander müssen verwechselt werden.“ (II 299, 19-22)²²⁷

Kant war gut informiert über die angelsächsischen Philosophen: „*Hutcheson* und andere haben unter dem Namen des moralischen Gefühls hievon einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert.“ (II 300, 23-25)²²⁸ In der *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766* kritisiert Kant aber solche Denker:

„Ich werde für jetzt die *allgemeine praktische Weltweisheit* und die *Tugendlehre*, beide nach *Baumgarten*, vortragen. Die Versuche des *Shaftesbury*, *Hutcheson* und *Hume*, welche, obzwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründen aller Sittlichkeit gelangt sind, werden diejenige Präcision und Ergänzung erhalten, die ihnen mangelt; [...]“ (II 311, 24-29).

Kant hält die Moral-Sense-Theorie für mangelhaft, weil ihr die Verbindlichkeit und die Gesetzmäßigkeit fehlen. Das sittliche Gefühl im Kantischen Sinne erfordert Autonomie:

„Das Wohlgefallen an einer Handlung um ihrer moralischen Beschaffenheit willen ist dagegen keine Lust des Genusses, sondern der Selbstthätigkeit und deren Gemäßheit mit der Idee seiner Bestimmung. Dieses Gefühl, welches das sittliche heißt, erfordert aber Begriffe und stellt keine freie, sondern gesetzliche Zweckmäßigkeit dar, läßt sich also auch nicht anders als vermittelt der Vernunft und, soll die Lust bei jedermann gleichartig sein, durch sehr bestimmte praktische Vernunftbegriffe allgemein mittheilen.“ (KU § 39, V 292, 3-9)

In Bezug auf den *sensus communis* sagt Gadamer, dass Shaftesburys Einfluss auf das 18. Jahrhundert gewaltig gewesen sei. Dieser stelle die Würdigung der gesellschaftlichen Bedeutung von *wit* und *humour* unter den Titel *sensus communis* und beruhe sich ausdrücklich auf den römischen Klassikern und ihren humanistischen Interpreten²²⁹:

²²⁶ Hutcheson untersucht den Moral Sense in *A System of Moral Philosophy* (1755), Volume I, Book I, Chap. 4. and Chap. 5 (Francis Hutcheson: *Collected Works*, Facsimile Editions Prepared by Bernhard Fabian, Hildesheim 1969, Volume V, S. 53-99)

²²⁷ Dieser Aufsatz wurde 1762 geschrieben und 1764 veröffentlicht.

²²⁸ Über Kants Verhältnis zu Hutcheson siehe die Einleitung von Wolfgang Leidhold in: Francis Hutcheson: *Eine Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend. Über moralisch Gutes und Schlechtes*. Übersetzt und mit einer Einleitung hg. von Wolfgang Leidhold, Hamburg, 1986, S. XIII und LXII (Anmerkung 40).

²²⁹ Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen ²1965 (1960), S. 21. Er bezieht sich auf Shaftesburys „*Characteristics*“ (1711), Treatise II, *Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour*, insbesondere Part III, Section I (Anthony Ashley Cooper: *Characteristics of Men*,

„Gewiß hat der Begriff *sensus communis* für uns [...] auch einen stoisch-naturrechtlichen Klang. [...] Die Humanisten verstanden nach Shaftesbury unter *sensus communis* den Sinn für das gemeinsame Wohl, aber auch *love of the community or society, natural affection, humanity, obligingness*. Es ist ein Wort des Mark Aurel, *κοινωνοημοσύνη*, an das sie anknüpfen. Ein höchst seltenes künstliches Wort und das bestätigt im Grunde, daß der Begriff *sensus communis* gar nicht von griechisch-philosophischer Herkunft ist, sondern den stoischen Begriffsklang nur wie einen Oberton widerklingen läßt.“²³⁰

Viele Intellektuelle im 17. und 18. Jahrhundert waren mit der stoischen Philosophie vertraut und mehr oder weniger von dieser beeinflusst worden. Shaftesbury hat, so Gadamer, auf der geistigen und sozialen Tugend der *sympathy*, nicht nur die Moral, sondern auch eine ganze ästhetische Metaphysik gegründet. Seine Nachfolger, vor allem Hutcheson und Hume, hätten seine Anregungen zu der Lehre vom Moral Sense ausgebaut, die später der Kantischen Ethik zur Folie dienen sollte.²³¹ Ferner schreibt Gadamer:

„Der ‚gesunde Menschenverstand‘, mitunter auch der gemeine Verstand genannt, ist in der Tat durch Urteilskraft entscheidend charakterisiert. [...] Die Einführung des Wortes ‚Urteilskraft‘ im 18. Jahrhundert will also den Begriff des *judicium* angemessen wiedergeben, der als eine geistige Grundtugend zu gelten hat. Im selben Sinne betonen die englischen Moralphilosophen, daß die moralischen und ästhetischen Beurteilungen nicht der *reason* gehorchen, sondern den Charakter des *sentiment* (bzw. *taste*) haben, und ähnlich sieht Tetens, einer der Repräsentanten der deutschen Aufklärung, im *sensus communis* ein ‚*judicium* ohne Reflexion‘.“²³²

Die historische Entwicklung des Begriffs der Urteilskraft ist ein wichtiges Thema nicht nur für Kants *Kritik der Urteilskraft*, sondern auch für die Ästhetik in der abendländischen Philosophie, auf das hier nicht tiefer eingegangen werden kann. Es sei nur auf Baeumlers Analyse hingewiesen.²³³

Manners, Opinions, Times. Edited, with notes, by John M. Robertson, with an introduction by Stanley Grean, Volumes I-II, Indianapolis/New York 1964, S. 69 ff.).

²³⁰ Auch Gadamer ²1965, S 22: „Shaftesbury versteht *sensus communis* als eine soziale Tugend, Tugend des Herzens mehr als des Kopfes. [...] Er folgt altrömischen Begriffen, die in der *humanitas* die feine Lebensart mit einschlossen, die Haltung des Mannes, der Spaß versteht und macht, weil er einer tiefen Solidarität mit seinem Gegenüber gewiß ist. (Shaftesbury beschränkt wit und humour ausdrücklich auf den geselligen Umgang unter Freunden). Wenn *sensus communis* hier fast wie eine soziale Umgangstugend erscheint, so ist in Wahrheit doch eine moralische, ja eine metaphysische Basis darin impliziert.“

²³¹ Ebd.

²³² Gadamer ²1965, S. 27. Er bezieht sich auf Tetens *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig 1777, I, 520.

²³³ Alfred Baeumler: *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*. Darmstadt 1967 (Reprografischer Nachdruck der ersten Auflage, Halle 1923).

2. Deduktion des Geschmacksurteils über das Schöne (§§ 30-38)

2. 1. Einordnungsproblem der Deduktion

In diesem Abschnitt geht es darum, wo die Deduktion des Geschmacksurteils stattfindet. Zunächst sehen wir, wohin die Deduktion gehört. Es war Kiesewetter, Kants Korrektor, der die Deduktion der ästhetischen Urteile als drittes Buch eingegliedert hatte. Am 3. März 1790 schreibt er Kant:

„Es war nämlich im Manuscript und auf dem Zettel

Erster Abschnitt
Analytik der ästhetischen Urtheilskraft
Erstes Buch
Analytik des Schönen
Zweites Buch
Analytik des Erhabenen

Nun kam im Manuscript Dritter Abschnitt der Analytik der ästhetischen Urtheilskraft. Deduction der ästhetischen Urteile; im Zettel fehlt dieser Titel ganz. Dis paßte also gar nicht, ich habe es so abgeändert: Drittes Buch Deduction der ästhetischen Urteile. —“ (XI 138, 35-139, 10. Brief-Nr. 409, Unterstreichung, M. T.)

Dieser Korrekturvorschlag wurde in der ersten Auflage angenommen.²³⁴ Kant findet dies angemessen, möchte aber den ganzen Titel *Deduktion* streichen. Im Druckfehlerverzeichnis der ersten Auflage ist also die zweite Korrektur durchgeführt worden: „S. 129. fällt der Titel: Drittes Buch Deduktion u. s. w. weg.“²³⁵ Der Titel „Deduktion der ästhetischen Urteile“ soll ganz wegfallen, und man liest nach dem § 29 ohne Trennung „§ 30 Die Deduktion der ästhetischen Urtheile über die Gegenstände der Natur darf nicht auf das, was wir in dieser erhaben nennen, sondern auf das Schöne gerichtet werden“.²³⁶ Durch diese zweite Korrektur wurde die Deduktion ins zweite Buch „Analytik des Erhabenen“ integriert, und man kann vermuten, dass sie im § 38 endet. In der zweiten Auflage der *Kritik der Urtheilskraft* von 1793 wurde die dritte Korrektur vorgenommen; der Titel „Deduction“ ist mit einem Zusatzsatz vor § 30 im Haupttext eingeführt, jedoch ohne die Bezeichnung „Drittes Buch“. Somit sieht die Überleitung vom § 29 zum § 30 wie folgt aus:

²³⁴ Die Originalausgabe von 1790, S. 129 (diese Seite entspricht V 279, 1). Aber im Inhaltsverzeichnis der ersten Auflage, der „Eintheilung des ganzen Werks“ (Original S. LVII), fehlt der Titel „Drittes Buch Deduction der ästhetischen Urteile“.

²³⁵ Ebd. Am Schluss des Buchs befindet sich das Druckfehlerverzeichnis. Diese Korrektur stammt wahrscheinlich von Kant selbst. Vgl. Bröcker 1928, S. 6: „Das Druckfehlerverzeichnis der 1. Auflage streicht auf Anordnung Kants die ganze Überschrift.“

²³⁶ V 279, 2-6.

„Das übrige zur Analytik der ästhetischen Urteilkraft Gehörige enthält zuvörderst die Deduction der reinen²³⁸ ästhetischen Urtheile. § 30. Die Deduction der ästhetischen Urtheile über die Gegenstände der Natur [...].“²³⁹

Durch die dritte Korrektur ist die Struktur des zweiten Buchs „Analytik des Erhabenen“ völlig zerstört worden, und die Deduktion scheint § 30 bis § 54 zu umfassen. Zudem enthält dieser Abschnitt nicht bloß die Deduktion, sondern außerdem 1. eine Erörterung über das Interesse am Schönen (§§ 41 u. 42), 2. Kunsttheorie und Genie (§§ 43-53) und 3. eine Anmerkung über das Lächerliche, das Naive und das Launische (§ 54).²⁴⁰ Auf Punkt 2 und 3 werde ich hier nicht eingehen, weil die Deduktion offiziell in den § 30-38 stattfindet.²⁴¹

2. 2. Die Struktur der Deduktion

Wozu braucht man noch die Deduktion, nachdem die Analytik des Geschmacksurteils Allgemeinheit und Notwendigkeit aufgezeigt hat?²⁴² Beweist die Deduktion nochmals das Resultat der Analytik, oder fügt sie etwas Neues hinzu? Bevor wir auf diese Fragen eingehen, wollen wir zuerst feststellen, was die Deduktion bedeutet.

2. 2. 1. Die Bedeutung der Deduktion

Zu Beginn des § 30 definiert Kant die Deduktion des ästhetischen Urteils folgendermaßen:

„Der Anspruch eines ästhetischen Urtheils auf allgemeine Gültigkeit für jedes Subject bedarf als ein Urtheil, welches sich auf irgend ein Princip a priori fußen muß, einer Deduktion (d. i. Legitimation seiner Anmaßung), welche über die Exposition desselben

²³⁷ Dieser Satz wurde am Schluss des § 29 hinzugefügt (V 278, 36-37).

²³⁸ Das Wort „reinen“ fehlt in der ersten Auflage (V 279, 1).

²³⁹ Die Originalausgabe von 1793, S. 131 (entspricht V 279, 1-6).

²⁴⁰ Bröcker 1928, S. 6.

²⁴¹ In Bezug auf den Begriff „Kunst“ wird nur § 43 in Betracht gezogen. Siehe Teil 1, Kap. I der vorliegenden Arbeit.

²⁴² Kulenkampff schreibt: „Diese Deduktion hat die Merkwürdigkeit, zunächst eine zweite Analytik zu sein, in der die Eigenschaft des reinen Geschmacksurteils, wie sie bereits in der 2. und 4. Folgerung formuliert war, noch mal entfaltet wird“ (Kulenkampff 1978, S. 15). Er betrachtet die Passage von § 31 (vorletzter Absatz) bis § 35 als „eine kurzgefaßte und in mancher Beziehung auch klarere *Analytik des Geschmacksurteils*; besonders § 35 ist als ein Gegenstück zu § 9 zu lesen“ (ebd. S. 103-104). Erst mit § 36 sei wiederum die Frage der Deduktion erreicht und § 38 sei keine Deduktion der Geschmacksurteile (ebd. S. 104-105).

noch hinzukommen muß, wenn es nämlich ein Wohlgefallen oder Mißfallen an der *Form des Objects* betrifft.“ (V 279, 7-12)²⁴³

Die Deduktion kommt also nach der Exposition und beweist die allgemeine Gültigkeit eines ästhetischen Urteiles. Es ist aber auffallend, dass Kant im Haupttext der dritten Kritik vermeidet, die Deduktion der reinen ästhetischen Urteile die „transzendente Deduktion“ zu nennen²⁴⁴. In der *Kritik der reinen Vernunft* spricht er von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe:

„Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die *transzendente Deduktion* derselben, und unterscheide sie von der *empirischen* Deduktion, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen“ (*KrV* § 13, B 117).

Da das rein ästhetische Urteil ohne Begriffe, nur in Beziehung auf Lust und Unlust, gefällt wird, hat die Deduktion desselben nur subjektive Allgemeingültigkeit zu beweisen. Daher hat sie es nicht verdient, als die transzendente Deduktion bezeichnet zu werden.²⁴⁵ Sie ist auch nicht empirisch, weil das Urteil über das Schöne keinen Begriff des Objekts voraussetzt und nicht durch Erfahrung gefällt wird. Was ist also die Deduktion der reinen ästhetischen Urteile?

Die Deduktion, d. h. „die Gewährleistung der Rechtmäßigkeit“, eines Urteils wird benötigt, wenn das Urteil Anspruch auf Notwendigkeit erhebt (V 280, 22-24).²⁴⁶ Aber wie können Geschmacksurteile die Notwendigkeit verlangen? Sie sind keine Erkenntnisurteile, die logisch begründet werden können. Für Kant ist die eigentliche Aufgabe der Deduktion des Geschmacksurteils die Auflösung der Frage: „Wie ist ein Urtheil möglich, das aus dem *eigenen* Gefühl der Lust an einem Gegenstande unabhängig von dessen Begriffe diese Lust, als der Vorstellung derselben Objects *in jedem andern Subjecte* anhängig, a priori, d. i. ohne fremde Bestimmung abwarten zu dürfen, beurtheilte?“ (§ 36, V 288, 27-31).²⁴⁷ Solche Urteile sind Kant zufolge

²⁴³ Auch V 280, 22-25.

²⁴⁴ In der Einleitung zur *KU* benutzt Kant den Terminus „die transzendente Deduktion“. Siehe V 182, 32-35: „Also ist die Zweckmäßigkeit der Natur für unsere Erkenntnisvermögen und ihren Gebrauch, welche offenbar aus ihnen hervorleuchtet, ein transzendentes Prinzip der Urtheile, und bedarf also auch einer transzendentalen Deduktion.“

²⁴⁵ V 281, 15-21.

²⁴⁶ Brandt stellt die Parallelität und den Unterschied zwischen Geschmacksurteilen und Besitzurteilen fest (Brandt 1998b, S. 242-245)

²⁴⁷ Kant anerkannte in den 70er Jahren die allgemeine Gesetze für das Geschmacksurteils, aber nicht ihre Apriorität. Vgl. XXIV 46, 14-18: „Der Geschmack hat auch allgemeingültige Gesetze, aber laßen sich diese gesetze in abstracto a priori erkennen? Nein. sonderen in Concreto; weil die Geseze des

synthetisch, weil sie über den Begriff des Gegenstandes hinausgehen und das Gefühl der Lust zu den Urteilen als Prädikat hinzutun. Somit gehört diese Aufgabe unter das allgemeine Problem der Transzendentalphilosophie, die herausstellen soll, wie synthetische Urteile a priori möglich sind (V 289, 3-5).

2. 2. 2. Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit

In der Deduktion sollen logische Eigentümlichkeiten des Geschmacksurteils bewiesen werden: Allgemeingültigkeit eines einzelnen Urteils und Notwendigkeit, die auf Gründen a priori beruhen muss (V 281, 15-21). Da die Geschmacksurteile keine logischen Urteile sind, haben die beiden einen anderen Charakter als bei den logischen Urteilen. In den §§ 32 und 33 wird dieser Charakter der Allgemeingültigkeit und der Notwendigkeit beim Geschmacksurteil beschrieben, weil die „Auflösung dieser logischen Eigentümlichkeiten, [...] allein zur Deduction dieses sonderbaren Vermögens hinreichend sein [wird]“ (V 281, 22-27). Daher können die beiden Paragraphen als ein Kernstück der Deduktion angesehen werden. Zwei Eigentümlichkeiten des Geschmacksurteils sind nach Kant:

1. Das Geschmacksurteil verlangt die Bestimmung jedes anderen, als ob es *objektiv* wäre (V 281, 32-34).
2. Das Geschmacksurteil ist nicht durch Beweisgründe bestimmbar, gleich als ob es *subjektiv* wäre (V 284, 3-4).

Die beiden Aussagen scheinen miteinander zu widersprechen, weil das Problem des Geschmacksurteils mit dem doppelten „Als-ob“ formuliert ist.²⁴⁸ Beim ersten Fall wird die subjektive „Autonomie“ (V 282, 31) des Geschmacksurteils betont; mein eigenes subjektives Urteil „diese Rose ist schön“ zum Beispiel, gründet sich nicht auf Begriffe, d.h. es wird nicht durch fremde Urteile bestimmt; dennoch kann ich Zustimmung von jedem anderen verlangen und dies geschieht unter der Annahme, als ob die Schönheit dieser Rose eine objektive Eigenschaft oder Bestimmungsgrund für das Geschmacksurteil wäre. Im zweiten Fall wird die scheinbare objektive

Geschmacks eigentlich keine Gesetze des Verstandes, sondern allgemeine Gesetze der Sinnlichkeit sind.“
²⁴⁸ Dazu Christian Helmut Wenzel: *Das Problem der subjektiven Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils bei Kant*. Kant-Studien Ergänzungshefte 137, Berlin 2000, S. 122 ff.

Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils, „alle andere finden die Rose schön wie ich“, hervorgehoben, die sich nicht auf Begriffe stützt. Aber beide Aspekte werden in der *subjektiven Allgemeingültigkeit* des Geschmacksurteils zusammen gefasst, die aus zwei heterogenen Komponenten, der subjektiven und der allgemeinen Gültigkeit, gedacht wird. Diesen Sachverhalt fasst Kant am Schluss des § 33 zusammen:

„Dessen [sc. des Geschmacksurteils, M. T.] Eigentümlichkeit besteht aber darin, daß, ob es gleich bloß subjective Gültigkeit hat, es dennoch *alle* Subjecte so in Anspruch nimmt, als es nur immer geschehen könnte, wenn es ein objectives Urtheil wäre, das auf Erkenntnisgründen beruht und durch einen Beweis könnte erzwungen werden.“ (V 285, 19-24)

Die Deduktion soll nun begreiflich machen, wie ein subjektives ästhetisches Urteil auf Notwendigkeit Anspruch machen kann (V 288, 19-20). Kant fragt dann:

„Wie ist ein Urtheil möglich, das bloß aus dem *eigenen* Gefühl der Lust an einem Gegenstande unabhängig von dessen Begriffe diese Lust, als der Vorstellung desselben Objects *in jedem andern Subjecte* anhängig, a priori, d. i. ohne fremde Beistimmung abwarten zu dürfen, beurtheilte?“ (ebd. Z. 27-31).

Geschmacksurteile sind nach Kants Definition synthetische Urteile, weil sie über den Begriff und die Anschauung des Objekts hinausgehen und etwas (Gefühl der Lust und Unlust) zu jener als Prädikat hinzufügen (ebd. Z. 32-35)²⁴⁹, wie das Urteil: „Diese Rose ist von mir durch mein Gefühl der Lust als schön geurteilt“. Kant sieht hier die Parallelität zwischen dem Problem des ästhetischen Urteils und dem der Transzendentalphilosophie, welche die Frage, wie synthetische Urteile a priori möglich sind, beantworten soll (V 289, 2-5).²⁵⁰

In § 37 erklärt Kant die Apriorität der ästhetischen Urteile, die aus der gemeinsamen Lust entspringen:

„Also ist es nicht die Lust, sondern die *Allgemeingültigkeit dieser Lust*, die mit der bloßen Beurtheilung eines Gegenstandes im Gemüthe als verbunden wahrgenommen wird, welche a priori als allgemeine Regel für die Urtheilskraft, für jedermann gültig, in einem Geschmacksurtheile vorgestellt wird.“ (ebd. Z. 22-26)

Diese Lust kann eine ästhetische Lust genannt werden, und sie ist unterschieden von jener Lust am Angenehmen, welche niemals die allgemeine Zustimmung verlangen kann, weil diese immer aus einem Privattheil entsteht. Das ästhetische Urteil beruht auf

²⁴⁹ Über die synthetischen Urteile siehe *KrVB* 14-16.

²⁵⁰ In der *Logik Blomberg* (um 1771) verneinte Kant die Möglichkeit eines apriorischen Gesetzes für das Geschmacksurteil (XXIV 46, 14-18).

einer empirischen Vorstellung des Gegenstandes, aber die Allgemeingültigkeit der Lust an ihm wird apriorisch behauptet²⁵¹: „Es ist ein empirisches Urtheil: daß ich einen Gegenstand mit Lust wahrnehme und beurtheile. Es ist aber ein Urtheil a priori: daß ich ihn schön finde, d.i. jenes Wohlgefallen jedermann als nothwendig ansinnen darf.“ (ebd. Z. 26-29)

In § 38 wird die bisherige Untersuchung zusammengefasst und die notwendige Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils wie folgt deduziert:

1. Die subjektive Zweckmäßigkeit der Form des Gegenstandes ist für die Urteilskraft als das Wohlgefallen an ihm empfunden.
2. Die Urteilskraft kann nur auf die subjektiven Bedingungen des Gebrauchs der Urteilskraft überhaupt, d. h. auf das in allen Menschen vorausgesetzte Subjektive, gerichtet sein.
3. Die Übereinstimmung einer Vorstellung des Gegenstandes mit der subjektiven Bedingung der Urteilskraft wird folglich als für jedermann gültig angenommen.

Kant hält diese Deduktion für „leicht, weil sie keine objective Realität eines Begriffs zu rechtfertigen nöthig hat; denn Schönheit ist kein Begriff vom Object, und das Geschmacksurtheil ist kein Erkenntnisurtheil“ (V 290, 16-18).²⁵² Man muss aber annehmen, dass das Geschmacksurteil ein Als-ob-Erkentnisurteil ist und damit einer Als-ob-Deduktion bedarf. Dies bedeutet, dass die Bedeutung der Deduktion des Geschmacksurteils wegen seines subjektiven Charakters abgeschwächt wird. Die Deduktion in der *Kritik der Urteilskraft* hat ohne Zweifel einen anderen Charakter als die in der *Kritik der reinen Vernunft*.

Bartuschat ist der Meinung, „daß die vorgeführte Deduktion des Urteils über das Schöne, die mehr sein will, als die Exposition hat vorführen können, gerade nicht über das in den vier Momenten des Geschmacksurteils schon Exponierte hinausreicht und deshalb nicht in die Dimension reicht, in der die Deduktion der Rechtmäßigkeit eines synthetischen Urteils [...] problematisch ist“.²⁵³ Er hat Recht, insofern der Unterschied zwischen Exposition und Deduktion nicht mehr für notwendig gehalten wird.

Kulenkampff behauptet, dass es eigentlich keine Deduktion des Prinzips der

²⁵¹ Dies ist die Antwort zur Frage: „Was wird eigentlich in einem Geschmacksurtheil von einem Gegenstande a priori behauptet?“ (V 289, 7-8. Die Überschrift des § 37).

²⁵² In der Dialektik gibt es eine weitere Deduktion (V 346, 13).

²⁵³ Bartuschat 1972, S. 133.

reinen Geschmacksurteile über das Schöne gebe.²⁵⁴ Er bezeichnet die „Deduktion“ als „eine zweite Analytik“, in der die Eigenschaft des reinen Geschmacksurteils, wie sie bereits in der 2. und 4. Moment formuliert war, nochmals entfaltet wird.²⁵⁵ Aber es wäre korrekter, wenn man „Deduktion“ als „eine zweite Exposition“ bezeichnen würde, falls man sich Kulenkampffs Auffassung anschließen will.

Nach Vossenkuhl steht die Deduktion der reinen ästhetischen Urteile unter dem Dach der transzendentalen Deduktion der ersten Kritik. Jene habe nur eine kleinere Domäne als diese. Die Schwierigkeit der Rechtfertigung der ästhetischen Urteilskraft liege darin, dass sie geringer ausgestattet sei als die objektive Urteilskraft, und dass ihre Größe, ihre Urteils-Quantität begrifflich nicht bestimmbar sei. Ihre Geltung rechtfertige sich per analogiam.²⁵⁶ In der ersten Kritik stehe die objektive Urteilskraft für die Subjektivität überhaupt, und in der dritten Kritik stehe die ästhetische Urteilskraft für die einzelnen Subjekte; in der Deduktion sollen beide Arte der Urteilskraft miteinander übereinstimmen.²⁵⁷

2. 3. Entprivatisierung des Geschmacksurteils

Mein Urteil über das Schöne ist ein einzelnes isoliertes Urteil, aber kein Privat Urteil. Diese Isoliertheit wird aufgehoben, wenn mein ästhetisches Urteil in der Gemeinschaft der Betrachter deontologisch erweitert wird und den Anspruch erhebt, dass alle anderen mit meinem Urteil einstimmen sollen. Diese Denkbewegung wird nach Kant durch drei Maximen des gemeinen Menschenverstandes vollzogen:

„1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Die erste ist die Maxime der *vorurteilfreien*, die zweite der *erweiterten*, die dritte der *consequenten* Denkungsart“ (V 294, 16-19).

Durch die zweite Maxime versetzt man sich in den Standpunkt anderer, und reflektiert „aus einem *allgemeinen Standpunkte*“ (V 295, 12) über das eigene Urteil. Diese Erweiterung der Denkungsart ist wesentlich für die ästhetische Beurteilung.²⁵⁸ So sagt

²⁵⁴ Kulenkampff 1978, S. 101-107.

²⁵⁵ Kulenkampff 1978, S. 15 und S. 107.

²⁵⁶ Vossenkuhl 1995, S. 112.

²⁵⁷ Ebd. S. 112.

²⁵⁸ Dörflinger bezeichnet diese erweiterte Denkungsart als die liberale Denkungsart in der *Anthropologie* (VII 228 f.) Bernd Dörflinger: *Das Leben theoretischer Vernunft. Teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants*. Kant-Studien Ergänzungshefte 136 (2000), Berlin/New York, S. 213.

Kant: „die erste dieser Maximen ist die Maxime des Verstandes, die zweite der Urtheilskraft, die dritte der Vernunft“ (ebd. Z. 17-19). Makkreel betont, dass die zweite Maxime die wichtigste sei, weil sie als der gemeinschaftliche Sinn eigenes Urteil mit „the kollektive reason of humanity“ vergleiche.²⁵⁹ Die Einbildungskraft spiele bei der Erweiterung der Denkungsart eine wichtige Rolle. Aber was erreicht werden soll, sei nicht die romantische Idee der „empathy“. Er sagt weiter:

„Instead of projecting ourselves into the other, we are to project a possible intermediary position held neither by the self nor by the other. This provides a perspective, based on the *sensus communis*, that makes possible a better understanding of both the self and the other.“²⁶⁰

Dieser Standpunkt, weder von uns noch von anderen, ist eine ideale Position des „Unparteyische[n] Zuschauer[s]“ (Refl. 767, XV 334, 25, um 1772).²⁶¹ Ballestrem merkt hier Adam Smiths Einfluss auf Kant an, weil Smith den Terminus *impartial spectator* benutzt.²⁶² In der *Theorie des moralischen Gefühl* versucht dieser zu zeigen, dass die Sympathie die natürliche Basis der moralischen Gefühle ist, und dass die Befragung des unparteiischen Betrachters eine natürliche ist.²⁶³

3. Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft

Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft ist eher ein künstliches Ausdenken. Denn sie entsteht nur unter der Bedingung, dass ein Urteilender sein Urteil zur allgemeinen Regel zu machen versucht, und es ist ja schon in der Analytik bewiesen worden, dass es eine solche allgemeine Regel (Gemeinsinn) gibt.

²⁵⁹ Rudolf A. Makkreel 1990: *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago/London 1990, S. 159-160.

²⁶⁰ Makkreel 1990, S. 160.

²⁶¹ Joseph Addison (1672-1719) gab zusammen mit Steele 1711 bis 1712 die Zeitschrift *The Spectator* heraus. Seine Anhandlung über die Einbildungskraft (*The Spectator*, Nr. 411-21) ist für die Ästhetik im 18. Jahrhundert einflussreich.

²⁶² Karl Graf Ballestrem: *Adam Smith*, München 2001, S. 180-182. Er nennt Refl. 767, 6628, 6864 als Beispiele des Einflusses Smiths auf Kant. Die entsprechenden Stellen lauten: „Welches ist die Regel der Anwendung (s^o practische der diiudicirenden application) auf ein obiect der diiudication. (sympathie andrer und ein unpartheyischer Zuschauer.)“ (Refl. zur Moralphilosophie 6628, XIX 117, 24-26, Phase κ-λ?): „In Smiths system: warum nimmt der Unpartheyische richter (der nicht einer von den participanten ist) sich dessen, was allgemein gut ist, an? und warum hat er daran irgend ein wohlgefallen?“ (Refl. zur Moralphilosophie 6864, XIX 185, 11-13, Phase υ) Über die stoische Quelle bei Adam Smith siehe Norbert Waszek: *The Concept of Morality: A Distinction of Adam Smith's Ethics and its Stoic Origin*, *The History of Idea* 45 (1984), S. 591-606.

²⁶³ Über die Unparteilichkeit bei Adam Smith siehe Georg Johannes Andree: *Sympathie und Unparteilichkeit. Adam Smiths System der natürlichen Moralität*, (Diss. Graz) Paderborn 2003, S. 113 ff.

3. 1. Darstellung der Antinomie (§§ 55-56)

Die Antinomie besteht eigentlich nicht im Geschmack selbst, sondern in der „*Kritik* des Geschmacks [...] in Ansehung ihrer *Principien*“ (V 337, 12-15). Wir stellen im Folgenden fest, welche Behauptungen gegeneinander stehen.

„1) *Thesis*. Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffen; denn sonst ließe sich darüber disputiren (durch Beweise entscheiden)

2) *Antithesis*. Das Geschmacksurtheil gründet sich auf Begriffen; denn sonst ließe sich ungeachtet der Verschiedenheit desselben darüber auch nicht einmal streiten (auf die notwendige Einstimmung anderer mit diesem Urtheile Anspruch machen)“ (V 338, 33-339, 2).

Zwei Sätze stehen im kontradiktorischen Verhältnis, d. h. der eine muss wahr sein, und der andere falsch.

3. 2. Auflösung der Antinomie (§ 57)

Auf irgendeinen Begriff muss ich das Geschmacksurteil beziehen, denn sonst könnte es nicht auf notwendige Gültigkeit für jedermann Anspruch erheben. Aber *aus* einem Begriff darf es eben darum nicht bewiesen werden, weil ein Begriff entweder bestimmbar, oder auch an sich unbestimmt und zugleich unbestimmbar sein kann (V 339, 14-18). Kant vermutet nun, dass der Bestimmungsgrund des Urteils in etwas Unbestimmbarem liegt, das als das übersinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kann (V 340, 20-22).

Zwei dem Schein nach einander widerstreitende Sätze widersprechen sich in der Tat nicht, wenn man diese Antinomie wie folgt umschreibt:

Thesis 2: Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf *bestimmten* Begriffen.

Antithesis 2: Das Geschmacksurtheil gründet sich doch auf einem, obzwar *unbestimmten*, Begriffen (nämlich vom übersinnlichen Substrat der Erscheinungen). (V 340, 34-341, 2)

Hier sieht man gleich, dass Thesis 2 und Antithesis 2 die gleiche Bedeutung haben, und beiden Sätze wahr sein können. Dieser Schein ist natürlich und der menschlichen

Vernunft unvermeidlich (V 340, 23-27). Mehr können wir, so Kant, nicht leisten:

„Das subjective Princip, nämlich die unbestimmte Idee des Übersinnlichen in uns, kann nur als der einzige Schlüssel der Enträthselung dieses uns selbst seinen Quellen nach verborgenen Vermögens angezeigt, aber durch nichts weiter begreiflich gemacht werden.“ (V 341, 7-11)

Die Idee des Übersinnlichen muss unbestimmt bleiben; sie ist, genauer gesagt, uns inhärent, d. h. sie ist unser eigenes Vermögen, welches das Übersinnliche ohne Hilfe der Begriffe zu erreichen versucht. Für die Auflösung der Antinomie des Geschmacksurteils benutzt Kant die Methode, die er bereits in der ersten und der zweiten Kritik verwendet hat²⁶⁴:

„Man sieht also, daß die Hebung der Antinomie der ästhetischen Urteilskraft einen ähnlichen Gang nehme mit dem, welchen die Kritik in Auflösung der Antinomien der reinen theoretischen Vernunft befolgte; und daß eben so hier und auch in der Kritik der praktischen Vernunft die Antinomien wider Willen nöthigen, über das Sinnliche hinaus zu sehen und im Übersinnlichen den Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen a priori zu suchen: [...]“ (ebd. Z. 25-31).

Die Antinomie des Geschmacksurteils ist nicht damit aufgelöst worden, dass Kant Thesis und Antithesis nicht kontradiktorisch interpretiert, wie es bei dem Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinungen in der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* der Fall war²⁶⁵, sondern durch Einführung des übersinnlichen Substrats, das als eine unbestimmte Idee sowohl im Objekte als auch in der Menschheit liegt. Die Antinomie wird aufgelöst durch die Deduktion dieser Idee, wie in der *Kritik der praktischen Vernunft* die Idee als Mittel der Auflösung der Antinomie benutzt wurde.²⁶⁶ Die Vernunft hat die Tendenz, über das Sinnliche hinaus zu sehen und ins Übersinnliche überzugehen, in welchem sie „den Vereinigungspunkt“ des Verstandes und der Vernunft mittels der Urteilskraft findet.

Wir kommen zum Resultat, dass die Vernunft mit sich selbst übereinstimmt. Das Deduktionsproblem stellt sich im § 30 innerhalb der Analytik, erfährt aber erst im § 57, in der Dialektik eine Lösung. Die Aufgabe der Deduktion wurde von der Analytik zur

²⁶⁴ Siehe Teil 1, Kap. I der vorliegenden Arbeit.

²⁶⁵ Allison sieht den gleichen Gedanken Kants in der Antinomie des Geschmacks und in der dritten Antinomie in der Kritik der reinen Vernunft (Allison 1991, S. 38).

²⁶⁶ Vgl. Brandt 1994, S. 49: „Während in der *Kritik der reinen Vernunft* die Trennung von Ding an sich und Erscheinung dazu dient, die Antinomie aufzulösen, wird hier [sc. in der *EE*, XX 237 ff., M. T.] das Ding an sich in der gewandelten Form des Übersinnlichen gesucht, weil es zur Rechtfertigung des Urteils gebraucht wird.“

Dialektik verschoben²⁶⁷, d. h. für die Dialektik ist es ursprünglich keine Aufgabe, die Antinomie zu lösen. Die Bedeutung der Dialektik an sich kann der architektonischen Verschiebung entsprechend verändert worden sein.

4. Übergang von der Ästhetik zur Teleologie (§ 58)

Nach der Deduktion des Geschmacksurteils und den dazugehörenden Anmerkungen und vor dem Paragraph über Schönheit und Sittlichkeit ist § 58 „Vom Idealismus der Zweckmäßigkeit der Natur sowohl als Kunst“ eingeschoben worden. Auf den ersten Blick scheint diese Einordnung unangemessen zu sein. Dazu gibt es einen Hinweis im Text des § 59, wo Kant sagt: „Das ist das *Intelligibele*, worauf, wie der vorige Paragraph Anzeige that, der Geschmack hinaussieht, [...]“ (V 353, 19-21). Er bezieht sich in Wirklichkeit nicht auf den §58, sondern auf vorvorigen Paragraphen (§ 57), genauer gesagt, auf die Anmerkung I zum §57.²⁶⁸ Damit hat man guten Grund, § 58 als einen Einschub zu betrachten.

Meiner Ansicht nach spielt § 58 eine Übergangsrolle von dem ersten Teil zum zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft*, von der ästhetischen Beurteilung der Natur zur teleologischen Betrachtung derselben. Kant zählt die Kristallisation (V 348, 20 ff.) als ein Beispiel des Idealismus der Zweckmäßigkeit, weil sie eine „ohne Zweck von selbst und zufälliger Weise sich hervorthuende zweckmäßige Übereinstimmung zu dem Bedürfniß der Urtheilskraft in Ansehung der Natur“ aufzeigt (V 347, 19 ff.). Er nennt dieses Verfahren eine „freie Bildung der Natur“. Sie ist unterschieden von der schönen Bildung der Natur, die bei Blumen oder Tieren real angenommen wird. Kristalle gehören weder ins „Reich der organisirten Natur“ (ebd. Z. 27) noch ins Reich der Anorganischen, die nur nach mechanischen Gesetzen erzeugt und geformt sind.²⁶⁹ Dennoch werden sie von uns als Naturschönheit wahrgenommen, sie sind für unsere

²⁶⁷ Brandt 1989a, S. 181 ff.: „[...] the concept of the beautiful and with it the pure judgement of taste ist only completely deduced in the 'Dialectic'“.

²⁶⁸ Vgl. V 529. Dazu Brandt 1994, S. 20 ff.

²⁶⁹ Brandt 1994, S. 51 ff. J. F. Blumenbach erwähnt die Ähnlichkeit der Krystallisation mit einem Organismus: „Man kann doch, um nur ein Paar Beyspiele anzuführen, nichts ausnehmend eleganteres sehen, als gewisse metallische Crystallisationen, die in ihrer äussern Form eine so auffallende Aehnlichkeit mit gewissen organischen Körpern haben, dass sie ein sehr fügliches Bild geben, um die Vorstellung von der Formation aus ungebildeten Stoffen überhaupt zu erleichtern“ (ders.: *Über den Bildungstrieb*. 1791, S. 81). Ferner: „Diess wie gesagt nur als Beyspiele von bildenden Kräften im unorganisirten Naturreiche“ (ebd. S. 82).

Urteilkraft zweckmäßig. Die Phänomene der Kristallisation stehen somit genau im Übergang von der ästhetischen Beurteilung zur teleologischen Betrachtung.²⁷⁰

5. Die Schönheit als Symbol der Sittlichkeit (§ 59)

5. 1. Analogiegedanke

Der Begriff des Geschmacks, als interesseloses Wohlgefallen am Schönen, macht eine inhaltliche Verbindung mit der Moral unmöglich. Denn die Interessellosigkeit des Wohlgefallens schließt auch ein Interesse am sittlich Guten aus. Es kann zwischen dem Schönen und dem sittlich Guten keine inhaltliche Verbindung geben. Nur durch die Analogie kann die symbolische Verbindung zwischen beiden hergestellt werden²⁷¹, indem die Urteilkraft „ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung und dann zweitens die bloße Regel der Reflexionen über jene Anschauung auf einen ganz andern Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden“ (V 352, 12-16).

Kant nennt Beispiele für die Erklärung seines Analogiegedankens.

1. Der monarchische Staat mit Volksgesetz : ein beseelter Körper
2. Der Staat mit einem absoluten Herrscher: eine Handmühle
3. Mensch mit der Sittlichkeit: die Schönheit (V 352, 16 ff.)

Die Handmühle symbolisiert die mechanische Funktion und Wirkung, die ohne Regelverstoß geschieht. Analog dafür ist der absolute Herrscher des Staats, der alle Regeln bestimmt. Dagegen symbolisiert der organische Körper das harmonische Verhältnis zwischen Teilen und Ganze. Dieses Verhältnis kann zwischen dem Monarchen und dem Volksgesetz gefunden werden. Nun müssen wir wissen, wie die Schönheit auf Menschen wirkt oder im menschlichen Gemüt funktioniert. Dabei dürfen wir keine Verbindung suchen, mit welcher der Geschmack die Moralität unmittelbar

²⁷⁰ Ein Urteil, dass man in einem Bergkristall einen beweglichen Tropfen Wasser wahrnimmt, ist ein einzelnes Erfahrungsurteil nach der bestimmenden Urteilkraft (Abschnitt VII der Einleitung zur KU, V 191, 12 f.).

²⁷¹ In der ganzen *Kritik der ästhetischen Urteil* gibt es drei Schritte zur Feststellung des Ausblicks von der Ästhetik in die Moral; die Bestimmung des Ideals der Schönheit als Ausdruck des Sittlichen an der menschlichen Gestalt (§ 17), die Begründung des intellektuellen Interesse am Naturschönen, das das sittliche Gefühl der Menschen kultivieren soll (§ 42), und der Aufweis von Analogie, wodurch das Schöne zum Symbol der Sittlichkeit wird (§ 59).

fördern könnte. Das ist nicht Kants Absicht im Analogiegedanken. Sondern wir müssen sehen, wie das Verhältnis zwischen der Naturschönheit und den Menschen bei der Untersuchung der Sittlichkeit angewendet werden kann.

Die Analytik und die Deduktion des ästhetischen Urteils haben gezeigt, dass das Urteil am Schönen deontologische Verbindlichkeit oder Zwang verlangen kann, dass jedermann mit meinem Urteil zustimmen soll, weil der Gemeinsinn als eine Idee alle Menschen zu einer Einheit bringen kann. Nun im moralischen Urteil kann auch von allen Subjekten verlangt werden, dass jeder verbindlich einem moralischen Gesetz folgen soll, weil die allgemeine Idee des übersinnlichen Substrats für jedes Subjekt vorstellbar ist und deswegen alle Menschen zur Einheit verbinden kann.

Wir können uns die Analogie zwischen Ästhetik und Moral wie folgt vorstellen: Kant versteht ein Ideal als die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens. Nur der Mensch ist als einzelne Person einer Idee adäquat, nämlich der Idee der Moralität. Kant nennt dieses Ideal „Urbild des Geschmacks“ (V 232, 12 f.); es sei eine Idee, „die jeder in sich selbst hervorbringen muß, und wonach er alles, was Object des Geschmacks, was Beispiel der Beurtheilung durch Geschmack sei, und selbst den Geschmack von jedermann beurtheilen muß.“ (ebd. Z. 13-16) Der Mensch als Repräsentant einer moralischen Idee ist nur als Ideal vorstellbar. Kant bezeichnet dieses Urbild als einen tief verborgenen, allen Menschen gemeinschaftlichen Grund der Einhelligkeit in der Beurtheilung der Formen, unter denen ihnen Gegenstände gegeben werden. Schließlich ist das Ideal der Schönheit für Kant der sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen. Der Mensch ist als Urbild des Geschmacks und Ideal der Schönheit zwar ein Symbol der Sittlichkeit, aber keineswegs ein Maßstab ästhetischer Urteile. Kant merkt ausdrücklich an, dass eine am Ideal der Schönheit orientierte Beurteilung kein reines Geschmacksurteil sei.²⁷² Das Schönheitsideal enthält das Interesse an der sichtbaren Gestalt sittlicher Ideen.

Im ästhetischen Urteil abstrahiert der Geschmack vom Sinnenreiz, weil der Gegenstand des Urteils die Vorstellung des schönen Dings, nicht aber das Ding in seinem materiellen Wesen präsent ist. Den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse können wir also gut damit vereinbaren, dass das empirische Schöne keinen unmittelbaren Einfluss auf die Moral hat. Der Sinnenreiz ist nur ein

²⁷² V 236, 3-6.

Anlass für das Geschmacksurteil. Da er das Geschmacksurteil inhaltlich nicht bestimmt, ist der Übergang vom Sinnenreiz zum moralischen Interesse nur *indirekt* denkbar. Zum Schluss des § 59 sagt Kant, der Geschmack lehre die Einbildungskraft ein freies Wohlgefallen (Schönheit) an Gegenständen ohne Sinnenreiz zu finden. Nach dem Analogiegedanken kann gesagt werden, dass das moralische Bewusstsein den Menschen ohne Einfluss von Interesse oder Nützlichkeit eine freie, d. h. autonome Sittlichkeit an Handlungen lehren muss.

5. 2. Parallelität zwischen ästhetischen und moralischen Urteilen

Was heißt aber, „Das Schöne ist Symbol des sittlich-Guten“? Wenn ich sage, „die Taube ist ein Symbol des Frieden“, bedeutet dies nicht, dass der Frieden verwirklicht wird, wenn man hunderttausende Tauben züchtet. Denn es gibt keine reale unmittelbare Verbindung zwischen beiden. Sondern ich übertrage die unsichtbare Hoffnung oder Idee des Frieden auf die real existierende und mit meiner Anschauung fassbare Taube. In gleicher Weise können wir nicht sittlich gut werden, auch wenn wir den ganzen Tag die schöne Natur oder Kunst betrachten, unseren Geschmack über das Schöne kultivieren und mit anderen unser Wohlgefallen teilen. Es gibt keine inhaltliche Verbindung zwischen dem Schönen und dem sittlich Guten, d. h. die Ästhetik führt nicht unmittelbar zur Moralität. Deswegen sagt Kant zurückhaltend: „Wen also die Schönheit der Natur unmittelbar interessiert, bei dem hat man Ursache, wenigstens eine Anlage zu guter moralischen Gesinnung zu vermuthen“ (V 300, 36-301, 2). Umgekehrt ist die Moralität die Voraussetzung der Urteilsfähigkeit in der Ästhetik. Im letzten Satz des § 60 behauptet Kant, „die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks“ sei „die Entwicklung sittlicher Ideen und die Cultur des moralischen Gefühls“ (V 356, 20 f.). Kant will meiner Ansicht nach sagen, dass es die falsche Propädeutik ist, die ästhetische Bildung als die Voraussetzung zur moralischen Entwicklung anzusehen. Denn die Moralität muss sich schon in unserem Bewusstsein von sich aus entwickeln, ohne äußeren Reiz oder zweckgerichtete Motivation. Der Mensch, der ein Geschmacksurteil fällen will, soll vorher in sich die sittliche Idee entwickeln und das moralische Gefühl kultivieren (V 299, 35). Im Menschen als dem fühlenden und urteilenden Subjekt soll die ästhetische und sittliche Idee harmonieren. Diese Idee ist „das *Intelligibele*, worauf, [...] der Geschmack hinaussieht, wozu nämlich selbst unsere oberen Erkenntnißvermögen zusammenstimmen.“ (V 353, 19 ff.). Man kann nun sagen,

Ästhetik und Ethik dienen zu diesem gemeinsamen Zweck der Menschheit, d. i. Selbstverfeinerung, Vergesellschaftung und Selbstentwicklung.

Vossenkuhl stellt die These auf, dass die moralischen Urteile ihrer Struktur nach Spezifikationen ästhetischer Urteile seien und die gemeinsame Wurzel der ästhetischen und moralischen Urteile die strukturelle Gemeinsamkeit zwischen beiden seien. Beiden liege die Fähigkeit zugrunde, sich im Urteilen selbst zu bestimmen. Diese Fähigkeit könne im ästhetischen Urteilen geübt und habitualisiert werden. Die habitualisierte ästhetische Selbstbestimmung fördere die moralische.²⁷³ Im Folgenden wird seine Argumentation kurz dargestellt. Die ästhetische Urteilskraft sei das Grundmodell menschlichen Urteilsvermögens, und die moralischen Urteile seien ihrer Struktur nach Spezifikationen der ästhetischen Urteile. Diese hätten mit Verstand und Einbildungskraft zu tun, jene mit Vernunft, Wille und Einbildungskraft. Beiden Urteilen liege die Fähigkeit zugrunde, sich im Urteilen selbst zu bestimmen. Das Schöne werde vorgestellt, nicht sinnlich erfasst. Das freie Spiel von Verstand und Einbildungskraft setze die Freiheit voraus, etwas vorstellen zu können, was schön ist. Kant erläutere diese Beziehung als Übereinstimmung im Sinn der Einstimmigkeit. Verstand und Einbildungskraft werden einstimmig; sie bilden gemeinsam eine Stimme beim Schönheitsurteil. Das ästhetische Urteil sei frei, insofern es interesselos und ohne Zweck ist; es sei gesetzmäßig, insofern es allgemein verbindlich und notwendig ist. Diese Einstimmigkeit von Freiheit und Gesetzmäßigkeit sei ebenso das Produkt der autonomen Selbstbestimmung, wie die Übereinstimmung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit in moralischen Urteilen. Das sei der Grund für die Analogie von Geschmack und Moral. Aus diesem Grund sei die autonome Selbstbestimmung im ästhetischen Urteil eine Einübung der autonomen Selbstbestimmung im moralischen Urteilen und Handeln. Wenn die autonome Selbstbestimmung der Urteilskraft spielerisch im ästhetischen Urteil eingeübt werde, kräftige dies die Selbstbestimmung im moralischen Urteil. So können wir uns den graduellen Übergang vom Geschmack zum „habituellen moralischen Interesse“ (V 354, 26) vorstellen. Die ästhetische Einübung in das autonome Urteilen solle die Selbstbestimmung habitualisieren. Diese Fähigkeit könne im ästhetischen Urteilen geübt und habitualisiert werden. Die habitualisierte ästhetische Selbstbestimmung fördere die moralische.

²⁷³ Wilhelm Vossenkuhl: Schönheit als Symbol der Sittlichkeit. Über die gemeinsame Wurzel von Ethik und Ästhetik bei Kant, Philosophisches Jahrbuch 99 (1992), S. 91-104.

6. Analytik des Erhabenen

6. 1. Exposition des Erhabenen (§§ 23-29)

Wie erwähnt, hat das Urteil über das Erhabene weder Deduktion noch Dialektik. Die Analytik des Erhabenen fängt mit § 23 an. Zuerst nennt Kant drei gemeinsame Aspekte zwischen dem Schönen und dem Erhabenen.

1. Beides gefällt für sich selbst.
2. Beides ist weder ein Sinnen- noch Logikurteil, sondern ein Reflexionsurteil.
3. Beide Urteile sind einzelne und allgemeingültig.

Trotz dieser Gemeinsamkeit sondert Kant das Erhabene vom Schönen ab. Die Unterscheidungskriterien sind folgende:

1. Das Schöne betrifft die begrenzte Form des Gegenstandes und wird in neuem Verstandesbegriff dargestellt; das Erhabene ist auch in der Unbegrenztheit eines formlosen Gegenstandes zu finden und wird in einem Vernunftbegriff dargestellt.
2. Das Schöne führt bei sich ein Gefühl der Beförderung des Lebens unmittelbar durch ein Spiel der Einbildungskraft; das Gefühl des Erhabenen ist eine indirekte Lust, die Mischung von Hemmung und Angezogenheit.
3. Das Gefühl für das Schöne ist Zweckmäßigkeit für die Form; das Gefühl des Erhabenen ist zweckwidrig für unsere Urteilskraft, unangemessen dem Darstellungsvermögen und gewalttätig für die Einbildungskraft (V 244, 22-245, 24).

Das Wichtigste ist, dass das Erhabene mit Ideen der Vernunft zu tun hat, weil es in keiner sinnlichen Form enthalten ist. Das Erhabene weckt in uns ein Gefühl, das uns veranlasst, die Sinnlichkeit zu verlassen und uns mit den „Ideen, die höhere Zweckmäßigkeit enthalten, zu beschäftigen“. Dieses Gefühl ist „selbst erhaben“ (V 245, 31-246, 4).

In der Schönheit der Natur denken wir an einer Technik der Natur, die den zwecklosen Mechanismus der Natur durch die Analogie mit der Kunst fasslich macht. Das Erhabene finden wir in den nicht zweckmäßigen Phänomenen der Natur, „in ihrem Chaos oder in ihrer wildesten, regellosen Unordnung und Verwüstung, wenn sich nur Größe und Macht blicken läßt“ (V 246, 5-20). Durch diese Naturgewalt werden wir gezwungen, eine von der Natur unabhängige Zweckmäßigkeit in uns zu fühlen. Zum

Verhältnis der Natur zum Erhabenen sagt Kant am Ende des § 23:

„Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund außer uns suchen, zum Erhabenen aber bloß in uns und der Denkungsart, die in die Vorstellung der ersteren [der Natur, M. T.] Erhabenheit hineinbringt; eine sehr nöthige vorläufige Bemerkung, welche die Ideen des Erhabenen von der einer Zweckmäßigkeit der *Natur* ganz abtrennt und aus der Theorie derselben einen bloßen Anhang zur ästhetischen Beurtheilung der Zweckmäßigkeit der Natur macht, [...]“ (V 246, 25-31. Unterstreichung, M. T.)

Die Natur an sich ist nicht erhaben, sondern unsere Denkungsart transformiert die gewalttätige Natur zur Erhabenheit der Natur und somit zur Erhabenheit unseres inneren Werts. Dies ist der Ausgangspunkt der Kantischen Theorie des Erhabenen, die nur als „Anhang“ zum ästhetischen Urteil des Schönen angesehen wird.²⁷⁴

Kant führt dann zwei Arten des Erhabenen aus; das mathematisch-Erhabene, das Große, und das dynamisch-Erhabene, das Gewaltige. Gleichzeitig analysiert Kant das Erhabene nach vier Momenten der Kategorien (Quantität, Qualität, Relation und Modalität). Das mathematisch-Erhabene wird nach Quantität und Qualität begründet, das dynamisch-Erhabene nach Relation und Modalität. Das Erhabene ist eigentlich formlos. Aber das Urteil über das Erhabene kann nach vier Momenten exponiert werden. In § 25 benutzt Kant die Bezeichnung „Namenerklärung“ statt „Exposition“ des Erhabenen²⁷⁵ nach der Quantität (V 248, 4).

6. 1. 1. Das mathematisch-Erhabene

In den §§ 25-26 geht es um das mathematisch-Erhabene, das nach dem Moment der Quantität erklärt wird. Das mathematisch-Erhabene bezieht sich auf Gegenstände der sinnlichen Anschauung, die so groß sind, dass sie nicht von der Sinnlichkeit zusammengefasst werden können. Die mathematische Größenschätzung geht ins Unendliche, während die ästhetische Anschauung ihre Grenze hat. Das Erhabene ist schlechthin nicht komparativ, unendlich und seine Zusammenfassung übertrifft allen Maßstab der Sinne. Wir fassen Kants Definition vom Erhabenen zusammen:

²⁷⁴ V 246, 25-33: „Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund außer uns suchen, zum Erhabenen aber bloß in uns und der Denkungsart, die in die Vorstellung der ersteren Erhabenheit hineinbringt; eine sehr nöthige vorläufige Bemerkung, welche die Ideen des Erhabenen von der einer Zweckmäßigkeit der *Natur* ganz abtrennt und aus der Theorie desselben einen bloßen Anhang zur ästhetischen Beurtheilung der Zweckmäßigkeit der Natur macht, weil dadurch keine besondere Form in dieser vorgestellt, sondern nur ein zweckmäßiger Gebrauch, den die Einbildungskraft von ihrer Vorstellung macht, entwickelt wird.“ (KU § 23)

²⁷⁵ Der Terminus Exposition kommt erst in § 31 vor: „Daher war unsere Exposition der Urtheile über das Erhabene der Natur zugleich ihre Deduction“ (V 280, 8-9).

1. Erhabene ist das, was *schlechthin groß* ist.
2. Erhaben ist das, zu welchem in Vergleich alles andere klein ist²⁷⁶.
3. Erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüts beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft.

Das Erhabene ist also schlechthin, unvergleichbar groß:

„Es ist eine Größe, die bloß sich selbst gleich ist. Daß das Erhabene also nicht in den Dingen der Natur, sondern allein in unsern Ideen zu suchen sei, folgt hieraus; in welchen es aber liege, muß für die Deduction aufbehalten werden.“ (V 250, 7-11)²⁷⁷.

Der Gegenstand, den wir erhaben nennen, kann nicht als ein sinnliches Objekt existieren, sondern „die Geistesstimmung durch eine gewisse die reflectirende Urtheilskraft beschäftigende Vorstellung“ ist erhaben (ebd. Z. 30-32). Das mathematische Erhabene finden wir bei der Betrachtung der großen Gegenstände wie Pyramide; wir können die Einbildungskraft unendlich fortrücken²⁷⁸, aber die Zusammenfassung des Ganzen wird nie vollendet, weil jeder Eindruck nach der Zeit erlischt.

„Denn es ist hier ein Gefühl der Unangemessenheit seiner Einbildungskraft für die Idee eines Ganzen, um sie darzustellen, worin die Einbildungskraft ihr Maximum erreicht und bei der Bestrebung es zu erweitern in sich selbst zurück sinkt, dadurch aber in ein rührendes Wohlgefallen versetzt wird.“ (V 252, 22-26)

Wenn die Einbildungskraft ihre Grenze erreicht, fühlt sie sich unwohl, aber dann erfährt sie Kant zufolge ein Wohlgefallen in sich, weil „das Gemüth in sich auf die Stimme der Vernunft“ hört (V 254, 19). Die Vernunft zeigt die Idee des Ganzen, wo die Einbildungskraft nicht mehr weiter kommen kann. Daher kann Kant sagen: „Erhaben ist also die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt“ (V 255, 14-15). Diese Gemütsbewegung in der Schätzung des Gegenstandes veranlaßt uns dazu, ihn als erhaben zu beurteilen (V 256, 1-2). Die Einbildungskraft wird durch das Erhabene aktiviert und versucht an ihre Grenze zu kommen, dort wird die Aussicht auf die praktische Idee eröffnet. Kant beschreibt dieses Verfahren, das dem, im Fall des Schönen analog ist, wie folgt:

²⁷⁶ Die erste Definition kann die zweite einschließen.

²⁷⁷ Kant kündigt die Deduktion des Erhabenen an, in der die Größe der unseren Ideen bewiesen wird. Aber wie wir später sehen werden, gibt es keine Deduktion des Erhabenen.

²⁷⁸ Die logische, nicht die ästhetische, Größenschätzung geht ins Unendliche (V 254, 17 f.).

„Also, gleichwie die ästhetische Urtheilskraft des Schönen die Einbildungskraft in ihrem freien Spiele auf den *Verstand* beziehet, um mit dessen *Begriffen* überhaupt (ohne Bestimmung derselben) zusammenzustimmen: so bezieht sie dasselbe Vermögen in Beurtheilung eines Dinges als erhabenen auf die *Vernunft*, um zu deren Ideen (unbestimmt welchen) subjectiv übereinzustimmen, d. i. eine Gemütsstimmung hervorzubringen, welche derjenigen gemäß und mit ihr verträglich ist, die der Einfluß bestimmter Ideen (practischer) auf das Gefühl bewirken würde.“ (V 256, 3-11)

Diese praktische Idee der Vernunft im obigen Zitat wird in § 27 ausführlicher erläutert. Wir befinden uns im zweiten Moment, Qualität, innerhalb des mathematisch-Erhabenen. Aber die genauere Betrachtung zeigt, dass es in § 27 nicht um die Qualität der Erhabenen, sondern um die Qualität des „Wohlgefallens“ im Urteilen des Erhabenen geht (V 257, 7). Zuerst erklärt Kant die vorangehenden Paragraphen und anschließend „das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, *die für uns Gesetz ist*, ist **Achtung**“ (ebd. Z. 9-10). Diese Achtung ist:

„Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objecte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechslung einer Achtung für das Object statt der für die Idee der Menschheit in unserem Subjecte) beweise, welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht.“ (V 257, 20-26)

Beim Anschauen der Bewegung, in welcher etwas Absolut-Großes durch die Einbildungskraft über die Sinnlichkeit hinaus gesucht werden muss, entdecken wir eine Beziehung des Subjekts auf das Gesetz der Vernunft, auf etwas Übersinnliches (V 258, 1-4). Mit anderen Worten: Wenn die Sinnlichkeit sich überfordert fühlt, dann wird die Vernunft eingesetzt, um „den Begriff der Natur auf ein übersinnliches Substrat (welches ihr und zugleich unserm Vermögen zu denken zum Grunde liegt)“ zu führen (V 255, 35-37). Durch eigenes Unvermögen werden wir uns dessen bewusst, dass wir mit unserem unbeschränkten Vermögen des Subjekts über die Grenze hinaus zur Idee der Vernunft erreichen können.

Die Qualität des Gefühls des Erhabenen ist also, dass sie ein Gefühl der Unlust ist. Diese Unlust macht zugleich das Gefühl der übersinnlichen Bestimmung in uns rege, d. h. die Lust der Unangemessenheit unseres Vermögens wird zur Erreichung der Idee der Vernunft, die für uns Gesetz ist, ausgestreckt.

6. 1. 2. Das dynamisch-Erhabene

Der § 28, der eigentlich das Moment der Relation abhandeln soll, trägt die Überschrift:

„Von der Natur als einer Macht“. Obwohl Kant das Moment der Relation gar nicht erwähnt, geht es hier um die Relation zwischen dem Erhabenen und dem Betrachter.²⁷⁹

Bei der Beurteilung des Erhabenen werden wir uns der Unermesslichkeit der Natur und der Unzulänglichkeit unseres Vermögens bewusst und erkennen unsere physische Ohnmacht. Aber zugleich entdecken wir ein Vermögen in uns, unabhängig von der Natur zu beurteilen und darum unsere Überlegenheit über die Natur. Unsere Güter, Gesundheit und Leben (V 262, 5-6), die unsere Existenz ausmachen, sind klein vor der erhabenen Natur, sie sind bedroht von der Naturgewalt.²⁸⁰ Das Erhabene lässt uns aus unserer Betroffenheit heraus und macht unsere eigene übersinnliche Natur rege, wobei unser kontemplatives Gemüt erweckt wird.

Erhaben sind die erhebenden Objekte, und unsere Betrachtung derselben erhebt uns. Wir erheben unsere Vernunft über unsere sinnliche Vorstellungskraft. Das Erhabene ist, was sich erhebt über das sinnliche Dasein. Nur der Mensch als sinnliches und vernünftiges Wesen kann sich erheben. Nach Kant werden sogar Staatsmänner und Feldherren als erhaben angesehen.

„Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich muthig darunter hat behaupten können: da hingegen ein langer Frieden den bloßen Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt.“ (V 263, 2-9)

Kant warnt aber davor, das Erhabene direkt mit Religion in Verbindung zu bringen. Gott im Ungewitter, im Sturm, im Erdbeben zu vermuten, ist kein echtes Gefühl des Erhabenen, weil dabei „kein Gefühl der Erhabenheit unserer eigenen Natur“ zu erkennen ist. Sondern es scheint die Gemütstimmung wie „Unterwerfung, Niedergeschlagenheit und Gefühl der gänzlichen Ohnmacht“ zu herrschen. Aber solche Gefühle sind „nicht mit der Idee der *Erhabenheit* einer Religion verbunden“ (ebd. Z.

²⁷⁹ Es ist wahr, dass ohne Beziehung das erste Moment nicht denkbar ist.

²⁸⁰ Über die Trias von Güter, Gesundheit und Leben siehe Reinhard Brandt: *D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte 1, 2, 3 / 4*, München 1998. Überarbeitete Neuausgabe von 1991 (Wiesbaden), S. 41-47. Er zeigt, dass die Dreiteilung der Gesellschaftsstände, Handwerker, Krieger und Philosophen, der Trias von Güter, Gesundheit und Leben entspreche, und verweist auf Platons *Politeia* 433a-d, *Apologie* 30a-b, *Gorgias* 467e 4-5, 477c 2. Die Trias von Weisheit, Gesundheit und Reichtum kommt in der *Kritik der praktischen Vernunft* vor: „Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen; teils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichtum gehört) Mittel zur Erfüllung seiner Pflicht enthält, teils weil der Mangel derselben (z. B. Armuth) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten.“ (V 93, 15-19).

11-17). Religion überhaupt hebt Kant zufolge nicht die Erhabenheit im Menschen hervor, sondern fordert umgekehrt die Unterwerfung des Menschen. Kants Vorstellung der Erhabenheit einer Religion ist folgende: Der Mensch soll „sich seiner aufrichtigen gottgefälligen Gesinnung bewußt“ sein, bei sich selbst eine Erhabenheit der Gesinnung erkennen, jene Wirkungen der Macht, in ihm die Idee der Erhabenheit des göttlichen Wesens zu erwecken, akzeptieren und dadurch über die Furcht vor der Wirkungen der Natur erheben (V 263, 33-264, 1). Dies macht den Unterschied zwischen Religion und Superstition, die im Gemüt des erschreckten Menschen gegründet ist, der Furcht und Angst vor dem übermächtigen Wesen hat und dessen Willen sich unterworfen sieht (V 264, 6-10).

„Alles, was dieses Gefühl [sc. das Gefühl über das Erhabene, M. T.] in uns erregt, wozu die *Macht* der Natur gehört, welche unsere Kräfte auffordert, heißt alsdann (obzwar uneigentlich) erhaben; und nur unter der Voraussetzung dieser Idee in uns und in Beziehung auf sie sind wir fähig, zur Idee der Erhabenheit desjenigen Wesens zu gelangen, welches nicht bloß durch seine Macht, die es in der Natur beweiset, innige Achtung in uns wirkt, sondern noch mehr durch das Vermögen, welches in uns gelegt ist, jene ohne Furcht zu beurtheilen und unsere Bestimmung als über dieselbe erhaben zu denken.“ (V 264, 16-24. Unterstreichung, M. T.)

Durch das Erhabene gelangen wir nicht zur Achtung vor der Macht des göttlichen Wesens, sondern vor unserem Vermögen in uns, ohne Furcht uns selbst zu bestimmen; die *Selbstbestimmung* ist überlegen über jene Macht, welche Gott in der Natur zeigt.

Im dritten Moment, Relation, geht es nicht um die Relation des Urteils über das Erhabene, sondern um die Relation zwischen der Natur und dem Beurteilenden. Denn es muss eine gewisse Distanz zwischen dem Naturphänomen und demjenigen geben, welcher dieses beobachtet und beurteilt; jener flieht den Anblick eines Gegenstandes, der ihm Scheu einjagt:

„Kühne, überhangende, gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich aufthürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulcane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der gränzenlose Ocean, in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. d. gl. [...]“ (V 261, 13-17).

Nur wenn wir uns in Sicherheit befinden, dann finden wir solche Anblicke um desto erhabener oder anziehender, je furchtbarer sie sind (V 261, 19-20). Nach Burkes Theorie werden die Gefühle, die vom Erhabenen verursacht werden, als Fürchten oder

Wundern bezeichnet.²⁸¹ Kant übernimmt offenbar seine Theorie, indem er sagt:

„[S]o giebt auch die Unwiderstehlichkeit ihrer [sc. der Natur, M. T.] Macht uns, als Naturwesen betrachtet, zwar unsere physische Ohnmacht zu erkennen, aber entdeckt zugleich ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurtheilen, und eine Überlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz andrer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur außer uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann, wobei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müßte.“ (V 261, 32-262, 2)

Die Idee der Menschheit, eine Person zu sein, bleibt unangetastet, auch wenn die Menschen als Naturwesen physisch und psychisch in Gefahr sind.

Wir gehen zum § 29 über, wo von der Modalität des Urteils über das Erhabene der Natur geredet wird. Die Vernunft übt Gewalt auf die Sinnlichkeit aus, um sie ihrem eigentlichen Gebiet (dem praktischen) angemessen zu erweitern und sie auf das Unendliche hinaus sehen zu lassen, welches für jene ein Abgrund ist (V 265, 6-9).

Das Urteil über das Erhabene der Natur bedarf moralischer Kultur (mehr als das über das Schöne), denn:

„[...] es [sc. das Urteil über das Erhabene der Natur, M. T.] hat seine Grundlage in der menschlichen Natur und zwar demjenigen, was man mit dem gesunden Verstand zugleich jedermann ansinnen und von ihm fordern kann, nämlich in der Anlage zum Gefühl für (praktische) Ideen, d. i. zu dem moralischen.“ (ebd. Z. 27-30)

Bemerkenswert ist, dass auch das Urteil über das Erhabene, wie das über das Schöne, einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben kann, weil man davon ausgehen kann, dass das Gefühl des Erhabenen jedem Subjekt zugemutet wird.²⁸² Hier taucht plötzlich im Zusammenhang des Erhabenen das moralische Gefühl auf. Der kultivierte Mensch mit dem gesunden Verstand soll den *Geschmack* für das Schöne und das *Gefühl* für das Erhabene haben (V 265, 33-36). Die Allgemeingültigkeit der beiden ästhetischen Urteile, der Urteile über das Schöne und über das Erhabene, beruht auf subjektiven Gründen, weil beim ersteren die Sinnlichkeit den Verstand bewirkt und beim letzteren dieselbe die praktische Vernunft in uns rege macht. Im Moment der Modalität des Urteils über das dynamisch-Erhabene klärt Kant, dass die Urteilskraft die Einbildungskraft auf Vernunft als Vermögen der Ideen bezieht, „nur unter einer

²⁸¹ Edmund Burke: *Philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen*. Übers. von Friedrich Bassenge, neu eingeleitet und hg. von Werner Strube, Hamburg ²1989, S. 92.

²⁸² Dieser Gedanke ist wichtig für die Klärung der Frage, warum das Urteil über das Erhabene keine Deduktion braucht. Siehe unten 6. 2.

subjectiven Voraussetzung (die wir aber jedermann ansinnen zu dürfen uns berechtigt glauben) fordern, nämlich der des moralischen Gefühls im Menschen, und hiermit auch diesem ästhetischen Urtheile Nothwendigkeit beilegen“ (V 266, 4-8). Das Subjekt trifft beide Urteile, und dadurch wird das moralische Gefühl zustande gebracht; das Schöne und das Erhabene sind also beide nötige Elemente für das moralische Gefühl. Das Moment der Modalität ist für die Klärung der Deduktionsprobleme am wichtigsten, denn

„[i]n dieser Modalität der ästhetischen Urtheile, nämlich der angemessenen Nothwendigkeit derselben, liegt ein Hauptmoment für die Kritik der Urtheilskraft. Denn die macht eben an ihnen ein Princip a priori kenntlich und erhebt sie aus der empirischen Psychologie [...]“ (V 266 9-12).

Bei der Modalität des Urteils ist sowohl vom Schönen als auch vom Erhabenen die Rede; denn beide sind Bestandteile des ästhetischen Urteils, dessen Nothwendigkeit nachgewiesen werden muss.²⁸³ Daher nennt Kant die Modalität das „Hauptmoment für die Kritik der Urtheilskraft“. Hier wird ein apriorisches Prinzip kenntlich gemacht, das die Deduktion des Urteils über das Erhabene beweisen soll. Somit kann man sagen, dass die spätere Deduktion, die Kant angekündigt hatte, überflüssig geworden ist.

6. 2. Deduktion des Urteils über das Erhabene (§ 30)

Kant wollte ursprünglich nach dem Schema, das er am Ende der *EE* aufgestellt hatte, die Analytik des Erhabenen und die Dialektik desselben schreiben. Aber der gegenwärtige Text liefert nur die Analytik des Erhabenen. Die Dialektik des Erhabenen fehlt. Die Analytik des Erhabenen soll sich in zwei Teile teilen lassen; Exposition und Deduktion. Aber Kant schließt für das Erhabene die Deduktion aus. Im Folgenden wollen wir auf Kants Begründung der Auslassung der Deduktion des Erhabenen eingehen.

Bereits in der Exposition, im Moment der Modalität, des Urteils über das Erhabene sagt Kant, dass die Einbildungskraft „auf Vernunft als Vermögen der Ideen“ bezogen werde und deswegen die Urteile des Erhabenen „nur unter einer subjectiven

²⁸³ Über den Unterschied der Nothwendigkeit der Bestimmung der beiden Arten der Urteile siehe V 265, 37-266, 8. Beim ästhetischen Urteil können wir die Nothwendigkeit direkt, „geradezu von jedermann“ verlangen, weil die Urtheilskraft die Zusammenspiel von Einbildungskraft und Verstand als Vermögen der Begriffe fordert; beim Urteil der Erhabenen können wir „nur unter einer subjectiven Voraussetzung“, d. h. in unserem Glauben, dass das moralische Gefühl in jedem Subjekt vorhanden ist, die Einbildungskraft auf Ideen der Vernunft zu beziehen.

Voraussetzung (die wir aber jedermann ansinnen zu dürfen uns berechtigt glauben) [...], nämlich der des moralischen Gefühls im Menschen“ gefordert werden; daraus folgt, dass die Notwendigkeit schon dem Urteil des Erhabenen beigelegt werde (§ 29, V 266, 4-8).

In § 30 nennt Kant einen weiteren Grund, warum die Deduktion des Erhabenen unnötig ist. Der lautet, weil das Erhabene sich an formlosen Gegenständen einstelle und sich von daher eigentlich in uns, nicht in der Natur befände²⁸⁴, deren Gegenstände nur subjektiv, d. h. nur für uns Sinn machen. Daher war die Exposition der Urteile über das Erhabene der Natur zugleich die Deduktion. Jedoch wiederholt Kant den ersten Grund, der in der Exposition gefunden wurde:

„Denn wenn wir die Reflexion der Urtheilskraft in denselben [sc. den Urteilen, M. T.] zerlegten, so fanden wir in ihnen ein zweckmäßiges Verhältnis der Erkenntnisvermögen, welches dem Vermögen der Zwecke (dem Willen) a priori zum Grunde gelegt werden muß und daher selbst a priori zweckmäßig ist: welches denn sofort die Deduction, d. i. die Rechtfertigung des Anspruchs eines dergleichen Urtheils auf allgemein-nothwendige Gültigkeit, enthält“ (V 280, 9-15).

Da wir als Urteilende unserer eigenen Vernunftfähigkeit bewusst wurden, hat die Exposition der Urteile über das Erhabene zugleich die Deduktion gegeben.²⁸⁵

Vossenkuhl begründet die Deduktion des Erhabenen durch eine Quantität:

„Die Vorstellung von etwas Erhabenem ist nämlich von der Größe eines überwältigend großen, ‚formlosen‘, ‚ungestalteten‘ empirischen Objekts bestimmt. Diese Größe veranlaßt das Urteil. Eine Deduktionsaufgabe entfällt, weil die Vorstellung als Quelle des Wohlgefallens quantitativ bestimmt ist. Das Wohlgefallen am Erhabenen benötigt daher keine Rechtfertigung.“²⁸⁶

Aber hierbei wird die durch das furchterregende Naturobjekt erweckte moralische Anlage der Menschheit völlig außer Acht gelassen. Kant betont, dass nicht die Quantität des Naturobjekts, sondern die jedem Subjekt inhärente Denkungsart erhaben ist.

²⁸⁴ Vgl. V 250, 8-11: „Daß das Erhabene also nicht in den Dingen der Natur, sondern allein in unsern Ideen zu suchen sei, folgt hieraus; in welchen es aber liege, muß für die Deduction aufbehalten werden.“ Ferner sagt Kant, dass „das Erhabene der Natur nur uneigentlich so genannt werde und eigentlich bloß der Denkungsart, oder vielmehr der Grundlage zu derselben in der menschlichen Natur beigelegt werden müsse.“ (V 280, 1-4)

²⁸⁵ Pries weist darauf hin, dass auch das Schöne ein zweckmäßiges Verhältnis der Erkenntnisvermögen in uns auslöst, das sich ebenfalls schon in der Exposition findet (Christine Pries: *Übergänge ohne Brücken. Kants Erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik*, Berlin 1996, S. 61-62). Ihre Beobachtung ist zutreffend, aber sie geht nicht auf die eigentliche Bedeutung der Deduktion ein.

²⁸⁶ Wilhelm Vossenkuhl: *Die Norm des Gemeinsinns. Über die Modalität des Geschmacksurteils*. In: *Autonomie der Kunst?* hrsg. von Andrea Esser, Berlin 1995, S. 99-123, hier S. 116.

6. 3. Gewalt der Vernunft

Bevor Kant zur Deduktion des Urteils über das Schöne übergeht, rekapituliert er „das Resultat aus der bisherigen Exposition beiderlei Arten ästhetischer Urtheile“ (V 267, 22 f.): Schön ist das, was ohne alles Interesse oder Begriffe in der bloßen Beurteilung gefällt; erhaben ist das, was „durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne“ gefällt (ebd. Z. 25-29). Beide Arten der Urteile können Allgemeingültigkeit verlangen, weil sie sich auf die jedem Subjekte vorhandenen subjectiven Gründe beziehen; das ästhetische Urteil bezieht sich auf die „Sinnlichkeit“, die „zu Gunsten des contemplativen Verstandes“ zweckmäßig ist; das Urteil über das Erhabene sucht der sinnlichen Gefahr widerstehend die Idee „der praktischen Vernunft“ (ebd. Z. 30-33). Kurz gesagt, das erstere hat mit dem Verstand zu tun, das letztere mit der Vernunft. Kant versucht beide Erkenntnisvermögen zu verbinden, wenn er sagt, dass „beide in demselben Subjecte vereinigt, in Beziehung auf das moralische Gefühl zweckmäßig sind. Das Schöne bereitet uns vor, etwas, selbst die Natur ohne Interesse zu lieben; das Erhabene, es selbst wider unser (sinnliches) Interesse hochzuschätzen.“ (ebd. Z. 34-37)

Aus dem Wechselspiel von Verstand und Vernunft ergibt sich der Zustand, in dem das moralische Gefühl erweckt wird. Dabei spielt das Erhabene eine wichtige Rolle, denn Kant führt eine Funktion der Vernunft als „Vermögen der Independenz der absoluten Totalität“ (V 268, 7 f.)²⁸⁷ ein, d. h. die empirischen Vorstellungsvermögen (Sinnlichkeit und Verstand) versuchen sich zu erweitern, die Natur als ein Ganzes anzuschauen, wobei der Verstand an der Unerreichbarkeit der Natur, die uns erhaben ist, scheitert; dann wird die Vernunft eingesetzt, um die unerreichbare Natur als „Darstellung von etwas Übersinnlichem“ in ihrer Totalität subjektiv zu „denken“, ohne sie „objektiv“ zu bestimmen (ebd. Z. 10 f). Kant fährt fort: Während im ästhetische Urteil über das Schöne „die Freiheit im Spiel“ oder „eine gewisse *Liberalität* der Denkungsart“ vorgestellt wird, wird im Urteil über das Erhabene die Sittlichkeit als ein „gesetzliche[s] *Geschäft*“ erfordert, wobei „die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt anthun muß“, d. h. die Vernunft muss die Sinnlichkeit mit Gewalt beherrschen, indem sie die Einbildungskraft selbst als ein „Werkzeug“ benutzt (V 268, 31-269, 4). Die Menschen können die Sittlichkeit nicht erreichen, nur wenn sie die Schönheit der Natur lieben und im gefahrlosen Zustand leben. Für die Vorstellung des moralischen Guts wird die

²⁸⁷ Vgl. V 269, 33 f.: „die Vernunft (als Vermögen der Ideen)“.

revolutionäre Veränderung durch die Gewalt der Vernunft benötigt. So sagt Kant:

„daß das intellectuelle, an sich selbst zweckmäßig (das Moralisch-) Gute, ästhetisch beurtheilt, nicht sowohl schön, als vielmehr erhaben vorgestellt werden müsse, so daß es mehr das Gefühl der Achtung (welches den Reiz verschmäh't), als der Liebe und vertraulichen Zuneigung erwecke; weil die menschliche Natur nicht so von selbst, sondern nur durch Gewalt, welche die Vernunft der Sinnlichkeit anthut, zu jenem Guten zusammenstimmt.“ (V 271, 26-32. Unterstreichung, M. T.)

7. Oikeiosis-Lehre in der Ästhetik

Nachdem wir beide Arten des Geschmacksurteils, die Urteile über das Schöne und das Erhabene, analysiert haben, wollen wir noch über die Quelle dieser Zweiteilung nachdenken. Brandt stellt die These auf, dass die Ästhetik und die Ethik im 18. Jahrhundert auf der Oikeiosis-Lehre der Stoa²⁸⁸ beruhe. So entspreche die Unterscheidung vom Schönen und Erhabenen bei Edmund Burke zwei Lebensstufen der Oikeiosis in Bezug auf die Werthierarchie, die erste ist die des animalisch-Liebeswürdigen (diligere), die zweite die des vernünftig-Schätzbaren (aestimare).²⁸⁹ Kants Schrift *Beobachtung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* von 1764 argumentiere auf der Grundlage der stoischen Differenz von gefälliger Schönheit und achtungsgebietendem Erhabenen, und dieses Muster bestimme die doppelte Ästhetik der *Kritik der Urteilskraft*: Das Geschmacksurteil des Schönen stehe auf der Seite des Lebensgefühls (V 204, 8), während der Geistesbezug zum Erhabenen sich zunächst

²⁸⁸ Max Pohlenz stellt die Oikeiosis-Lehre der Stoa wie folgt dar: „Der erste Trieb des Lebewesens richtet sich nicht auf die Lust, die nur ein Epigenema ist, sondern auf die Erhaltung des eigenen Wesens. So hat die Natur gewollt, die bei Pflanzen, Tieren und Menschen das gleiche Ziel verfolgt. Der Unterschied ist nur der: Bei den Pflanzen regelt die Natur die Erhaltung von sich aus; das Tier hat diese Sorge selbst zu übernehmen, denn die Natur hat ihm mit der Aisthesis, durch die es die Außendinge wahrnimmt, auch das Gefühl, daß die einen οἰκεῖα, die anderen ἀλλότρια sind, und den Trieb gegeben, die einen zu suchen, die anderen zu meiden. Für die Tiere ist daher das naturgemäße Leben das Leben nach dem Triebe. Beim Menschen tritt aber als Bildner des Triebes der Logos hinzu. So ist für ihn das naturgemäße Leben ein Leben, bei dem der Logos die Triebe beherrscht und gestaltet. Das ist aber [...] nichts anderes als das κατ' ἀρετὴν ζῆν, das also für den Menschen der κατὰ φύσιν βίος ist. Die Tugend ist die seelische Haltung, kraft deren der Mensch sein ganzes Leben in Übereinstimmung mit dem Logos führen kann, und dieses ὁμολογουμένως ζῆν sichert ihm die εὐροια βίου, die Eudämonie.“ (Pohlenz 1940, S. 8)

²⁸⁹ Vgl. H. und M. Simon 1956, S. 72: „Der Begriff der Natur, der bei der Betrachtung der stoischen Ethik sichtbar wird, weist in zwei verschiedene Richtungen. Wenn die stoischen Philosophen von der Natur des Menschen sprechen, meinen sie teils seine Vernunftnatur, teils begreifen sie die animalische Natur, die allen Lebewesen gemein ist, ein, oder sie meinen die animalische Natur sogar allein.“ Auch Pohlenz spricht von der Zweiseitigkeit der menschlichen Natur (Max Pohlenz: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948, S. 118 f.)

gegen das Leben wende und doch in uns ein Gefühl der Lust erzeuge.²⁹⁰

In der *Beobachtung* kann man zwar eine Variation der stoischen doppelten Oikeiosis-Lehre feststellen²⁹¹, aber in der *Kritik der Urteilskraft* behauptet Kant deutlich, dass das Urteil über das Schöne nach der Interessellosigkeit zum schönen Objekt gefallen muss, und dass der Urteilende nur kontemplativ beobachten darf, ohne das schöne Objekt zu ergreifen. Der Urteilende darf es nicht besitzen oder sich aneignen. Das Schöne ist immer unerreichbar; die Distanz, die Kant zwischen dem Urteilenden und dem Objekt unbedingt halten will, ist nicht vereinbar mit dem stoischen Verhalten nach der Oikeiosis-Lehre. Brandt beschreibt jedoch die Charakteristika der Kantischen Ästhetik in der dritten Kritik wie folgt: „Kant bestimmt die ästhetische Lust am Schönen genau als das Epiphänomen, das ἐπιγέννημα, einer inneren Stimmigkeit jetzt nicht der physischen Lebenskräfte wie bei den Stoikern, sondern der mentalen Erkenntniskräfte“.²⁹²

8. Methodenlehre des Geschmacks (§ 60)

Am Schluss der Kritik der ästhetischen Urteilskraft fügt Kant in einem Anhang „Von der Methodenlehre des Geschmacks“ hinzu (§ 60). Darin sagt Kant, die Geschmackskritik benötige nicht die wissenschaftliche Einteilung in Elementar- und Methodenlehre. Denn für Kant gibt es keine Wissenschaft des Schönen.²⁹³ Es gibt also keine „Lehrart (methodus)“ sondern „nur eine *Manier* (modus)“ (V 355, 6-7). Man findet hier doch einen Widerspruch in Kants ästhetischer Theorie, wenn man § 94 von Kants *Logik* in Betracht zieht;

„Alle Erkenntniß und ein Ganzes derselben muß einer Regel gemäß sein. (Regellosigkeit ist zugleich Unvernunft.) Aber diese Regel ist entweder die der *Manier* (frei) oder die der *Methode* (Zwang)“ (IX 140, 3-4).

Das Erkenntnisurteil benötigt also entweder Manier oder Methode. Wenn das ästhetische Urteil kein Erkenntnisurteil ist, wie in der ganzen dritten Kritik dargestellt wird, warum hat es eine Manier (modus)? Dieses Problem hat wohl seine Quelle in der

²⁹⁰ Reinhard Brandt: *Selbstbewusstsein und Selbstsorge. Zur Tradition der οἰκείωσις in der Neuzeit*. In: Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 85, 2003, S. 179-197, hier S. 187-188.

²⁹¹ Brandt 2003a, S. 189.

²⁹² Brandt 2003a, S. 193. Vgl. *DL*, II 48.

²⁹³ Auch Reflexion zur Anthropologie 621: „Die schöne Kunst gründet sich auf keine Wissenschaft und ist eine Kunst des genies“ (XV 269, 1-2).

historischen Entwicklung der Ästhetik als einer Wissenschaft. In einer Anmerkung der *Kritik der reinen Vernunft* kritisiert Kant Baumgartens Versuch, die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen, und die Regel derselben zur Wissenschaft zu erheben (A 21/B 35). Für Kant in 1781/1787 gibt es kein apriorisches Prinzip in der Ästhetik, wonach sich das Geschmacksurteil richten muss. Nach 1787 entdeckte Kant das apriorische Gesetz für die Urteilskraft, das in einem freien Spiel von Verstand und Urteilskraft zu finden ist.

Die Manier dient zur Verwirklichung der ästhetischen „Idee“²⁹⁴, welche der Begriff selbst nicht erreicht“ (V 355, 16). Dabei ist es für die „Schüler“ wichtig, „die Propädeutik zu aller schönen Kunst“ ins Auge zu fassen. Sie ist eine Kultivierung der menschlichen Gemütskräfte durch die Vorkenntnisse, „humaniora“. Diese soll jeder Mensch haben. Kant zufolge bedeutet „Humanität“ einerseits das allgemeine Teilnahmegefühl, andererseits das Vermögen, sich innigst und allgemein mitteilen zu können.²⁹⁵ Aus diesen menschlichen Eigenschaften ergibt sich die „Gesellschaft“. Publikation und Kommunikation waren die gesellschaftlichen Grundlagen der Aufklärung.

An anderer Stelle sagt Kant, dass die Geselligkeit das „Erfordernis des Menschen“ ist (V 296, 35 f.). Es ist bemerkenswert, dass Kant dem Schönen nur in der Gesellschaft²⁹⁶ Bedeutung beigemessen hat.

„Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte, noch sich selbst ausputzen, oder Blumen aufsuchen, noch weniger sie pflanzen, um sich damit auszusmücken; sondern nur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht bloß Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu sein (der Anfang der Civilisirung): denn als einen solchen beurteilt man denjenigen, welcher seine Lust andern mitzuteilen geneigt und geschickt ist, und den ein Object nicht befriedigt, wenn er das

²⁹⁴ Die ästhetische Idee ist „nach einem bloß subjektiven Princip der Übereinstimmung der Erkenntnisvermögen untereinander (der Einbildungskraft und des Verstandes) auf eine Anschauung bezogen“ (V 342, 6-9).

²⁹⁵ In der *Metaphysik der Sitten* unterscheidet Kant das auf dem moralischen Sinn beruhende teilnehmende Gefühl von der Mitteilung des vom Sinn affizierten Gefühls: „Dieser [sc. die Menschlichkeit (humanitas), M. T.] kann nun in dem *Vermögen* und *Willen*, sich einander in Ansehung seiner *Gefühle mitzuteilen* (humanitas practica), oder bloß in der *Empfänglichkeit* für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens (humanitas aethetica), was die Natur selbst giebt, gesetzt werden. Das erstere ist *frei* und wird daher *theilnehmend* genannt (communio sentiendi liberalis) und gründet sich auf praktische Vernunft: das zweite ist *unfrei* (communio sentiendi illiberalis, servilis) und kann *mittheilend* (wie die der Wärme oder ansteckender Krankheiten), auch Mitleidenschaft heißen: weil sie sich unter nebeneinander lebenden Menschen natürlicher Weise verbreitet. Nur zu dem ersteren giebt's Verbindlichkeit.“ (§ 34, VI 456, 28-457, 5) Frei bedeutet für Kant die Unabhängigkeit vom Affekt und die Verbindlichkeit nach der praktischen Vernunft.

²⁹⁶ „Empirisch interessiert das Schöne nur in der Gesellschaft“ (V 296, 33).

Wohlgefallen an demselben nicht in Gemeinschaft mit andern fühlen kann. Auch erwartet und fordert ein jeder die Rücksicht auf allgemeine Mittheilung von jedermann, gleichsam als aus einem ursprünglichen Verträge, der durch die Menschheit selbst dictirt ist; [...]“ (V 297, 7-17).²⁹⁷

Der Geschmack hat eine Aufgabe, die „sittliche Idee“²⁹⁸ zu versinnlichen. Deswegen muss er die Lust „als für die Menschheit überhaupt, nicht bloß für eines Jeden Privatgefühl gültig erklär[en]“ (V 356, 18-20). Im letzten Satz des § 60 erklärt Kant „die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks“ als „die Entwicklung sittlicher Idee und die Kultur des moralischen Gefühls“. Der Mensch, der ein Geschmacksurteil fällen will, soll in sich die sittliche Idee entwickeln und das moralische Gefühl kultivieren (V 299, 35 f). Im Menschen als dem fühlenden und urteilenden Subjekt soll die ästhetische und sittliche Idee harmonieren. Diese Idee ist „das Intelligibele, worauf, [...] der Geschmack hinaus sieht, wozu nämlich selbst unsere oberen Erkenntnisvermögen zusammenstimmen.“ (V 353, 19.22) Man könnte schließlich sagen, dass Ästhetik und Ethik diesem gemeinsamen Zweck der Menschheit, d. i. Selbstverfeinerung, Vergesellschaftung und Selbstentwicklung, dienen.

²⁹⁷ Arendt sieht diesen „ursprünglichen Vertrag“ der Menschheit als Handlungsprinzip der Menschen (Hannah Arendt: *Das Urteilen*. Übers. von Ursula Ludz, München/Zürich 1985, S. 96-101).

²⁹⁸ Das Ideal der Schönheit ist der sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen (V 235, 14-17).

Kapitel IV. Deduktion in der Kritik der teleologischen Urteilskraft²⁹⁹

1. Analytik (§§ 62-65)

Wie wir in Kap. I gesehen haben, soll die Analytik der teleologischen Urteilskraft nach der Gliederung in der *Ersten Einleitung zur Kritik der Urteilskraft* aus Exposition und Deduktion bestehen. Aber im Haupttext fehlt das deutliche Merkmal der Exposition und der Deduktion. Im Folgenden versuche ich herauszufinden, wie die Analytik aufgebaut wird, indem ich der Argumentation Kants folge. Es wird zu zeigen sein, wo die Trennlinie zwischen der Exposition und der Deduktion hätte gezogen werden sollen und warum dies nicht vollzogen wurde. Ist die Deduktion in der Analytik zu finden, hat sie ihren systematischen Ort nach dem originalen Plan nach der Exposition.³⁰⁰ Ich markiere zunächst eine Zäsur zwischen der Exposition und der Deduktion, um die Funktion der beiden klar zu machen. Dann versuche ich den Text zu interpretieren.

1. 1. Exposition

Die Begründung der Kritik der teleologischen Urteilskraft im Ganzen geht von der Exposition der inneren Zweckmäßigkeit der Natur aus, und führt zur „Deduktion“ des Prinzips der Zweckmäßigkeit der Natur, die wir später untersuchen werden, und endet dann mit der Dialektik der mechanischen Naturerklärung und der teleologischen Naturbetrachtung. Ferner wird in der Methodenlehre die höchste Zwecksetzung durch den Menschen erläutert, und schließlich wird das höchste Gut, das nur in der Verknüpfung von Moral und Theologie ermöglicht wird, eingeführt.

Während Kant das einzelne Geschmacksurteil über das Schöne erschöpfend nach vier Titeln, Qualität, Quantität, Relation und Modalität, exponiert und die Bedingungen

²⁹⁹ Die Analyse der Deduktion beruht auf meinem früheren Kongress-Beitrag (Verfasserin: *Die Deduktion in der Kritik der teleologischen Urteilskraft*. In: Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, hg. von Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann, Ralph Schumacher, Berlin 2001, Band 4, S. 633-642).

³⁰⁰ Joachim Peter ist der Ansicht, dass die Deduktion innerhalb der Dialektik der teleologischen Urteilskraft zu finden ist. Dies entspricht nicht Kants Entwurf (Ders.: *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*. Kant-Studien Ergänzungshefte 126, Berlin 1992, S. 206-221).

seiner Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zeigt, nimmt er diese Schemata nicht in der Darstellung des teleologischen Urteils auf. Der Grund, warum Kant die Urteilstafel in der *Kritik der reinen Vernunft* auf die Erklärung der Naturprodukte nicht angewendet hat, ist der, dass in den schematistischen Kategorien nur die *causa efficiens* vorkommt und die *causa finalis* von jener ausgeschlossen ist.³⁰¹ Die Antizipation der Zweckursache passt nicht zur linearen Zeitfolge der Ursache-Wirkung-Verbindung.

1. 2. Die Aufgabe der Analytik der teleologischen Urteilskraft

Die Aufgabe der Analytik des Geschmacksurteils war es, die Bedingungen dafür zu „entdecken“, dass wir einen Gegenstand schön nennen. Diese liegen nicht am Gegenstand, den wir betrachten, sondern in uns selbst als Betrachter. In der Analytik wird das Geschmacksurteil in vier Elemente aufgelöst und am Ende unter der Idee des Gemeinsinns zusammengefasst.³⁰² Dies war das Verfahren der Analytik des Schönen. Wie verfährt dann die Analytik der teleologischen Urteilskraft? Was liefert die Analytik?

Die Analytik der teleologischen Urteilskraft beschäftigt sich mit dem Begriff der objektiven Zweckmäßigkeit und mit dem Problem des organischen Lebens. In § 61 sind die Hauptfragen in der Kritik der teleologischen Urteilskraft benannt: Wie sind die Organismen und eine Wissenschaft des Organischen möglich? Wie ist die systematische Einheit der Natur und der Naturforschung unter besonderen empirischen Gesetzen nach transzendentalen Prinzipien möglich? Wie stehen der Mechanismus und die Teleologie an den Naturprodukten nebeneinander?³⁰³ Von Anfang an wird der Bereich des teleologischen Urteils auf die „Erscheinungen“ der Natur beschränkt und zur Naturforschung gezogen (V 360, 27-28). Das teleologische Urteil dient der Naturforschung derart, dass es die Natur nach der Analogie³⁰⁴ mit der Kausalität nach Zwecken unter Prinzipien der Beobachtung und Nachforschung bringt. Dabei darf es die Natur nicht „erklären“, weil es zur reflektierenden Urteilskraft gehört, nicht zur bestimmenden. Die reflektierende Urteilskraft ist also nicht identisch mit der aus der

³⁰¹ Vgl. Brandt 1991a, S. 123.

³⁰² Am Schluss der Analytik des Schönen sagt Kant, „[wir] haben für jetzt nur das Geschmacksvermögen in seine Elemente aufzulösen und sie zuletzt in der Idee eines Gemeinsinns zu vereinigen“ (V 240, 13-15). Dazu siehe Brandt 1989a, S. 181.

³⁰³ Vgl. Burkhard Tuschling: *System des transzendentalen Idealismus bei Kant? Offene Frage der — und an die — Kritik der Urteilskraft*. Kant-Studien 86 (1995), S. 196-210, hier S. 200-202.

³⁰⁴ Zur Analogie siehe Kap. VI der vorliegenden Arbeit.

Kritik der reinen Vernunft bekannten Urteilkraft, die einem gegebenen Allgemeinen (Regel, Prinzip, Gesetz) das Besondere unterordnet—Kant nennt diese in der dritten Kritik die bestimmende Urteilkraft—, sondern eine andere Urteilkraft, die zu einem gegebenen Besonderen das Allgemeine erst finden soll.

Kant sagt, dass das Prinzip der teleologischen Urteile über die Verbindungen und Formen der Natur „wenigstens *ein Princip mehr*“ sei. Das heißt: Wir brauchen noch ein weiteres Prinzip, „wo die Gesetze der Causalität nach dem bloßen Mechanismus derselben [sc. der Natur, M. T.] nicht zulangen“ (V 360, 21-29). Dieses Prinzip nennt Kant „einen teleologischen Grund“, wenn wir uns die Möglichkeit des Naturdinges vorstellen und „die Natur als durch eigenes Vermögen *technisch* denken“, „als ob er in der Natur (nicht in uns) befindlich wäre“ (ebd. Z. 29-34). Die teleologische technische Denkweise ist unsere eigene Fähigkeit, uns die Zweckmäßigkeit der Natur, als ob diese der Natur immanent wäre, vorzustellen. Das heißt aber nicht, dass wir „der Natur *absichtlich*-wirkende Ursachen unterlegen“ und „ein *constitutives* Princip der *Ableitung* ihrer Producte von ihren Ursachen zum Grunde legen“ (V 360, 36-361, 5)³⁰⁵. Denn der Begriff eines Naturzweckes muss für die reflektierende Urteilkraft benutzt werden, nicht für die bestimmende.³⁰⁶

Die Analytik der teleologischen Urteilkraft exponiert also den Begriff der Zweckmäßigkeit, nach dem das teleologische Urteil gefällt wird, und dann wird der Anspruch dieses Urteils auf allgemein notwendige Gültigkeit gerechtfertigt oder soll gerechtfertigt werden. Dabei ist zu bemerken, dass Kant unter der „Deduktion“ die Rechtfertigung des Anspruchs eines Urteils auf allgemein notwendige Gültigkeit versteht. In dieser Hinsicht ist die Bedeutung der Deduktion des teleologischen Urteils zwar gleich mit der des Geschmacksurteils über das Schöne, wenn Kant sagt:

„Der Anspruch eines ästhetischen Urtheils auf allgemeine Gültigkeit für jedes Subject bedarf als ein Urtheil, welches sich auf irgend ein Princip a priori fußen muß, einer Deduktion (d. i. Legitimation seiner Anmaßung), welche über die Exposition desselben noch hinzukommen muß, wenn es nämlich ein Wohlgefallen oder Mißfallen an der *Form des Objects* betrifft“ (V 279, 7-12).³⁰⁷

³⁰⁵ Vgl. V 390, 31-33: es sei nicht berechtigt, „eine besondere, von der Causalität nach bloß mechanischen Gesetzen der Natur selbst unterschiedene Wirkungsart in die Naturwissenschaft einzuführen.“

³⁰⁶ Der Zweckbegriff darf auch nicht als Vernunftbegriff, der in der Naturwissenschaft eine neue Kausalität einführt, angesehen werden (V 361, 8-10).

³⁰⁷ Auch V 280, 22-25.

Meiner Ansicht nach besteht aber der Unterschied zwischen beiden Deduktionen darin, dass es sich bei dem ästhetischen Urteil um jedes *Subjekt*, an welches der Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erhoben wird, handelt. Das heißt: Der Geltungsbereich eines ästhetischen Urteils soll auf jedes *Subjekt*³⁰⁸, welches durch den Gemeinsinn³⁰⁹ miteinander übereinkommen, erweitert werden.³¹⁰ Dagegen wird der Geltungsbereich eines teleologischen Urteils auf jedes *Objekt* als Naturprodukt erweitert. Es lässt sich also behaupten, dass die beiden Deduktionen subjektiv sind, aber dass die Perspektive wechselt. Auf diesen Punkt komme ich bei der Interpretation des § 66 zurück.

1. 3. Zweckmäßigkeit der Natur

In § 62 sondert Kant zuerst die objektive Zweckmäßigkeit von der subjektiven ab, die er in der *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* abgehandelt hat.³¹¹ Die objektive Zweckmäßigkeit ist das Prinzip der Möglichkeit der Gegenstände, auf welchem die teleologische Beurteilung beruht. Dann wird die objektive Zweckmäßigkeit als eine materiale von der formalen intellektuellen abgegrenzt (V 362, 6 ff.). Die letztere wird Kant zufolge in den geometrischen Figuren³¹² und mathematischen Zahlen gezeigt. Sie ist nur formal, weil dabei kein realer Zweck zugrunde gelegt wird.³¹³ Beispielsweise ist die Bewunderung des Zirkels nicht aus dem Begriff desselben entstanden, sondern er ist in der Anschauung in der Art gegeben, dass das Objekt (Zirkel) mit „dem Bedürfnis der Regeln, welches dem Verstande eigen ist“, übereinstimmt (V 364, 29-36). Das heißt, nicht eine Beschaffenheit des Zirkels außer mir, sondern eine bloße Vorstellungsart in mir macht die Bestimmung des Zirkels aus, indem ich ihn „*einem Begriffe angemessen zeichne*“ und „*die Zweckmäßigkeit hineinbringe*“ (V 365, 5-9). Eine solche objektive formale intellektuelle Zweckmäßigkeit kann uns eine Gefahr sein, weil wir die

³⁰⁸ Siehe V 215, 28-29: „Das Geschmacksurteil führt bei sich eine *ästhetische Quantität* der Allgemeinheit, d. i. der Gültigkeit für jedermann.“

³⁰⁹ Der Gemeinsinn in Kants Ästhetik ist die Idee: „Die allgemeine Stimme ist also nur eine Idee (worauf sie beruhe wird hier noch nicht untersucht)“ (V 216, 17-18).

³¹⁰ Vgl. V 215, 6-13.

³¹¹ In der Kritik der ästhetischen Urteilskraft wird die subjektive Zweckmäßigkeit von Gegenständen erläutert. Diese subjektive Zweckmäßigkeit wird entweder als Sinnenreiz empfunden oder durch den Geschmack beurteilt werden. In jenem Fall heißt sie material und in diesem Fall formal.

³¹² Vgl. *MAN IV* 467, 22-25: „Wesen ist das erste, innere Princip alles dessen, was zur Möglichkeit eines Dinges gehört. Daher kann man den geometrischen Figuren (da in ihrem Begriffe nichts, was ein Dasein ausdrückte, gedacht wird) nur ein Wesen, nicht aber eine Natur beilegen.“

³¹³ Geometrische Figuren haben kein Dasein, weil die Geometrie keine Gesetze ihrer Gegenstände kennt (*KrV B* 263). Auch *MAN IV* 468.

„Bewunderung der Natur“ nicht außer uns, sondern „in unserer eigenen Vernunft“ erkennen und dadurch zur „Schwärmerei“ gelangen (V 363, 26-364, 2). Dagegen richtet sich die objektive materiale Zweckmäßigkeit auf wirklich existierende Dinge außer mir (V 364, 16-25)³¹⁴; sie sind die Naturwesen, Organismen wie Tiere und Menschen.

1. 4. Vorläufige Definition der Naturprodukte

In Kants Naturteleologie ist von der *objektiven materialen realen* Zweckmäßigkeit die Rede. Sie zerfällt dann in zwei verschiedene Arten der Zweckmäßigkeit: die relative und die innere (§ 63). Die erste ist die „Nutzbarkeit (für Menschen), oder auch Zuträglichkeit (für jedes andere Geschöpf)“ (V 367, 7-10). Die letztere ist der Naturzweck. Das Verhältnis zwischen der relativen und der inneren Zweckmäßigkeit hat nur dann eine moralische Bedeutung, wenn die Frage, warum und wozu überhaupt Menschen auf Erden leben sollen, gestellt wird.³¹⁵ In dieser Hinsicht ist die Natur für uns, die Menschen, und unsere Existenz zweckmäßig, und die Naturdinge können für andere Naturdinge zweckmäßig sein. Dies bedeutet, dass die Natur und die Naturdinge für uns nur möglich sind, sofern sie nach Zwecken begriffen werden können. Es ist für Kants Naturphilosophie wesentlich, dass die Natur als Zusammenhang bloß nach den empirischen Gesetzen der *causa efficiens* und der Wechselwirkung nicht begriffen werden kann.

In § 64 analysiert Kant die Entwicklung eines Baumes als Beispiel der wirklichen Erscheinung der Zweckmäßigkeit und führt den „Charakter“³¹⁶ der Dinge sowohl als als Naturprodukte als auch als Naturzwecke folgendermaßen an:

„Ich würde vorläufig sagen: ein Ding existiert als Naturzweck, *wenn es von sich selbst* (obgleich in zweifachem Sinne) *Ursache und Wirkung ist*; [...]“ (V 370, 35-37)

Tatsächlich findet man später am Anfang des § 66 die Definition der Naturdinge als Naturzweck. Aber wieso „vorläufig“? Was möchte Kant noch hier in § 64 und im nächsten Paragraphen darlegen, bevor er die endgültige Definition der Naturprodukte angibt? Die Antwort gibt er selber:

³¹⁴ Auch V 447, 18-29.

³¹⁵ Dazu siehe Kap. V.

³¹⁶ V 369, 31 und 372, 15. Man bekommt den Eindruck, dass Kant die Naturdinge und die Naturphänomene empirisch *charakterisieren* zu versucht, aber nicht apriorisch zu *definieren*.

„Wir wollen die Bestimmung dieser Idee von einem Naturzwecke zuvörderst durch ein Beispiel erläutern, ehe wir sie völlig auseinander setzen.“ (V 371, 4-6)

Durch diesen Satz ist die Beweisstruktur der Analytik der teleologischen Urteilskraft klar dargestellt worden. Kant gibt nämlich die *vorläufige* Definition der Naturprodukte und nennt ein Beispiel (das Wachstum eines Baumes) für die Bestimmung der Idee des Naturzweckes in den letzten drei Absätzen in § 64. Dann versucht er in § 65 sich mit dieser Idee „völlig auseinander [zu] setzen“, d. h. die Funktion der Idee zu ergründen, bevor er in § 66 die definitive Definition angibt.³¹⁷

Meine Interpretation stützt sich auf die Tatsache, dass das Wort „vorläufig“ im Haupttext der ersten Auflage fehlt³¹⁸, aber es in die Druckfehlerliste, die nach dem Haupttext zugefügt worden ist, eingetragen worden ist.³¹⁹ Die Frage ist, ob Kant schon in seinem Manuskript das Wort „vorläufig“ geschrieben hatte, aber der Drucker es versehentlich weggelassen hat, oder ob Kant nach der Fertigung seines Manuskripts das Wort „vorläufig“ bewusst ergänzt hat. Meine Lesart tendiert aus zwei Gründen zur letzteren Version.³²⁰ Erstens: Wie wir oben bei der Korrektur der Einordnung der Deduktion des Geschmacksurteils gesehen haben, hat Kant Kiesewetters Korrektur noch mal *nach* dem Druck des Buches in der Druckfehlerliste korrigieren lassen. Also musste Kant die für ihn wichtigen Korrekturen noch *nach* der Fertigung des Drucks des Haupttextes durchführen. Zweitens: Durch die Einschubung des Worts „vorläufig“ wird der Argumentationsgang viel stichhaltiger wie ich oben dargestellt habe, und die Struktur der Analytik ist plausibler und zutreffender auszulegen.

³¹⁷ Joachim Peter liefert eine andere Lesart für „vorläufig“. Ders. 1992, S. 189-190. Dieser Zusammenhang scheint Zammito nicht wichtig zu sein (Zammito 1992, S. 214).

³¹⁸ Die Originalauflage *Kritik der Urteilskraft*, Berlin und Libau, bey Lagarde und Friedrich 1790, S. 282, in der 7. Zeile von unten.

³¹⁹ Ebd. S. 477 (diese Seite ist im Original nicht paginiert).

³²⁰ Auf jedem Fall wurde dieses Erratum von dem Herausgeber der Akademie-Ausgabe übersehen. In der „*Kritik der Urteilskraft* von Immanuel Kant. Zweyter Auflage. Berlin bey F. T. Lagarde 1793“ steht das Wort „vorläufig“ im Haupttext (S. 286). Auch die Übersetzer der neuen Cambridge Edition „*Critique of the Power of Judgment*“ (übers. von Paul Guyer und Eric Matthews, hg. von Paul Guyer, Cambridge 2000) bemerken die Einschubung des Worts „vorläufig“ nicht, obwohl sie die erste (1790) und die zweite Auflage (1793) verglichen haben sollen. Heiner F. Klemme weist zwar auf die Existenz des Druckfehlerverzeichnisses in der ersten Auflage von 1790 hin und geht sogar davon aus, dass dieses von Kant stammt. Aber er schenkt der Einschubung des Worts „vorläufig“ keine Aufmerksamkeit (siehe seine Einleitung in: Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*. Mit einer Einleitung und Bibliographie herausgegeben von H. F. Klemme, mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti, Hamburg, 2001, S. XCVI, Anm. 79).

1. 5. Baumbispiel

Wir folgen Kants Beweisführung und sehen uns das Baumbispiel in § 64 genau an. Seine Argumentation ist dreifach:

- (1) „Ein Baum zeugt erstlich einen andern Baum“ von derselben Gattung und erzeugt damit sich selbst „der Gattung nach“. Dabei wird der Baum sowohl als die Ursache als auch als die Wirkung betrachtet. Er wird von sich selbst hervorgebracht und eben so bringt er sich selbst hervor (V 371, 7-12). Interessant ist hierbei, dass die Entwicklung des Baumes als der Fortgang der Gattung betrachtet wird. Man dürfte annehmen, dass Kant der Gattung den Vorrang vor dem Individuum gibt.
- (2) „Zweitens erzeugt ein Baum sich auch als *Individuum*. Diese Art von Wirkung nennen wir zwar das Wachstum; aber dieses ist in solchem Sinne zu nehmen, daß es von jeder andern Größenzunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden und einer Zeugung, wiewohl unter einem andern Namen, gleich zu achten ist.“ (V 371, 14-17.)³²¹ Das Wachstum des Baumes findet nicht „nach mechanischen Gesetzen“³²² statt, wobei es zwar als die Wirkung gilt. Denn „[d]ie Materie, die er [sc. der Baum, M. T.] zu sich hinzusetzt, verarbeitet dieses Gewächs vorher zu spezifisch-eigenthümlicher Qualität, welche der Naturmechanism außer ihm nicht liefern kann, [...]“. Der Baum bildet sich selbst aus durch einen Stoff, „der seiner Mischung nach sein eignes Product ist.“ Der Baum besitzt Kant zufolge eigenes Scheidungs- und Bildungsvermögen (ebd. Z. 13-29).³²³ Gemeint ist hier der chemische Stoffwechsel, den man nicht mit der Kausalität der Grundsätze in der *Kritik der reinen Vernunft* verwechseln darf. Der chemische Prozess, der hier erwähnt ist, ist nicht das Ursache-Wirkung-Verhältnis nach der Zeitfolge, die keine qualitative Veränderung herbeiführt, obschon die Zeitveränderung im chemischen Prozess eingeschlossen sein kann, sondern Anhäufung und Verarbeitung der Materie. Im „Anhang zur transzendentalen Dialektik“ in der ersten Kritik findet

³²¹ Kant benutzt für das Wachstum eines Baums den Ausdruck „Zeugung“, der eigentlich nur für die organisierten Lebewesen wie Tiere und Menschen gilt. Woher nimmt er die Ansicht, die Pflanzen als Organismen zu betrachten? Ein Beispiel findet man bei John Locke. In seiner Schrift *An Essay concerning Human Understanding* analysiert er die „Organization“ einer Erle (Book II, Cap. XXVII, § 4 Identity of Vegetables, ed. by Peter H. Nidditch, Oxford 1979, S. 330-331). Vielmehr ist Cleanthes' Gleichstellung der Pflanzen und Tiere mit der organisierten Welt in Humes *Dialogues concerning natural Religion* (7. Teil) wichtig. Es ist wohl möglich, dass Kant von den beiden Philosophen die Idee der Organisation übernommen hat. Über Humes Einfluss auf Kant siehe unten Kap. VI.

³²² Gemeint ist hier das Ursache-Wirkung-Verhältnis nach der Zeitbestimmung.

³²³ In der *Kritik der reinen Vernunft* bedeutet die Scheidungskunst Chemie (B 871). Auch V 92, 33.

man sogar den Ausdruck „Mechanismus der Materie“, der nicht mehr mit der Kausalverknüpfung der Naturerscheinungen identisch sein kann. Kant kritisiert dort, das theologische System der Natur (Physikotheologie) versuche die Ursachen bei der höchsten Weisheit zu suchen, „anstatt sie in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen.“ (B 719) An anderer Stelle gebraucht er einen merkwürdigen Ausdruck „die Idee eines Mechanisms“, um die chemische Wirkungen der Materien zu erklären:

„[...] und so bringt man alle Materien auf die Erden (gleichsam die bloße Last), Salz und brennliche Wesen (als die Kraft), endlich auf Wasser und Luft als Vehikeln (gleichsam Maschinen, vermittels deren die vorigen wirken), um nach der Idee eines Mechanismus die chemischen Wirkungen der Materien untereinander zu erklären.“ (KrV B 674, Unterstreichung, M. T.)³²⁴

Es ist also ersichtlich, dass innerhalb der ersten Kritik zwei verschiedene Bedeutungen des Mechanismus vorhanden sind: das mechanische Ursache-Wirkungs-Verhältnis und die chemische Veränderung. Die letztere ist wohl identisch mit der zweiten Erklärung des Baumwachstums in der dritten Kritik.

(3) „*Drittens* erzeugt ein Theil dieses Geschöpfs auch sich selbst so: daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung der andern wechselseitig abhängt.“ Die Blätter sind zwar Wirkung (Produkte) des Baums, aber sie sind auch Ursache für die Existenz des Baumes, weil Entblättern den Baum töten kann. Somit ist die Zeugung und Erhaltung des Baumes bedingt durch die wechselseitige Funktion seiner Teile als Ursache und Wirkung (V 371, 30-372, 4)³²⁵. Es ist anzumerken, dass für Kant der dritte Punkt vornehmlich wichtiger als (1) und (2) ist. Denn das Wort „*Drittens*“ im Originaltext, sowohl in der ersten als auch in der zweiten Auflage, ist hervorgehoben, während „erstlich“ und „zweitens“ ohne Betonung ausgedrückt sind.³²⁶ Wichtig daran ist die Beziehung zwischen den Teilen untereinander und die zwischen diesen und dem Ganzen; die Teile ergänzen einander, um das Ganze zu erhalten. Am Schluss des § 64 betont Kant, die Funktion der Selbstorganisation, Selbsthilfe, Selbsterhaltung gehöre „unter die wundersamsten Eigenschaften

³²⁴ Auch B 719. Kant kritisiert, das theologische System der Natur (Physikotheologie) versuche die Ursachen bei der höchsten Weisheit zu suchen, „anstatt sie in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen.“

³²⁵ Vgl. A. Pfannkuche: *Der Zweckbegriff bei Kant*. Kant-Studien 5 (1900) S. 51-72, hier S. 60.

³²⁶ Es ist unbegreiflich, dass Erdmann in seiner Ausgabe die Hervorhebung von „*Drittens*“ nicht übernommen hat. Siehe *Immanuel Kant's Kritik der Urtheilskraft*, hg. von Benno Erdmann, Leipzig 1880, S. 218.

organisierter Geschöpfe“ (V 372, 10-11).³²⁷ Ein Baum reproduziert durch die bildende Kraft sich selbst als Organisches, während eine Uhrwerk sich selbst weder reparieren noch reproduzieren kann.³²⁸ Diese besitzt Kant zufolge nur die bewegende Kraft. Ernst Cassirer erkannte auch diese Eigenschaft der Naturprodukte bei Kants Teleologie, indem er zu dieser Stelle sagt:

„Der Naturgegenstand, der durch die Grundsätze des reinen Verstandes, durch Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung lediglich als *Größe*³²⁹ bestimmt war, erhält daher hier zum ersten Male eine ihm eigentümliche und ihn von allen Gebilden unterscheidende *Qualität*³³⁰, die jedoch nicht sowohl eine Eigenschaft seines Seins, als vielmehr eine Eigenschaft seines *Werdens* ist und die individuelle *Richtung* eben dieses Werdens bezeichnet.“³³¹

Im Bezug auf den chemischen Prozess ist es nötig, die Bedeutung des Mechanismus, der bewegenden und der bildenden Kraft klarzumachen. Dies ist die Absicht des folgenden Abschnitts.

1. 6. Mechanismus, Bewegungskraft und Bildungskraft

1. 6. 1. Mechanismus

Der Mechanismus des 17. Jahrhunderts kennt nur eine Art von Kräften, nämlich die vis impressa, die Descartes³³² und Newton in ihrer Mechanik zugrunde gelegt hatten.³³³ Descartes hat in den *Principia Philosophiae* die Untersuchung der Zweckursachen, die Gott sich bei der Schaffung der Welt gesetzt hat, aus der Philosophie ausgeschlossen

³²⁷ Diese Funktion hat Kant wohl von Blumenbachs Theorie des Bildungstriebes übernommen. Dazu Thomas Haffner: *Die Epigenesisanalogie in Kants Kritik der reinen Vernunft. Eine Untersuchung über Herkunft und Bedeutung der Begriffe Epigenesis und Präformation in Kants transzendentaler Deduktion*, (Diss.) Saarbrücken 1997, S. 121. Über die biologische Deutung der dritten Kritik siehe Driesch²1922, besonders S. 62-87. Paul Bommersheim: *Der Begriff der organischen Selbstregulation in Kants Kritik der Urteilskraft*. Kant-Studien Bd. 23 (1919), S. 209-220. Emil Ungerer: *Die Teleologie Kants und ihre Bedeutung für die Logik der Biologie* (Abhandlungen zur theoretischen Biologie Heft 14), Berlin 1922.

³²⁸ Vgl. Erich Adickes: *Kant als Naturforscher*, Band II, Berlin 1925, S. 470 ff.

³²⁹ Kants Text lautet: „Diese Art von Wirkung nennen wir zwar das Wachstum; aber dieses ist in solchem Sinne zu nehmen, daß es von jeder andern Größenzunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden und einer Zeugung, wiewohl unter einem andern Namen, gleich zu achten ist.“ (V 371, 14-17. Unterstreichung, M. T.)

³³⁰ Vgl. Kants Text, V 371, 17-21.

³³¹ Ernst Cassirer: *Kants Leben und Lehre*. Darmstadt 1994 (New Haven 1975), S. 361, Hervorhebung im Originaltext.

³³² René Descartes: *Die Prinzipien der Philosophie*. Zweiter Teil, §§ 36-45, übers. und mit Anmerkungen versehen von Artur Buchenau, Hamburg, ³1992, S. 48-54.

³³³ Vgl. Anneliese Maier: *Die Mechanisierung des Weltbilds im 17. Jahrhundert*. Leipzig 1938, S. 55 f. Über die Impetustheorie siehe Michael Wolff: *Geschichte der Impetustheorie. Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik*. Frankfurt a. M. 1978, besonders S. 313-345.

und ihn nur als die wirkende Ursache aller Dinge betrachtet.³³⁴ Diese Grundfassung findet sich bis zur modernen Physik hin: Nach Helmholtz sollen die Naturerscheinungen auf Bewegungen von Materie mit unveränderlichen Bewegungskräften, welche nur von den räumlichen Verhältnissen abhängig sind, zurückgeführt werden.³³⁵ Andererseits wurde die Betrachtungsweise der Teleologie durch die Entwicklung der Biologie als Wissenschaft im 18. Jahrhundert erhellt.³³⁶

Was ist dann unter Mechanismus bei Kants Philosophie zu verstehen? Marc-Wogau behauptet, drei Bedeutungen des Mechanismus seien bei Kant unterschieden; in der ersten, weitesten Bedeutung besage der Mechanismus das Bestimmtsein des Besonderen durch den Begriff der Kausalität überhaupt, ganz abgesehen von der Natur des Verstandes; in der zweiten, engeren dagegen dieses Bestimmtsein, wie es sich für den menschlichen, diskursiven Verstand gestaltet, d. h. das Bestimmtsein des Besonderen durch wirkende Ursache; in der dritten, engsten Bedeutung besage schließlich der Mechanismus das Bestimmtsein durch „bloße Bewegungsgesetze“ (V 390, 4)³³⁷. Aber seiner Darstellung mangelt es meiner Meinung nach am Systemgedanken, weil das Teil-Ganzes-Verhältnis nicht berücksichtigt wurde.

Allison nennt mindestens zwei verschiedene Bedeutungen des Mechanismus.³³⁸ Erstens heiße dieser in der engen Deutung „material mechanism“. Die Kausalität dieses Mechanismus finde nur im Raum statt.³³⁹ Zweitens enthalte der Mechanismus „all

³³⁴ Descartes: *Die Prinzipien der Philosophie*, Erster Teil § 28, Hamburg⁸ 1992, S. 10: „Wir wollen uns auch nicht dabei aufhalten, die Zwecke zu untersuchen, die Gott sich bei der Schaffung der Welt gesetzt hat, und wollen die Untersuchung der Zweckursachen gänzlich aus unser Philosophie verbannen. Denn wir können uns nicht anmaßen, Gottes Absichten dabei zu wissen, sondern wir werden ihn nur als die wirkende Ursache aller Dinge betrachten und sehen, welche Schlüsse uns das von ihm empfangene natürliche Licht gestattet.“

³³⁵ Hermann von Helmholtz: *Über die Erhaltung der Kraft*, Berlin 1889 (1847).

³³⁶ Über die Teleologie und Teleonomie in der Biologie siehe Ernst Mayr: *Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt. Vielfalt, Evolution und Vererbung*, Berlin/Heidelberg/New York/Tokyo 1984 (Übers. von Karin de Sousa Ferreira. Englisch: *The Growth of Biological Thought*, Harvard/London 1982). Und ders.: *Evolution und die Vielfalt des Lebens*, Berlin/Heidelberg/New York, 1979 (Übers. von Karin de Sousa Ferreira. Englisch: *Evolution and the diversity of life*, Cambridge (Mass.), 1978), S. 198-227. Mayr benutzt das Wort Programm, das er „als kodierte oder im voraus angeordnete Information, die einen Vorgang (oder ein Verhalten) so steuert, daß er zu einem vorgegebenen Ende führt“, definiert (ebd. S. 213, Kursiv im Original wird nicht übernommen): „Die Programme, welche die teleonomischen Vorgänge in Organismen steuern, sind entweder vollständig in der DNS des Genotyps niedergelegt (,geschlossene Programme‘) oder so beschaffen, daß sie zusätzliche, durch Lernen, Konditionieren oder andere Erfahrungen erworbene [...] Information aufnehmen können (,offene Programme‘)“ (ebd. S. 214).

³³⁷ Konrad Marc-Wogau: *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*, Uppsala/Leipzig 1938, S. 220.

³³⁸ Henry E. Allison: *Kant's Antinomy of Teleological Judgment*. In: *The Southern Journal of Philosophy*, Bd. XXX Supplement 1991, S. 25-42.

³³⁹ Allison weist auf die Passagen der *MAN* hin (IV 543; 477; 536).

necessity of events in time according to natural law“.³⁴⁰ Dann führt er den Begriff des transzendentalen Mechanismus ein. Dieser könne nicht mit dem Mechanismus der Natur in der *Kritik der reinen Vernunft* identisch sein: „mechanism in this sense (V 407) certainly presupposes the second Analogy, but it is neither entailed by nor equivalent to it“.³⁴¹ In der Tat benutzt Kant den Begriff des Mechanismus in verschiedenem Kontext. Bevor wir die Bedeutung des Mechanismus in der *Kritik der Urteilskraft* deutlich machen, erinnern wir uns daran, welchen Sinn der Mechanismus in den anderen beiden Kritiken hatte.

Die zweite Analogie der Grundsätze in der *Kritik der reinen Vernunft* ist der „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität“. Dies bedeutet: „Alle Veränderung geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung“ (B 232). Ohne dieses Gesetz kann keine Erfahrung wahrgenommen werden:

„Der Grundsatz des Kausalverhältnisses in der Folge der Erscheinungen gilt daher auch von allen Gegenständen der Erfahrung (unter den Bedingungen der Sukzession), weil er selbst der Grund der Möglichkeit einer solchen Erfahrung ist.“ (B 247)

Die Zeitfolge ist Kant zufolge „das einzige empirische Kriterium der Wirkung, in Beziehung auf die Kausalität der Ursache, die vorhergeht.“ (B 249)

In der transzendentalen Dialektik wird die Antinomie von der Naturkausalität (Mechanismus) und der Kausalität durch Freiheit dargestellt. Beide schließen einander nicht aus, d. h. beide können wahr sein, wenn die erstere für die Erscheinungen und die letztere für die intelligible Welt angewendet wird. Aber im „Anhang zur transzendentalen Dialektik“ ändert sich die Bedeutung des Mechanismus, wie wir oben beim Baumbeispiel gesehen haben. Der Mechanismus bezieht sich nicht nur physikalisches Ursache-Wirkung Verhältnis, sondern auch auf chemische qualitative Veränderung der Materie.³⁴²

Dennoch behält in der *Kritik der praktischen Vernunft* der Mechanismus der Natur den ursprünglichen Sinn und wird der transzendentalen Freiheit, „welche als Unabhängigkeit von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muß“ (V 96, 37-97, 2) entgegengesetzt. Der Mechanismus bedeutet hier die Notwendigkeit der Verknüpfung der Geschehnisse in einer Zeitreihe (V 97, 7-9), wie in

³⁴⁰ Allison weist auf folgende Stellen hin: V 97; Reflexion Nr. 5978, XVIII 413; Nr. 5995, XVIII 418-419; VIII 179.

³⁴¹ Allison 1991, S. 28.

³⁴² *KrV* B 674; 719.

der ersten Kritik.

Dann weitet sich innerhalb der dritten Kritik die Bedeutung des Mechanismus wieder aus. Zuerst heißt in § 65 der Mechanismus bloß ein Bewegungsvermögen, der sich mit der Veränderung durch die bildende Kraft nicht deckt:

„Ein organisirtes Wesen ist also nicht bloß Maschine: denn die hat lediglich *bewegende* Kraft; sondern es besitzt in sich *bildende* Kraft und zwar eine solche, die es den Materien mittheilt, welche sie nicht haben (sie [sc. die bildende Kraft, M. T.] organisirt): also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanism) nicht erklärt werden kann.“ (V 374, 21-26, Unterstreichung, M. T.)³⁴³

Ein organisiertes Wesen besitzt in sich die *bildende* Kraft und teilt den Materien diese Kraft mit, weil sie diese nicht haben. Somit organisiert die bildende Kraft die Materien.³⁴⁴ In § 67 heißt es auch:

„Es ist also nur die Materie, sofern sie organisirt ist, welche den Begriff von ihr als einem Naturzwecke nothwendig bei sich führt, weil diese ihre specifische Form zugleich Product der Natur ist.“ (V 378, 35-37)

Die Materie hat keine spontane Kraft und muss von der bildenden Kraft organisiert werden (V 408; 405).

1. 6. 2. Bildungskraft und Bildungstrieb

Kant übernimmt von Johann Friederich Blumenbach (1752-1840) die Lehre vom Bildungstrieb (*nisus formativus*).³⁴⁵ Dieser veröffentlichte seine Lehre zunächst im „Göttingischen Magazin“, dann in der Schrift „Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte“ (1781)³⁴⁶, von der 1789 und 1791 neue Auflagen erschienen mit dem Titel: „Ueber den Bildungstrieb“. Schon 1788 (VIII 180) rühmt Kant an Blumenbach, dass dieser durch den (nur organischen Wesen zugesprochenen) Bildungstrieb „so viel Licht in die Lehre der Zeugungen gebracht“ habe.³⁴⁷ An ihr hebt

³⁴³ Vgl. V 390; 395; 411.

³⁴⁴ Im *Opus Postumum* vertritt Kant eine andere Materietheorie: Die Materien erhalten in sich die bewegende bildende organisierende Kraft. Dazu Teil II, Kap. XI, XII und XIII der vorliegenden Arbeit.

³⁴⁵ Timothy Lenoir stellt den wechselseitigen Einfluss von Kant und Blumenbach fest (Ders.: *Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology*. Isis 71 (1980), S. 77-108. Hier S. 87-96.). Kant lässt seinen Verleger ein Exemplar von der *Kritik der Urteilskraft* zu Blumenbach schicken (Kants Brief an François Théodore de la Garde vom 25. März 1790, BW Briefnummer 414, XI 145, 22)

³⁴⁶ Auf der Titelseite liest man: „Dr. Johann Friederich Blumenbach der Med. Prof. ord. zu Göttingen über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte. Göttingen, bey Johann Christian Dieterich, 1781“.

³⁴⁷ Erich Adickes: *Kant als Naturforscher*, Band II, Berlin 1925, S. 431 Anm. Auch AA VII 89.

Blumenbach besonders hervor, dass sie das Dasein organisierter Materie nicht erklären wolle, sondern voraussetze und demgemäß eine generatio aequivoca, durch die das leblose Leben entstehe, als vernunftwidrig verwerfe. Andererseits aber gewährte sie doch auch dem Naturmechanismus³⁴⁸ in Gestalt des *Bildungstriebes* (im Unterschied von der aller Materie allgemein beiwohnenden bloß mechanischen³⁴⁹ *Bildungskraft*) einen zwar unbestimmbaren, aber doch unverkennbaren Anteil am Entstehen und Funktionieren der einzelnen Organismen. Aber dieser Bildungstrieb ist so eingeschränkt, dass er bei seiner Wirksamkeit unter der höheren Leitung und Anweisung des uns unerforschlichen Prinzips einer ursprünglichen Organisation steht.

Wir wählen einige Argumente Blumenbachs aus seiner Schrift aus, um seine Lehre zu verstehen. Zuerst lehnt er die Evolutionstheorie ab, nach der „die Keime gleich bey der ersten Schöpfung erschaffen worden [ist], so dass sich nun eine Generation nach der andern bloß zu *entwickeln* braucht.“³⁵⁰ Hingegen sei er davon überzeugt, dass

„keine präformirten Keime präexistiren: sondern dass in dem vorher rohen ungebildeten Zeugungsstoff der organisirten Körper, nachdem er zu seiner Reife und an den Ort seiner Bestimmung gelangt ist, ein besonderer, dann lebenslang thätiger Trieb rege wird, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann lebenslang zu erhalten, und wenn sie ja etwa verstümmelt worden, wo möglich wieder herzustellen.“ (*Über den Bildungstrieb*. S. 31. Kursivierung im Originaltext ist nicht übernommen. Unterstreichung, M. T.)

Diesen „lebenslang thätige[n] Trieb“ nennt er den Bildungstrieb (*nisus formativus*). Dieser ist

„[e]in Trieb, der folglich zu den Lebenskräften gehört, der aber eben so deutlich von den übrigen Arten der Lebenskraft der organisirten Körper (der Contractilität, Irritabilität, Sensibilität etc.) als von den allgemeinen physischen Kräften der Körper überhaupt, verschieden ist; der die erste wichtigste Kraft zu aller Zeugung, Ernährung, und Reproduction zu seyn scheint, und den man um ihn von andern Lebenskräften zu unterscheiden, mit dem Namen des Bildungstrieb (*nisus formativus*) bezeichnen kan“ (*Über den Bildungstrieb*. S. 32. Kursivierung im Originaltext wird nicht übernommen).

Blumenbach erwähnt in seinem Buch den Physiologen Casper Friedrich Wolff in Petersburg, der „eine andre Kraft fürs Wachstum der Thiere und Pflanzen angenommen [hat], die er *vis essentialis* nennt: und die ebenfalls, wenn man sie bloß vom Hörensagen kennt, auf den ersten Blick mit dem *nisus formativus* vermengt

³⁴⁸ In weitem Sinne, also genauer: dem natürlichen Geschehen und seinen Gesetzmäßigkeiten (Adickes 1925, S. 432).

³⁴⁹ Im engeren Sinn, wobei nur die chemisch-physikalischen Kräfte in Betracht kommen (ebd.).

³⁵⁰ Ich zitiere „Über den Bildungstrieb“ nach der Auflage von 1791, Göttingen.

werden könnte“ (S. 38).³⁵¹ Aber er sieht den Unterschied zu seinem Bildungstrieb darin, dass Wolffs *vis essentialis*

„blos diejenige Kraft [sei], wodurch der Nahrungsstoff in die Pflanze oder in das junge Thier getrieben wird. Dies ist folglich zwar ein Requisit *zum* Bildungstrieb—aber bey weitem nicht der Bildungstrieb selbst. Denn jene *vis essentialis* wodurch die Nahrungssäfte in die Pflanze gebracht werden, zeigt sich auch bey den unförmlichsten, widernatürlichsten, wuchernden Auswüchsen der Gewächse, (an Baumstämmen etc.) wo gar kein bestimmter Bildungstrieb statt hat“ (*Über den Bildungstrieb*. S. 40-41).

Der Bildungstrieb bei Kant ist, so Lenoir, weder blinde mechanische Kraft noch chemische Kraft der Fermentation auch nicht „a soul superimposed upon matter“; er ist gedacht als „teleological agent which has its antecedents ultimately in the inorganic realm but which was an emergent vital force“. Für die deutschen Naturphilosophen sei der Bildungstrieb der wichtige Begriff, in dem sie zum ersten Mal die Methode der Vereinigung von teleologischem und mechanischem System der Natur sahen.³⁵²

2. Übergang zur Deduktion oder ein Bruch (§ 65)

Wir kehren zur *Kritik der Urteilskraft* zurück. In den §§ 62-64 hat Kant den Begriff der Zweckmäßigkeit und den Charakter der Dinge als Naturzwecke erläutert, wobei er selbst mit seiner Ausführung nicht zufrieden ist. Die Naturdinge, so am Anfang des § 65, müssen „sich zu sich selbst wechselseitig als Ursache und Wirkung verhalten, welches ein etwas uneigentlicher und unbestimmter Ausdruck ist, der einer Ableitung von einem bestimmten Begriffe bedarf“ (V 372, 16-18. Unterstreichung, M. T.).³⁵³ Kant will glauben, dass die wechselseitige Ursache-Wirkung-Beziehung von einem bestimmten Begriffe abgeleitet werden muss. Ohne ihn wäre seine Beweisargumentation unhaltbar. Kant muss mit der „Ableitung“ die Deduktion gemeint haben. Die Frage lautet, was dieser bestimmte Begriff ist. Der Beantwortung dieser Frage wird folgende Darlegung gewidmet.

Wir analysieren zuerst den zweiten Absatz des § 65. Kant deklariert die

³⁵¹ In *Über den Bildungstrieb* (S. 39, Fußnote) zitiert Blumenbach Wolffs *theoria generationis* von 1759, S. 12 und S. 13.

³⁵² Lenoir 1980, S. 83. Vor allem erkenne man in Schellings Schrift *Von der Weltseele* den Einfluss von der biologischen Denkweise wieder (ebd. S. 84, Anm.).

³⁵³ Später in § 76 erklärt Kant, dass „die Ableitung der besonderen Gesetze aus den allgemeinen in Ansehung dessen, was jene Zufälliges in sich enthalten, a priori durch Bestimmung des Begriffs vom Objecte unmöglich ist“. Somit ist der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur ein notwendiger Begriff für die Urteilskraft; er ist ein subjektives regulatives Prinzip der Vernunft für die menschliche Urteilskraft.

Kausalverbindung durch den Verstand (*nexus effectivus*) als die reale und die Kausalverbindung nach einem Vernunftbegriffe von Zwecken (*nexus finalis*) als die ideale. Die erstere gehe immer abwärts, d. h. nach der realen fortgehenden Zeitfolge, während die letztere sowohl abwärts als auch aufwärts geschehen würde, „wenn man sie als Reihe betrachtete“ (V 372, 26). Damit meint Kant, dass beim *nexus finalis* die Ursache und die Wirkung ihre Rollen ständig wechseln und deswegen sie *gleichzeitig* Ursache bzw. Wirkung sein können. Beispielsweise ist das Geld die Zweckursache der Erbauung des Hauses, wenn es durch die Vermietung des Hauses erworben wird. Gleichzeitig ist es die Wirkung der Erbauung des Hauses. Das Hausbeispiel scheint zwar mit dem Organischen nicht zu tun haben und von der Beweisführung der Analytik der teleologischen Urteilskraft abzuschweifen. Aber die Pointe ist nur die Wechselseitigkeit der Ursache und der Wirkung, unter welcher auch die Teile-Ganzes Beziehung steht und ab 3. Absatz des § 65 genauer dargelegt wird. Kant versucht lediglich, jener besondere Charakter der Vernunft, wodurch die Vorstellung des Zwecks ermöglicht wird, aufzuzeigen.

Für die Erklärung des Organischen ist eine wechselseitige Beziehung zwischen den Teilen und dem Ganzen nötig. Zuerst sagt Kant:

„Zu einem Dinge als Naturzwecke wird nun *erstlich* erfordert, daß die Theile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind. Denn das Ding selbst ist ein Zweck, folglich unter einem Begriffe oder einer Idee befaßt, die alles, was in ihm enthalten sein soll, a priori bestimmen muß.“ (V 373, 4-8)

Um ein Ding ein Naturprodukt zu sein, wird zweitens erfordert, dass die Teile und das Ganze „voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer [sc. der Teile, M. T.] Form sind“ (V 373, 18-19).

„Denn auf solche Weise ist es allein möglich, daß umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Theile bestimme: nicht als Ursache— denn da wäre es ein Kunstproduct—, sondern als Erkenntnisgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurtheilt.“ (ebd. Z. 20-25. Unterstreichung, M. T.)

Kant geht davon aus, dass das Mannigfaltige in der Materie enthalten ist und durch Gestalten und Verbindungen in die systematische Einheit geformt wird. Die Idee des Ganzen ist dabei nicht diejenige Ursache für die Formulierung der Teile, welche als der sich außer der Natur befindende Künstler oder Urheber angesehen werden kann; dieser

ist imstande, die Naturwesen hervorzubringen und zu bewirken.³⁵⁴ Kant lehnt deutlich den platonischen Demiourgos ab und zugleich den unbewegten Bewegter, den Aristoteles als den Urheber der Weltgeschehnisse betrachtete.³⁵⁵ Kants Position ist folgendermaßen zusammenzufassen: Die Natur „organisirt sich vielmehr selbst und in jeder Species ihrer organisirten Producte, [...]“ (V 374, 30-31). Dies bedeutet: Die Natur braucht weder Urheber noch Anweiser; sie besitzt die Spontaneität und das selbständige Organisationsvermögen in sich. Kants Teleologie unterscheidet sich von der Aristotelischen darin, dass er den Naturprodukten die Selbständigkeit und Selbstorganisation zugeschrieben hat. In Aristoteles' Teleologie ist hingegen das Göttliche als der unbewegte Bewegter *außer* der Natur angenommen.³⁵⁶ Kants Naturauffassung, dass die Zweckursache den Naturdingen immanent ist, ist wohl von den Stoikern beeinflusst worden. Darüber siehe unten Kap. VI.

Was das Wesen des Organismus ausmacht, ist nicht nur die wechselseitige Abhängigkeit von den Teilen und dem Ganzen, sondern auch das Herstellungsvermögen der Teile:

„In einem solchen Producte der Natur wird ein jeder Theil so, wie er nur *durch* alle übrige da ist, auch als *um der andren* und des Ganzen *willen* existirend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht; welches aber nicht genug ist (denn er könnte auch Werkzeug der Kunst sein und so nur als Zwecke überhaupt möglich vorgestellt werden), sondern ein die andern Theile (folgich jeder den andern wechselseitig) *hervorbringendes*³⁵⁷ Organ, [...] sein kann: und nur dann und darum wird ein solches Product, als *organisirtes und sich selbst organisirendes* Wesen ein *Naturzweck* genannt werden können.“ (V 373, 35-374, 8. Unterstreichung, M. T.)

Hier vertieft Kant die dritte Ansicht der Baumentwicklung, nämlich das Teile-Ganzes Verhältnis des Organischen, wobei jetzt die hervorbringende Funktion den Teilen zugeschrieben wird und dadurch das Ganze von den Teilen abhängig wird. Andererseits hat Kant das Ganze als die Idee, die den Teilen vorangehen soll, benannt³⁵⁸; somit ist die

³⁵⁴ V 374, 27-30.

³⁵⁵ Siehe Aristoteles, *Metaphysik* XII 6-10.

³⁵⁶ Die Physis ist die Zweckursache. Vgl. Simons 1956, S. 50: „Bei Platon werden Natur und Idee gleichgesetzt. Die Idee ist das Wesen der Dinge, so daß die Physis das Wesen der Dinge ausmacht. Auch bei Aristoteles wird die Natur mit dem Wesen der Dinge identifiziert, jedoch bleibt Physis in der Welt und wird nicht in die Transzendenz verlagert. Physis ist das immanente sinnvolle Prinzip, das die Materie beherrscht und das in ihr das Streben nach der Verwirklichung der Form hervorruft.“

³⁵⁷ In der ersten Auflage von 1790 ist „hervorbringendes“ nicht hervorgehoben.

³⁵⁸ Vgl. *Physische Geographie* „[...] im System ist das *Ganze* eher als die *Theile*, im Aggregat hingegen sind die *Theile* eher da.“ (IX 158, 12-13) Auch IX 160, 22-27: „Indessen dürfte man die Systeme? der Natur, die bisher verfaßt sind, richtiger wohl Aggregate der Natur nennen, denn ein System setzt schon die Idee des *Ganzen* voraus, aus der die Mannigfaltigkeit der Dinge abgeleitet wird. Eigentlich

gegenseitige Abhängigkeit der Teile und des Ganzen vervollständigt.

Für Kant ist die Tätigkeit des Hervorbringens der Teile am wichtigsten. Denn der Unterschied zwischen Kunstwerken und Naturprodukten liegt darin, dass jene sich selbst weder reproduzieren noch organisieren können.³⁵⁹ Die Uhr kann sich ja nicht selbst reparieren. Dagegen können die Organismen durch die bildende Kraft sich organisieren und sogar beschädigte Teile wiederherrichten. Wegen der Regenerationsfähigkeit des Organismus schreibt Kant den Naturprodukten die bildende Kraft zu. Jedoch sieht Kant die Schwierigkeit, dass solche Naturprodukte nach keiner Analogie erfasst werden können.³⁶⁰

Im Hinblick auf den erkenntnistheoretischen Ansatz verdient es der letzte Satz des obigen Zitates (V 373, 20-25) thematisiert zu werden. Die Frage ist: Wie steht das Subjekt als der Beurteilende zum Naturprodukt als dem Objekt? Kant sagt, für denjenigen, der nach der Idee des Ganzen das Objekt als zweckmäßig beurteilt, ist diese Idee ein Erkenntnisgrund, sie kann aber nicht bestimmt objektiv apodiktisch begriffen werden. Denn der Verstand kann nicht begreifen, ob die Naturdinge zweckmäßig sind oder nicht. Diese Frage übersteigt die Grenze des Verstandes. Wir müssen mit Hilfe der Urteilskraft so annehmen, dass die Organischen unter den Naturdingen nach der Idee des Ganzen zweckmäßig verfahren würden. Hierbei ist es festzuhalten, dass die Naturprodukte nicht unmittelbar *nach der Zweckursache* bestimmt, sondern *nach der Analogie mit ihr* betrachtet werden. Denn Kant sagt nicht, dass die Naturdinge zweckmäßig sind, sondern dass wir sie so dann urteilen müssen, als ob sie sich nach der Zweckkausalität verhalten würden, weil es sonst keine Möglichkeit gäbe, die Natur und die Naturphänomene nach der menschlichen Denkweise zu fassen. Kant befreit dadurch die Natur von dem göttlichen Eingriff und Zwang. Vielmehr schreibt er ihr die Spontaneität zu und lässt den Menschen gleichzeitig die Freiheit übrig, die Natur nach Verstand und Vernunft wahrzunehmen, wobei wir zugeben müssen, dass unsere beschränkten Erkenntnisvermögen keinen Zugang zum Organischen haben können.

In den letzten zwei Absätzen des § 65 fasst Kant die gesamte Exposition zusammen und deutet den Übergang zur „Deduktion“ an. Zuerst wird im vorletzten

haben wir noch gar kein Systema naturae. In den vorhandenen sogenannten Systemen der Art sind die Dinge bloß zusammengestellt und aneinander geordnet.“

³⁵⁹ Vgl. Heideggers Interpretation von Werkzeug in *Sein und Zeit*, §§ 15-18 (Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen, ¹⁶1986, S. 66-88). Dazu Bröcker 1928, S. 80 ff.

³⁶⁰ Vgl. V 375, 5-7.

Absatz des § 65 gesagt, dass wir die Naturdinge *nach einer Analogie* mit der Kausalität nach Zwecken erforschen und über ihren obersten Grund nachdenken, nicht um eine Kenntnis der Natur oder den Urgrund derselben zu bekommen, sondern um über das praktische Vernunftvermögen in uns, „mit welchem wir die Ursache jener Zweckmäßigkeit in Analogie betrachteten“ nachzudenken (V 375, 23-25). Dann wird im letzten Absatz die Notwendigkeit des Grundes, warum die Teleologie in die Naturwissenschaft eingeführt werden muss, betont. Die organisierten Wesen geben dem Begriff eines Zweckes der Natur die „objektive Realität“ und verschaffen dadurch der Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie (V 376, 2-7). Diese objektive Realität beruht auf der Allgemeinheit und der Notwendigkeit (ebd. Z. 17), die in den folgenden Paragraphen „deduziert“ werden sollen. Damit scheint dieser Absatz zwar eine Übergangsrolle zur Deduktion zu spielen. Aber Kants Argumentation zeigt genau hier einen *Bruch*, weil es nicht klar ist, was objektive Realität heißen soll.³⁶¹ L. De Vos macht zu dieser Stelle die Bemerkung, dass die Deutung der objektiven Realität sich in der dritten Kritik teilweise geändert habe und dass sie die reflexiv-notwendige Gültigkeit, oder die erfahrungsmäßige meine, während die Deduktion in der ersten Kritik die Beziehung auf einen Gegenstand heiße.³⁶² Wenn er Recht haben sollte, gibt es kaum einen Unterschied zwischen transzendentaler und empirischer Deduktion. Kant ist in der Tat in der *Kritik der reinen Vernunft* bestrebt, die allgemeinen Gesetze zu etablieren, welche die objektive Realität einer Erkenntnis begründen³⁶³:

„Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen, und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgendeine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der Tat aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloß mit Vorstellungen gespielt.“ (K_rV B 194-195)³⁶⁴

Aber Kant würde in der dritten Kritik diese Veränderung der Bedeutung nicht einräumen, die das System der ersten Kritik gefährden würde. Er möchte glauben, dass die Naturwissenschaft (hier die Biologie), auf irgendeinem Prinzip a priori beruhen muss, und macht einen Versuch, die organischen als die Wissenschaftsgegenstände in

³⁶¹ Vgl. V 404, 7 f., wo Kant zu zeigen versucht, dass ein Objekt und seine objektive Realität nur durch ein konstitutives Prinzip bestimmt werden können. Siehe unten Abschnitt 5. 2.

³⁶² Ludovicus De Vos: *Die Beweisstruktur der Kritik der Urteilskraft*. In: Kants Ästhetik/Kant's Aesthetics/L'esthétique de Kant, hg. von Herman Parret, Berlin/New York, 1998 S. 136- 157, hier S. 153.

³⁶³ K_rV B 116-117; 194-197.

³⁶⁴ Über die objektive Realität hat Kant in der Streitschrift mit Eberhard genaueres erläutert. Siehe VIII 187-226.

sein transzendentes System einzuordnen. Dennoch zeigt unsere Analyse, dass der Übergang von der Exposition zur Deduktion der Schwierigkeit der Beweisführung nicht entgehen kann.

3. Deduktion des teleologischen Urteils (§§ 66-68)

Obwohl McLaughlin die vortrefflichste Analyse der Dialektik der teleologischen Urteilskraft liefert, hat er die Wichtigkeit der Analytik der teleologischen Urteilskraft nicht zur Kenntnis genommen.³⁶⁵ Er hat versucht die Antinomie von Mechanismus und Teleologie dadurch zu klären, dass er diese mit den vier Antinomien der *Kritik der reinen Vernunft* vergleicht. Der Zusammenhang zwischen Analytik und Dialektik der teleologischen Urteilskraft ist hierbei jedoch außer Acht gelassen.

Peter erkannte zwar, dass es die Deduktion gibt, aber er hat nicht bestimmt, wo sie eigentlich stattgefunden hat.³⁶⁶ Ich möchte im Folgenden die These vertreten, dass die Deduktion des teleologischen Urteils, wenn sie auch von Kant nicht als solche bezeichnet wurde, in § 66 hätte stattfinden sollen. Durch die Darlegung des Texts wird die Spur der Deduktion, die bis jetzt unbemerkt geblieben war, beleuchtet. Außerdem möchte ich im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit zeigen, dass die Auslassung der Deduktion des teleologischen Urteils nicht nur für Kants kritische Philosophie, sondern auch für seine spätere Reflexion, nämlich für das *Opus postumum*, eine wichtige Bedeutung hat.

Um die Beweisstruktur der Analytik der teleologischen Urteilskraft klar darzustellen, stelle ich zuerst die Zusammengehörigkeit der §§ 66-68 fest, indem ich die Überschriften der Paragraphen vergleiche;

- § 66 Vom Princip der Beurtheilung der inneren Zweckmäßigkeit in organisierten Wesen
- § 67 Vom Princip der teleologischen Beurtheilung der Natur überhaupt als System der Zwecke
- § 68 Von dem Princip der Teleologie als innerem Princip der Naturwissenschaft

Kant redet offenbar in drei aufeinander folgenden Paragraphen vom „Princip“ des teleologischen Urteils. Wir wollen nun § 66 genauer analysieren, weil dort wichtige Hinweise für unsere Diskussion zu finden sind.

³⁶⁵ McLaughlin 1989, S. 47-48.

³⁶⁶ Peter 1992, S. 241 ff.

3. 1. Drei Schritte des Beweises

In § 66 versucht Kant, das Prinzip der teleologischen Beurteilung der Natur aufzuzeigen. Zuerst definiert er ein organisiertes Wesen als ein Naturprodukt, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist:

„Dieses Princip, zugleich die Definition derselben [sc. der organisierten Wesen, M.T.], heißt: *Ein organisiertes Product der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig Mittel ist.* Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben“ (V 379, 11-14).

Jeder Teil als Organ ist Mittel für das Ganze als Zweck. Zugleich ist er als durch das Ganze bestimmter Zweck für andere Teile. Die innere Zweckmäßigkeit des Organismus gibt nicht nur das Verhältnis der Teile zum Ganzen, sondern auch das Verhältnis der Teile zueinander an.³⁶⁷ Diese Definition fasst, wie Marc-Wogau formuliert hat, drei vorhergehende Gedanken aus den §§ 64-65 zusammen:

- (i) Die Organismen als Naturzwecke sind „von sich selbst (obgleich in zweifachen Sinne) Ursache und Wirkung“ (V 370, 35-37)
- (ii) Die Teile des Organismus sind „(ihren Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich“ (V 373, 4-6)
- (iii) Die Teile des Organismus sind „von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form“ (ebd. Z. 18-19).³⁶⁸

Nun steht die Frage, warum das Prinzip des teleologischen Urteils zugleich die *Definition* der organisierten Wesen ist. Was heißt eigentlich *Definition*? In der *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant *Definition* folgendermaßen definiert:

„[...] daß philosophische Definition nur als Expositionen gegebener, mathematische aber als Konstruktionen ursprünglich gemachter Begriffe, jene nur analytisch durch Zergliederung (denen Vollständigkeit nicht apodiktisch gewiß ist), diese synthetisch zustande gebracht werden, und also den Begriff selbst *machen*, dagegen die ersteren ihn nur *erklären*“ (B 758).

Ferner:

„Denn, da sie [sc. die philosophische Definition, M.T.] Zergliederungen gegebener Begriffe sind, so gehen diese Begriffe, obzwar nur noch verworren, voran, und die

³⁶⁷ Vgl. V 379, 5-9: „Alles in der Welt ist irgend wozu gut; nichts ist in ihr umsonst, und man ist durch das Beispiel, das die Natur an ihren organischen Producten giebt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäßig ist, zu erwarten.“

³⁶⁸ Marc-Wogau 1938, S. 194-195.

unvollständige Exposition geht vor der vollständigen, so, daß wir aus einigen Merkmalen, die wir aus einer noch unvollendeten Zergliederung gezogen haben, manches vorher schließen können, ehe wir zur vollständigen Exposition, d. i. zur Definition gelangt sind;[...]“ (ebd. Unterstreichung, M. T.).

Wenn man diese Definition der „philosophischen Definition“ auf die dritte Kritik anwenden darf, heißt es, dass nachdem Kant in §§ 62-65 den Begriff der objektiven Zweckmäßigkeit der Natur philosophisch d. h. durch die Begriffszergliederung *unvollständig* exponiert (erklärt) hat, ist er zur *vollständigen* Exposition, d. h. zur Definition übergegangen. Die Beweisführung der *Analytik der teleologischen Urteilskraft* teilt sich also, genauer gesagt, in drei Schritte: die unvollständige Exposition (§§ 62-65), die vollständige Exposition [d. h. Definition] (der erste Absatz des § 66) und die Deduktion (ab zweiter Absatz des § 66).³⁶⁹

Kant zufolge ist das Prinzip des teleologischen Urteils der Zweckmäßigkeit der Natur *aus* der Erfahrung abzuleiten. Aber es kann nicht *auf* Erfahrungsgründen beruhen, weil ihm Allgemeinheit und Notwendigkeit beigelegt werden müssen (V 376, 15-19). Daher muss dieses Prinzip apriorisch sein, wenngleich es bloß regulativ wäre (ebd. Z. 20). Die Aufgabe der „Deduktion“ besteht darin, dieses apriorische Prinzip zu rechtfertigen und seine allgemeine Gültigkeit und Notwendigkeit zu beweisen. Da die Zweckmäßigkeit „allein in der Idee“ des beurteilenden Subjekts und nicht in einer wirkenden Ursache liegt, nennt Kant dieses Prinzip eine Maxime der Beurteilung der inneren Zweckmäßigkeit organisierter Wesen (ebd. Z. 20-23). Wichtig ist die Einführung „der Idee“ im 2. Absatz des § 66 (ebd. Z. 20), die, wie wir später sehen werden, auch in der *Dialektik*, vor allem bei der Auflösung der Antinomie von Mechanismus und Teleologie eine wichtige Rolle spielt. Diese Idee ist nichts anders als die Vernunftprinzip des Subjekts.³⁷⁰ In den vorhergehenden Paragraphen bestimmte Kant den Begriff des organisierten Wesens. Hier in § 66 tritt das die Vernunftidee besitzende Subjekt als der teleologisch Beurteilende in den Vordergrund. Kant redet ab § 66 vom Prinzip, wie ich oben festgestellt habe. Es ist nicht zu verkennen, dass

³⁶⁹ Dieser dreistufige Beweis stammt aus der Wolffischen Methode. Dazu Christian Schröder: *Naturbegriff und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1988. Kants *Metaphysik der Sitten* ist auch nach diesem Schema aufgebaut. Dazu siehe Bernd Ludwig: *Kants Rechtslehre*. Kant-Forschungen Bd. 2, Hamburg 1988, S. 60-75.

³⁷⁰ Siehe V 405 ff. § 77. Dort unterscheidet Kant die Idee als ein Vernunftprinzip für die Urteilskraft von der als Vernunftprinzip für den Verstand. Vgl. *KrV* B 383: „Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann.“

zwischen § 65 und § 66 ein Schritt von einem Thema zum anderen vollzogen worden ist. Dies bekräftigt meine These, dass es eine deutliche Zäsur zwischen §§ 62-65 (Exposition) und §§ 66-68 (Deduktion) gibt.³⁷¹

Kant betont in § 66, dass zwei verschiedene Grundsätze, der teleologische und der allgemein physische Grundsatz, nötig seien. Denn ohne den ersteren können wir keinen Leitfaden für die Beobachtung von Naturdingen bekommen, und ohne den letzteren wird uns gar keine Erfahrung gegeben (ebd. Z. 33-36). In der Dialektik der teleologischen Urteilskraft wird diese Problematik hergestellt oder, genauer gesagt, wiederhergestellt. Die Lösung der Antinomie von Mechanismus und Teleologie ist schon hier in der Analytik vorprogrammiert. Der Schlüsselbegriff ist die Idee, die der Vernunftseinheit vorausgesetzt wird:

„Denn dieser Begriff [sc. der Begriff des Naturzweckes, M.T.] führt die Vernunft in eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die eines bloßen Mechanisms der Natur, der uns hier nicht mehr genug thun will. Eine Idee soll der Möglichkeit des Naturproducts zum Grunde liegen. Weil diese aber eine absolute Einheit der Vorstellung ist, statt daß die Materie eine Vielheit der Dinge ist, die für sich keine bestimmte Einheit der Zusammensetzung an die Hand geben kann: so muß, wenn jene Einheit der Idee sogar als Bestimmungsgrund a priori eines Naturgesetzes der Causalität einer solchen Form des Zusammengesetzten dienen soll, der Zweck der Natur auf *Alles*, was in ihrem Producte liegt, erstreckt werden“ (V 377, 1-10).

Die der Möglichkeit der Natur zugrunde liegende Idee ist eine absolute Einheit der Vorstellung. Diese Einheit der Idee als Bestimmungsgrund a priori einer Naturkausalität wird für eine Form des Zusammengesetzten benutzt.³⁷² Dabei muss nach Kants Auffassung der Zweck der Natur die allgemeine Gültigkeit haben.

³⁷¹ Heinrich Walter Cassirer macht zwar in seinem Kommentar zu § 66 eine Bemerkung ohne die Exposition zu definieren über die ihre Funktion, dass in ihr die empirische Beobachtung des Organismus stattfindet und diese Beobachtung uns nur *die Gelegenheit* gibt, das teleologische Prinzip zu abzuleiten: „[...] in reading the preceding section [sc. § 65, M.T.] the reader may easily have been misled into believing that Kant holds the teleological principle to be derived from empirical observation of organisms. This, of course, is not really his opinion. What he actually believes is that the teleological principle is an *a priori* principle, and that observation of organisms merely gives us occasion to apply it“ (Ders.: *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*, London 1938, S. 333). Aber er bemerkt Kants Beweisversuch des teleologischen Prinzips in § 66 nicht.

³⁷² Man erinnere sich an den „Anhang zur transzendentalen Dialektik“ in der *Kritik der reinen Vernunft*. Dort äußerte Kant, „daß dasjenige, was Vernunft ganz eigentümlich darüber verfügt und zustande zu bringen sucht, das *Systematische* der Erkenntnis sei, d.i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip. Diese Vernunftseinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines ganzen der Erkenntnis, welches vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen. Diese Idee postuliert demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis, wodurch diese nicht bloß ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird“ (A 645/B 673).

„Denn wenn wir einmal dergleichen Wirkung *im Ganzen* auf einen übersinnlichen Bestimmungsgrund über den blinden Mechanismus der Natur hinaus beziehen, müssen wir sie auch ganz nach diesem Princip beurtheilen, und es ist kein Grund da, die Form eines solchen Dinges noch zum Theil vom letzteren als abhängig anzunehmen, da alsdann bei der Vermischung ungleichartiger Principien gar keine sichere Regel der Beurtheilung übrig bleiben würde“ (ebd. Z. 10-16).³⁷³

Man achte auf den Ausdruck „auf *Alles*“ und „*im Ganzen*“. Der Zweck der Natur, d. h. der Zweckmäßigkeit der Natur, die wir in unserem teleologischen Urteil über die Natur annehmen sollen, muss auf *Alles* in der Natur bezogen und im *Ganzen* gültig sein. Dies besagt, dass der Geltungsbereich des teleologischen Urteils sowohl auf *alle Teile* eines Naturdinges als auch auf *alle Naturprodukte* als Totalität erweitert werden soll. Kann man hiermit behaupten, dass die allgemeine Gültigkeit und die Notwendigkeit des Prinzips der Urteilskraft im Ganzen bewiesen werden? Auch wenn diese Frage bejahend beantwortet werden mag, ist der Beweis als transzendentaler nicht hinreichend. Denn Kant führt hier ohne weitere Erklärung den Begriff „einen übersinnlichen Bestimmungsgrund“ als eine Idee ein, nach welcher die Naturprodukte als möglich beurteilt werden. Die Rechtfertigung der Annahme der Idee des Übersinnlichen ist eine andere Aufgabe der Urteilskraft, die in der Dialektik der teleologischen Urteilskraft gelöst wird.

Indem ich der Spur der Deduktion des teleologischen Urteils nachgehe, möchte ich die zweistufige Struktur dieser Deduktion feststellen: Zuerst in der Analytik wird die Idee des Übersinnlichen, die der Vernunft eine Einheit garantiert, entdeckt; dann in der Dialektik wird die Funktion dieser Idee bewiesen. Das zweite Stadium der Deduktion werden wir unten bei der Untersuchung der Dialektik der teleologischen Urteilskraft verifizieren.³⁷⁴ Aber vorher haben wir noch vom Zusammenhang der Teleologie mit der Moral zu sprechen.

3. 2. Teleologie und Moral

In § 67 wiederholt Kant den Unterschied zwischen der inneren und der äußeren Zweckmäßigkeit, den er in § 63 erklärt hat, wobei im Hinblick auf den Zusammenhang der beiden Zweckmäßigkeiten der Unterschied zwischen der hypothetischen³⁷⁵ und der

³⁷³ Das Prinzip des Mechanismus und das der Teleologie müssen von *einem Prinzip* her fließen. Vgl. V 412, 22-26.

³⁷⁴ Vgl. § 77 (V 405 ff.) und § 78 (V 410 ff.). Auch Mertens 1975, S. 114, Anm.

³⁷⁵ V 378, 10. Auch V 368, 37-369, 2

kategorischen³⁷⁶ Zweckmäßigkeit eingeführt worden ist. Die äußere oder relative Zweckmäßigkeit bezeichnet Kant als eine Zweck-Mittel-Relation zwischen verschiedenen Naturdingen. Das äußere Verhältnis der Zweckmäßigkeit berechtigt nur dazu, Dinge, die für sich nicht Naturzweck sind, „hypothetisch“ als zweckmäßig zu beurteilen (V 378, 9-11). Durch die kategorische Zweckmäßigkeit gelangt hingegen Kants Teleologie zur neuen Dimension³⁷⁷, nämlich zur moralischen Ansicht, dass die Menschen als sittlich handelnde Wesen als Endzweck betrachtet werden.³⁷⁸ Dieser moralische Aspekt taucht später in der Methodenlehre (§§ 82-84) wieder auf. Dort sondert Kant die äußere Zweckmäßigkeit von der inneren:

„Die äußere Zweckmäßigkeit ist ein ganz anderer Begriff, als der Begriff der inneren, welche mit der Möglichkeit eines Gegenstandes, unangesehen ob seine Wirklichkeit selbst Zweck sei oder nicht, verbunden ist.“ (V 425, 16-18)

Dann versucht Kant den Zusammenhang der beiden Zweckmäßigkeiten bei den organischen Wesen herzustellen:

„Es giebt nur eine einzige äußere Zweckmäßigkeit, die mit der innern der Organisation zusammenhängt und, ohne daß die Frage sein darf, zu welchem Ende dieses so organisirte Wesen eben habe existiren müssen, dennoch im äußeren Verhältnis eines Mittels zum Zwecke dient. Dieses ist die Organisation beiderlei Geschlechtes in Beziehung auf einander zur Fortpflanzung ihrer Art; denn hier kann man immer noch eben so wie bei einem Individuum fragen: Warum mußte ein solches Paar existiren? Die Antwort ist: Dieses hier macht allererst ein *organisirendes* Ganze aus, obzwar nicht ein organisirtes in einem einzigen Körper.“ (V 425, 24-33)

Jedes Individuum hat seine Existenzbedeutung für die Gattung als das Ganze, das als die Idee vorausgesetzt wird. Bei Tieren und Pflanzen als Naturzwecke werden die innere und die äußere Zweckmäßigkeit aufgehoben. Daher nennt Kant die Art ein *organisierendes* Ganzes, an welchem ein Individuum keinen Anteil haben kann, sondern nur als ein die Nachkommen zu erzeugendes Paar. Auf dem Gipfel dieses Systems stehen die Menschen als Endzweck.³⁷⁹ Wie bei seiner Geschichts- und

³⁷⁶ V 378, 28. Kant benutzt den Terminus „absolute[s] teleologische[s] Urtheil“ (V 369, 2).

³⁷⁷ Im zweiten Absatz des § 67 wird die Existenzfrage der Dinge gestellt, wobei die Teleologie dazu neigen muss, „die physische-teleologische Weltbetrachtung“ zu verlassen (V 378, 28-34).

³⁷⁸ Vgl. V 435, 25-436, 2.

³⁷⁹ Vgl. V 435, 32-33 „[...] denn ohne diesen [sc. den Menschen, M. T.] wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet; [...]“. In der *Kritik der reinen Vernunft* begegnet man die Sonderstellung der Menschen in der Naturwelt: „Nach der *Analogie mit der Natur* lebender Wesen in dieser Welt, [...], müßte der Mensch, der doch allein den letzten Endzweck von allem diesem in sich erhalten kann, das einzige Geschöpf sein, welches davon ausgenommen wäre.“ (B 425)

Rechtsphilosophie spielt die Fortpflanzung bei Kants Teleologie die wichtigste Rolle³⁸⁰, und deswegen hat die Gattung Vorrang vor dem Individuum.

3. 3. Natur als System der Zwecke

Im Hinblick auf die Systematizität der Erfahrung³⁸¹ wird in § 67 die Zweckmäßigkeit der Natur zum ganzen Natursystem entfaltet. Dabei wird erneut die subjektive Eigenschaft des Prinzips des teleologischen Urteils betont:

„Aber dieser Begriff [sc. der Begriff des Naturzweckes, M. T.] führt nun nothwendig auf die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke, welcher Idee nun aller Mechanism der Natur nach Principien der Vernunft (wenigstens um daran die Naturerscheinung zu versuchen) untergeordnet werden muß. Das Princip der Vernunft ist ihr als nur subjectiv, d. i. als Maxime, zuständig“ (V 378, 37-379, 5. Unterstreichung, M. T.).

Dieses Vernunftprinzip ist ein subjektives Prinzip für die reflektierende Urteilskraft, und es ist regulativ und nicht konstitutiv. Im „Anhang zur transzendentalen Dialektik“ in der *Kritik der reinen Vernunft* musste Kant zwar annehmen, dass die Ideen der reinen Vernunft keine Deduktion „verstatten“ wie die der Kategorien.³⁸² Aber er will die Möglichkeit dieser Deduktion nicht ganz ausschließen, wenn die Ideen der reinen Vernunft „im mindesten einige, wenn auch nur unbestimmte, objektive Gültigkeit haben“ sollen. Kant war sich bewusst, dass dies „die Vollendung des kritischen Geschäftes der reinen Vernunft“ sei (B 697-698). Sein Vorhaben wird er aber erst in der *Kritik der Urteilskraft* beenden, wie er in der Vorrede erklärt hat: „Hiemit endige ich also mein ganzes kritisches Geschäft“ (V 170, 20).³⁸³ Es lässt sich nicht verleugnen, dass Kant in der dritten Kritik doch den Beweisversuch dieser „objektiven“ Gültigkeit der Idee der Vernunft aufgegeben hat und sich nur mit der „subjektiven“ Gültigkeit, nämlich der Allgemeingültigkeit durch das beurteilende Subjekt, zufrieden geben musste.

³⁸⁰ Siehe VI 278-279 (§§ 25 und 26 der *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre*), VII 333 (Charakter der Gattung in der *Anthropologie*), VIII 18 (Zweiter Satz der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*), VIII 39 (*Was ist Aufklärung?*), VIII 115 (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*).

³⁸¹ Wir erfahren die schöne Gestalt der Natur als „Gunst der Natur“ (V 380, 34-37).

³⁸² Zum Verhältnis zwischen *Kritik der Urteilskraft* und „Anhang zur transzendentalen Dialektik“ in der *Kritik der reinen Vernunft* siehe Hansgeorg Hoppe : *Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant*, Frankfurt a. M. 1969, S. 16-29.

³⁸³ Es wird im zweiten Teil dieser Arbeit gezeigt, dass Kant im *Opus postumum* sein kritisches Geschäft wieder aufnehmen muss.

3. 4. Teleologie und Naturwissenschaft

In § 68 wird die Möglichkeit, die Teleologie auf die Naturwissenschaft anzuwenden, erläutert. Dabei dient das Prinzip der Teleologie als inneres Prinzip (*principia domestica*) der Naturwissenschaft (V 381, 11-12). Kant warnt aber davor, die teleologische Beurteilung mit der Theologie zu vermengen; die Teleologie und die Physik sind beide eine Wissenschaft, die für sich ein System ist. Jede von den beiden hat eine geschlossene Domäne und darf ihre Grenze nicht überschreiten, wobei ein „Übergang“ aus einer zur anderen nicht ausgeschlossen ist (ebd. Z. 18-23). Aber um die Zweckmäßigkeit der Natur zu erklären, darf man den Begriff von Gott als Übergang zur Naturwissenschaft nicht benutzen, weil die Existenz Gottes wiederum durch die Zweckmäßigkeit der Natur bewiesen werden muss. Das wäre „ein täuschendes Dialele“, und die Grenze zwischen der Teleologie und der Naturwissenschaft wäre fließend (ebd. Z. 25-30). Kant will unbedingt die Grenze sichern und benutzt den Ausdruck „eines Zwecks der Natur“, der weder mehr noch weniger sagt, was er bedeutet. Das heißt, die Teleologie betrachtet die Natur als System nach der Zweckmäßigkeit, und die Naturwissenschaft muss bei der Beurteilung der Naturprodukte „nach bekannten Erfahrungsgesetzen“ die Kausalität nach der Regel der Zwecke in der Natur selbst suchen (V 382, 5-11). Damit wird die teleologische Betrachtung der Natur mit der theologischen Ableitung nicht vermengt (V 381, 32-34). Gleichzeitig kann die Naturwissenschaft in ihrem Gebiet bleiben und sich von der Metaphysik sondern; denn die Physik interessiert sich nicht für die Frage, ob die Naturzwecke absichtlich oder unabsichtlich sind (V 382, 35-383, 1). Obwohl die Teleologie zur Physik gezogen wird und „von der Weisheit, der Sparsamkeit, der Vorsorge, der Wohltätigkeit der Natur“ einige Aussagen machen kann (V 383, 18-22), erlaubt die Physik nicht „eine übernatürliche Ursache“ (ebd. Z. 6) oder ein verständiges Wesen als Werkmeister über die Natur zu setzen (ebd. Z. 22-24). Die Teleologie dient also als Übergang oder Propädeutik von der Naturwissenschaft zur Theologie. Am Ende des § 68 wird nochmals darauf hingewiesen, dass die Physik den Zweckbegriff nicht begreifen kann und dass die notwendige Verknüpfung von Ursache und Zweck nicht die Beschaffenheit der Dinge, die die Physik darstellen soll, sondern die Verbindung unserer Begriffe ist, welche die physisch-mechanische Erklärung nicht erreichen kann (V 384, 6-13).

Wie wir in Teil 2 der vorliegenden Arbeit sehen werden, ändert sich Kants

Position über die Zweckmäßigkeit der Naturdinge im *Opus postumum* radikal. Hier in der dritten Kritik ist der Zweckbegriff ein subjektives Prinzip für die reflektierende Urteilskraft, das eigentlich in unserem Erkenntnisvermögen liegt. Im *Opus postumum* ist Kant nicht mehr mit dieser Subjektivität des Prinzips zufrieden, und sucht ein objektives Prinzip der Zweckmäßigkeit in den Naturdingen selbst; dafür braucht er erneut den Begriff des Äthers oder des Wärmestoffs. Konsequenterweise verschwindet der Begriff „die reflektierende Urteilskraft“ im *Opus postumum*, weil sie nicht mehr gebraucht wird.

4. Dialektik der teleologischen Urteilskraft

Wenn das Prinzip der Teleologie auf das Ganze der Naturwirklichkeit angewendet werden soll, so bedarf es einer apriorischen Deduktion. Diese Deduktion entfaltet sich, wie ich oben behauptete (3. 1.), zweistufig: in der Analytik wird die Idee des Übersinnlichen, die der Vernunft eine systematische Einheit garantiert, eingeführt; aber da der Beweis der Deduktion innerhalb der Analytik nicht hinreichend war, nimmt Kant diese Problematik in der Dialektik wieder auf; nun soll in der Dialektik die Funktion dieser Idee bewiesen werden. Während die Analytik der teleologischen Urteilskraft keine deutliche Trennung von der Exposition und der Deduktion zeichnet, beinhaltet die Dialektik die Antinomie von Mechanismus und Teleologie und die Auflösung derselben. Im Folgenden werden die Struktur der Antinomie und ihre Auflösung dargestellt und interpretiert, damit gleichzeitig das zweite Stadium des Deduktionsbeweises verdeutlicht wird.

4. 1. Antinomie der teleologischen Urteilskraft (§ 69)

Kant kündigt in § 69 eine Antinomie zwischen zwei notwendigen Maximen der reflektierenden Urteilskraft an. Dabei schreibt er dem Mechanismus eine andere Bedeutung zu als in der *Kritik der reinen Vernunft*. Der Mechanismus ist hier eine Maxime der reflektierenden Urteilskraft, dort die Ursache-Wirkung Verknüpfung. Es handelt sich in der dritten Kritik um die Antinomie von Mechanismus und Teleologie, aber auf der Ebene der reflektierenden Urteilskraft. Kants Argumentation kann folgendermaßen skizziert werden:

1. Die bestimmende Urteilskraft ist „keine Autonomie; denn sie *subsumiert* nur unter

gegebenen Gesetzen, oder Begriffen, als Principien“. Sie ist deswegen befreit von der Antinomie und dem Widerstreit (V 385, 5-9).

2. „Allein die *reflectirende* Urtheilskraft soll unter einem Gesetze subsumiren, welches noch nicht gegebenen“ ist. Ein solches Gesetz ist nur ein subjektives Prinzip der Reflexion über Gegenstände. Uns mangelt es an einem Gesetz oder einem Begriff vom Objekt (ebd. Z. 16-26).
3. Die reflektierende Urtheilskraft hat ihre *zwei* notwendigen Maximen. Die eine ist notwendig, um die Naturgesetze in der Erfahrung zu erkennen; d. h. die mechanische Erklärungsart, die der Verstand leisten kann, wird durch die reflektierende Urtheilskraft gefördert. Die andere ist notwendig für die reflektierende Urtheilskraft, um zu den Begriffen zu gelangen und die Natur nach ihren empirischen Gesetzen kennen zu lernen; d. h. die reflektierende Urtheilskraft leistet der teleologischen Betrachtungsart Beistand.³⁸⁴ Diese zwei Maximen sind Mechanismus und Teleologie.
4. Zwischen diesen zwei notwendigen *Maximen* der reflektierenden Urtheilskraft kann eine Antinomie stattfinden, worauf sich eine Dialektik gründet. Sie haben beide in der Natur unserer Erkenntnisvermögen (Verstand und Vernunft) ihren Grund. Darum heißt sie eine natürliche Dialektik und hat einen unvermeidlichen Schein (V 386, 4-9).

Hier handle es sich um das Verhältnis zwischen Verstand, Urtheilskraft und Vernunft. Die reflektierende Urtheilskraft spielt dabei die Vermittlungsrolle zwischen Verstand und Vernunft. Am Anfang des nächsten Paragraphen § 70 erläutert Kant den Unterschied zwischen der bestimmenden und der reflektierenden Urtheilskraft in Bezug auf die Gesetze: Jene wendet die allgemeinen Gesetze der materiellen Natur an und diese die besonderen, „die uns nur durch Erfahrung kund werden können“ (ebd. Z. 21-22). Dieser Kontrast wird durch den folgenden Satz gemildert:

„daß die Urtheilskraft in ihrer Reflexion von zwei Maximen ausgeht, deren eine ihr der bloße Verstand a priori an die Hand giebt; die andere aber durch besondere Erfahrungen

³⁸⁴ „Also hat in Beziehung auf solche Fälle [sc. beim Reflektieren der Gegenstände, M. T.] die reflectirende Urtheilskraft ihre Maximen und zwar nothwendige zum Behuf der Erkenntniß der Naturgesetze in der Erfahrung, um vermittelt derselben zu Begriffen zu gelangen, sollten diese auch Vernunftbegriffe sein; wenn sie solcher durchaus bedarf, um die Natur nach ihren empirischen Gesetzen bloß kennen zu lernen“ (V 385, 27-386, 4).

veranlaßt wird, welche die Vernunft ins Spiel bringen, um nach einem besonderen Princip die Beurtheilung der körperlichen Natur und ihrer Gesetze anzustellen.“ (ebd. Z. 29-34)

Der Verstand ist also imstande, der bestimmenden Urteilskraft die *bestimmenden* Gesetze zu liefern und der reflektierenden Urteilskraft die *empirischen* Gesetze.

4. 2. Vorstellung der Antinomie (§ 70)

Am Anfang des § 70 rekapituliert Kant das Resultat der *Kritik der reinen Vernunft*. Die Vernunft beruht auf zwei Arten der Gesetze, wenn sie die Natur als Inbegriff der Gegenstände äußerer Sinne betrachtet. Die allgemeinen Gesetze sind diejenigen, welche der Verstand *a priori* der Natur vorschreibt. Zur Anwendung dieser braucht die Urteilskraft kein Prinzip der Reflexion, sondern das bestimmende, objektive Prinzip. Die besonderen Gesetze der Natur sind diejenigen, welche wir *nur durch die Erfahrung* wissen können; zur Anwendung dieser muss die Urteilskraft, und zwar die reflektierende Urteilskraft sich selbst zum Prinzip dienen.

In Bezug auf diesen Unterschied geht die Urteilskraft in ihrer Reflexion von zwei *Maximen* aus (V 386, 30). Das Problem ist, wie die beiden Gesetze, nämlich die *allgemeinen* Gesetze, die in der *Kritik der reinen Vernunft* abgehandelt wurden, und die *besonderen, empirischen* Gesetze, die in der *Kritik der Urteilskraft* ans Licht gebracht werden, zusammenstehen können. Der bloße Verstand gibt der Urteilskraft eine *Maxime a priori*. Die andere *Maxime* wird durch besondere Erfahrungen veranlasst. Diese bringen die Vernunft ins Spiel, um nach einem besonderen Prinzip die Beurteilung der körperlichen Natur und ihrer Gesetze anzustellen (ebd. Z. 31-34). Das heißt, die Vernunft wird eingesetzt, wo der Verstand mit den allgemeinen Gesetzen nicht weiter kommen kann.³⁸⁵

Wir analysieren zuerst eine Antinomie von zwei *Maximen*:

(1) Die Antinomie der *Maximen* der reflektierenden Urteilskraft, d. i. die Antinomie der regulativen Grundsätze für die Nachforschung lautet:

R-Satz: „Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden.“ (V 387, 3-5)

³⁸⁵ Über das Wechselspiel des Verstandes und der Vernunft siehe Reinhard Brandt: *Beobachtungen zum Erhabenen bei Kant und Hegel* in: *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, hg. von Christel Fricke/Peter König/Thomas Peterson, Stuttgart 1995, S. 215-228, hier S. 226 ff.

R-Gegensatz: „Einige Producte der materiellen Natur können nicht als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden (ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen).“ (ebd. Z. 6-9)

Die Maximen des Mechanismus sind Grundsätze für die Naturforschung. Die Thesis (R-Satz) enthält gar keinen Widerspruch und schließt die Antithesis nicht aus; sie ist sogar nötig für die reflektierende Urteilskraft, um das andere Prinzip, die teleologische Betrachtung, zu entdecken:

„Denn wenn ich sage: ich muß alle Ereignisse in der materiellen Natur, mithin auch alle Formen als Producte derselben ihrer Möglichkeit nach nach bloß mechanischen Gesetze beurtheilen, so sage ich damit nicht: sie *sind darnach allein* (ausschließungsweise von jeder andern Art Causalität) *möglich*; sondern das will nur anzeigen: ich soll jederzeit über dieselben nach dem Princip des bloßen Mechanismus der Natur reflectiren und mithin diesem, soweit ich kann, nachforschen, weil, ohne ihn zum Grunde der Nachforschung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntnis geben kann. Dieses hindert nun die zweite Maxime bei gelegentlicher Veranlassung nicht, nämlich bei einigen Naturformen (und auf deren Veranlassung sogar der ganzen Natur), nach einem Princip zu spüren und über sie zu reflectiren, welches von der Erklärung nach dem Mechanismus der Natur ganz verschieden ist, nämlich dem Princip der Endursachen.“ (V 387, 27-388, 3).

In der Antinomie der Maximen der reflektierenden Urteilskraft behauptet die Thesis die durchgängige und notwendige Geltung der ersten Erklärungsart, wogegen die Antithese (R-Gegensatz) diese Geltung verneint und für die organisierten Körper eine ganz andere Beurteilungsart fordert. Kant schreibt dann diese Antinomie um, obwohl keine Notwendigkeit für diese Verwandlung besteht (Man beachte den Konjunktiv „[...] verwandelte, so würden [...]“ (V 387, 11) und „würden sie einander widersprechen“ (ebd. Z. 18) „aber das wäre [...]“ (ebd. Z. 19). Die Maximen sind regulative und bloße Leitfäden der Reflexion. Die erneut gestellte Antinomie ist

(2) die Antinomie der gesetzgebenden Vernunft (ebd. Z. 20-12), d. i. die Antinomie der konstitutiven Grundsätze (ebd. Z. 11) der Möglichkeit der Objekte selbst. Sie sind zwei Aussagen über den Mechanismus:

K-Satz: „Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloß mechanischen Gesetzen möglich“ (ebd. Z. 13-14). (Alle S sind P).

K-Gegensatz: „Einige Erzeugung derselben ist nach bloß mechanischen Gesetzen nicht möglich“ (ebd. Z. 15-16). (Einige S sind nicht P).³⁸⁶

Die beiden Aussagen als objektive Prinzipien für die bestimmende Urteilskraft werden

³⁸⁶ Vgl. Theodor Leiber: *Vom mechanistischen Weltbild zur Selbstorganisation des Lebens. Helmholtz' und Boltzmanns Forschungsprogramme und ihre Bedeutung für Physik, Chemie, Biologie und Philosophie*, Freiburg/München 2000, S. 154-155.

einander *der Form nach* kontradiktorisch entgegengestellt, d. h. die eine muss falsch, die andere wahr sein (ebd. Z. 18-19). Sie bilden in der Tat eine Antinomie. Aber die Vernunft kann Kant zufolge weder den einen noch den anderen Satz beweisen, weil wir von der Möglichkeit der Dinge nach bloß empirischen Gesetzen der Natur kein bestimmendes Prinzip a priori haben können (V 387, 21-24). Die Vernunft gerät somit in eine Aporie, und diese Antinomie ist unauflösbar.

Kants Untersuchung kehrt zur Antinomie der Maximen der reflektierenden Urteilskraft zurück (ebd. Z. 25 ff.). Seine Argumentation ist irreführend, wenn er sagt: „Was dagegen die zuerst vorgetragene Maxime einer reflectirenden Urtheilskraft betrifft, so enthält sie in der That gar keinen Widerspruch“ (ebd. Z. 26. Unterstreichung, M. T. Man achte auf die singuläre Form).³⁸⁷ Offenbar redet Kant von der ersten Maxime, also *nur* vom R-Satz. Dieser hat nach Kant keinen Widerstreit *mit sich selbst*. Der R-Satz besagt, dass ich alle Ereignisse und Produkte der materiellen Natur ihrer Möglichkeit nach nach bloß mechanischen Gesetzen beurteilen soll. Die mechanischen Gesetze sind, wie Kant oft betont, unentbehrlich für die Betrachtung der Natur. Die Rechtfertigung des R-Satzes schließt aber die Möglichkeit des R-Gegensatzes nicht aus.

Lässt man die Klammer im R-Gegensatz außer Acht, scheint dieser von der Ausnahme in Bezug auf die Naturprodukte, derer Möglichkeit bloß nach dem mechanischen Gesetz beurteilt wird, zu reden, da das allgemeine Urteil dem besonderen Urteile entgegengestellt wird. Dann würden auch der R-Satz und der R-Gegensatz *der Form nach* kontradiktorisch entgegenstehen und nur mit der Aussage über den Mechanismus zu tun haben wie bei der Antinomie der Vernunft.

(3) Véronique Zanetti schlägt erstmals ohne Berücksichtigung der Klammer vor, R-Satz und R-Gegensatz folgendermaßen umzuschreiben:

R₁-Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muss als nach mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden.

R₁-Gegensatz: Einige Produkte der materiellen Natur können *nicht allein* als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden.³⁸⁸

Sie sagt, der Gegensatz behaupte lediglich „das Ungenügen“ der mechanischen Erklärung gewisser Phänomene und halte das Kausalgesetz für unzureichend im Falle

³⁸⁷ Meine Analyse stützt sich auf die Arbeit von Peter McLaughlin: *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*, Bonn 1989.

³⁸⁸ Véronique Zanetti: *Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft*. Kant-Studien 84 (1993), S. 341-355, hier S. 345.

der Lebewesen. Durch ihre Umschreibung werden R-Satz und R-Gegensatz von dem kontradiktorischen Widerstreit befreit. Die beiden Sätze sind „nicht unverträglich, sondern ergänzen sich im Gegenteil.“³⁸⁹ Dann kann man leichter die Bedeutung der Klammer des R-Gegensatzes verstehen. Aber meint Kant das wirklich?

Berücksichtigt man nun die Klammer, enthält diese Antinomie zwei Gegensätze und drei Aussagen.³⁹⁰

(i) Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden.

(ii) Einige Producte der materiellen Natur können nicht als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden.

(iii) Ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen.

In Bezug auf die Aussagen (i) und (ii) hat Kant bereits (V 386, 29-34) den Grund von zwei Maximen genannt. „Alle müssen [...]“ sagt der bloße Verstand a priori; „Einige können nicht [...]“ sagt *die besondere Erfahrung nach dem empirischen Verstand*, der dann die Vernunft „ins Spiel“ bringt, um eine Endursache anzunehmen. Die Aussagen (i) und (ii) beziehen sich nur auf den Mechanismus; der Mechanismus ist der notwendige Grundsatz für die Erkenntnis der Natur, aber nicht der zureichende. *Dem Inhalt nach* können sie in die subalternen Gegensätze umgeschrieben werden.

(i a) Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muss als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden.

(ii a) Einige Erzeugungen der materiellen Natur müssen als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden.

Diese Umschreibung aber führt nicht zur Aussage (iii). Die eigentliche (ii) impliziert die Notwendigkeit und die Rechtfertigung der (i) und die Tendenz zur notwendigen Annahme der (iii). Diese Notwendigkeit der Annahme der teleologischen Beurteilungsweise zu beweisen ist die Aufgabe der Dialektik der teleologischen Urteilskraft. Daher versteht man, was die Überschrift von § 71 besagt: „Vorbereitung zur Auflösung obiger Antinomie“. Die wahre Auflösung ist nicht in § 71 gezeigt worden, sondern nur eine Scheinlösung. Erst in § 77 und §78 wird die Auflösung vervollständigt.

³⁸⁹ Ebd.

³⁹⁰ Vgl. McLaughlin 1989, S. 124-125.

(4) Ich würde R-Satz und R-Gegensatz anders formulieren als Zanetti, um Kants Bemerkung über die Möglichkeit der Erweiterung der teleologischen Betrachtung auf die ganze Natur (V 387, 35-388, 3) nachvollziehen zu können.

R₂ Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muss als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden.

R₂ Gegensatz: Alle Produkte der materiellen Natur können *nicht allein* als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden (ihre Beurteilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Kausalität, nämlich das der Endursachen).

Alle Kommentatoren der *Kritik der Urteilskraft* identifizieren „einige Producte der materiellen Natur“ im R-Satz mit dem Lebewesen oder dem Organischen. In der Analytik der Kritik der teleologischen Urteilskraft, vor allem im § 67 wurde die Zweckmäßigkeit der Natur zum Natursystem in Ganzen entfaltet. Warum sollte Kant in der Dialektik nur einige Produkte der Natur im Hinblick auf die teleologische Kausalität in Betracht ziehen? Die Antinomie zwischen R₂ Satz und R₂ Gegensatz aufzulösen, ist meiner Auffassung nach die richtige Aufgabe der Dialektik der teleologischen Urteilskraft.

Bevor in §§ 77-78 die Antinomie aufgelöst wird, wird in §§ 72-73 gezeigt, dass unser Verstand nicht imstande ist, die organischen Körper mechanisch zu erklären, und daher die teleologische Beurteilung notwendig ist. Außerdem wird klar gemacht, dass alle Systeme über die Zwecke und zwecktätigen Kräfte der Natur ungültig sind und nicht leisten, was sie versprechen.

4. 3. Auflösung der Antinomie (§ 78)

Nachdem die Antinomie von Mechanismus und Teleologie in § 70 dargestellt worden ist, wird im § 78 die Idee des Übersinnlichen als das Prinzip, das diese Antinomie auflösen soll, eingeführt³⁹¹, wie es bei der Auflösung der Antinomie des Geschmacksurteils der Fall war.³⁹² Die Notwendigkeit, diese Idee anzunehmen, besteht Kant zufolge darin, dass an einem und demselben Naturdinge beide Prinzipien, Mechanismus und Teleologie, „als Grundsätze der Erklärung (Deduktion) eines von dem andern“ (V 411, 30-33), die als konstitutive Prinzipien für die bestimmende

³⁹¹ V 412, 8-13; 414, 28-35.

³⁹² Vgl. V 341, 7-11. Dazu Paul Guyer: *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge 1979, S. 347 ff. Brandt 1989a, S. 193-194.

Urteilkraft bezeichnet werden, sich nicht verknüpfen lassen und deswegen außerhalb beider, nämlich im Übersinnlichen, das gemeinschaftliche Prinzip gesetzt werden muss (V 412, 8-13). Diese Art der Erklärung (Deduktion) ist von der teleologischen Betrachtungsweise ausgeschlossen, weil das teleologische Urteil nach keiner bestimmenden Urteilkraft gefällt wird. Im Hinblick auf diese zwei Arten der Urteilkraft unterscheidet Kant die Erklärung (Explication) von der Erörterung (Exposition):

„[...] so folgt, daß die Vereinigung beider Principien nicht auf einem Grunde der *Erklärung* (Explication) der Möglichkeit eines Products nach gegebene Gesetzen für die *bestimmende*, sondern nur auf einem Grunde der *Erörterung* (Exposition) derselben für die reflectierende Urtheilskraft beruhen könne.“ (V 412, 16-20)

Hier tritt nun eine neue Definition der *Exposition*, die für unsere Untersuchung wichtig ist, auf. Die Exposition wird nämlich nur zur reflektierenden Urteilkraft zugefügt. Die Vereinigung von Mechanismus und Teleologie ist nur durch diese Exposition möglich. Mit anderen Worten: Man braucht die Erklärung (Explication) nicht, die der Deutung der „Deduktion“ in der *Kritik der reinen Vernunft* entsprechen kann. Ferner sagt Kant:

„Denn erklären heißt von einem Prinzip ableiten, welches man also deutlich muß erkennen und angeben können. Nun müssen zwar das Prinzip des Mechanismus der Natur und das der Kausalität derselben nach Zwecken an einem und ebendemselben Naturprodukte in einem einzigen oberen Prinzip zusammenhängen und daraus gemeinschaftlich abfließen, weil sie sonst in der Naturbetrachtung nicht nebeneinander bestehen könnten“ (ebd. Z. 20-26. Unterstreichung, M. T.).

Dieses obere Prinzip ist von der Art,

„daß es zwar angezeigt, nie aber bestimmt erkannt und für den Gebrauch in vorkommenden Fällen deutlich angegeben werden kann: so läßt sich aus einem solchen Prinzip keine Erklärung, d. i. deutliche und bestimmte Ableitung der Möglichkeit eines nach jenem zwei heterogenen Prinzipien möglichen Naturprodukts ziehen. Nun ist aber das gemeinschaftliche Prinzip der mechanischen einerseits und der teleologischen Ableitung andererseits das *Übersinnliche*, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen.“ (ebd. Z. 28-36. Unterstreichung, M. T.)

Kant versucht die Idee des Übersinnlichen als das gemeinschaftliche Prinzip zu benutzen, um die Vereinbarkeit von Mechanismus und Teleologie nachzuweisen, wobei beide Prinzipien aus dieser Idee gemeinsam *abfließen*, aber nicht daraus *abzuleiten* sind. Hier vermeidet Kant deutlich das Wort „Ableitung“ (d. h. Deduktion). Durch „abfließen“ ist die logische Gültigkeit der Vereinigung von Mechanismus und

Teleologie abgeschwächt.³⁹³ Wie wir oben gesehen haben, wollte Kant einen bestimmten *Begriff* suchen, von welchem die wechselseitige Ursache-Wirkungs-Beziehung ableitbar ist. Dieser Begriff ist auf einmal das oberste (aber nicht bestimmte) Prinzip geworden, woraus zwei Prinzipien, Mechanismus und Teleologie, *abfließen*. Es ist anzumerken, dass Kant die Ableitung nicht im engeren Sinne der Deduktion benutzt; „Abfließen“ ersetzt „Deduzieren (Ableiten)“. Warum ist diese Bedeutungsverschiebung erforderlich? Weil Kant in das Dilemma gerät, dass die Rechtfertigung der Annahme dieser Idee nie bestimmt erkannt und deutlich objektiv angegeben werden kann. Daraus folgt, dass er die Veränderung der Bedeutung der „Deduktion“ nicht vermeiden konnte und diese „Deduktion“ nur als Exposition gelten lässt. Zusammenfassend kann man sagen, dass die gesuchte „Deduktion“ post festum unter dem Namen „Exposition“ erscheinen musste und deshalb keine deutliche Zäsur zwischen Exposition und „Deduktion“ innerhalb der Analytik der teleologischen Urteilskraft zu bemerken war.

4. 4. Dritte Antinomie in der *Kritik der reinen Vernunft*

Allison ist der Meinung, dass die Auflösung der Antinomie nicht nur zeigen sollte, dass zwei Maximen, mechanische und teleologische, kompatibel sind, sondern auch dass sie in „a single, higher order principle“ vereinbar sind.³⁹⁴ Diese Auflösung der Antinomie gipfle im Appell an das übersinnliche Substrat, wie es in der Antinomie des Geschmacksurteils und der dritten Antinomie in der *Kritik der reinen Vernunft* der Fall war.³⁹⁵ In Bezug auf die Antinomie des Geschmacksurteils können wir Allison Recht geben, da wir in Kap. III zu dem Schluss gekommen sind, dass Kant diese Antinomie durch Einführung des übersinnlichen Substrats, das als eine unbestimmte Idee sowohl im Objekte als auch in der Menschheit liegt, aufgelöst hat.

Im Folgenden wollen wir die dritte Antinomie von Naturgesetz und Freiheit in der *Kritik der reinen Vernunft* analysieren und Kants Lösung mit der Lösung der Antinomie der teleologischen Urteilskraft vergleichen. Dabei werden auch Hegels Auffassung der dritten Antinomie in „Glauben und Wissen“ und seine Kritik an Kant untersucht.³⁹⁶

³⁹³ In einer Analogie wird „fließen“ statt „folgen“ benutzt, um den Begriff symbolisch, nicht vermittelt einer direkten Anschauung, auszudrücken (§ 59, V 352, 28-353, 2).

³⁹⁴ Allison 1991, S. 37.

³⁹⁵ Allison 1991, S. 38.

³⁹⁶ Darüber habe ich auf dem 24. Internationalen Hegel-Kongress in Jena 2002 referiert. Siehe Verfasserin 2005a.

Nach Kant ist es wohl möglich, dass das Organische rein mechanisch entstanden ist. Aber es ist für uns unmöglich, dasselbe mechanisch zu erklären. Denn unser diskursiver Verstand kann das Ganze nur aus den Teilen begreifen und zusammensetzen. Im Organischen aber sind die Teile durch das Ganze bedingt. In diesem Zusammenhang führt Kant den intuitiven göttlichen Verstand ein, der fähig ist, die die Teile bestimmende Idee des Ganzen zu erkennen. In der Idee des intuitiven Verstandes sind Möglichkeit und Wirklichkeit eins (*KU* § 77 und § 78). In *Glauben und Wissen* kritisiert Hegel daran, dass diese Idee des intuitiven Verstandes nichts anderes als die Idee der transzendentalen Einbildungskraft sei³⁹⁷, denn die Idee der Vernunft soll Hegel zufolge das wahre, spekulative Erkennen sein, in welchem die Einheit von Anschauung und Begriff sowie von Allgemeinem und Besonderem, d. h. die absolute Identität von Zweck und Wirklichkeit verwirklicht wird. Die reflektierende Urteilskraft oder Einbildungskraft kann über die Realität der Natur nichts aussagen.³⁹⁸ Für Hegel ist die Idee der Vernunft die einzige wahrhafte Realität und Objektivität für das organische Wesen, welche durch den Zweck als den „innewohnenden Begriff“ konkretisiert wird. Somit wird diese Idee von Hegel als Idee des Lebens aufgefasst.³⁹⁹ Hegel fordert eine objektive Erkenntnis der inneren Zweckmäßigkeit der Organismen, und damit liegen der Zweckbegriff und die Bestimmung der Objektivität durch ihn seiner Naturphilosophie zugrunde.⁴⁰⁰ Durch die Kantischen Überlegungen der Zweckmäßigkeit der Natur wird die Beschränktheit und zugleich Unbestimmbarkeit unseres Verstandes herauskristallisiert, aber keine Erkenntnis des Absoluten dadurch gewonnen⁴⁰¹. Dies ist Hegels Folgerung aus der Antinomie von Mechanismus und Teleologie.

Wie wir oben gesehen haben, führt Kant bei der Auflösung der Antinomie die

³⁹⁷ Hegel: *Glauben und Wissen*. GW Bd. 4, Jenaer kritische Schriften, hg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, Hamburg 1968, S. 341, 2-4.

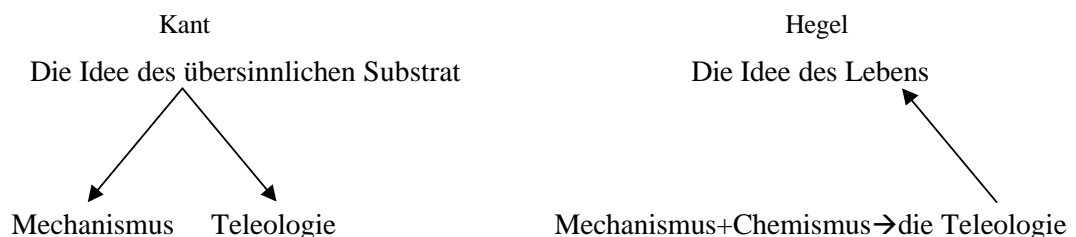
³⁹⁸ Hegel: *Differenzschrift*. GW Bd. 4, Jenaer kritische Schriften, hg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, 1968, S. 69, 17.

³⁹⁹ Vgl. Klaus Düsing: *Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel*. In: Hegel und die Kritik der Urteilskraft, hg. von Hans-Friedrich Fulda/Rolf-Peter Horstmann, Stuttgart 1990, S. 139-157. Hegels Text lautet: „Eines der grossen Verdienste Kants um die Philosophie besteht in der Unterscheidung, die er zwischen relativer oder *äußerer* und zwischen *innerer* Zweckmässigkeit aufgestellt hat; in letzterer hat er den Begriff des *Lebens*, die *Idee*, aufgeschlossen“ (*Wissenschaft der Logik* (1816). GW Bd. 12, hg. von Friedrich Hogemann/Walter Jaeschke, 1981, S. 157, 9-12).

⁴⁰⁰ Vgl. Klaus Düsing: *Die Idee des Lebens in Hegels Logik*. In: Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkentnis, hrsg. von Ralf-Peter Horstmann/Michael John Petry, Stuttgart 1986, S. 276-289, hier S. 280-281.

⁴⁰¹ Hegels Kritik lautet: „die ganze Aufgabe und Inhalt dieser Philosophie [sc. der Kantischen Philosophie, M. T.] ist nicht das Erkennen des Absolute, sondern das Erkennen dieser Subjectivität oder eine Kritik der Erkenntnisvermögen“ (GW Bd. 4, S. 326, 8-10).

Idee des Übersinnlichen als das gemeinschaftliche Prinzip ein, um die Vereinbarkeit von Mechanismus und Teleologie nachzuweisen, wobei die beiden Prinzipien aus dieser Idee gemeinsam *abzufließen*, aber nicht daraus *abzuleiten* sind (V 412, 20-26).⁴⁰² Die Idee kann die notwendige Verknüpfung nicht gewährleisten, denn die beiden Prinzipien sind nur subjektive Maximen der reflektierenden Urteilskraft.⁴⁰³ Dieses Verfahren kann nach Schema 1a dargestellt werden. Hegel benutzt in der *Wissenschaft der Logik* (GW Bd. 12, S. 127-172, die *Objektivität* innerhalb der *subjektiven Logik*) die Kantische Auflösung der Antinomie, um die Idee des Lebens dialektisch zu ergreifen, wobei der „Chemismus“ in den „Mechanismus“ integriert wird (Schema 1b).⁴⁰⁴ Beim Mechanismus und Chemismus ist der Begriff an sich vorhanden, bei der Teleologie ist der Begriff für sich da als der Zweck⁴⁰⁵. Der an und für sich seiende Begriff wird die Identität von Subjekt und Objekt, die Idee, die im Leben wahrgenommen wird.⁴⁰⁶



In der *Wissenschaft der Logik* sieht Hegel die Antinomie der teleologischen Urteilskraft lediglich als eine allgemeinere Form der dritten Antinomie der reinen Vernunft an; in beiden Fällen gehe es um die Entgegensetzung von Freiheit und Notwendigkeit.⁴⁰⁷ Seine Auffassung ist meiner Ansicht nach nicht zutreffend, weil jene die Antinomie der teleologischen Urteilskraft und diese die Antinomie der Vernunft ist. Die dritte Antinomie handelt den freien Willen des Menschen und seine Beschränktheit nach den

⁴⁰² Siehe Verfasserin 2001a, S. 633-642.

⁴⁰³ Vgl. Baum 1990, S. 160.

⁴⁰⁴ Vgl. Hegel: *Enzyklopädie*. §§ 194-212, „Das Objekt“, GW Bd. 20, S. 204-214.

⁴⁰⁵ Kant verwendet in seinen veröffentlichten Schriften *Chemismus* nicht. Über Chemie sagt er: „so kann Chemie nichts mehr als systematische Kunst oder Experimentallehre, niemals aber eigentliche Wissenschaft werden, weil die Principien derselben bloß empirisch sind und keine Darstellung a priori in der Anschauung erlauben“ (MAN IV 471, 5-8). Auch MAN IV 468, 28-29.

⁴⁰⁶ Die Idee könne als die Vernunft, als das Subjekt-Objekt, als die Einheit des Ideellen und Reellen, oder der Seele und des Leibs gefasst werden (*Enzyklopädie*. § 214, GW Bd. 20, S. 216, 15-20).

⁴⁰⁷ Hegel: *Wissenschaft der Logik*: „Es ist erinnert worden, daß der Gegensatz der Teleologie und des Mechanismus zunächst der allgemeinere Gegensatz von *Freyheit* und *Nothwendigkeit* ist. Kant hat den Gegensatz in dieser Form, unter den *Antinomieen* der Vernunft, und zwar als den *dritten Widerstreit der transcendentalen Ideen* aufgeführt“ (GW Bd. 12, S. 157, 15-19). Dazu siehe Düsing 1990, S. 151-152.

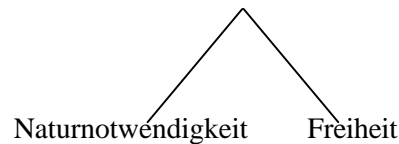
Naturgesetzen ab. Sie lautet:

Thesis: Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig (*KrV* B 472).

Antithesis: Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur (*KrV* B 473).

Die Kausalität aus Freiheit in der Thesis besagt, dass es eine spontane Ursache, die von selbst ohne Zeitbedingung anfängt, gibt. Sie hat mit dem Zweckbegriff zu tun, während die Antithese mit dem Naturmechanismus gleich gesetzt werden kann. Man kann also annehmen, dass die Auflösung dieser Antinomie den gleichen Charakter mit der Auflösung der Antinomie von Mechanismus und Teleologie hat; jene ist damit aufgelöst, dass der Unterschied zwischen Dinge an sich und Erscheinungen deutlich gemacht wird; die Thesis als die Idee der Freiheit gilt nur für die intelligible Welt und die Antithese für die Erscheinungen.⁴⁰⁸ Dabei wird die Idee der Vernunft, d. i. die transzendente Freiheit, von Kant eingeführt, um den Menschen als ein sinnliches und zugleich intelligibles Wesen zu einer Einheit zu bringen. Diese Auflösung wird unten dargestellt.

Die transzendente Freiheit als die Idee



⁴⁰⁸ Die Auflösung der dynamischen Antinomien bekenne Hegel zufolge den absoluten Dualismus (Hegel, *GW* Bd. 4, S. 337, 33-34).

5. Kritische Teleologie

5. 1. Dogmatische Teleologie (§§ 72-73)

Zwischen § 70 (Vorstellung der Antinomie) und § 78 (Auflösung der Antinomie) liegen sieben Paragraphen, die ich alle als die Vorbereitung zur Auflösung der Antinomie ansehen möchte, obwohl nur § 71 die Überschrift: „Vorbereitung zur Auflösung obiger Antinomie“ trägt. Denn Kant versucht hier andere Systeme der Teleologie abzustreiten, um zu zeigen, dass nur seine kritische Teleologie die Antinomie lösen kann. Kants Strategie ist folgende: zuerst macht er es klar, dass unser Verstand kein Vermögen ist, die organischen Wesen mechanisch zu erklären. Dafür zieht er einige Systeme der Naturzwecke in Betracht, die am Ende doch dafür ungenügend sind, dass wir die Naturphänomene und Entstehung des Organischen beleuchten. Nach der Ausscheidung anderer Systeme muss schließlich nur die kritische teleologische Betrachtungsweise gesichert und begründet werden. Im Folgenden wollen wir nun diese Passagen (§§ 72-77) schrittweise analysieren, um die Auflösung in § 78, die schon oben (4. 3.) dargestellt wurde, zu verdeutlichen. Dabei wird zu erklären sein, was die Kantische kritische Teleologie bedeuten soll.

Zuerst fügt Kant zwei Paragraphen (§§ 72-73) hinzu, in denen er darstellen will, wie andere Systeme der Zwecke der Natur „über gewisse Dinge der Natur (organisirte Wesen) und ihre Möglichkeit nach dem Begriffe von Endursachen“ urteilt (V 389, 31-33). Es gibt keinen Zweifel daran, dass die teleologische Betrachtungsweise als ein Grundsatz oder eine „Leitfaden“ für die Naturforschung unentbehrlich ist. Die Frage ist:

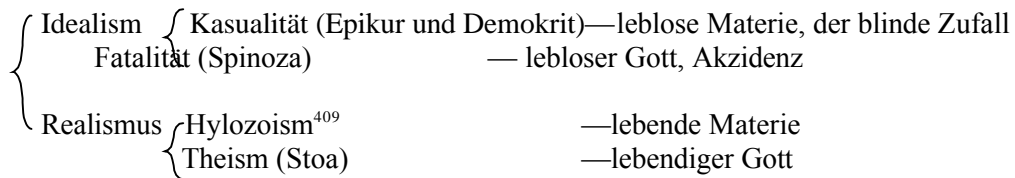
„ob dieser Grundsatz bloß subjectiv gültig, d. i. bloß Maxime unserer Urtheilskraft, oder ein objectives Princip der Natur sei, nach welchem ihr außer ihrem Mechanism (nach bloßen Bewegungsgesetzen) noch eine andere Art von Causalität zukomme, nämlich die der Endursachen, unter denen jene (die bewegenden Kräfte) nur als Mittelursachen ständen.“ (V 390, 2-6)

Der Begriff der Naturzwecke ist, so Kant, ein „Fremdling in der Naturwissenschaft“ (ebd. Z. 18-19), aber die Natur gibt einen „Wink, daß wir mittelst jenes Begriffs von Endursachen wohl gar über die Natur hinauslangen und sie selbst an den höchsten Punkt in der Reihe der Ursachen knüpfen könnten“ (ebd. Z. 13-16). Untersucht wird also die Endursache, worauf die ganze Natur abzielt, genauer gesagt, wie die dogmatische Teleologie jene interpretiert. Die Systeme der dogmatischen Teleologie streiten einander, wenn sie „über objective Principien der Möglichkeit der Dinge“ urteilen, weil

es sich dabei um die „*contradictorisch-entgegengesetzte*[n]“ Prinzipien handelt; hingegen könnten „*disparate* Principien [sc. Mechanismus und Teleologie, M. T.] noch wohl vereinigt werden“, wenn sie als die subjectiven Maximen über die Ursache der Naturprodukte urteilen (V 391, 7-15). Im Grunde genommen wird die Möglichkeit der Auflösung der Antinomie hier angedeutet, die in § 78 verdeutlicht wird. Die darauf folgende Diskussion der dogmatischen Teleologie beruht also auf dieser Vorbemerkung.

Nach Kant ist Technik der Natur „das Verfahren (die Kausalität) der Natur wegen des Zweckähnlichen, welches wir in ihren Producten finden“. Es gibt zwei Arten davon, *technica intentionalis* (absichtliche) und *technica naturalis* (unabsichtliche) (V 390, 33-37). Die erste ist das produktive Vermögen der Natur nach Endursachen, die zweite ist der Naturmechanismus (V 390, 37-391, 3). Jene entspricht dem Idealismus und diese dem Realismus der Zweckmäßigkeit der Natur. Der Idealismus wird eingeteilt in die Kasualität und die Fatalität, der Realismus in den Hylozoism und den Theismus (siehe das Schema unten).

Technik der Natur nach Dogmatismus



In §§ 72 und 73 erläutert Kant diese vier Systeme der dogmatischen Teleologie wie folgt:

1. Das System der idealistischen Kausalität in Bezug auf die Bewegungsgesetze wird Epikur⁴¹⁰ und Demokrit zugeschrieben (V 391, 30) und beruht auf der leblosen Materie (V 392, 25 ff.). Aber sie können, so Kant, keinen Unterschied zwischen einer Technik der Natur und „der bloßen Mechanik“ machen, weil sie „die *Intentionalität*“ an der Naturursache leugnen und den „blinde[n] Zufall“ annehmen (V 392, 21-393, 10). Daraus folgt, dass eine zweckmäßige Einrichtung der Natur

⁴⁰⁹ Kant nennt keinen Vertreter des Hylozoism.

⁴¹⁰ Guyer weist auf Epikurs Brief an Herodot hin (Ders. (Hrsg.) 2000: *Critique of the Power of Judgment*. S. 390, Anmerkung 2).

und der Naturprodukte gar nicht erklärt werden kann.

2. Die Fatalität nimmt den hyperphysischen Grund für die ganze Natur an, und Spinoza wurde als Urheber dieses Systems angesehen. Die Fatalität ist Kant zufolge nicht leicht zu widerlegen, weil der Begriff von dem hyperphysischen Urwesen gar nicht zu verstehen sei. Wenn nach der Lehre Spinozas aller Dinge aus der absoluten Einheit der Substanz oder des unpersönlichen Urwesens mit Notwendigkeit folgen, so können sie nicht anders sein, als sie sind. Sie können Zwecke weder erfüllen noch verfehlen, also überhaupt keine haben, noch auch den Schein einer zweckmäßigen Verfassung begründen. Dieses System erklärt wohl den Zusammenhang und die Einheit der Dinge, aber nicht ihre zweckmäßige Übereinstimmung oder Verknüpfung. Denn die ontologische Einheit ist weder Zweckeinheit noch erklärt sie dieselbe. Daher ist das System der Fatalität auch nichtig wie die Kasualität.⁴¹¹
3. Der realistische Hylozoismus gründet die Zwecke in der Natur auf dem „Leben der Materie“, die als eine Weltseele betrachtet werden kann.⁴¹² Für Kant ist aber die Materie leblos. Der Gedanke der lebendigen oder belebten Materie kann nur dann „dürftiger Weise gebraucht werden“, wenn wir die ganze Natur als ein Tier betrachten und „eine Hypothese der Zweckmäßigkeit im Großen der Natur“ nach einer Analogie zu einzelnen Organischen „im Kleinen“ einsehen wollen. Aber dabei gerät der Hylozoismus in einen „Cirkel“, weil die Zweckmäßigkeit der Natur an organischen Wesen aus dem Leben der Materie abgeleitet wird und das Leben wiederum nur in organisierten Wesen erkannt wird (V 394, 26-395, 2).⁴¹³

⁴¹¹ Über Spinoza siehe § 80 und § 85, V 421, 9 bzw. 439, 36 ff.

⁴¹² Über den Hylozoismus siehe Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Spalte 1237, Darmstadt 1974: „Hylozoismus (von griech. ὕλη, Materie, und ζῳή, Leben) ist jene —erstmal 1678 von R. Cudworth so bezeichnete — hauptsächlich der älteren ionischen Naturphilosophie zugeschriebene Lehre von einem Grundstoff, aus dem alle Dinge derart entstanden sind, daß mit dem Urstoff dessen Entwicklung zu den Dingen infolge seiner ewigen Bewegung und seiner Lebendigkeit ohne weiteres gegeben ist, ohne daß ein zweites dem Stoffe gegenüberstehendes bewegendes und ordnendes Prinzip (etwa ein göttlicher Intellekt) dafür anzusetzen wäre.“ Kant erwähnt den Hylozoismus in *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766): „Ich gestehe, daß ich sehr geneigt sei, das Dasein immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen.“ (II 327, 12-14) Und die Anmerkung dazu: „Was in der Welt ein Principium des Lebens enthält, scheint immaterieller Natur zu sein. Denn alles *Leben* beruht auf dem inneren Vermögen, sich selbst nach *Willkür* zu bestimmen.“ (ebd. Z. 25-27) Ferner: „Der *Hylozoismus* belebt alles, der *Materialismus* dagegen, wenn er genau erwogen wird, tödtet alles. Maupertuis maß den organischen Nahrungstheilchen aller Thiere den niedrigsten Grad Leben bei; andere Philosophen sehen an ihnen nichts als todte Klumpen, welche nur dienen, den Hebezeug der thierischen Maschinen zu vergrößern.“ (II 330, 24-29)

⁴¹³ *KrV* A 317-18; B 554; A 384; A 526-27; B 554-55; 689; 696. Zammito nennt eine Stelle in der

4. Der Theismus, der zwar vor allen Erklärungsgründen der Möglichkeit der Naturzwecke „den Vorzug“ hat, nimmt das verständige lebende Wesen (Gott) als den Urgrund der Welt wahr und führt eine absichtliche Kausalität für die Erzeugung der Natur ein (V 395, 3-8). Aber um diesen Urgrund ins Übersinnliche zu setzen, muss der Theismus beweisen, dass für die bestimmende Urteilskraft die „Zweckseinheit in der Materie durch den bloßen Mechanismus“ unmöglich ist (ebd. Z. 9-12). Dies ist jedoch unausführbar, weil wir wegen „der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnisvermögen [...] auf keinerlei Weise in der Materie“ ein bestimmendes Prinzip der Zweckkausalität suchen müssen (ebd. Z. 13-17). Denn das wäre ein Grund für die bestimmende Urteilskraft. Sondern können wir nur einen obersten Verstand als Weltursache der Erzeugung der Naturprodukte annehmen und mit der reflektierenden Urteilskraft diese beurteilen, ohne objektive Behauptungen zu machen (ebd. Z. 17-21).

Wie oben dargestellt wurde, führen alle Versuche zu verschiedenen, einander widerstreitenden und insgesamt ungültigen Systemen. Die Ursache der Unmöglichkeit, den Begriff der Technik der Natur nach den dogmatischen Systemen zu erklären, wird dann in § 74 ermittelt.

5. 2. Objektive Realität für die Vernunft (§ 74)

Unser Fehler liegt darin, dass wir den Begriff der Technik der Natur als einen Begriff des „Objekts“ betrachten und ihn nach dem Prinzip der Vernunft zu „bestimmen“ versucht haben (V 395, 26-29). In der Teleologie sind dogmatische bestimmende Aussagen über die Zwecke der Natur ganz und gar unmöglich. Hingegen wenn wir mit einem Begriff „kritisch“ verfahren, d. h. „ihn nur in Beziehung auf unser Erkenntnißvermögen, mithin auf die subjectiven Bedingungen ihn zu denken betrachten“, bestimmen wir nicht über sein Objekt, sondern reflektieren nur darüber; somit wird nur das kritische Verfahren als „gesetzmäßig“ für die reflektierende

KrV, wo Kant gegen den Hylozoism äußert (Ders. 1992, S. 202): „Ebenso ist es mit der Behauptung des so berufenen, von Leibniz in Gang gebrachten und durch Bonnet trefflich aufgestützten Gesetze der *kontinuierlichen Stufenleiter* der Geschöpfe bewandt, welche nichts als eine Befolgung des auf dem Interesse der Vernunft beruhenden Grundsatzes der Affinität ist; denn Beobachtung und Einsicht in die Einrichtung der Natur konnte es gar nicht als objektive Behauptung an die Hand geben. [...] Dagegen ist die Methode, nach einem solchen Princip Ordnung in der Natur aufzusuchen, und die Maxime, eine solche, obzwar unbestimmt, wo, oder wie weit, in einer Natur überhaupt als gegründet anzusehen, allerdings ein rechtmäßiges und treffliches regulatives Princip der Vernunft; [...]“ (*KrV* B 696).

Urteilkraft akzeptiert (ebd. Z. 30-35).

Die Pointe der Argumentation Kants ist die Unnachweisbarkeit der objektiven Realität des Begriffs der Naturzwecke. Dieser Begriff ist nur durch die Vernunft denkbar, d. h. er ist ein empirisch bedingter Begriff, aber doch von der Erfahrung „nicht zu abstrahirender, sondern nur nach einem Vernunftprincip in der Beurtheilung des Gegenstandes möglicher Begriff“ (V 396, 1-11). Daher kann er „seiner objectiven Realität nach (d. i. daß ihm gemäß ein Object möglich sei) gar nicht eingesehen und dogmatisch begründet werden“ (ebd. Z. 11-14); er ist durch die Vernunft denkbar, aber „gar nicht erweislich“ (ebd. Z. 21-22). Also ist der Begriff der Naturzwecke „nicht für die bestimmende Urteilkraft constitutiv, sondern für die reflectirende Urteilkraft bloß regulativ“ (ebd. Z. 23-24).

Keines der Systeme, die die Natur und die Entstehung der Dinge dogmatisch bestimmen, macht uns begreiflich, warum uns die Einrichtung der Natur und die organischen Wesen zweckmäßig erscheinen. Alle dogmatische Systeme können „weder objectiv bejahend, noch objectiv verneinend irgend etwas entscheiden“ (V 397, 6-7). Der Theismus könnte diesen Schein zwar notwendig erklären, weil die Naturdinge nach den Absichten eines architektonischen Verstandes erzeugt werden sollen und „der Begriff einer Causalität durch Zwecke (der Kunst) [...] allerdings objective Realität“ hat (ebd. Z. 13-15). Aber ein solcher Verstand als der „Urgrund der Natur“ kann „nicht aus der Erfahrung gezogen werden“, und seine objektive Realität kann „durch nichts gesichert werden“ (ebd. Z. 20-22). Außerdem sind die Naturdinge dann nicht mehr Naturprodukte, sondern göttliche Kunstprodukte (ebd. Z. 22-23). Wir erinnern uns daran, dass bei der „Deduktion“ der teleologischen Urteilkraft die objektive Realität nicht apodiktisch definiert wurde, welches einen Bruch der Argumentation Kants verursacht hat.⁴¹⁴ Erst hier in § 74 gibt Kant die Erklärung ab, warum die objektive Realität unnachweisbar ist.

5. 3. Rechtfertigung der kritischen Methode (§ 75)

Nachdem alle Systeme der dogmatischen Teleologie negiert worden sind, bleibt nur eine einzige Möglichkeit der Erklärung übrig: die kritische. Kant versucht nun die Grenze unserer Erkenntnisvermögen kritisch darzulegen. Der Grund, warum wir die

⁴¹⁴ Siehe Abschnitt 2 oben.

organischen Naturprodukte als zweckmäßig anzusehen genötigt sind, darf nicht in der Natur der Dinge, sondern muss in der Einrichtung unserer Vernunft oder in „der *eigenthümlichen Beschaffenheit*“ unserer Erkenntnisvermögen liegen (V 397, 34 f.). Wir bestreiten hierbei nicht die Möglichkeit eines mechanischen Ursprungs der lebendigen Wesen, sondern nur die *Erkennbarkeit* einer solchen Entstehung; jedoch bestreiten wir diese nicht ganz, sondern nur von Seiten unseres Erkenntnisvermögens. Wenn wir fähig wären, uns die Entstehung und Einrichtung der lebendigen Dinge mechanisch zu erklären, so wäre die teleologische Erklärung nicht mehr nötig. Also der Grund, warum wir die organischen Produkte als Naturzwecke betrachten, liegt in unserer Unfähigkeit, sie mechanisch zu erklären, und zwar ist dieses Unvermögen nicht etwa ein Mangel, sondern die Eigentümlichkeit unseres Verstandes. Daraus folgt, dass wir die Erscheinungen und Formen der organischen Natur teleologisch beurteilen müssen.

Im teleologischen Urteil wird der Naturgegenstand auf einen durch die Vernunft gesetzten objektiven Zweck bezogen und durch diese Beziehung als möglich angesehen. Dabei erlegt die Vernunft der Urteilskraft eine Maxime als einen subjektiven Grundsatz auf (V 398, 8-11). Kant bezeichnet diese Maxime als ein „kritisches“ Prinzip, wie er in der Überschrift des § 75 schreibt: „Der Begriff einer objectiven Zweckmäßigkeit der Natur ist ein kritisches Princip der Vernunft für die reflectirende Urtheilskraft“ (V 397, 28-30). Das subjektive Prinzip der Vernunft ist also äquivalent mit dem kritischen. In § 74 wurde schon erläutert, dass der Unterschied zwischen dem kritischen Verfahren mit dem Begriff „Naturzweck“ von dem dogmatischen darin liegt, dass das erstere ihn „auf die subjectiven Bedingungen“ unseres Erkenntnisvermögens betrachtet und das letztere ihn durch die bestimmende Urteilskraft bestimmt (V 395, 26-35). Hier taucht Kants Absicht deutlich auf, sein kritisches Geschäft fortzusetzen, das in der ersten Kritik unvollendet geblieben war. Dabei handelt es sich um das subjektive Prinzip der Vernunft für die reflektierende Urteilskraft, aber um kein objektives. Jedoch sieht Kant die Schwierigkeit, wenn wir das Ganze der Natur durch die Maxime der reflektierenden Urteilskraft verstehen wollen, „weil uns die Natur im Ganzen als organisiert [...] nicht gegeben ist“ (V 398, 24-25). Wir können nur die Naturprodukte „als absichtlich so und nicht anders geformt“ (ebd. Z. 26-27) beurteilen, wobei sie als der einzige „Beweisgrund der Abhängigkeit und des Ursprungs desselben [sc. des Weltganzen, M. T.] von einem außer der Welt existirenden und zwar (um jener zweckmäßigen Form

willen) verständigen Wesen“ gelten (V 399, 1-3)“. Somit führt die Teleologie notwendigerweise zu einer Theologie (ebd. Z. 3-4). Aber wir können objektiv dogmatisch nicht sagen: „Es ist ein Gott“, weil „wir die Zwecke in der Natur als absichtliche eigentlich nicht *beobachten*, sondern nur in der Reflexion über ihre Producte diesen Begriff als einen Leitfaden der Urtheilskraft hinzu *denken*“ (ebd. Z. 28-31). Dadurch dürfen wir sagen, dass „wir sie [sc. viele Naturdinge, M. T.] und überhaupt die Welt uns als ein Product einer verständigen Ursache (eines Gottes) vorstellen“ können (V 400, 4-6). Mehr ist für unsere Erkenntnisvermögen nicht erlaubt.

5. 4. Der diskursive Verstand (§§ 76-77)

Was das Eigentümliche unserer Erkenntnisvermögen (Verstand und Vernunft) sein soll, ist in den §§ 76-77 ausführlicher erörtert. § 76 trägt die schlichte Überschrift „Anmerkung“; denn er soll „nur episodisch zur Erläuterung (nicht zum Beweise des hier Vorgetragenen)“ dienen (V 401, 1-3), wobei das Wesentliche der Transzendentalphilosophie hier erwähnt wird.⁴¹⁵ Kant versucht den Unterschied der Funktion des Verstandes und der Vernunft klar zu machen. Der Verstand soll die Möglichkeit von der Notwendigkeit der Dinge unterscheiden, weil „[d]er Begriff eines absolut-nothwendigen Wesens zwar eine unentbehrliche Vernunftidee, aber ein für den menschlichen Verstand unerreichbarer problematischer Begriff ist“ (V 402, 30-32).

Der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur, die auch „Gesetzlichkeit des Zufälligen“ (V 404, 27) heißt, kann nicht durch die eine Einheit erstrebende Vernunft mit den allgemeinen Gesetzen verbunden werden, weil ein einzelnes Naturwesen als das Besondere immer etwas Zufälliges enthält.⁴¹⁶ Aber er ist für die menschliche Urtheilskraft notwendig, nicht um die Objekte zu bestimmen; er ist „ein subjectives Princip der

⁴¹⁵ Von diesem Paragraphen war Schelling sehr angetan. In seinem Aufsatz *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795) sagt er: „Auch Spinoza wollte, daß im absoluten Princip Mechanism und Finalität der Ursache als in derselben Einheit befaßt gedacht werden. Aber, da er das Absolute als absolutes *Objekt* bestimmte, konnte er freilich nicht begreiflich machen, wie teleologische *Einheit* im *endlichen* Verstande nur durch ontologische im menschlichen Denken der absoluten Substanz bestimmt sey, und Kant hat ganz Recht, wenn er sagt, der Spinoza leiste nicht, was er wolle.—Vielleicht aber sind nie auf so wenigen Blättern so viele tiefe Gedanken zusammengedrängt worden, als in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft § 76. geschehen ist.“ (Schelling, *SW*, Abteilung I, Band I, S. 242). Dazu siehe Lenfers 1965, S. 41; E. Cassirer 1994, S. 375; Eckart Förster: Die Bedeutung von §§ 76, 77 der *Kritik der Urtheilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* Bd. 56 (2002) Teil I, S. 169-190, hier S. 170.

⁴¹⁶V 406, 11 f.

Vernunft für die Urtheilskraft, welches als regulativ (nicht constitutiv) für unsere *menschliche Urtheilskraft* eben so nothwendig gilt, als ob es ein objectives Princip wäre“ (ebd. Z. 33-36).

In der B-Deduktion der *KrV* hat Kant einen göttlichen Verstand eingeführt, der selbst anschaut und durch eigene Vorstellung Gegenstände hervorbringt, ohne sich diese vorzustellen (B 146), während unser diskursiver Verstand durch den Begriff einen Gegenstand denkt, und durch die Anschauung ihn gibt (ebd.). Die göttliche Anschauung ist nicht sinnlich, sondern intellektuell (B 159).⁴¹⁷ In der dritten Kritik ist der menschliche Verstand nicht anschauend, sondern bloß denkend; er geht von seinen Begriffen, die bloß auf die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen, zu den sinnlichen Anschauungen, welche uns etwas geben, ohne es dadurch als Gegenstand erkennen zu lassen, oder vom Allgemeinen zum Besondern fort. Aber dieses ist in jenem nicht enthalten und kann auch nicht daraus abgeleitet werden; so muss der Verstand die Verbindung beider durch die Urtheilskraft synthetisch herstellen. Das heißt, er muss die Kategorien auf die Erscheinungen richtig anwenden und diese durch jene vorstellen, um zu allgemeingültigen Erkenntnisurteilen zu gelangen.⁴¹⁸ Der menschliche Verstand ist also nicht intuitiv, sondern diskursiv.⁴¹⁹

In Bezug auf die Organismen muss es auch den Unterschied zwischen Naturmechanismus und Technik der Natur geben, weil unser Verstand vom allgemeinen zum Besondern, von den Bedingungen zum Bedingten, von der Ursache zur Wirkung fortgeht. Also kann der menschliche Verstand die Erscheinungen der Körperwelt nach mechanischen Grundsätzen erkennen und braucht keine andere Erklärungsart. Wenn ihm aber die organischen Wesen gegeben sind, deren Verfassung es ihm unmöglich macht, das Ganze als ein bloßes Aggregat oder Resultat der Teile aufzufassen, so ist ein diskursiver Verstand nicht fähig, die Entstehung und Einrichtung solcher Körper bloß mechanisch zu erklären.⁴²⁰ Das Besondere, der Organismus, enthält etwas Zufälliges,

⁴¹⁷ Dazu Frank und Zanetti 2001, S. 1296; Förster 2002a, S. 177.

⁴¹⁸ Kuno Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Band 5, Immanuel Kant und seine Lehre, II. Teil, Heidelberg ⁵1910, S. 496 f.

⁴¹⁹ Förster weist darauf hin, dass der Unterschied zwischen der intellektuellen Anschauung und dem intuitiven Verstand bis jetzt von manchen Forschern übersehen worden sei. In § 76 und § 77 seien jeweils zwei Erkenntnisvermögen zu unterscheiden, die selbst wiederum zwei unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten haben: „1) intellektuelle Anschauung als a) produktive Einheit von Möglichkeit (Denken) und Wirklichkeit (Sein), und b) als nicht sinnliche Anschauung von Dingen an sich; und 2) intuitiver Verstand als a) synthetisch-allgemeiner Verstand; und b) als ursprünglicher Verstand bzw. Weltursache.“ (Förster 2002a, S. 179 f.)

⁴²⁰ Fischer ⁵1910, S. 497.

und die Ableitung der besonderen Gesetze aus den allgemeinen durch die Bestimmung des Begriffs vom Objekte ist deswegen unmöglich; nur die Urteilskraft kann das Besondere unter das Allgemeine der Verstandesbegriffe bringen (V 406, 11-13). Der Begriff oder die Idee des Naturzweckes ist also kein Vernunftprinzip für den Verstand.

Dem Resultat aus § 76 folgend, sagt Kant in § 77, dass die Möglichkeit der organischen Wesen nach unserem Verstand von der Wirklichkeit unterschieden werden muss (V 405, 32 ff.) In § 77 wird die Vereinbarkeit von Mechanismus und Teleologie in der Naturerklärung durch die Eigenschaft unseres Verstandes erklärt, „daß er [sc. unser Verstand, M.T.] in seinem Erkenntnis, z. B. der Ursache eines Products, vom *Analytisch-Allgemeinen* (von Begriffen) zum Besonderen (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muß“ (V 407, 13-16). Dies bedeutet, dass wir mit Hilfe des Analytischen-Allgemeinen Teile verbinden und mechanisch aus ihnen etwas bilden können, aber nie eine Einheit oder Ganzheit des organischen Wesens erreichen.⁴²¹ Schließlich wird die Vereinigung beider Arten, der Naturgesetzlichkeit und der Zweckkausalität, in einem göttlichen intuitiven Verstande, der „vom *Synthetisch-Allgemeinen* (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besonderen geht, d. i. vom Ganzen zu den Teilen; [...]“ (ebd. Z. 21-23) vollzogen.⁴²² Mit der Vereinbarkeit von Mechanismus und Teleologie durch die Vernunftidee wird Kants Naturauffassung den Boden der Erfahrung verlassen und in die Sphäre des Übersinnlichen übergehen, zu welcher nur der göttliche intuitive Verstand Zugang hat, obwohl er in der *Kritik der reinen Vernunft* vor dem falschen Gebrauch der Vernunft gewarnt hatte.⁴²³ Hier zeigt sich in Kants Naturphilosophie ein Problem, das mit dem Mittel des transzendentalphilosophischen Ansatzes nicht mehr zu lösen ist.

5. 5. Kant gegen Spinoza

Im Folgenden möchte ich Kants Verhältnis zu Spinoza oder dem Spinozismus näher

⁴²¹ Vgl. Hans Heyse: *Der Begriff der Ganzheit und die kantische Philosophie*. Ideen zu einer regionalen Logik und Kategorienlehre. 1927, München, S. 112.

⁴²² Vgl. V 429, 6-17, Methodenlehre § 82. Wir können nicht bestimmen, „sondern nur sagen, daß wir, nach der Beschaffenheit unseres Verstandes und unsrer Vernunft ihn [sc. den Ursprung der organischen Naturwesen, M. T.] in dieser Art Wesen nicht anders als nach Endursachen denken können: [...] und daß endlich in dem übersinnlichen Princip der Natur (sowohl außer uns als in uns) gar wohl die Vereinbarkeit beider Arten sich die Möglichkeit der Natur vorzustellen, liegen könne [...]“.

⁴²³ *KrV B* 717.

erörtern, weil dieses um 1800 für Kants Reflexion ein leitendes Motiv wird.⁴²⁴ Der so genannte Pantheismus-Streit, an dem Jacobi und Mendelssohn beteiligt waren, fing 1785 an.⁴²⁵ Zuerst berichtete Jacobi 1785 in seiner Schrift *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Lessing sei Spinozist gewesen. Fast gleichzeitig veröffentlichte Mendelssohn *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* (1785), in dem er Pantheismus als geläuterten Spinozismus ansieht.⁴²⁶ Mendelssohn starb im Januar 1786, bevor seine weitere Schrift *An die Freunde Lessings* (1786) veröffentlicht wurde. Nach dessen Tod schrieb Jacobi *Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über Lehre des Spinoza* (1786).⁴²⁷ Über Kants Philosophie sagt Jacobi in einer Anmerkung in seiner Spinoza-Schrift, dass einige Stellen aus der *KrV* (A 25 und A 32) „ganz im Geiste des Spinozas“ seien.⁴²⁸ Im Februar 1786 schreibt Christian Gottfried Schütz an Kant, dass dieser oft missverstanden und für einen Atheisten gehalten worden sei, und fordert von Kant eine Äußerung gegen Jacobis Verleumdung.⁴²⁹ Für Kant ist eine solche Verleumdung nicht akzeptabel und er verteidigt sich zuerst in seinem Aufsatz *Was heißt sich im Denken orientiren?* von 1786, dann in der *Kritik der praktischen Vernunft* (V 101, 33-102) und in der *Kritik der Urteilskraft*. In *WDO* von 1786 lehnt Kant sowohl Mendelssohns Vertrauen in den rationalen „common sense“ als auch Jacobis Betonung von Glauben und Offenbarung ab.⁴³⁰ Kant kritisiert Mendelssohn, dass dieser nur die Vernunft den Probiertein ansieht

⁴²⁴ Dazu siehe meine Interpretation des I. Konv. des *OP* im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit.

⁴²⁵ In September 1784 trafen sich Jacobi, Herder und Goethe in Weimar — die so genannte Spinoza-Konferenz — und diskutierten Spinozas Philosophie (Hermann Timm: *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Band 1, Die Spinozarenaissance, Frankfurt am Main, S. 307 ff. Auch Zammito 1992, S. 230 ff.). Über den Verlauf des Spinoza-Streits siehe „Entstehungsgeschichte“ von Marion Lauschke in: *Jacobi. Über die Lehre des Spinoza*. Hamburg, 2000 S. 330-338.

⁴²⁶ Heinrich Scholz: *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, hg. und mit einer historisch-kritischen Einleitung versehen von Heinrich Scholz, Berlin 1916, S. XIII. Siehe Mendelssohns *Morgenstunden*, XIV. Vorlesung (in: Scholz 1916, S. 28).

⁴²⁷ Dazu siehe David Bell: *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, Leeds 1984, S. 70-96.

⁴²⁸ Friedrich Heinrich Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Aus der Grundlage der Ausgabe von Klaus Hammacher und Irmgard-Amaria Piske bearbeitet von Marion Lauschke, Hamburg 2000, S. 91.

⁴²⁹ *BW* XI 430, 22-31, Brief-Nr. 259 von Schütz an Kant: „Ich ersuche Sie gegenwärtig gehorsamst [...] um eine Erklärung, ob Sie nicht Hr. Geh. Rath Jacobi in seinem Buche über Spinoza misverstanden, wenn er Ihre Ideen von Raum anführt, und sagt sie seyn ganz im Geiste Spinoza's geschrieben. Es ist ganz unbegreifl. wie oft Sie misverstanden werden; es gibt Männer, die wirklich sonst gar nicht auf den Kopf gefallen sind, welche Sie für einen Atheisten halten.“

⁴³⁰ Bell 1984, S. 94. Vgl. Jacobi 2000, S. 123-124.

(VIII 146).⁴³¹ Die kritische Philosophie soll die Gefahr des Dogmatismus beseitigen und fanatischen Enthusiasmus (Schwärmerei) besiegen, wobei Kant 1786 der Auffassung war, dass Jacobis Schwärmerei nicht wert zu widerlegen ist, während Mendelssohns Lehre korrigiert werden soll (X 442, Brief an Herz vom 7. April 1786).⁴³²

Zammito versucht die direkte Verbindung der Bezugnahme auf Spinoza in der *Kritik der Urteilskraft* mit der Jacobis Spinoza-Schriften, genauer gesagt mit der darin erhaltenen Kritik Jacobis an Herder, herzustellen⁴³³. Wie er darstellt, schickte Jacobi 1789 Kant die zweite Auflage seines Spinoza-Büchleins mit den Beilagen, in denen seine Kritik an Herders *Gott. Einige Gespräche* enthalten ist. Kant lobt diesmal in seinem Brief an Jacobi, dass dieser „[d]en Syncretism des Spinozismus mit dem Deism in *Herders Gott* [...] aufs gründlichste widerlegt“ (XI 76, 25-27) hätte⁴³⁴ und fügt hinzu, dass „[...] sie auch meinen Aufsatz in der Berl: M. S. [sc. Berlinischen Monatsschrift, M. T.] über das sich Orientiren⁴³⁵, beurtheilen [werden]; zu der mich die Aufforderung von verschiedenen Orten, nicht vom Verdacht des Spinozismus zu reinigen, wieder meine Neigung genöthigt hat [...]“ (XI 77, 1-4). Zammito markiert hier die drastische positive Veränderung von Kants Verhältnis zu Jacobi und behauptet, dass Kant von diesem beeinflusst wurde und die Attacke gegen Herder wieder aufnahm.⁴³⁶

Kants „Gegner“ Herder war schon seit 1783 mit Spinozas Lehre vertraut⁴³⁷ und führte den Briefwechsel mit Jacobi von 1783 bis 1785. Zammito skizziert Herders Ansicht über den Spinoza-Streit wie folgt: Herder folge Lessings Lesart von Spinoza und bemühe sich, zu zeigen, dass Spinoza nicht zum Atheismus und Fatalismus führt, sondern vielmehr zur neuen Metaphysik der immanenten Vernunft, dem Panthesimus. Herder tue dies in *Gott. Einige Gespräche*.⁴³⁸ Herders Absicht war Zammitos Ansicht nach dreifach: 1. Spinoza vor Jacobis Missverständnis zu schützen, 2. sowohl aus dem neuen naturwissenschaftlichen Aspekt als auch aus seinem eigenen theologischen Gedanken Spinoza zu revidieren und 3. die Kantische Philosophie und ihre Invasion

⁴³¹ Kant unterstützt Jacobis Angriff gegen Dogmatismus von Mendelssohn.

⁴³² Bell 1984, S. 94.

⁴³³ Zammito 1992, S. 241 ff.

⁴³⁴ Kants Brief an Jacobi vom 30. August 1789, Brief-Nr. 375, *BW XI* 75-77.

⁴³⁵ Gemeint ist der Aufsatz: *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* aus dem Jahr 1786.

⁴³⁶ Zammito 1992, S. 247,

⁴³⁷ Bell 1984, S. 97. Herder las im Winter 1784 in Weimar intensiv Spinozas *Ethica* gemeinsam mit Goethe und Charlotte von Stein (siehe die Zeittafel in: Herder: Werke, Bd. 4, 1994, S. 814).

⁴³⁸ Zammito 1992, S. 230.

(Engl. *inroad*) in die Theologie anzugreifen.⁴³⁹ Herder schickte Mai 1787 an Jacobi sein eben erschienenes Buch *Gott. Einige Gespräche*, aber Jacobi fühlte sich, so Scholz, „tief verstimmt“ und antwortete nicht.⁴⁴⁰ Erst in den Beilagen IV und V der neuen Ausgabe des Spinoza-Büchleins von 1789 äußerte er sich kritisch zu Herders Schrift.

Lessing äußerte Jacobis Bericht zufolge seine Position wie folgt: „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nichts mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. *Ἐν καὶ Πᾶν!* Ich weiß nichts anders“ (Spinoza-Briefe, Scholz 1916, S. 77). Jacobi antwortete, er glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt (ebd. S. 80) und sei „auf Ehre“ kein Spinozist (ebd. S. 88). Wenn Lessing sich eine persönliche Gottheit vorstellen wollte, so dachte er sie als die Seele des Alls (ebd. S. 97 f.). Herder lehnt Jacobis „extramundanen Gott“ mit dem Attribut der Persönlichkeit ab⁴⁴¹, für ihn hat Gott keine Menschengestalt. Er schreibt an Jacobi und verteidigt Spinozas Lehre: „die spinozistische Philosophie [ist] die einzige wahre, die eben darum nie die herrschende werden könne (Scholz 1916, S. XCIV).

Im Folgenden möchte ich kurz den Inhalt von Herders *Gott. Einige Gespräche* skizzieren. Die Schrift besteht aus fünf Gesprächen.⁴⁴² Es gibt zwei Figuren, die das erste bis das vierte Gespräch führen: Theophron und Philolaus. Erst im fünften Gespräch kommt eine Frau namens Theano hinzu. Im ersten Gespräch kritisiert Theophron als Spinozakenner, dass Pierre Bayle schuld für das weit verbreitete Missverständnis des Spinozismus sei, weil dieser einen Artikel über Spinoza und Spinozismus für sein Wörterbuch geschrieben habe (Herder 1994, S. 683).⁴⁴³ Philolaus

⁴³⁹ Zammito 1992, S. 243.

⁴⁴⁰ Scholz 1916, S. CI.

⁴⁴¹ Herders Brief an Jacobi vom 20. Dezember 1784 (*Aus Herders Nachlaß*, ungedruckte Briefe, hg. von Heinrich Düntzer und Ferdinand Gottfried von Herder, Frankfurt a. M. 1857, Bd II, S. 261-266): „[...] (den extramundanen Gott kenne ich nicht), aber was soll Dir der Gott, wenn er nicht in Dir ist und Du sein Dasein auf unendlich innige Art fühlst und schmeckest und er sich selbst auch in Dir als in einem Organ seiner tausend Millionen Organe genießet. Du will Gott in Menschengestalt, als einen Freund, der an Dich denkt. Bedenke, daß er alsdann auch menschlich, d. i. eingeschränkt an Dich denken muß, und wenn er parteiisch für Dich ist, es gegen andre sein wird.“ (ebd. S. 263-264). Vgl. Jacobis Anmerkung im Spinoza-Brief (Scholz 1916, S. 95).

⁴⁴² Johann Gottfried von Herder: *Gott. Einige Gespräche*. In: Werke in zehn Bänden, Bd. 4, Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787, hg. von Jürgen Brummack und Martin Bollacher, Frankfurt a. M. 1994, S. 679-794.

⁴⁴³ Siehe Pierre Bayle: *Historisches und kritisches Wörterbuch*. Eine Auswahl. Übers. und hg. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Hamburg 2003, S. 367-439. Vor allem S. 375: „Er [sc. Spinoza, M. T.] war ein systematischer Atheist mit einer ganz neuartigen Methode, wengleich er die Grundlage seiner Lehre mit mehreren antiken und modernen, europäischen und östlichen Philosophie teilte.“ (Kursiv im Original wird nicht übernommen) Das Original, das auf das Jahr 1697 vorausdatiert war, erschien in Rotterdam im Dezember 1696 (Siehe die Einleitung von Gawlick und Kreimendahl, ebd.

hat nicht Spinoza gelesen (ebd. S. 682), aber am Ende des ersten Gesprächs sagt er: „ich will seine Schriften selbst ansehen“ (ebd. S. 691). Nachdem er Spinoza-Kenntnis erworben hat, kommt er im zweiten Gespräche auf über dessen Lehre zu sprechen: „daß er [sc. Spinoza, M. T.] kein Atheist sei, erscheint auf allen Blättern; die Idee von Gott ist ihm die erste und letzte, ja ich möchte sagen, die einzige aller Ideen, indem er an sie Welt- und Naturkenntnis, das Bewußtsein sein selbst und aller Dinge um ihn her, seine Ethik und Politik knüpft.“ (ebd. S. 701) In Bezug auf die Organismen sagt Philolaus, dass Spinozas Zeite „die Kindheit der Naturkunde“ war (ebd. S. 708) und will nun die substantziellen organischen Kräfte annehmen (ebd. S. 709-710). Nach Zammito will Herder Spinozas Metaphysik überholen⁴⁴⁴ und mit eigenem Gottesbegriff in der Art eines „dynamic pantheism“ mit dem Naturbegriff verknüpfen (Zammito 1992, S. 244).⁴⁴⁵ In der Tat lässt Herder Philolaus sagen, dass die substantziellen Kräfte „der Mittelbegriff zwischen Geist und Materie [...], den Spinoza, um dem cartesischen Dualismus zu entweichen“ seien; sie gäben, so Philolaus, dem spinozischen System „eine schöne Einheit“ und würden derart wahrgenommen, dass „*sich die Gottheit in unendlichen Kräften auf unendliche Weise offenbare*“ (Herder 1994, S. 709). Herder interessierte sich für die Entwicklung der Naturwissenschaft (Chemie und Biologie) und die Entdeckung der Elektrizität⁴⁴⁶, wie folgende Aussage Philolaus' deutlich zeigt:

„In wenigen Zeiten, was hat man in der Luft für zahlreiche, verschiedene Kräfte entdeckt? was hat die neuere Chymie in allen Körpern bereits für mancherlei Energie der Anziehung, Bindung, Auflösung, Zurückstoßung gefunden? Ehe die magnetische, ehe die elektrische Kraft entdeckt war; wer hätte sie in den Körpern vermutet? und wie Zahllose andre mögen in ihnen noch unentdeckt schlafen! Es ist Schade, daß ein denkender Geist, wie Spinoza war, so frühe von unserm Schauplatz hinwegmußte; er konnte den ungeheuren Fortgang der Wissenschaft, die auch sein System verschönt hätte, nicht erleben.“ (ebd. S. 711)

Philolaus ist überzeugt, dass der Spinozismus kein Atheismus ist (ebd. S. 713) und sich mit der Naturwissenschaft gut verträgt.⁴⁴⁷ Im Hinblick darauf benutzt Zammito „Panentheism“ statt Pantheism, um Herders Theologie, die auch die Naturwissenschaft

S. XV).

⁴⁴⁴ Theophron sagt im zweiten Gespräch: „Spinoza's Zeiten waren die Kindheit der Naturkunde, ohne welche die Metaphysik Lustschlößer baut oder im Finstern tappet“ (Herder 1994, S. 708).

⁴⁴⁵ Auch Zammito 1992, S. 405, Anmerkung 88.

⁴⁴⁶ Zammito 1992, S. 245.

⁴⁴⁷ Philolaus zitiert im vierten Gespräch Lessings Schrift *Über die Lehre des Spinoza* und diskutiert Spinozas Lehre mit Theophron.

in Betracht ziehen will, zu beschreiben (Zammito 1992, S. 244).⁴⁴⁸

6. Probleme der Methodenlehre (§§ 79-91)

6. 1. Methodenlehre als Anhang

Wir kehren zur *Kritik der Urteilkraft* zurück. Wie in Kapitel I gezeigt wurde, scheint die Methodenlehre⁴⁴⁹ der Kritik der teleologischen Urteilkraft eine Rolle als Anhängsel zu spielen. Dieses führt zum sowohl strukturellen als auch inhaltlichen Problem der ganzen Methodenlehre. Im Folgenden werden Lenfers' Thesen, dass die Methodenlehre aus dem Grund einer architektonischen Schönheitskorrektur als Anhang vor § 79 eingeschoben worden sei, und dass § 85 nicht zur Methodenlehre gehöre⁴⁵⁰, analysiert und widerlegt, indem ich den Grundgedanken Kants in der Methodenlehre auszulegen versuche.

1. Lenfers' Bemerkung, dass Kant erst in der zweiten Auflage das Wort „Anhang“ vor der „Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft“ eingefügt habe, ist nicht korrekt. Denn schon im Inhaltsverzeichnis der ersten Auflage der *Kritik der Urteilkraft* findet man die Methodenlehre als „Anhang“.⁴⁵¹ Erst in der zweiten Auflage wurde das Wort „Anhang“ vor § 79 im Haupttext zugefügt.⁴⁵² Aber Lenfers weist mit Recht darauf hin, dass die Methodenlehre nirgendwo sonst in Kants Werken im Anhang abgehandelt wurde. Die Kritik der ästhetischen Urteilkraft hat zwar einen Anhang: „Von der Methodenlehre des Geschmacks“ innerhalb des § 60, aber dort wird gesagt, dass es keine Methodenlehre des

⁴⁴⁸ Kant kritisiert diejenige, „die als Physiker zugleich Theologen sein wollten“ (V 439, 21 ff.). Dazu Zammito 1992, S. 405, Anmerkung 95.

⁴⁴⁹ Die Methodenlehre hat, so Delekat, in der *Kritik der Urteilkraft* dieselbe Aufgabe wie in der *Kritik der reinen Vernunft*. Es gehe um die Anwendung der in der Analytik und Dialektik gewonnenen Erkenntnisse, d. i. um die Lehre vom Schöpfungszweck und von der Bestimmung des Menschen (Friedrich Delekat: *Immanuel Kant. Historisch-Kritische Interpretation der Hauptschriften*. Zweite, stark erweiterte Auflage, Heidelberg 1966 (1963), S. 469).

⁴⁵⁰ Lenfers 1965, S. 140-143.

⁴⁵¹ Erste Auflage von 1790, S. LVIII.

⁴⁵² Vorländers Anmerkung in der Meiner-Ausgabe zu dieser Stelle ist auch nicht korrekt (*Kritik der Urteilkraft*, hg. von Karl Vorländer, Hamburg ⁶1974, S. 283). Dem Herausgeber der neuen Meiner-Ausgabe von 2001, H. F. Klemme, unterläuft derselbe Fehler, wenn dieser schreibt, dass die Methodenlehre der teleologischen Urteilkraft ab der zweiten Auflage der *Kritik der Urteilkraft* als Anhang bezeichnet wird (siehe seine Einleitung in: Immanuel Kant: *Kritik der Urteilkraft*. Mit einer Einleitung und Bibliographie herausgegeben von Heiner F. Klemme, mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti, Hamburg 2001 S. LXXXI). Auch im Apparat heißt es fälschlich: „In A [=die erste Auflage der Kritik der Urteilkraft von 1790, M. T.] wird die Methodenlehre noch nicht als Anhang bezeichnet.“ (ebd. S. 335)

Geschmacks gibt, weil es keine Wissenschaft des Schönen gibt. Man kann zwar vermuten, dass Kant die strukturelle Parallelität zwischen dem ästhetischen Teil, der keine Methodenlehre hat, und dem teleologischen Teil, nicht stören wollte, und deswegen für die Methodenlehre des zweiten Teils die Bezeichnung „Anhang“ benutzt hat.

2. Die Methodenlehre hat außerdem ein quantitatives Problem. Im Original hat sie einen Umfang von 119 Seiten, während die Analytik und die Dialektik zusammen 97 Seiten ausmachen. Die Methodenlehre als ein Anhang ist merkwürdigerweise länger als der Hauptteil. Die Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* (im Original 152 Seiten von 884 Seiten)⁴⁵³ und die der *Kritik der praktischen Vernunft* (im Original 24 Seite von 291 Seiten) sind wesentlich kürzer als die der *Kritik der teleologischen Urteilkraft*. Aus diesem Vergleich zieht Lenfers die Konsequenz, dass es unmöglich ist, alles nach § 79 Folgende als Methodenlehre anzusprechen. Aber er zeigt nicht, wo diese enden soll. Außerdem behauptet er, dass § 80 und § 81 in einem engen inhaltlichen Zusammenhang mit § 78, dem letzten Paragraphen der Dialektik, stünden, und dies durch die Einschubung der Methodenlehre und § 79 zerrissen worden sei.
3. Eine andere Erklärung für die Überlänge der Methodenlehre kann sein, dass sich diese nicht nur auf die *Kritik der Urteilkraft*, sondern auch auf alle drei Kritiken beziehen könnte. In der Tat werden die Themen wie Beweise der Existenz Gottes, das Reich der Zwecke, das höchste Gut, die schon in der ersten und der zweiten Kritik abgehandelt wurden, in der Methodenlehre der Kritik der teleologischen Urteilkraft wieder untersucht. Somit hat diese einen Charakter der Schlussbetrachtung der Kantischen Transzendentalphilosophie, weil ja Kant selber in der Vorrede der *Kritik der Urteilkraft* deklariert, dass er sein kritisches Geschäft mit der dritten Kritik beenden will. Ob diese Art der Erklärung berechtigt ist oder nicht, wird in der folgenden Interpretation der Methodenlehre erhellt.

Wir wollen nun zur inhaltlichen Analyse der Methodenlehre (§§ 79-91) übergehen und ihre Struktur überprüfen. Zuerst stellen wir fest, was die Methodenlehre leisten soll.

⁴⁵³ Wir beziehen uns auf die zweite Auflage.

In § 79 wird die Aufgabe der Methodenlehre wie folgt vorgestellt:

„Aber so fern sie [sc. die Teleologie, M. T.] Principien a priori enthält, kann und muß sie die Methode, wie über die Natur nach dem Princip der Endursachen geurtheilt werden müsse, angeben; und so hat ihre Methodenlehre wenigstens negativen Einfluß auf das Verfahren in der theoretischen Naturwissenschaft und auch auf das Verhältnis, welches diese in der Metaphysik zur Theologie als Propädeutik derselben haben kann.“ (V 417, 17-22)

Die Hauptaufgabe der Methodenlehre ist also, es zu klären, wie das teleologische Denken nach dem Prinzip der Endursache die Naturwesen und die Naturphänomene interpretiert. Aber hierbei stellen sich die Fragen, in welchem der folgenden Paragraphen diese Methode angegeben wird, und warum diese Methode den „negativen Einfluß“ auf die Naturwissenschaft hat. Dazu äußert Lenfers, dass die ganze Abhandlung über die moralische Teleologie (§§ 85-87) nicht zur Methodenlehre gehöre, weil sie die Betrachtungsweise der Natur nach dem apriorischen Prinzip der Endursache nicht liefere.⁴⁵⁴ Er vermutet sogar, dass § 85 „Von der Physikotheologie“ nicht unter dem Gesichtspunkt der Methodenlehre verfasst worden sei, weil es „merkwürdig“ sei, dass die Physikotheologie sofort in ihrer Gegenüberstellung zur Moraltheologie eingeführt wird. Seine Ansicht ist meines Erachtens nicht zufriedenstellend. Zwar können die Zwecke der Natur nach dem physikotheologischen Ansatz nur *empirisch* (nicht apriorisch) erkannt werden, aber dies ist kein Grund für die Weglassung des § 85 aus der Methodenlehre. Durch die Gegenüberstellung der Physikotheologie zur Moraltheologie wird sogar die Wirksamkeit dieser verstärkt.

Lenfers' Beobachtung in Punkt 2, dass § 80 und § 81 in einem engen Zusammenhang mit § 78 stehen, ist zutreffend. Denn es ist unverkennbar, dass der Anfang des § 80 nicht den vorhergehenden § 79 weiterführt, aber den Schlussgedanken von § 78 fast wörtlich aufnimmt; in den beiden letzten Absätzen des § 78 wurde über die Vereinigung von Mechanismus und Teleologie gesagt, dass jener dieser unterordnen müsse und diese Unterordnung notwendig sei⁴⁵⁵; das Wort „Unterordnung“ erscheint dann als Überschrift des § 80 „Von der nothwendigen Unterordnung des Principis des Mechanisms unter dem teleologischen in Erklärung eines Dinges als Naturzwecks“; sodann schließt sich § 81 direkt an § 80: „Gleich wie der Mechanism der Natur nach dem vorhergehenden § [sc. § 80, M. T.] allein nicht zulangen kann, um sich die Möglichkeit eines organisirten

⁴⁵⁴ Lenfers 1965, S. 141.

⁴⁵⁵ V 415, 9-11, und ebd. Z. 21-22.

Wesens darnach zu denken, [...]“ (V 421, 34 f.). Die Überschrift von § 81 lautet: „Von der Beigesellung des Mechanismus zum teleologischen Princip in der Erklärung eines Naturzwecks als Naturproducts.“ Zu Beginn des § 81 nennt Kant ausdrücklich die Absicht, die er mit den beiden §§ 80 und 81 verfolgt. § 80 will beweisen, dass „der Mechanismus der Natur [...] allein nicht zulangt, um sich die Möglichkeit eines organisirten Wesens zu denken.“ § 81 zeigt, dass „der bloße teleologische Grund ebensowenig hinlangt.“ Also in Bezug auf die Vereinigung von Mechanismus und Teleologie machen § 80 und § 81 eine Einheit, die das Resultat des § 78, d. h. das Resultat der Dialektik, unterstützt. Dies ist folgendes:

„daß nach der Beschaffenheit des menschlichen Verstandes für die Möglichkeit organischer Wesen in der Natur keine andere als eine absichtlich wirkende Ursache könne angenommen werden, und der bloße Mechanismus der Natur zu Erklärung dieser ihrer Producte gar nicht hinlänglich sein könne“ (§ 78, V 413, 25-29).

Diese Vereinbarung von Mechanismus und Teleologie ist nicht objektiv notwendig für die Möglichkeit der Naturdinge, aber nur subjektiv notwendig für unsere Urteilskraft (V 413, 31-33). Aus dieser Feststellung entsteht aber ein Problem: Wird die Dialektik in § 80 und § 81 weiter erörtert, obwohl sie eigentlich mit § 78 geendet hat? Lenfers' Antwort ist folgende: Die Einheit von §§ 78, 80 und 81 sei eindeutig, aber sie werde durch das Einschleusen der Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft und des § 79 zerrissen. Dies müsse aber passieren, sonst hätte alles, was nach § 79 kommt, zur Dialektik gehört. Irgendeine Zäsur musste Kant einfügen. Daher sagt Lenfers: „Nun war aber die Auflösung der Antinomie grundsätzlich im § 78 geleistet. Wenn daher in einer Kritik auf die Dialektik in jedem Fall eine Methodenlehre folgen muß, dann war hier die am wenigsten ungünstige Stelle, sie anzukündigen“.⁴⁵⁶ Diese Auffassung ist meiner Meinung nach vertretbar, aber nicht ganz überzeugend, weil die Trennungslinie zwischen der Dialektik und der Methodenlehre nicht aus einem äußerlichen Grund, sondern aus einem inhaltlichen, argumentativen Grund gezogen werden sollte. Im Folgenden wird die Auslegung der Methodenlehre durch die Analyse von Kants Argumentationsschritt dargestellt, wobei davon ausgegangen wird, dass die Methodenlehre von § 79 bis § 91 entfaltet wird.

⁴⁵⁶ Lenfers 1965, S. 143.

6. 2. Aufgabe der Methodenlehre

Der erste Paragraph der Methodenlehre, § 79, trägt die Überschrift: „Ob die Teleologie als zur Naturlehre gehörend abgehandelt müsse“ und darin wird diestellungsfrage der Teleologie gestellt:

„Welche Stelle gebührt der Teleologie? Gehört sie zur (eigentlich sogenannten) Naturwissenschaft oder zur Theologie? Eins von beiden muß sein; denn zum Übergange aus einer in die andere kann gar keine Wissenschaft gehören, weil dieser nur die Articulation oder Organisation des Systems und keinen Platz in demselben bedeutet.“ (V 416, 14-18)

Kants Interesse liegt darin, ob die Teleologie zur Naturlehre (Naturwissenschaft) oder zur Gotteslehre (Theologie) gehört⁴⁵⁷, und dies muss die wichtige Frage der Methodenlehre sein, nachdem die Antinomie von Mechanismus und Teleologie in der Dialektik aufgelöst wurde. Immerhin ist diese systematische Frage schon in § 68 am Schluss der Analytik aufgeworfen und beantwortet worden: die Teleologie gehört nicht zur Physik, weil diese sich für den Naturzweck nicht interessiert, sondern sie wird als Propädeutik oder Übergang zur Theologie gezogen (V 382, 35 f.). Kant fragt in § 68 weiter:

„Warum aber macht doch die Teleologie gewöhnlich keinen eigenen Theil der theoretischen Naturwissenschaft aus, sondern wird zur Theologie als Propädeutik oder Übergang gezogen?“ (V 383, 28-30)

Überraschenderweise antwortet Kant in § 79:

„daß sie [sc. die Teleologie, M. T.] in die Theologie als ein Theil derselben nicht gehöre, obgleich in derselben von ihr der wichtigste Gebrauch gemacht werden kann, ist für sich selbst klar.“ (V 416, 19-21)

Damit ist jene systematische Frage überholt; die Teleologie gehört nicht zur praktischen Philosophie, denn sie ist eine gewisse Art der Betrachtung und Beurteilung der Dinge, und wenn die theoretische Philosophie teils rationale Naturwissenschaft, teils rationale Gotteslehre sein soll, so werden wir die Teleologie nicht zur ersten zählen dürfen, da sie nicht den Charakter der Wissenschaft hat, und auch nicht zur zweiten, da der Gegenstand ihrer Betrachtung nicht Gott, sondern die Natur ist. Die Methodenlehre ist somit eigentlich nicht mehr nötig, weil die Teleologie keine Wissenschaft ist, wie die Ästhetik für Kant keine Wissenschaft ist, und das Geschmacksurteil keine Methodenlehre brauchte. Die Teleologie als ein Übergangsbereich schwankt also

⁴⁵⁷ V 416, 6-13.

zwischen Naturwissenschaft und Theologie, aber sie gehört nicht zu einer Doktrin, „sondern nur zur Kritik und zwar eines besondern Erkenntnisvermögens, nämlich der Urtheilskraft“ (V 417, 15-22). Die Teleologie hat keinen doktrinalen Charakter der Wissenschaft, die eine Methodenlehre bedarf, sie kann aber als eine kritische Übergangswissenschaft angesehen werden, weil sie den Naturbereich und den Freiheitsbereich vermittelt. Dies ist meines Erachtens ein wichtiger Grund, warum die Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft nicht ganz weggelassen und als ein „Anhang“ gekennzeichnet wurde.

Nun bleibt noch die Frage offen, wozu die Methodenlehre dient. Sie will definieren, was der Endzweck ist, und zeigen, was die Bestimmung des Menschen ist. Um diese Aufgabe zu verdeutlichen, ist es sinnvoll, den Übergangsprozess von der Naturteleologie zur Moraltheologie stückweise auszulegen und zu erörtern, weil der Mensch in der Methodenlehre als Naturwesen und zugleich als moralisches Subjekt dargestellt wird.

6. 3. Mensch als der letzte Zweck der Natur (§ 83)

Im System der Naturzwecke findet der Mensch sich als Naturprodukt. Kant definiert den Menschen als „nicht bloß [...] als Naturzweck, sondern auch hier auf Erden als den *letzten* Zweck der Natur“ (V 429, 28-30). Die Natur als Ganzes soll zwar den Menschen, die an der Spitze des Systems der Natur stehen, dienen, aber die Menschen sollen durch ihre „Verknüpfung mit der Natur“ darauf abzielen, den Zweck in sich selbst wahrzunehmen (ebd. Z. 33-35)⁴⁵⁸:

„so muß entweder der Zweck von der Art sein, daß er [der Mensch, M. T.] selbst durch die Natur in ihrer Wohltätigkeit befriedigt werden kann; oder es ist die Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken, wozu die Natur (äußerlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne.“ (V 429, 35-430, 4)

Die erste Art des letzten Zwecks der Natur, die durch die Verknüpfung vom Bedürfnis der Menschen und der wohltätigen Natur bestrebt wird, „würde die *Glückseligkeit*“ des Menschen sein. Die zweite Art desselben würde die Entwicklung der Fähigkeit der Menschen bei der Nutzung der Natur, d. h. „die *Cultur* des Menschen sein“ (V 430, 4-5). Man achte auf den Konjunktiv „würde“. Wie wir im Folgenden sehen werden, stellt

⁴⁵⁸ Vgl. *MS VI* 426, 2-3: „Der Zweck der Natur ist in der Beiwohnung der Geschlechter die Fortpflanzung, d. i. die Erhaltung der Art [...].“

sich heraus, dass die Glückseligkeit kein wahrer letzter Zweck des Menschen ist, sondern ein bedingter Zweck, weil sie nach dem empirischen Interesse des Menschen bestimmt wird.⁴⁵⁹ Zudem ist die Kultur des Menschen zwar eigentlich der letzte Zweck des Menschen, aber unter der bestimmten Voraussetzung, dass er sich innerlich moralisch entwickeln will.

6. 3. 1. Glückseligkeit

In Kapitel „Kanon der reinen Vernunft“ in der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* definiert Kant Glückseligkeit als

„die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl *extensive* der Mannigfaltigkeit derselben, als *intensive* dem Grade und auch *protensive* der Dauer nach). Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der *Glückseligkeit* nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die *Würdigkeit, glücklich zu sein*, moralisch (Sittengesetz). Das erstere rät, was zu tun sei, wenn wir der Glückseligkeit wollen teilhaftig, das zweite gebietet, wie wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden.“ (B 834)

Die erste Art des praktischen Gesetzes beruht auf empirischen Prinzipien, die zweite beruht auf den bloßen Ideen der reinen Vernunft und bestimmt rein a priori moralisch „das Tun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt“ (B 835). In der *Kritik der praktischen Vernunft* macht die Glückseligkeit zusammen mit der Sittlichkeit zwei unentbehrliche Bestandstücke des höchsten Guts aus, wobei von der der Sittlichkeit proportionierten Glückseligkeit die Rede ist (V 124 ff.).

In der dritten Kritik ist der Begriff der Glückseligkeit „nicht ein solcher, den der Mensch etwa von seinen Instincten abstrahirt und so aus der Thierheit in ihm selbst hernimmt; sondern ist eine bloße *Idee* eines Zustandes, welcher er den letzteren unter bloß empirischen Bedingungen (welches unmöglich ist) adäquat machen will.“ (V 430, 6-10) Die Glückseligkeit ist außerdem ein „schwankende[r] Begriff“, weil sie vom Menschen entworfen und sogar oft geändert wird (ebd. Z. 10-16); sie ist für ihn auf der

⁴⁵⁹ Vgl. *KpV* V 130, 29-36: „Auch kann man hieraus ersehen: daß, wenn man nach dem *letzten Zwecke Gottes* in Schöpfung der Welt fragt, man nicht die *Glückseligkeit* der vernünftigen Wesen in ihr, sondern *das höchste Gut* nennen müsse, welches jenem Wunsche dieser Wesen noch eine Bedingung, nämlich die der Glückseligkeit würdig zu sein, d. i. die *Sittlichkeit* eben derselben vernünftigen Wesen, hinzufügt, die allein den Maßstab enthält, nach welchem sie allein der ersteren durch die Hand eines *weisen Urhebers* theilhaftig zu werden hoffen können.“

hiesigen Welt unerreichbar, „denn seine Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden.“ (ebd. Z. 19-23) Zudem scheint die Natur die Glückseligkeit des Menschen zu zerstören, indem „sie ihn vielmehr in ihren verderblichen Wirkungen, in Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von andern großen und kleinen Thieren u. d. gl., eben so wenig verschont“ (ebd. Z. 25-28). Die Naturanlage in ihm neigt sogar dazu, „durch den Druck der Herrschaft, die Barbarei der Kriege u.s.w.“ seine eigene Gattung zu zerstören. Dies bedeutet, dass die Glückseligkeit des Menschen von der äußeren Natur und der inneren Naturanlage gefährdet wird:

„Als das einzige Wesen auf Erden, welches Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur und, wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzten Zweck der Natur; aber immer nur bedingt, nämlich daß er es verstehe und den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck sein könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muß.“ (V 431, 3-11)⁴⁶⁰

Der Mensch kann die Natur benutzen, um die Glückseligkeit auf dieser Erde zu erreichen, aber dann ist er auch wiederum ein Mittel für andere Glieder in der Naturkette: „Um aber auszufinden, worein wir am Menschen wenigstens jenen *letzten Zweck der Natur* zu setzen haben, müssen wir dasjenige, was die Natur zu leisten vermag, um ihn zu dem vorzubereiten, was er selbst thun muß, um Endzweck zu sein, heraussuchen“ (ebd. Z. 12-15). Nur durch die materielle Befriedigung kann man eigenes Dasein nicht als einen Endzweck betrachten. Man muss sich vielmehr von der Naturneigung befreien und die Selbstbeherrschung in die Hand nehmen:

„Es bleibt also von allen seinen Zwecken in der Natur nur die formale, subjective Bedingung, nämlich der Tauglichkeit: sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen und (unabhängig von der Natur in seiner Zweckbestimmung) die Natur den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen als Mittel zu gebrauchen, übrig, was die Natur in Absicht auf den Endzweck, der außer ihr liegt, ausrichten und welches also als ihr letzter Zweck angesehen werden kann.“ (ebd. Z. 22-28, Unterstreichung, M. T.)

Der Endzweck der Menschen ist zwar der letzte Zweck der Natur, aber darf nicht unter ihrer Wirkung stehen. Soll der Zweck von allem Materiellen abstrahiert werden, bleibt nur die formale Bestimmung für den Endzweck, die sich auf etwas Übersinnliches

⁴⁶⁰ Düsing macht darauf aufmerksam, dass hier nicht die Überlegenheit des Menschen gegen die Natur gemeint sei, sondern der Mensch kann „vielmehr nur dann als ihr Herr und nicht bloß als Mittel für etwas anderes angesehen werden, wenn er sich bei seinem Tun einen unbedingten Zweck zu setzen vermag und das Vermögen hat, aus Freiheit zu handeln.“ (Düsing 1986, S. 212)

beziehen kann. Sie ist der autonome subjektive Wille des Menschen.

Was Kant betonen will, ist folgendes: Die Glückseligkeit an sich ist einerseits kein letzter Zweck der Natur, aber sie kann nur dann mit dem Endzweck gleichgesetzt werden, wenn sie mit der Sittlichkeit einstimmt.⁴⁶¹ Andererseits wird uns geboten, durch das moralische Gesetz die Glückseligkeit zu befördern. Wir als moralische Wesen müssen diese Pflicht derart erfüllen, dass wir unabhängig von der Natur uns selbst Zwecke setzen können müssen, zu welchem eine bestimmte Fähigkeit erfordert wird. Für Kant ist eine solche Fähigkeit die Kultur: „Also kann nur die Cultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat (nicht seine eigene Glückseligkeit auf Erden, oder wohl gar bloß das vornehmste Werkzeug zu sein, Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftlosen Natur außer ihm zu stiften).“ (ebd. Z. 30-34)

6. 3. 2. Kultur des Menschen

Unter der Kultur des Menschen versteht Kant „die Tauglichkeit und die Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken, wozu die Natur (äußerlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne“ (V 430, 2-4). Mit anderen Worten: Die Tauglichkeit ist, „sich selbst überhaupt Zweck zu setzen und (unabhängig von der Natur in seiner Zweckbestimmung) die Natur den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen als Mittel zu gebrauchen“ (V 431, 24-26). Die wahre Kultur ist aber nicht die Tauglichkeit selbst, sondern „[d]ie Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit)“ (ebd. Z. 28-30).⁴⁶²

Kant macht den Unterschied zwischen zwei Arten der Kultur, die Geschicklichkeit und die Kultur der Zucht (Disziplin) (V 431, 35 ff.). Die erstere ist zwar „die vornehmste subjective Bedingung der Tauglichkeit zur Beförderung der Zwecke überhaupt; aber doch nicht hinreichend den *Willen* in der Bestimmung und Wahl seiner Zwecke zu befördern, welche doch zum ganzen Umfange eine Tauglichkeit

⁴⁶¹ Vgl. V 208, 35-209, 2: „Nur durch das, was er thut, ohne Rücksicht auf Genuß, in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte, giebt er seinem Dasein als der Existenz einer Person einen absoluten Werth; und die Glückseligkeit ist, mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeit bei weitem nicht ein unbedingtes Gut.“

⁴⁶² Kleingeld sagt zu dieser Stelle „daß nicht moralisches Handeln selbst, sondern nur die Hervorbringung der Fähigkeit dazu von Kant als der letzte Zweck der Natur genannt wird“ (Pauline Kleingeld: *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg 1995, S. 43).

zu Zwecken wesentlich gehört.“ (ebd. Z. 36-432, 3) Die Entwicklung der Geschicklichkeit wird auf Grund der Ungleichheit unter Menschen gefordert und für die Kultivierung und Zivilisierung der Menschen, welche Zwecke der Natur sind, benötigt.⁴⁶³ Aber für die Moralisierung der Menschen spielt die Geschicklichkeit nur eine Nebenrolle, weil „[s]chöne Kunst und Wissenschaften, die durch eine Lust, die sich allgemein mittheilen läßt, und durch Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wenn gleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll: [...]“ (V 433, 30-36. Unterstreichung, M. T.). Hier ist nicht zu verkennen, dass der durch die Vernunft bestimmte Mensch sich in der Gesellschaft durch Kunst und Wissenschaft kultivieren, zivilisieren und weiter moralisieren soll, und zwar ohne sich der Glückseligkeit „passiv zu überlassen, sondern vielmehr tätig, im Kampf mit den Hindernissen die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen“ (VII 324-325). Durch diese aktiven Handlungen nach der praktischen Vernunft kann der Mensch sich in der Geschichte entwickeln.

Die zweite Art der Kultur des Menschen, die Zucht (Disziplin), ist auch nicht ausreichend für die moralische Vervollkommnung der Menschen, obwohl sie den Willen von der Macht der Begierde befreit; hierbei wird die Willensbestimmung als passiv angesehen, weil der Entscheidung die absolute Unabhängigkeit des Willens fehlt (V 432, 4 ff.). Trotzdem kann nur sie „ein zweckmäßiges Streben der Natur zu einer Ausbildung, welche uns höherer Zwecke, als die Natur selbst liefern kann, empfänglich mach[en]“ (V 433, 20-21).⁴⁶⁴ Wir fassen zusammen: Weder die Glückseligkeit des Menschen⁴⁶⁵ noch die Kultur desselben ist der letzte Zweck der Natur, der auf den Endzweck hinaussieht, wobei die beiden Arten der Kultur, die Geschicklichkeit und die Disziplin, eine Tauglichkeit zu einem höheren Zweck, der moralischen Entwicklung, in uns erwecken können. Also macht nur die Bereitschaft des Menschen, sich durch die

⁴⁶³ V 432, 13 ff.

⁴⁶⁴ Vgl. V 433, 36-434, 3: die Übel lassen „die Kräfte der Seele aufbieten, steigern und stählen, um jenen nicht zu unterliegen, und uns so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen“.

⁴⁶⁵ In einer Fußnote zum § 84 sagt Kant, „daß die Glückseligkeit nur bedingter Zweck, der Mensch also nur als moralisches Wesen Endzweck der Schöpfung sein könne; was aber seinen Zustand betrifft, Glückseligkeit nur als Folge nach Maßgabe der Übereinstimmung mit jenem Zwecke, als dem Zwecke seines Daseins, in Verbindung stehe.“ (V 436, 33-37) Die Glückseligkeit ist also nicht der wahre Zweck der Menschen, sondern die Folge ihres Strebens der Sittlichkeit.

praktische Vernunft leiten zu lassen, ihn den Endzweck der Natur, welcher zugleich der Endzweck der Schöpfung ist.

Im Hinblick auf die Entwicklung der Menschen im Ganzen hält Kant auch die Übel und soziale Ungleichheit für nötig. Denn der Ausgangspunkt seiner Geschichtsphilosophie ist, dass die Menschen im Naturzustand in Chaos und Ungerechtigkeit leben, aber im Laufe der Zeit daraus herausgehen und zum Rechtszustand übergehen sollen. Diese Ansicht ist gegen Rousseau gerichtet⁴⁶⁶, der der Auffassung ist, dass sich der physische Mensch (l'homme physique) nur für sein Wohlbefinden und seine Selbsterhaltung interessiert und mit dem Schlafzustand zufrieden ist.⁴⁶⁷ Der wilde Mensch (l'homme sauvage), „der jeglicher Art von Einsicht und Aufgeklärtheit entbehrt“, hat im Naturzustand weder Begehren noch Bedürfnisse, für welche er sich mit anderen kämpfen muss: „Die einzigen Güter, die er [sc. der wilde Mensch, M. T.] in der Welt kennt, sind Nahrung, ein Weibchen und Ruhe; die einzigen Übel, die er fürchtet, sind Schmerz und Hunger.“⁴⁶⁸ Hingegen erkennt Kant die treibende Kraft des Antagonismus in der menschlichen Anlage.⁴⁶⁹ Im Aufsatz *Idee zu einer allgemeinen*

⁴⁶⁶ Kant erwähnt ein paar Mal Rousseau (*IaG* VIII 24, 29; *Über den Gemeinspruch* VIII 313, 2).

⁴⁶⁷ Jean-Jacques Rousseau: *Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité*. Kritische Ausgabe des integralen Textes. Mit sämtlichen Fragmenten und ergänzenden Materialien nach den Originalausgaben und den Handschriften neu ediert, übersetzt und kommentiert von Heinrich Meier. Dritte, durchgesehene Auflage von 1984, Paderborn/München et al., ³1993, S. 97: „Allein, müßig und immer nah der Gefahr, muß der wilde Mensch gerne schlafen und einen leichten Schlaf haben, wie die Tiere, die wenig, denken und sozusagen die ganze Zeit schlafen, in der sie nicht denken. Da seine eigene Erhaltung beinahe seine einzige Sorge ausmacht, müssen diejenigen seine am besten ausgebildeten Fähigkeiten sein, die den Angriff und die Verteidigung zu ihrem hauptsächlichsten Gegenstand haben, sei es um seine Beute zu überwältigen, sei es, um sich davor zu schützen, die Beute eines anderen Tieres zu werden.“ Französisch: „Seul, oisif, et toujours voisin du danger, l'homme Sauvage doit aimer à dormir, et avoir le sommeil léger comme les animaux, qui pensant peu, dorment, pour ainsi dire, tout le temps qu'ils ne pensent point: Sa propre conservation faisant presque son unique soin, ses facultés les plus exercées doivent être celles, qui ont pour objet principal l'attaque et la défense, soit pour subjuguier sa proie, soit pour se garantir d'être celle d'un autre animal“ (ebd. S. 96). Auch S. 57.

⁴⁶⁸ Rousseau ³1993, S. 107. Französisch: „[...] et l'homme Sauvage, privé de toute sorte de lumières, n'éprouve que les Passions de cette dernière espèce; Ses desirs ne passent pas ses besoins Physiques; Les seuls biens, qu'il connoisse dans l'Univers, sont la nourriture, une femelle, et le repos; les seuls maux qu'il craigne, sont la douleur, et la faim“ (ebd. S. 106).

⁴⁶⁹ Weyand schließt die Möglichkeit nicht aus, „daß Kant auch beim Antagonismus von Ferguson, wenn auch vielleicht nur indirekt, beeinflusst wurde, [...]“ (Klaus Weyand: *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Kant-Studien Ergänzungshefte 85 (1963) Köln, S. 79). Vgl. Adam Ferguson: *Versuche über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, 1768, S. 30. Außerdem vermutet Weyand, dass Kant den Gedanken des Primats der Gattung aus dieser Schrift von Ferguson aufgenommen hätte. Kant besaß nach Warda ein Exemplar von „Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Von Adam Ferguson, Professor der Sittenlehre auf der Universität zu Edenburg. Aus dem Englischen übersetzt. Leipzig, bey Johann Friedrich Junius 1768“ (Warda 1922, S. 25). Der Übersetzer war nicht benannt. Der englische Originaltitel lautet „An Essay on the History of Civil Society“ (1767). Ich zitiere einige interessante Stellen aus der deutschen Übersetzung aus dem Jahr 1768 (die Seitenangaben nach der neuen Übersetzung, Ferguson: *Versuch über die Geschichte der*

Geschichte wird dieser Antagonismus als Mittel der Vergesellschaftung der Menschen eingesetzt. Die Natur zeigt Kant zufolge ihre Absicht, die uns unbekannt ist, dadurch, dass sie die Menschen zwingt, aus der wilden Freiheit herauszugehen und in die das Recht verwaltende bürgerliche Gesellschaft einzutreten. Dies ist der Anfang der Zivilisierung, wodurch die ungesellige Gesellschaft der Menschen sich konfrontieren muss. Diese Sozialisierung führt zur bürgerlichen Gesellschaft und weiter zu einem weltbürgerlichen Ganzen, d. h. zu einem System aller Staaten.⁴⁷⁰ In diesem Prozess müssen auch die Übel oder Kriege erlaubt sein, wie Kant in der dritten Kritik sagt:

„In dessen Ermangelung und bei dem Hinderniß, welches Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht vornehmlich bei denen, die Gewalt in Händen haben, selbst der Möglichkeit eines solchen Entwurfs entgegen setzen, ist der *Krieg* [...] unvermeidlich: [...]“ (V 432, 37-433, 5).

Dennoch dürfen die Menschen nicht von bösen Willen beherrscht werden, sondern sie müssen der Vernunft vertrauen und sich ihr überlassen. Kants ideales Bild der „Entwicklung der Menschheit“ (V 433, 30) ist also, dass die Menschen, ohne dem Übel (Naturhang und Selbstsucht) zu unterliegen, sich von der Vernunft leiten lassen (ebd. Z. 36-37).

6. 4. Mensch als Endzweck (§ 84)

Während die Menschen einerseits als der letzte Zweck der Natur unter dem theoretischen Aspekt betrachtet werden, bekommen sie andererseits als der Endzweck die praktische Bedeutung im System der Zwecke. Kant definiert zuerst den Endzweck wie folgt: „*Endzweck* ist derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf“ (V 434, 7-8). Aber in der Natur kann es keinen Endzweck geben, denn der Endzweck ist eine Vernunftidee und beruht „auf der Vorstellung der absoluten

bürgerlichen Gesellschaft, hg. und eingeleitet von Zwi Batscha und Hans Medick, übers. von Hans Medick. Frankfurt a. M. 1988 (1986), werden nach den Originalseitenangaben hinzugefügt: „Die Menschen müssen haufenweise genommen werden, so wie sie allezeit gewesen sind. Die Geschichte des einzelnen Mensch ist nur das Stückwerk der Empfindungen und Gedanken, die er in Absicht auf sich allein gehabt hat: und jede Erfahrung, die hieher gehört, muß mit ganzen Gesellschaften, nicht mit einzelnen Menschen, gemacht werden.“ (S. 5-6/S. 100); „Selbst wo kein besonderer Anspruch auf einen Vorzug gemacht wird, entdecken der Widerwille zu einer Vereinigung, die häufigen Kriege, die vielmehr die beständigen Feindseligkeiten, die unter rohen Nationen und abgesonderten Häusern Platz finden, wie sehr unsere Gattung zur Widersetzlichkeit so wohl als zur Eintracht geneigt ist“ (S. 30/S. 123).

⁴⁷⁰ Über die *IaG* siehe unten Kap. V, 2. 1.

Totalität einer Reihe, wie sie in keiner Erfahrung denkbar ist“.⁴⁷¹ Der Mensch ist ein Phänomenon, „[a]ber indem er sich als frei beurtheilt, betrachtet er sich nicht mehr als Naturproduct, sondern versetzt sich als Noumenon in eine intelligible Welt“.⁴⁷² Während der letzte Zweck der Natur in ihr gesucht werden kann, muss der Endzweck außerhalb der Natur in etwas Übersinnlichem gedacht werden. Dies ist der Mensch, aber jetzt insofern er Träger der Sittlichkeit ist⁴⁷³:

„Von dem Menschen nun (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt), als einem moralischen Wesen, kann nicht weiter gefragt werden: wozu (quem in finem) er existire. Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, so viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, [...]“ (V 435, 25-28).

Der Mensch als Noumenon ist das Subjekt der Moralität und der Endzweck, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist (ebd. Z. 20)⁴⁷⁴. Er ist „das einzige Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen (die *Freiheit*) und sogar das Gesetz der Causalität sammt dem Objecte derselben, welches es sich als höchsten Zweck vorsetzen kann (das höchste Gut in der Welt), von Seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können.“ (ebd. Z. 21-24).

6. 5. Physikotheologie (§ 85) — Grenze der physischen Teleologie

Während die Geschicklichkeit des Menschen in der Gesellschaft dem politisch-rechtlichen Fortschritt der Menschheit dient, führt die Zucht desselben als Selbstbeherrschung zur moralisch-theologischen Verbesserung der Menschheit. Da das erstere Thema schon in der *IaG* von 1785 ausführlich abgehandelt wurde, wird das zweite in der *KU* vertieft. So sucht Kant ab § 85 die Möglichkeit der Theologie, dem Menschen als Endzweck die teleologisch privilegierte Stellung in (und außer) der Welt zu sichern, und untersucht die Gültigkeit der Physikotheologie und der Ethikotheologie.

Die Physikotheologie ist „der Versuch der Vernunft, aus den *Zwecken* der Natur

⁴⁷¹ August Stadler: *Kants Teleologie und ihre Erkenntnistheoretische Bedeutung*, Berlin 1874, S. 145.

⁴⁷² Stadler 1874, S. 146.

⁴⁷³ Vgl. *KpV* V 131, 20-132, 2: „Daß in der Ordnung der Zwecke der Mensch (mit ihm jedes vernünftigen Wesen) *Zweck an sich selbst* sei, d. i. niemals bloß als Mittel von jemanden (selbst nicht von Gott), ohne zugleich hiebei selbst Zweck zu sein, könne gebraucht werden, daß also die *Menschheit* in unserer Person uns selbst *heilig* sein müsse, folgt nunmehr von selbst, weil er das *Subject des moralischen Gesetzes*, mithin dessen ist, was an sich heilig ist, um dessen willen und in Einstimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann.“

⁴⁷⁴ V 435, 34-436, 2.

(die nur empirisch erkannt werden können) auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaft zu schließen.“ (V 436, 5-7) Sie verfährt teleologisch, weil sie „von den Dingen in der Welt auf eine Weltursache schließ[t]“ (ebd. Z. 12-13).⁴⁷⁵ Aber ihre Nachteile sind folgende:

„[sie] kann uns doch nichts von einem *Endzwecke* der Schöpfung eröffnen; denn sie reicht nicht einmal bis zur Frage nach demselben. Sie kann also zwar den Begriff einer verständigen Weltursache als einen subjectiv für die Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit der Dinge, die wir uns nach Zwecken verständlich machen können, rechtfertigen, aber diesen Begriff weder in theoretischer noch praktischer Absicht weiter bestimmen; und ihr Versuch erreicht seine Absicht nicht, eine Theologie zu gründen, sondern sie bleibt immer nur eine physische Teleologie: weil die Zweckbeziehung in ihr immer nur als in der Natur bedingt betrachtet wird und werden muß; mithin den Zweck, wozu die Natur selbst existirt (wozu der Grund außer der Natur gesucht werden muß) gar nicht einmal in Anfrage bringen kann, auf dessen bestimmte Idee gleichwohl der bestimmte Begriff jener oberen verständigen Weltursache, mithin die Möglichkeit einer Theologie ankommt.“ (V 437, 19-32)

Die Physikotheologie kann keine Theologie gründen und bleibt immer nur „eine physische Teleologie“.⁴⁷⁶ Die Zweckbeziehung in ihr ist immer in der Natur „bedingt“, aber der Endzweck, wozu die Natur selbst existiert, muss außer der Natur gesucht werden. Das heißt, hier muss der Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie vollzogen werden.⁴⁷⁷ Denn nur die moralische Teleologie kann „den Begriff eines *einzigsten* Welturhebers, der zu einer Theologie tauglich ist, ganz allein verschaffen“ (V 481, 9-11). Das teleologische Denken ist „unentbehrlich nötig“ als „Leitfaden, die Natur zu studieren“ und dies ist schon „bewährt“; außerdem findet das teleologische Denken keine andere Vollendung als in einer Theologie (V 399, 3-5). Kant fragt: „Was beweist nun aber am Ende auch die allervollständigste Teleologie?“

⁴⁷⁵ Über die Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises siehe *KrV* B 648 ff. Kant hat eine positive Meinung zu einem solchen Beweis, aber zeigt auch dessen Nachteil: „Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klärste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Princip außer der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee, zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung.“ (*KrV* B 651-652)

⁴⁷⁶ Auch V 485, 12-19: „[...] eine physische (eigentlich physisch-teleologische) Theologie [kann] doch wenigstens als Propädeutik zur eigentlichen Theologie dienen [...]: indem sie durch die Betrachtung der Naturzwecke, von denen sie reichen Stoff darbietet, zur Idee eines Endzweckes, den die Natur nicht aufstellen kann, Anlaß giebt; mithin das Bedürfniß einer Theologie, die den Begriff von Gott für den höchsten praktischen Gebrauch der Vernunft zureichend bestimmte, zwar fühlbar machen, aber sie nicht hervorbringen und auf ihre Beweisthümer zulänglich gründen kann.“

⁴⁷⁷ Vgl. Stadler 1874, S. 146

(ebd. Z. 6-7). Sie beweist nicht, dass ein oberstes verständiges Wesen da sei, sondern dass wir uns eine absichtlich wirkende oberste Ursache der Welt denken müssen. Objektiv kann man den Satz „es ist ein verständiges Urwesen“ nicht dartun, „sondern nur (subjektiv)“ denken, indem man in der Reflexion über die Zwecke in der Natur eine absichtliche Kausalität einer höchsten Ursache annimmt (ebd. Z. 12-16).⁴⁷⁸ Daraus folgt, dass wir uns die Natur und die Welt „als ein Product einer verständigen Ursache (eines Gottes) vorstellen“ müssen (V 400, 4-6).

Hier scheint Kant die stoische Lehre des Schöpfers aufzunehmen, aber gleichzeitig sondert er seine Theorie von dieser ab, weil er die Existenz des Welturhebers nicht beweisen will. Wir können weder bejahend noch verneinend urteilen, ob „ein nach Absichten handelndes Wesen als Weltursache (mithin als Urheber)“ existiert, weil die Bedingungen und Schranken unserer Vernunft dies verhindern (ebd. Z. 28-34). Wir sollen und können deshalb nach einer subjektiven Maxime der reflektierenden Urteilskraft, die den „dem menschlichen Geschlecht unnachlässig anhängenden Grund“ hat, ein verständiges Wesen der Möglichkeit der Naturzwecke zum Grunde legen (V 400, 35-401, 2).

In der *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant die Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises vom Dasein des Gottes dargetan (*KrV* B 648 ff.).⁴⁷⁹ Sie kann keinen bestimmten Begriff von der obersten Weltursache geben. Warum wiederholt Kant dasselbe Argument in der *Kritik der Urteilskraft*? Wollte Kant „das Wissen aufheben um zum Glauben Platz bekommen“⁴⁸⁰, nachdem er drei Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele durch die spekulative Philosophie als unerreichbar bezeichnet hatte? Hierbei sollte man, wie Stadler schreibt, auf den inneren Zusammenhang der Kantischen Philosophie achten; die erste Kritik ließ die Welt des Intelligiblen unbestimmt, die zweite Kritik gab ihr im Sittengesetz ihre Bestimmung und die Urteilskraft vermittelt die Bestimmbarkeit der Natur durch die Idee des Übersinnlichen.⁴⁸¹ Somit wird die kontinuierliche Entfaltung der Kantischen Lehre sichtbar.

Es ist ansonsten festzuhalten, dass Kant sich seit früher Zeit gegen

⁴⁷⁸ Auch V 399, 28-32.

⁴⁷⁹ Vgl. *KrV* B 656: „Der Schritt zu der absoluten Totalität ist durch den empirischen Weg ganz und gar unmöglich“.

⁴⁸⁰ *KrV*, Vorrede B XXX.

⁴⁸¹ Stadler 1874, S. 148.

anthropomorphistische Teleologie wandte. Im Aufsatz *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* aus dem Jahr 1763 warnte Kant vor dieser ungesunden und lächerlichen Beurteilung: „Man hüte sich, daß man die Spöttelei eines Voltaire nicht mit Recht auf sich ziehe, der [...] sagt: sehet da, warum wir Nasen haben; ohne Zweifel damit wir Brillen darauf stecken könnten“ (II 131, 22-25). Voltaire wird 12 Jahre später im Aufsatz *Von den verschiedenen Racen der Menschen* wieder zitiert: „Mit Voltairen sagen: Gott, der das Rennthier in Lappland schuf, um das Moos dieser kalten Gegenden zu verzehren, der schuf auch daselbst den Lappländer, um dieses Renthier zu essen, ist kein übler Einfall für einen Dichter, aber ein schlechter Behelf für den Philosophen“ (II 440, 6-10). Kants Absicht ist die, dass die Moralteologie die anthropomorphische Vorstellung unmöglich machen soll.

In der *KU* lehnt Kant die physische Teleologie nicht völlig ab, sondern zeigt ihren Mangel und betrachtet sie als eine Vorstufe zur moralischen Teleologie, die weiter zur Theologie führt.⁴⁸² Die Physikotheologie wird durch die mechanische Betrachtung der Natur gestützt, aber sie ignoriert den Begriff des Zwecks. Kant hat sich in der *IaG* und in der zweiten Abteilung des *BDG* (II 116 f.) mit der zweckmäßigen Einrichtung der Welt beschäftigt und die „verbesserte Methode der Physikotheologie“ (II 123, 16) geliefert. Aber er hat dort keine Theorie der Finalität entwickelt, sondern will am Mechanismus festhalten, obwohl er sagt: „Ich bescheide mich gerne, daß es verborgene Zwecke geben könnte, die nach der gemeinen Mechanik nicht wäre erreicht worden und die kein Mensch einsieht; allein es ist keinem erlaubt sie voraus zu setzen [...]“ (II 142, 19-22).⁴⁸³

6. 6. Ethikotheologie (§§ 86-89)

Nun muss ein Übergang von der physischen Teleologie zur moralischen Teleologie stattfinden, denn diese ergänzt den Mangel jener und gründet allererst eine Theologie (V 444, 28-30). Die Moraltheologie (Ethikotheologie) ist „der Versuch, aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur (der a priori erkannt werden kann) auf jene Ursache [sc. die oberste Ursache, M. T.] und ihre Eigenschaften zu

⁴⁸² Vgl. V 442, 6-10.

⁴⁸³ Auch II 143, 23-25: „In allen natürlichen Hervorbringungen, in so fern sie auf Wohlgeretheit, Ordnung und Nutzen hinauslaufen, zeigen sich zwar Übereinstimmungen mit göttlichen Absichten, aber auch Merkmale des Ursprungs aus allgemeinen Gesetzen, [...]“.

schließen.“ (V 436, 8-10)⁴⁸⁴ Kant geht davon aus, dass der Mensch „schon als Endzweck der Schöpfung vorausgesetzt werden“ (V 443, 1) muss, denn ohne ihn würde „die ganze Schöpfung eine bloße Wüste, umsonst und ohne Endzweck sein“ (V 442, 20-23). Aber dies besagt nicht, dass der Mensch berechtigt ist, „das Wohlsein, der Genuß (er sei körperlich oder geistig), mit einem Worte die Glückseligkeit, wonach wir jenen absoluten Werth schätzen“, zu bestreben (ebd. Z. 32-33). Denn auch wenn er eigene Glückseligkeit zur Endabsicht macht, gibt es keine Antwort zu Fragen, „wozu er dann überhaupt da sei, und welchen Werth er dann selbst habe“ (ebd. Z. 34-36). Der Grundgedanke Kants ist, dass die Natur als ein absolutes Ganzes nach den Zweckprinzipien zur Glückseligkeit der Menschen zusammenstimmen muss (V 443, 2-4); nur in diesem harmonischen Zustand kann die Existenz des Menschen „einen absoluten Werth“ und „das Dasein der Welt einen *Endzweck* haben“ (ebd. Z. 10-13). Der Wert des Daseins des Menschen hängt weder von dem Naturantrieb ab noch beruht er „auf dem, was er [der Mensch, M.T.] empfängt und genießt“ (ebd. Z. 7). Das heißt, der Mensch kann allein sich selbst den Wert geben, wenn „er nicht als Naturglied, sondern in der *Freiheit* seines Begehrungsvermögens“ nach dem Prinzip eines guten Willens handelt (ebd. Z. 7-13). Da der Mensch einen guten Willen besitzt, ist er ein moralisches Wesen „im Reich der Zwecke“ (V 444, 7-8), das sich von dem Reich der Natur abgrenzt wird. Hingegen kann die physische Teleologie nur innerhalb der Natur das System der Zwecke erkennen, aber ist nicht imstande, „*ein Princip*, die Natur und Eigenschaft dieser ersten Ursache als obersten Grundes im Reiche der Zwecke zu denken und den Begriff derselben zu bestimmen“ (ebd. Z. 5-11). Wo die physische Teleologie ihre Grenze erreicht hat, stellt Kant die Frage: „Nun kommt es nur darauf an: ob wir irgend einen für die Vernunft (es sei die speculative oder praktische) hinreichenden Grund haben, der nach Zwecken handelnden obersten Ursache einen *Endzweck* beizulegen.“ (V 445, 12-15). Der Endzweck ist also der Mensch unter moralischen Gesetzen (ebd. Z. 18).⁴⁸⁵ Er kann das Reich der Natur und das Reich der

⁴⁸⁴ In der *KrV* benutzt Kant das Wort „Moraltheologie“, aber nicht „Ethiktheologie“. Siehe *KrV* 366; 842.

⁴⁸⁵ Der Unterschied zwischen „unter“ und „nach“ dem moralischen Gesetz siehe V 448, 35 ff. Anm.: „Ich sage mit Fleiß: *unter* moralischen Gesetzen. Nicht der Mensch *nach* moralischen Gesetzen, d. i. ein solcher, der sich ihnen gemäß verhält, ist der Endzweck der Schöpfung. Denn mit dem letztern Ausdrücke würden wir mehr sagen, als wir wissen: nämlich daß es in der Gewalt eines Welturhebers stehe, zu machen, daß der Mensch den moralischen Gesetzen jederzeit sich angemessen verhalte; welches einen Begriff von Freiheit und der Natur (von welcher letztern man allein einen äußern Urheber denken kann) voraussetzt, der eine Einsicht in das übersinnliche Substrat der Natur und dessen Einerleiheit mit

Zwecke in sich und durch sich verknüpfen, weil er sowohl ein Naturwesen als auch ein moralisches Wesen ist.

Kant zeigt die Grenze der Physikoteologie; sie wird auf den theoretischen Prinzipien des Vernunftgebrauchs gegründet und kann deswegen niemals den Begriff einer Gottheit herausbringen (V 440, 5-8). In der „Allgemeinen Anmerkung zur Teleologie“ hebt Kant nochmals den Unterschied zwischen der Physikotheologie und der Moralthologie hervor, indem er Raimarus erwähnt, der die physische Teleologie anpreist:

„Dieses aus der physischen Teleologie genommene Argument ist verehrungswerth. Es thut gleiche Wirkung zur Überzeugung auf den gemeinen Verstand, als auf den subtilsten Denker; und ein *Reimarus* in seinem noch nicht übertroffenen Werke⁴⁸⁶, worin er diesen Beweisgrund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit weitläufig ausführt, hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst erworben.“ (V 476, 34-477, 2)

Kants Ansicht nach ist die Vernunft so wissbegierig, dass sie immer wieder fragt, was der Endzweck ist; aber die natürliche Teleologie kann dieses Bedürfnis der Vernunft nicht befriedigen:

„Es sind nicht die physischen Zwecke, die alle auf einen unergründlichen Verstand in der Weltursache hindeuten; denn diese sind dazu unzureichend, weil sie das Bedürfnis der fragenden Vernunft nicht befriedigen. Denn wozu sind (fragt diese) alle jene künstliche Naturdinge; wozu der Mensch selbst, bei dem wir als dem letzten für uns denkbaren Zwecke der Natur stehen bleiben müssen; wozu ist diese gesammte Natur da, und was ist der Endzweck so großer und mannigfaltiger Kunst?“ (V 477, 6-13. Unterstreichung, M. T.)

Das Schlüsselwort ist das Bedürfnis der Vernunft, das auch in der Orientierungsschrift aus dem Jahr 1786 vorkommt.⁴⁸⁷ Durch die Betrachtung oder Bewunderung der Natur als eines nach Zweck organisierten Ganzen kann die Vernunft nicht befriedigt werden, denn „diese setzt einen persönlichen Werth, den der Mensch sich allein geben kann, als Bedingung, unter welcher allein er und sein Dasein Endzweck sein kann, voraus. In Ermangelung desselben (der allein eines bestimmten Begriffs fähig ist) thun die Zwecke der Natur seiner Nachfrage nicht Genüge, vornehmlich weil sie keinen *bestimmten Begriff* von dem höchsten Wesen als einem allgenugsamen (und eben darum einigen, eigentlich so zu nennenden *höchsten*) Wesen und den Gesetzen, nach denen sein Verstand Ursache der Welt ist, an die Hand geben können.“ (ebd. Z. 17-25) Obwohl der

dem, was die Causalität durch Freiheit in der Welt möglich macht, enthalten müßte, die weit über unsere Vernunftseinsicht hinausgeht.“

⁴⁸⁶ Siehe Anm. von Giordanetti in: *Kritik der Urteilkraft*, 2001, S. 469-470.

⁴⁸⁷ VIII 136, 13; ebd. Z. 19; 137, 7 f. Dazu siehe unten Kap. V, 3. 2.

physisch-teleologische Beweis sich „unvermerkt der jedem Menschen beiwohnende und ihn so innigst bewegende moralische Beweisgrund [...] mit ein[mischt]“, darf er nicht mit dem moralisch-theologischen Beweis verwechselt werden. Nur der moralische Beweisgrund lässt jedermann „seine Beistimmung innigst fühlen“ (ebd. Z. 36-478, 1). Er „ergänzt“ aber eigentlich auch nicht etwa bloß den physisch-teleologischen zu einem vollständigen Beweise; sondern er ist ein besonderer Beweis, der den Mangel der Überzeugung aus dem letzteren *ersetzt*: [...]“ (ebd. Z. 13-16). Die Besonderheit des moralischen Beweises liegt darin, dass dieser auf dem Prinzip der Vernunft beruht, während die physische Teleologie die nur durch die Erfahrung fassbare Ordnung der Natur als die Naturzwecke ansieht.

Was Gott im Reich der Zwecke angeht, sagt Kant, dass er nicht bloß als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als Oberhaupt gesetzgebend im moralischen Reich sei (V 444, 12 f.). Das höchste Gut, das unter seiner Herrschaft allein möglich ist, ist die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen (ebd. Z. 15). Also in seiner Beziehung zum Menschen betrachten wir ihn als *allwissend*, weil er unsere moralische Gesinnungen durchschaut, *allmächtig*, weil er die ganze Natur diesem höchsten Zweck angemessen machen kann, *allgütig* und *gerecht*, weil er das höchste Gut unter moralischen Gesetzen als die oberste Ursache der Welt macht (V 444, 15-28). „Auf solche Weise ergänzt die *moralische* Teleologie den Mangel der *physischen* und gründet allererst eine *Theologie*“ (ebd. Z. 28-30).

Aber der ethiktheologische Beweis vom Dasein Gottes kann nicht objektiv gültig sein, weil auch er einen Mangel hat, der in § 88 dargestellt wird: „Die Wirklichkeit eines höchsten moralisch-gesetzgebenden Urhebers ist also bloß *für den praktischen Gebrauch* unserer Vernunft hinreichend dargethan, ohne in Ansehung des Daseins desselben etwas theoretisch zu bestimmen.“ (V 456, 1-4); die Eigenschaft des höchsten Wesens können wir nicht *erkennen*, sondern nur nach der Analogie *denken*; denn unsere Erfahrung kann nichts Ähnliches mit seiner Natur zeigen (ebd. Z. 23-27). Dabei benutzt Kant statt „objektive Realität“ den Terminus die „praktische Realität“ (ebd. Z. 35; V 457, 16) oder „subjectiv-praktische Realität“⁴⁸⁸, die „das *Verhältniß* dieses alle unsere Erkenntnisvermögen übersteigenden Wesens zum Objecte *unserer* praktische Vernunft“ ausdrückt (ebd. Z. 21-23). Dadurch wird betont, dass das Dasein Gottes „gültig für die

⁴⁸⁸ V 453, 14-16: „Die Idee eines Endzwecks im Gebrauche der Freiheit nach moralischen Gesetzen hat also subjectiv-praktische Realität.“

reflectirende, nicht für die objectiv bestimmende Urtheilskraft“ ist (ebd. Z. 30-31), und dass deshalb die objektive Realität desselben nicht unbedingt verlangt wird.

Was ist nun Theologie, die durch die reflektierende Urtheilskraft hervorgebracht wird? In der *Vorlesung über Metaphysik* erläutert Kant drei Arten der Theologie, die drei Arten des Bedürfnisses der Vernunft entspringen:

„Das *erste* Bedürfniß der Vernunft ist das Bedürfniß der *reinen* Vernunft, nach welchem ich ein Urwesen voraussetzen muß, wenn ich meine reine Vernunft gebrauchen will. Dieses ist die *theologia transscendentalis*, welche eine Erkenntniß Gottes durch die reine Vernunft ist. — Das *zweite* Bedürfniß der Vernunft ist das Bedürfniß der *empirischen* Vernunft, wo ich wegen des empirischen Gebrauchs der Vernunft ein Urwesen voraussetzen muß; und daraus entspringt die *theologia naturalis*. Demnach ist die *theologia rationalis* entweder *transscendentalis* oder *naturalis*. Die erste beruht auf reinen Begriffen der Vernunft; die andere aber auf empirischen Begriffen der Vernunft. Beide Arten der Theologie sind aber aus speculativen Principien der Vernunft hergenommen.

Das *dritte* Bedürfniß der Vernunft ist das *practische* und *moralische* Bedürfniß, wo ich nach moralischen und praktischen Gründen der Vernunft ein höchstes Wesen annehmen muß; hierauf beruht die *Moraltheologie* (*theologia moralis*), oder die Theologie, die sich auf die Moral gründet, wo die Principien der Moral ein Urwesen voraussetzen, ohne die der practische Gebrauch der Vernunft unmöglich wäre.“ (Metaphysik L₁, XXVIII 305, 21-306, 3)⁴⁸⁹

In den *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre nach Pölitz*⁴⁹⁰, die chronologisch nach der Metaphysik L₁ gehalten wurden, teilt Kant die Theologie der Vernunft in die spekulative Theologie, „welche zum Grunde das theoretische Wissen hat“, und die moralische Theologie, „welche das praktische Erkennen zu ihrem Gegenstande hat“, ein (XXVIII 999, 20 f.). Die erstere würde weiter transzendental oder natural sein.⁴⁹¹ Somit wird die Rationaltheologie (Theologie der Vernunft) insgesamt in drei Arten des Bedürfnisses eingeteilt: „[...] in a) transscendentalem, b) naturalem, und c) moralem. In der ersten denke ich Gott allein aus transscendentalem Begriffen; in der zweiten aus physischen, und in der letzten denke ich mir Gott aus Begriffen, die aus der Sittlichkeit hergenommen sind.“ (XXVIII 1000, 7-11) Dementsprechend gibt es drei Eigenschaften Gottes: *ens summum*, *summa intelligentia* und *summa bonum* (ebd. Z.

⁴⁸⁹ Vorlesung über Metaphysik L₁, Kosmologie, Psychologie, Theologie nach Pölitz. Diese wurde Otto Schlaps Untersuchung zufolge 1778/79 oder 1779/80 gehalten (siehe die Einleitung von Gerhard Lehmann in AA XXVIII 1345).

⁴⁹⁰ Natürliche Theologie Volckmann nach Baumbach (nach Adickes aus 1783/84, AA XVIII 504 Anmerkung) und Danziger Rationaltheologie nach Baumbach (datiert 19. Juli 1784), die beide mit den *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre nach Pölitz* in AA XXVIII enthalten sind, zeigen einen dieser ähnlichen Inhalt. Alle drei Nachschriften stammen also aus der Zeit um 1783/84.

⁴⁹¹ Die spekulative natürliche Theologie kann wiederum zweifach sein: „1) eine *Kosmotheologie*. Hier kann ich betrachten die Natur einer Welt überhaupt, und von derselben auf einen Urheber derselben schließen; 2) und eine *Physikotheologie*, wo ich aus der Beschaffenheit der gegenwärtigen Welt einen Gott erkenne.“ (XXVIII 999, 37-1000, 5)

16-1001, 2). Nach diesen Eigenschaften stellen wir uns Gott als Weltursache, Welturheber und Weltbeherrscher vor (ebd. Z. 3-7).

6. 7. Von der Theologie zur Religion (§§ 89-91)

Nun stellt Kant in § 89 die Nützlichkeit der moralischen Teleologie, auch wenn sie nur beschränkt zur Idee von Gott eingesetzt wird, dar. Sie schützt *Theologie* vor der schwärmerischen Theosophie und der anthropomorphischen Dämonologie, und zugleich *Religion* vor Theurgie und vor der Idololatrie (V 459, 1-22), weil die Vernunft für die Reflexion der Idee des Übersinnlichen praktisch gebraucht wird. Die wahre Religion ist für Kant „die Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber“ (V 460, 12-13) und muss auf der moralischen Überzeugung beruhen. Das heißt, die theoretische Überlegung reicht nicht für die Festsetzung der Religion. Denn Kant ist dagegen, dass „man der Eitelkeit oder Vermessenheit des Vernünftelns in Ansehung dessen, was über die Sinnenwelt hinausliegt, auch nur das mindeste theoretisch (und erkenntniß-erweiternd) zu bestimmen einräumt“ (V 459, 23-26). Dadurch kommt man nicht zu „Einsichten vom Dasein und von der Beschaffenheit der göttlichen Natur, von seinem Verstande und Willen, den Gesetzen beider und den daraus auf die Welt abfließenden Eigenschaften“ (ebd. Z. 26-28).

Bevor Kant in § 91 das Fürwahrhalten durch einen praktischen Glauben rühmt, untersucht er in § 90 das negative theoretische Fürwahrhalten. Einleitend erstellt er eine Stufenleiter der verschiedenen Grade des Fürwahrhaltens durch theoretischen Vernunftgebrauch (V 463, 15 f.): 1. Vernunftschlüsse, 2. Analogieschlüsse, 3. Meinung und 4. Hypothese.⁴⁹² Alle diese Beweisgründe, die aufgrund theoretischer Überzeugung wirken, können kein Fürwahrhalten bewirken, wenn der Satz von der Existenz eines *moralischen* Welturhebers bewiesen werden soll (ebd. Z. 20-27). Denn es ist für die menschliche Vernunft unmöglich, das Dasein des Gottes und die Unsterblichkeit der Seele „in theoretischer Absicht“ (V 466, 28) zu beweisen, weil die Menschen keinen Bestimmungstoff der Ideen des Übersinnlichen besitzen (ebd. Z. 30-31). Wir müssen also einen anderen Weg gehen, um uns dem Übersinnlichen zu nähern.⁴⁹³

⁴⁹² In der Friedensschrift wird eine neue Stufe des Fürwahrhaltens eingeführt, d. i. die Ahnung (*ZeF* VIII 3 f.).

⁴⁹³ Im Aufsatz *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* heißt es; „Ich habe anderwärts gezeigt, daß die Vernunft in der Metaphysik auf dem theoretischen Naturwege (in

Was uns übrig bleibt, ist das Fürwahrhalten⁴⁹⁴ durch einen praktischen Glauben zu bestimmen. Zuerst macht Kant in § 91 klar, dass der Sachverhalt, dass etwas für uns Objekt der Erkenntnis sein kann, nicht im Objekt selbst, sondern in unseren Erkenntnisvermögen liegt. Die Frage, ob etwas ein erkennbares Wesen sei oder nicht, hängt also nicht von der Möglichkeit der Dinge selbst, sondern von unserer Erkenntnis derselben ab (V 467, 4-11). Unter diesem subjektivistischen Aspekt werden die Dinge nach drei Typen betrachtet: „*Erkennbare* Dinge sind nun von dreifacher Art: Sachen der *Meinung* (opinabile), *Thatsachen* (scibile) und *Glaubenssachen* (mere credibile)“ (V 467, 12-14).

Meinungssachen wie der Äther oder vernünftige Bewohner anderer Planeten sind „jederzeit Objecte einer wenigstens an sich möglichen Erfahrungserkenntniß (Gegenstände der Sinnenwelt), die aber nach dem bloßen Grade dieses Vermögens, den wir besitzen, *für uns* unmöglich ist.“ (ebd. Z. 21-24) Tatsachen sind „Gegenstände für Begriffe, deren objective Realität [...] bewiesen werden kann“ (V 468, 12-16); die mathematischen Eigenschaften der Größen (in der Geometrie) und Dinge, oder Beschaffenheiten derselben, die durch Erfahrung bewiesen werden können, sind Tatsachen; und sogar „die *Idee der Freiheit*, deren Realität als einer besondern Art von Causalität (von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwenglich sein würde) sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und diesen gemäß in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung darthun läßt“, (ebd. Z. 16-28) zählt Kant als eine Tatsache. Dahingegen sind das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele Glaubenssachen⁴⁹⁵, weil sie „in Beziehung auf den pflichtmäßigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft (sei es als Folgen, oder als Gründe) a priori gedacht werden müssen, aber für den theoretischen Gebrauch derselben überschwenglich sind“ (V 469, 1-4). Glauben muss sich von Meinen oder Wissen unterscheiden:

„Das Fürwahrhalten aber in Glaubenssachen ist ein Fürwahrhalten in reiner praktischer Absicht, d. i. ein moralischer Glaube, der nichts für das theoretische, sondern bloß für das praktische, auf Befolgung seiner Pflichten gerichtete, reine Vernunftkenntniß beweiset und die Speculation, oder die praktischen Klugheitsregeln nach dem Princip der Selbstliebe gar nicht erweitert.“ (V 470, 5-10)

Ansehung der Erkenntnis Gottes) ihre *ganze* Absicht nicht nach Wunsch erreichen könne, und ihr also nur noch der teleologische übrig sei; [...]“ (VIII 159, 9-12) Vgl. V 474, 7-10

⁴⁹⁴ Über das „Fürwahrhalten“ siehe *KrV* B 848-850.

⁴⁹⁵ Die Idee der Freiheit ist „[d]ie einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Thatsache ist und unter die scibilia mit gerechnet werden muß.“ (V 468, 28-30)

Durch das theoretische Denken kann man für den Glauben keine objektive Realität sichern, denn „Glaube (als habitus, nicht als actus) ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntniß unzugänglich ist“ (V 471, 3-5). Das Übersinnliche in uns (Freiheit) kann einen nur in *praktischer* Absicht gültigen Beweisgrund für Gott abgeben (V 474, 8-19), und dadurch wird die objektive Realität Gottes gewonnen, welche *theoretisch* nicht gesichert werden kann (V 469, 26-470, 5).

In der „Allgemeinen Anmerkung zur Teleologie“ zeigt Kant die einzige Möglichkeit, „mit dem moralischen Endzwecke, der unendlich ist, [...] den Begriff eines *einzigsten* Welturhebers, der zu einer Theologie⁴⁹⁶ tauglich ist, ganz allein [zu] verschaffen“ (V 481, 7-11). Weiter führt eine Theologie „unmittelbar zur *Religion*, d. i. der *Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote*“ (ebd. Z. 12-14).⁴⁹⁷ Eine Theologie ist „lediglich zur Religion, d. i. dem praktischen, namentlich dem moralischen Gebrauche der Vernunft, in subjectiver Absicht nöthig“ (V 482, 6-8). Hier setzt Kant das Resultat der *Kritik der praktischen Vernunft* voraus. Dort heißt es,

„das moralische Gesetz [führt] durch den Begriff des höchsten Guts, als das Object und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur *Religion*, d. i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, [...]“ (V 129, 16-19)

Kant kehrt am Ende der *Kritik der Urteilskraft* noch einmal zu den Problemen zurück, die er in der *Kritik der reinen Vernunft*⁴⁹⁸ und in der *Kritik der praktischen Vernunft* abgehandelt hatte; Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele. Die Metaphysiker, so

⁴⁹⁶ Vgl. V 480, 37-481, 6: „Die moralische Teleologie [...] führt auf das, was zur Möglichkeit einer Theologie erfordert wird, nämlich auf einen bestimmten *Begriffe* der obersten Ursache als Weltursache nach moralischen Gesetzen, mithin einer solchen, die unserem moralischen Endzwecke Genüge thut [...]“. Weiter hält Kant eine Ethiktheologie für möglich, aber eine theologische Ethik und eine theologische Physik für unmöglich; „wogegen eine physische (eigentlich physische-teleologische) Theologie doch wenigstens als Propädeutik zur eigentlichen Theologie dienen kann: indem sie durch die Betrachtung der Naturzwecke, von denen sie reichen Stoff darbietet, zur Idee eines Endzweckes, den die Natur nicht aufstellen kann, Anlaß giebt, [...]“ (V 485, 4-16).

⁴⁹⁷ Auch *MS* VI 440, 7-9: „Der Begriff von der Religion überhaupt ist hier dem Menschen bloß ‚ein Princip der Beurtheilung aller seiner Pflichten *als göttlicher Gebote*‘“. Im „Beschluß“ der *MS* schreibt Kant: „[d]ie Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt außerhalb den reinen Moralphilosophie“ (VI 486, 2-3). An andere Stelle heißt es aber, „Moral [also] führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Welterschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll“ (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* VI 6, 8-11).

⁴⁹⁸ Vgl. *KrV* B 359, Anm.: „die Metaphysik hat [...] nur drei Ideen: *Gott, Freiheit* und *Unsterblichkeit*, so daß der zweite Begriff, mit dem ersten verbunden, auf den dritten, als einen notwendigen Schlußsatz, führen soll.[...] Die Einsicht in dieselben würde Theologie, Moral und durch beider Verbindung, Religion, mithin die höchsten Zwecke unseres Daseins, bloß vom spekulativen Vernunftvermögen [...] abhängig machen“.

Kant, versuchten vergeblich, durch das moralische Gesetz die Freiheitslehre und die Gottes- und Unsterblichkeitslehre „zu verknüpfen und so eine Religion zustande zu bringen“ (V 473, 14-15). Da die theoretische Methode der Naturbegriffe keine Erkenntnis vom Übersinnlichen gibt, muss die moralische des Freiheitsbegriffs hinzugerufen werden. Und dies scheint zu gelingen, wenn Kant sagt:

„daß hier das Übersinnliche, welches dabei zum Grunde liegt, (die Freiheit), durch ein bestimmtes Gesetz der Causalität, welches aus ihm entspringt, nicht allein Stoff zum Erkenntnis des andern Übersinnlichen (des moralischen Endzwecks und der Bedingungen seiner Ausführbarkeit) verschafft, sondern auch als Tatsache seine Realität in Handlungen darthut, aber eben darum auch keinen andern als nur in praktischer Absicht (welche auch die einzige ist, deren die Religion bedarf) gültigen Beweisgrund abgeben kann.“ (V 474, 11-19. Unterstreichung, M. T.)

Weiter heißt es:

„daß wir also in uns ein Prinzip haben, welches die Idee des Übersinnlichen in uns, dadurch aber auch die desselben außer uns zu einer, obgleich nur in praktischer Absicht möglichen, Erkenntniß zu bestimmen vermögend ist, [...] der Freiheitsbegriff [...] die Vernunft über diejenigen Grenzen erweitern kann, innerhalb jeder Naturbegriff (theoretischer) ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müßte.“ (ebd. Z. 26-34. Unterstreichung, M. T.)

In Abschnitt IX der Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft* hat Kant es als unmöglich erklärt, eine Brücke zwischen dem Gebiet des Naturbegriffs und dem des Freiheitsbegriffs zu schlagen. Nur die Urteilskraft gibt den vermittelnden Begriff zwischen beiden, „der den Übergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen [Vernunft]⁴⁹⁹, von der Gesetzmäßigkeit nach der ersten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht“ (V 196, 5-8). Der Endzweck wird nur „in der Natur und mit der Einstimmung ihrer Gesetze“ verwirklicht. Deswegen geschieht die Überbrückung nur vom Naturgebiet zum Freiheitsgebiet, nicht umgekehrt (V 196, 3-11). Zum Schluss des § 91 erklärt Kant, dass wir in uns ein moralisches Prinzip haben, das die Idee des Übersinnlichen in uns und die desselben außer uns, zu einer Einheit der Erkenntnis bringen kann, wobei diese Einheit nur in moralischer Absicht möglich ist (V 474, 26-29).⁵⁰⁰ Hierbei ermöglicht „der Freiheitsbegriff (als Grundbegriff aller unbedingt-praktischen Gesetze)“ der Vernunft die Grenze zum Naturbegriffe zu „erweitern“ (ebd. Z. 31-33). Unter den drei Vernunftideen ist nur die der Freiheit

⁴⁹⁹ Das Wort „Vernunft“ fehlt in der Akademie-Ausgabe.

⁵⁰⁰ Freudiger behauptet, diese Einheit sei Gott, der die Natur auf eben den Endzweck hin geschaffen, auf den hin auch unsere Handlungen geboten sind, hat“ (Ders. 1996, S. 427). Auch ebd. S. 435: „Gott ist jenes Übersinnliche, das die Einheit der beiden Bereiche garantiert“.

übersinnlich. Sie verknüpft die beiden anderen (Gott und Unsterblichkeit) mit der Natur und macht folglich alle drei „zu einer Religion“ (ebd. Z. 24-26). Kant selber findet diesen Sachverhalt „sehr merkwürdig“ (ebd. Z. 20), aber seine Absicht ist es, die Religion durch die moralisch-praktische Überzeugung (den Glauben) zu begründen. Denn nur die Menschen besitzen das Vermögen, die Idee des Übersinnlichen in sich und außer sich zu einer praktischen Erkenntnis (Glauben) zu verknüpfen.

Man sieht hier vollends den Zusammenhang zwischen *Kritik der Urteilskraft* und *Kritik der praktischen Vernunft*.⁵⁰¹ Wo Kant vom Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen redet, schreibt er, dass diese Verbindung nötig sei,

„weil, wenn sie [sc. die reine speculative und die reine praktische Vernunft, M. T.] einander bloß beigeordnet (coordinirt) wären, die erstere für sich ihre Grenze enge verschließen und nichts von der letzteren in ihr Gebiet aufnehmen, diese aber ihre Grenzen dennoch über alles ausdehnen und [...] jene innerhalb der ihrigen mit zu befassen suchen würde“ (KpV V 121, 23-27).

Der Mensch als homo noumenon hat seinen Platz in der Natur ohne nach seinem Existenzgrund zu fragen. Er ist das Subjekt der moralischen Handlungen. Der Mensch als ein moralisches Subjekt unter dem objektiven Moralgesetz gehört sowohl zum Reich der Natur als auch zum Reich der Sitten:

„Das Gebot, das höchste Gut zu befördern, ist objectiv (in der praktischen Vernunft), die Möglichkeit desselben überhaupt gleichfalls objectiv (in der theoretischen Vernunft, die nichts dawider hat) gegründet. Allein die Art, wie wir uns diese Möglichkeit vorstellen sollen, ob nach allgemeinen Naturgesetzen ohne einen der Natur vorstehenden weisen Urheber, oder nur unter dessen Voraussetzung, das kann die Vernunft objectiv nicht entscheiden. Hier tritt nun eine subjective Bedingung der Vernunft ein: die einzige ihr theoretisch mögliche, zugleich der Moralität (die unter einem objectiven Gesetze der Vernunft steht) allein zuträgliche Art, sich die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts zu denken“ (KpV V 145, 23-33, Unterstreichung, M. T.).

Nur unter dieser Bedingung kann der Mensch danach streben, das höchste Gut zu realisieren. Außerdem gelangt Kant zu einem Ergebnis, das den ersten Teil mit dem zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft* dadurch verbindet, dass das im ästhetischen Teil

⁵⁰¹ McLaughlin behauptet, dass die Kritik der teleologischen Urteilskraft ein Nachtrag zur Kritik der reinen Vernunft, nicht eine Ergänzung zur Kritik der praktischen Vernunft sei. Oder: „Die moralisch-praktische Zweckmäßigkeit spielt in der Kritik der teleologischen Urteilskraft gar keine Rolle; sie wird nur in der Einleitung erwähnt, um sie explizit auszugrenzen“ (McLaughlin 1989, S. 36). Seine Auffassung ist nicht nachvollziehbar, denn der Gebrauch der moralisch-praktischen Vernunft ist wesentlich für den zweiten Teil der Kritik der Urteilskraft.

symbolisierte sittlich-Gute im teleologischen Teil vermittelt der „practische[n] Absicht“ (V 474, 28) in uns und von uns realisiert werden soll. Wenigstens haben wir die Möglichkeit, das höchste Gut durch Freiheit in der Welt für realisierbar zu halten (V 450, 4-9).

Zum Schluss machen wir uns Gedanken darüber, was die Argumentation der Kritik der teleologischen Urteilskraft wirklich zeigen will. Ausgehend von der Natur als teleologischem System haben wir die Menschen, die unter moralischen Gesetzen stehen, als den Endzweck der Schöpfung angesehen. Die Ethiktheologie, die das Dasein des Menschen den Sinn gibt und die Existenz Gottes dartut, führt zur Religion, die Gott als ein unbestimmbares Wesen annehmen muss. Alle Prädikate und Kategorien können nicht Gott beigelegt werden. Denn Kant sagt:

„[...] wenn ich mir ein übersinnliches Wesen als den *ersten Beweger*, mithin durch die Kategorie der Causalität in Ansehung derselben Weltbestimmung (der Bewegung der Materie) denke: so muß ich es nicht in irgend einem Orte im Raume, eben so wenig als ausgedehnt, ja ich darf es nicht einmal als in der Zeit und mit andern zugleich existierend denken. Also habe ich gar keine Bestimmungen, welche mir die Bedingung der Möglichkeit der Bewegung durch dieses Wesen als Grund verständlich machen könnten. Folglich erkenne ich dasselbe durch das Prädicat der Ursache (als ersten Beweger) für sich nicht im mindesten: sondern ich habe nur die Vorstellung von einem Etwas, welches den Grund der Bewegungen in der Welt enthält; [...]“ (V 483, 12-22).

Gott als ein übersinnliches Wesen ist befreit von der Raum- und Zeitbestimmung. Der Versuch, Gott zu erkennen, bedeutet eigentlich, unser Bedürfnis, uns selbst zu erkennen und zu bestimmen:

„ich lege also diese Eigenschaft dem Menschen bei als eine solche, wodurch ich ihn erkenne. Will ich nun aber ein übersinnliches Wesen (Gott) als Intelligenz denken, so ist dieses in gewisser Rücksicht meines Vernunftgebrauchs nicht allein erlaubt, sondern auch unvermeidlich; aber ihm Verstand beizulegen und es dadurch als durch eine Eigenschaft desselben erkennen zu können, sich schmeicheln, ist keineswegs erlaubt: weil ich alsdann alle jene Bedingungen, unter denen ich allein einen Verstand kenne, weglassen muß, mithin das Prädicat, das nur zur Bestimmung des Menschen dient, auf ein übersinnliches Object gar nicht bezogen werden kann, und also durch eine so bestimmte Causalität, was Gott sei, gar nicht erkannt werden kann.“

Die Kritik der teleologischen Urteilskraft endet mit der Überzeugung, dass die Moralphilosophie und die Theologie zur „Bestimmung des Menschen“ dienen, weil der Analogiegedanke, nach dem wir sowohl die Zweckmäßigkeit der Natur als auch das Dasein Gottes denken, nur durch die reflektierende Urteilskraft als ein menschliches Erkenntnisvermögen ermöglicht wird. Es ist also Kants Absicht in der dritten Kritik, die Eigenschaft und die Grenze der reflektierenden Urteilskraft darzulegen. In diesem Sinne

müsste die *Kritik der Urteilskraft* eigentlich die „Kritik der reflektierenden Urteilskraft“ heißen.

Kapitel V. Teleologische Interpretation der Geschichte

1. Teleologie und Natur

Die teleologische Denkungsart Kants ist zuerst in der Biologie, vor allem bei der Untersuchung der Entwicklung der Menschen, zu beobachten. Aber gleichzeitig zeigt seine teleologische Auffassung der Natur einen engen Zusammenhang zwischen Natur und Geschichte, indem die soziale moralische Entwicklung der Menschengattung gefordert wird.

Kants erste Veröffentlichung über Biologie ist die *Recension von Moscatis Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen* von 1771.⁵⁰² In dieser Rezension wird der biologische Fortgang der Menschen in Einklang mit der sozialen Entwicklung gebracht. Am Schluss weist Kant darauf hin, dass in den Menschen ein Keim der Vernunft gelegt ist, kraft dessen sie zur Gesellschaft tauglich werden:

„[...] die erste Vorsorge der Natur sei gewesen, daß der Mensch als ein Thier für *sich und seine Art* erhalten werde⁵⁰³; und hiezu war diejenige Stellung, welche seinem inwendigen Bau, der Lage der Frucht und der Erhaltung in Gefahren am gemäßesten ist, die *vierfüßige*; daß in ihm aber auch ein Keim von Vernunft gelegt sei, wodurch er, wenn sich solcher entwickelt, für die *Gesellschaft* bestimmt, ist, und mittelst deren er für beständig die hiezu geschickte Stellung, nämlich die *zweifüßige*, annimmt, wodurch er auf einer Seite unendlich viel über die Thiere gewinnt, aber auch mit den Ungemächlichkeiten vorlieb nehmen muß, die ihm daraus entspringen, daß er sein Haupt über seine alte Cameraden so stolz erhoben hat.“ (II 425, 2-12)⁵⁰⁴

⁵⁰² Siehe Zammito 1992, S. 199 ff.

⁵⁰³ Hier ist die stoische Oikeiosis-Lehre präsent, nach der die Tiere von Geburt an nach Selbsterhaltung streben. Siehe Ciceros *De finibus* III 16: „[...] ein Lebewesen sogleich nach der Geburt— denn damit sollte man beginnen—eine Zuneigung und Hinwendung zu sich selbst entwickelt, um sich zu erhalten und auf seine Verfassung und das, was der Erhaltung dieser Verfassung dient, bedacht zu sein, daß es sich aber gegen die Vernichtung und die Dinge, die Vernichtung zu führen scheinen, sträubt.“ ([...] simulatque natum sit animal — hinc enim est ordiendum—, ipsum sibi ciciliari et commendari ad se conservandum et ad suum statum eaque, quae conservantia sint eius status, diligenda, alienari autem ab interitu iisque rebus, quae interitum videantur adferre.)

⁵⁰⁴ Im Hinblick auf die physiologische Entwicklung des tierischen Körperbaus vertritt Herder die andere Auffassung, dass der Mensch die Vernunft erst bekommt, nachdem er auf zwei Füßen geht und seinen Kopf aufrecht hält (Herder *Ideen*, Teil 1, viertes Buch: „[...] je mehr sich der Körper zu heben und sich das Haupt vom Gerippe hinaufwärts loszugliedern strebt: desto feiner wird des Geschöpfs Bildung (Kursiv im Original wird nicht übernommen. Herder 1989, Bd. 6, S. 133).

In der *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-66* erklärt Kant, dass seine Vorlesung über Physische Geographie nach der dreistufigen Entwicklung der Menschengeschichte gehalten wird; diese Vorlesung soll in eine physische, moralische und politische Geographie geteilt werden (II 312, 23 ff.). Der jeweilige Gegenstand der Vorlesung ist Natur, Mensch und Staaten. Hier zeigt es sich, dass Kant die geographischen und ethnologischen Faktoren für den Fortgang der Menschengeschichte, nämlich die Entwicklung der moralischen Anlage der Menschen, für wichtig hält, und dass die moralisch-politische Vervollkommnung in der Form der republikanischen Staaten erreicht wird (II 312-313).⁵⁰⁵

Eine konkrete Vorstellung der Entwicklung der Menschengattung zeigt Kant in seinem Aufsatz *Von den verschiedenen Racen der Mensch* von 1775.⁵⁰⁶ Seine Theorie der Rassen geht davon aus, dass die verschiedenen Rassen aus einer einzigen Familie abstammen. Daher sagt Kant, dass Farbige und Weiße zu einem Stamme gehören; sie sind nicht verschiedene Arten von Menschen, aber doch zwei verschiedene *Rassen* (II 430, 29-30). So sind vier Rassen anzunehmen: die weiße, die schwarze, die hunnische (mongolische oder kalmückische) und die hindistanische Rasse (II 432, 3-6). Die unmittelbare Ursache des Ursprungs der unterschiedlichen Rassen ist weder Zufall noch mechanische (äußere) Wirkung, sondern die in der menschlichen Anlage präformierten Keime, die zur Auswicklung bestimmt waren und durch welche sich der Mensch an alle Klimate und jede Beschaffenheit des Bodens gewöhnen kann. Kant hält diese bewundernswerte Entwicklung für die „Fürsorge der Natur“ (II 434, 16-23). Die empirische Beobachtung genügt schon als Beweis der zweckmäßigen Ursache von der Anpassung der Menschen (II 435, 1-6). Nachdem Kant auch die gelegentlichen Ursachen untersucht hat, kommt er zur Ansicht, dass „die Naturbeschreibung (Zustand der Natur in der jetzigen Zeit)“ lange nicht hinreichend sei, von der Mannigfaltigkeit der Abartung, Grund anzugeben, und betont, dass eine Geschichte der Natur als Wissenschaft benötigt sei, „die wohl nach und nach von Meinungen zu Einsichten

⁵⁰⁵ Vgl. *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhang einer kurzen Betrachtung über die Frage: Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein großes Meer streichen*, II 3, 15-21: „Die politische lehrt die Völkerschaften, die Gemeinschaft, die die Menschen unter einander durch die Regierungsform, Handlung und gegenseitiges Interesse haben, die Religion, Gebräuche u. s. w. kennen; die physische Geographie erwägt bloß die Naturbeschaffenheit der Erdkugel und, was auf ihr befindlich ist: die Meere, das feste Land, die Gebirge, Flüsse, den Lustkreis, den Menschen, die Thiere, Pflanzen und Mineralien“.

⁵⁰⁶ Frank und Zanetti 2001, S. 1118.

fortrücken könnte“ (II 443, 6-11).⁵⁰⁷ Hier taucht die zweckmäßige Absicht der weisen Natur wieder auf, die Menschen dazu bringt, mit „Verstand, Tüchtigkeit und Rechtschaffenheit“ aus der Entzweiung herauszugehen und die Gesellschaft zu errichten; dieses Vermögen war schon in der natürlichen Anlage des Menschen eingepflanzt, „weil in der Vermengung des Bösen mit dem Guten die großen Triebfedern liegen, welche die schlafenden Kräfte der Menschheit in Spiel setzen und sie nöthigen, alle ihre Talente zu entwickeln und sich der Vollkommenheit ihrer Bestimmung zu nähern“ (II 431, 28-32).⁵⁰⁸

Zehn Jahre später, im Aufsatz *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* von 1785⁵⁰⁹, sieht Kant sich aufgefordert, den Begriff einer Rasse „genau zu bestimmen“, weil die Mannigfaltigkeiten in der Menschengattung geläufig akzeptiert sind (VIII 91, 1-16). Kants Definition des Begriffs einer Rasse ist „der Klassenunterschied der Thiere eines und desselben Stammes, so fern er unausbleiblich erblich ist“ (VIII 100, 7-9).⁵¹⁰ Denn immerhin geht Kant von der Einheit des Stammes aus und sagt, dass es gar keine verschiedene Arten von Menschen gibt (VIII 99-100), wie es in *Von den verschiedenen Racen der Mensch* der Fall war. Auch in der *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* verteidigt Kant die notwendige Annahme der Zweckmäßigkeit der Natur, die „in den Keimen *eines einzigen ersten Stammes*“ angelegt wird und zur verschiedenen Auswicklung der Klassen von Menschen bewirkt (VIII 98, 35-99, 12).

Im Januar 1786 erschien der Aufsatz *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, der Kants Auseinandersetzung mit Herder und Rousseau⁵¹¹ beinhaltet. Angeregt wurde Kant zu dieser Untersuchung durch seine Lektüre von Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791).⁵¹² Kant wendet sich, so Weyand, gegen die nicht klar formulierte und undeutliche These Herders vom „Reich unsichtbarer Kräfte“ und von der „aufsteigende[n] Reihe von Kräften im unsichtbaren Reiche der Schöpfung“. ⁵¹³ Herders Analogiebegriff besagt,

⁵⁰⁷ Über die Naturbeschreibung und Naturgeschichte siehe II 434, 24 f. und VIII 100, 27-38.

⁵⁰⁸ Weyand ist der Auffassung, dass Kant hier nicht den Antagonismus wie in der *IaG* meint, „sondern das, was diesem vorausgeht: den Einfluß von Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht“ (Weyand 1963, S. 47).

⁵⁰⁹ Der Aufsatz erschien im 11. Stück der Berlinischen Monatsschrift im November 1785. Dazu Frank und Zanetti 2001, S. 1117 ff.

⁵¹⁰ Die Hervorhebung im Original wird nicht übernommen.

⁵¹¹ Rousseau wird explizit genannt (VIII 116, 7 ff.).

⁵¹² Weyand 1963, S. 35. Frank und Zanetti 2001, S. 1130. [Weyand sagt, vor allem das zehnte Buch von Herders *Ideen* habe Kant angeregt.](#)

⁵¹³ Weyand 1963, S. 115. Herder: Werke, Bd. 6, *Ideen*, Teil 1, Buch 5, S. 191.

dass der Mensch nicht das letzte Glied in der Kette des Lebendigen sein könne, sondern von den organischen Kräften der Schöpfung über sich hinaus zu einem höheren Leben geführt werde, wie der Raupe über die Verpuppung zum Schmetterling wird.⁵¹⁴ Nach Kant aber liegt der Unterschied zwischen Raupen und Menschen darin, dass jene bei der Fortentwicklung nicht sterben, während diese nach einem kurzen Leben sterben müssen.⁵¹⁵

Im *MAM* kritisiert Kant auch Rousseaus These, dass das Heraustreten aus dem Goldenen Zeitalter keine Vollendung des Individuums wäre, sondern als ein Fehlschritt zum Verfall der Gattung und des Individuums führe.⁵¹⁶ Er beabsichtigt, sich an der *Genesis* orientierend, den Anfang der menschlichen Geschichte und den Entwicklungsprozess der Vernunft darzustellen. In der *IaG* war es die Natur, die die Menschen zwingt, aus dem von Zwietracht beherrschten rohen Naturzustand herauszutreten, in den rechtlichen Zustand überzugehen und eine Gesellschaft einzurichten. Hingegen ist im *MAM* der Naturzustand derart beschrieben, dass die Menschen die Einheit der Familie⁵¹⁷ und die reichliche Nahrung genießen und im milden Klima ohne Sorge und Mühe leben (VIII 110, 7-22). Somit ist der Naturzustand mit dem Paradies, dem „Mutterschoße“ (VIII 114, 30) gleichgesetzt, und sofern die Menschen dem „Rufe der Natur“ gehorchen, sind sie zufrieden und glücklich (VIII 111, 18-19). Es ist die Vernunft im Menschen, die den Frieden bricht und die Menschen aus dem Paradies treibt. Die Vernunft, so Kant, fängt an sich zu regen und löst die Menschen in vier Stufen von der Bindung an der Natur und dem animalischen Instinkt ab.⁵¹⁸ Im Folgenden werden diese vier Entwicklungsstadien der Vernunft kurz

⁵¹⁴ Herder: Werke, Bd. 6, *Ideen*, Teil 1, Buch 2, S. 72 ff.

⁵¹⁵ Kant VIII 53, 8-12. Herder: *Über die Seelenwanderung. Drei Gespräche*, 1782 (Werke, Bd. 4, S. 425-473, hier S. 431-432). Kant und Herder glaubten beide an „eine postmortale außerirdische Fortexistenz der Seele“ (Weyand 1963, S.115, Anm. 9, vgl. *KrV* B 840). Herders Fehler sei, so Weyand, es, dass er eine Palingenese postulierte. Palingenesis bedeutet Neuentstehung, Wiedergeburt. Siehe Herder: *Über die Seelenwanderung*. Werke, Bd. 4, Anm. von den Herausgebern zu S. 432, 22 (S. 1182); Werke Bd. 6, *Ideen*, Anm. vom Herausgeber zu S. 345, 14 (S. 1026); Anm. zu S. 89, 28 f. (S. 963); Anm. zu S. 164, 19 (S. 987). Herder schreibt auch *Palingenesis. Vom Wiederkommen menschlicher Seelen*. Herder's Werke, Berlin, 1869-1879, 15. und 16. Theil. Zerstreute Blätter, hg. und mit Anmerkungen begleitet von Heinrich Düntzer, S. 399-425. Zammitos These, dass die *KU* gegen Herder gerichtet sei, ist nicht unkorrekt, aber nicht nur Herder war Gegner Kants, sondern auch Forster (vgl. Kühn 201, S. 345). Dieser veröffentlichte seine Kritik an Kant im Aufsatz *Noch etwas über die Menschenrassen* (Georg Forster: *Werke in vier Bände*, hg. von Gerhard Steiner, Frankfurt am Main 1967-70, 2. Band, Kleine Schriften zur Naturgeschichte, Länder- und Völkerkunde, S. 71-101). Vgl. Kühn 2001, S. 345.

⁵¹⁶ Weyand 1963, S. 131.

⁵¹⁷ Kant geht davon aus, dass alle Menschen von einem einzigen Paar, Adam und Eva, abstammen (VIII 110, 17 f.).

⁵¹⁸ Weyand 1963, S. 135 f.

dargestellt:

1. Der Mensch wird beherrscht vom Instinkt zur Nahrung, aber die Vernunft in ihm fängt an sich zu regen; und er entdeckt in sich das Vermögen, mit Hilfe der Einbildungskraft frei zu wählen und sich zu entscheiden. Er entscheidet sich dann, die verbotene Frucht zu essen (VIII 111, 18-112, 26).
2. Der Instinkt zum Geschlecht treibt ihn an zur Entdeckung der Liebe und des Geschmacks für Schönheit (VIII 112, 27-113, 18).
3. Durch die Erwartung des Künftigen, der Nachkommenschaft, wird das Individuum der Gattung untergeordnet, und die Menschheit als Gattung wird die Sorge der Vernunft (VIII 113, 19-114, 2).
4. Die Vernunft erlaubt dem Menschen, alle Naturwesen als Mittel zu benutzen und sich darum selbst als Zweck der Natur zu betrachten. Aber der Mensch muss bemerken, dass wiederum andere Menschen auch als Zweck betrachtet werden müssen. Daraus entsteht die Notwendigkeit, eine Gesellschaft einzurichten (VIII 114, 3-19).

Im ersten und zweiten Stadium stehen die unmittelbaren gegenwärtigen Interessen und Bedürfnisse des einzelnen Menschen im Mittelpunkt.⁵¹⁹ Erst im dritten Stadium wird das Zeitbewusstsein erworben, durch das wir uns die Sorge um die Zukunft vorstellen können.⁵²⁰ Um die Zukunft zu sichern brauchen die Menschen gegenseitige Anerkennung und Rechtsverwaltung, welche nicht der Naturzustand, sondern die Gesellschaft gewährleisten kann. Auf diese Weise muss der Mensch „aus dem Mutterschooße der Natur“ austreten und ins Zusammenleben mit anderen übergehen, in dem „so viel Sorge, Mühe und unbekannte Übel auf ihn warten“ (ebd. Z. 29-35). Dies geschieht durch die „Leitung der Vernunft“, die den Menschen die Freiheit⁵²¹ verspricht. Kant betrachtet also den Entwicklungsprozess der Menschengeschichte als „de[n] Übergang aus der Rohigkeit eines bloß thierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instincts zur Leitung der Vernunft, mit einem Wort, aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit“ (VIII 115, 11-17). Hierbei ist zu

⁵¹⁹ Siehe VIII 115, 22-24: „Indessen ist dieser Gang, der für die Gattung ein *Fortschritt* vom Schlechteren zum Besseren ist, nicht eben das Nämliche für das Individuum.“

⁵²⁰ Vgl. Frank und Zanetti 2001, S. 1139.

⁵²¹ Siehe VIII 115, 32-34: „Die Geschichte der *Natur* fängt also vom Guten an, denn sie ist das *Werk Gottes*; die Geschichte der *Freiheit* vom Bösen, denn sie ist *Menschenwerk*“.

betonen, dass die Freiheit der Menschen mit dem letzten Ziel der Natur, d. i. „der sittlichen Bestimmung der Menschengattung“ (VIII 118, 1 f.) übereinstimmt, wobei der Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren wegen der Kürze des Lebens (VIII 122, 2) nicht für das Individuum, sondern nur für die Gattung gilt; aber das Individuum muss der Gattung dienen, weil „ein jeder an seinem Theile, so viel in seinen Kräften steht, beizutragen durch die Natur selbst berufen ist“ (VIII 123, 26-27).

Weyand betrachtet die Schrift *Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte* von 1786 als „Übergangsschrift“ zur *Kritik der Urteilskraft*, weil hier zum ersten Mal deutlich ein neuer Gesichtspunkt in Kants Geschichtsphilosophie auftrete: es sei die beginnende Verbindung der reinen Naturteleologie mit der moralischen Teleologie. Kant beginne jetzt seine Geschichtsphilosophie von der ausschließlichen Bindung an die Vorsehung oder weisen Absicht der Natur zu lösen und einen neuen Phänomenkomplex in seine Untersuchungen einzubauen; die Explikation dieses Themas werde erst in der *Kritik der Urteilskraft* geliefert.⁵²² In der Tat zeigt diese Schrift die Wende, durch welche die Rolle der Vernunft in der Interpretation der Geschichte kenntlich gemacht wird.

2. Rechtzustand als Ziel der Natur

2. 1. Die weltbürgerliche Gesellschaft

Während Kant die biologische Entwicklung der Menschen als Naturabsicht erkennt, betont er, dass die Natur die Menschen auffordert, sich moralisch zu entwickeln und den rechtlichen Zustand, d. h. die weltbürgerliche Gesellschaft, zu errichten. Wir finden in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* von 1784 eine beispielhafte Gedankenbewegung Kants bei der Interpretation der Natur unter dem moralischen Aspekt. Wir erläutern zuerst die Entstehungsgeschichte der Schrift und gehen dann auf die Analyse des Inhalts ein.

Dieser Aufsatz erschien 1784 im Novemberheft der „Berlinischen Monatsschrift“, die 1783 von Erich Biester und Friedrich Gedike gegründet und 1796 eingestellt wurde.⁵²³ Biester war Sekretär des preußischen Kulturministers Karl Abraham Freiherr

⁵²² Weyand 1963, S. 134.

⁵²³ Kant hat seine Aufsätze wie *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Dezember 1784), *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* (1785), *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*

von Zedlitz, welchem Kant 1781 die *Kritik der reinen Vernunft* gewidmet hatte. Die Berlinische Monatsschrift gilt als das wichtigste publizistische Organ der deutschen Spätaufklärung. Sie enthielt Beiträge zu Philosophie, Politik und Ethik. Als Autoren standen viele berühmte Namen, außer Kant, zum Beispiel, Garve, Klopstock, Moses Mendelssohn, die Gebrüder Humboldt und Fichte.⁵²⁴

In der Anmerkung auf der Titelseite erklärt Kant, dass ihm die im Februar 1784 in der *Gothaischen Gelehrten Zeitungen* publizierte Notiz diesen Aufsatz „abnötigt“ (VIII 15, Anm.). Diese Notiz ist in der Anmerkung der Akademie-Ausgabe von Kants Gesammelten Schriften, Band VIII 468 (von Heinrich Maier) abgedruckt. In der Notiz hieß es, es sei eine „Lieblingsidee“ Kants, „daß der Endzweck des Menschengeschlechts die Erreichung der vollkommensten Staatsverfassung sei“, und er wünsche, „daß ein philosophischer Geschichtsschreiber es unternehmen möchte, uns in dieser Rücksicht eine Geschichte der Menschheit zu liefern, und zu zeigen, wie weit die Menschheit in den verschiedenen Zeiten diesem Endzweck sich genähert, oder von demselben entfernt habe, und was zu Erreichung desselben noch zu thun sei“ (VIII 468). Kant behauptet, dass diese Notiz ohne seine Erläuterung „keinen begreiflichen Sinn“ habe (VIII 15, Anm.). Er sieht also die Diskrepanz zwischen der Notiz in der *Gothaischen Gelehrten Zeitung* und seiner Absicht, die er in seiner „Unterredung mit einem durchreisenden Gelehrten“ geäußert haben sollte.⁵²⁵ Dies war der äußere Anlass der Abfassung der

(1786), *Was heißt: Sich im Denken orientiren* (1786), *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), *Das Ende aller Dinge* (1794) in der Berlinischen Monatsschrift veröffentlicht.

⁵²⁴ Siehe Werner Schneider (Hg.): *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*. München 1995, S. 62-64.

⁵²⁵ Dieser Gelehrte ist nach Starks Nachforschung Rudolf Zacharias Becker (1759-1822) (Werner Stark: *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*. Berlin 1993 S. 231-234). Er wurde bekannt durch seine 1780 von der Berliner Akademie gekrönte und publizierte Preisschrift zu der 1778 gestellten Frage: „Ist es dem gemeinen Haufen der Menschen nützlich, getäuscht zu werden, indem man ihn entweder zu neuen Irrthümern verleitet, oder bey den gewöhnten Irrthümern ihn erhält?“ Der Titel der Preisschrift von Becker lautet: „Beantwortung der Frage: Kann irgend eine Art von Täuschung dem Volke zuträglich sein, sie bestehe nun darinn, daß man es zu neuen Irrthümern verleitet, oder die alten eingewurzelten fort dauern läßt?“ (Stark 1993, S. 233 Anm.) Becker und Kant haben sich im November 1783 vermutlich bei Theodor Gottlieb von Hippel (1741-1796) während des kurzen Besuchs von Becker in Königsberg kennen gelernt. Das ist aus Johann Georg Hamanns Brief vom 11. Februar 1784 an Johann Friedrich Reichardt (1752-1814) zu lesen. Hamann schrieb auch am 2. Mai 1784 an Johann Gottfried Herder über die Notiz der *Gothaischen Gelehrten Zeitung*: „Der Artikel in der *Gothaischen Gelehrten Zeitung* ist vermuthl. durch den Prof. Becker aus Kannters Munde oder Tischrede bey unsern Kr. R Hippel öffentl. geworden.“ (Arthur Hentel (Hg.): *Hamann Briefwechsel*. 5. Band (1783-1785), Frankfurt am Main 1965 S. 147, 9-11) Nach Werner Starks Meinung (mündlich) hat Becker den Inhalt des Gesprächs an die *Gothaischen Gelehrten Zeitung* gebracht. Der Verfasser der Zeitung, wahrscheinlich Schulze, hat jene Notiz veröffentlicht. Kants Brief vom 30. April 1786 an Becker, der in Gotha als Verfasser der *Deutschen Zeitung* tätig war, ist erhalten und in Starks Buch abgedruckt (Stark

Schrift.⁵²⁶

Was war also die Intention Kants 1784? In zwei Punkten trifft jene Notiz der *Gothaischen Gelehrten Zeitungen* nicht ganz Kants wahre Absicht. Erstens spielt die Erreichung der vollkommensten Staatsverfassung zwar eine zentrale Rolle in Kants Geschichtsphilosophie. Aber sie ist nicht allein der Endzweck des Menschengeschlechts, wie die Notiz vermittelte. Die globale weltbürgerliche Rechtsordnung, die auf der vollkommenen Staatsverfassung beruht, und die damit zu erreichende Moralisierung der Menschen sind die Endzwecke der Natur, aber nicht des Menschengeschlechts. Im achten Satz nennt Kant einen allgemeinen weltbürgerlichen Zustand den „Schooß, worin alle ursprüngliche Anlagen der Menschengattung entwickelt werden“ (VIII 28, 35-36). Der allgemeine weltbürgerliche Zustand ist also die *Vorbedingung* zur Entwicklung der Anlage der Menschengattung. Er ist das Ziel der Natur, nicht der Menschen. Das Ziel der Menschen ist die völlige Entwicklung der Anlagen zum Vernunftgebrauch und die Erreichung der moralischen Bestimmung der Menschen.⁵²⁷ Die Natur verbirgt ihre Absicht (die Entwicklung der Menschen), aber zeigt sie uns

1993, S. 231-232). Damals war Kant mit der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* beschäftigt. Man dürfte vermuten, dass Kant einen sehr guten Eindruck von Becker bekommen hat. Denn über ihn schrieb Kant: „eine[r] von mir sonst hochgeschätzten, zum allgemeinen Menschenbesten“ und „seine mir persönlich bekannt gewordene Eigenschaften geliebten Mannes“ (ebd.). Dieser Brief ist in den Briefwechsel-Bänden der Akademie-Ausgabe nicht enthalten, und so war die Bekanntschaft zwischen Kant und Becker den Kantforschern lange unbekannt. Becker äußerte in seinem Brief an Hippel vom Juni 1784 seine Begeisterung vom Treffen mit Kant: „Die Auswahl von Männern, die ich da sah und hörte, und der innige Ton des seelenvollen Gesprächs, unter dem der Tag wie eine Stunde vorüberging, sind mir unvergesslich“ (zitiert nach Stark, ebd. S. 234).

⁵²⁶ Hinske untersucht den Einfluss von Johann Joachim Spaldings Schrift über *Die Bestimmung des Menschen* (1748) auf das Denken von Thomas Abbt, Mendelssohn und Kant und stellt die These auf, dass die Kontroverse zwischen Abbt und Mendelssohn (1764) über Spaldings Auslegung der Bestimmung des Menschen der Anlass gewesen sei, der Kant zu seiner Schrift *IaG* bewogen hat. Norbert Hinske: *Das stillschweigende Gespräch. Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Moses Mendelssohn und Kant*. In: Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, hg. von Michael Albrecht/Eva J. Engel/Norbert Hinske, Tübingen 1994, S. 135-156. Kant mache, so Hinske, mit seiner Wendung zur Geschichtsphilosophie den Versuch, die Positionen von Mendelssohn und Abbt auf höherer Ebene miteinander zu versöhnen; Kants Geschichtsphilosophie sei demzufolge ursprünglich durch die Kontroverse zwischen den beiden veranlasst oder mitveranlasst worden (ebd. S. 145 ff.). Kant könne bis zum November 1784, also bis zum Erscheinen der *IaG*, mehr als einmal Gelegenheit gehabt haben, jene Kontroverse zwischen den beiden zur Kenntnis zu nehmen, die 1764, 1771 und 1782 in aller Öffentlichkeit ausgetragen wurde. 1764 erschienen die beiden Grundtexte, Abbts *Zweifel über die Bestimmung des Menschen* und Mendelssohns *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend*, gemeinsam in den *Briefen die Neueste Literatur betreffend*; 1767 kam in Amsterdam ein Nachdruck des *Phaedon* heraus, „Vermehrt mit den Zweifeln und dem Orakel, über die Bestimmung des Menschen“; 1771, ein Jahr bevor Kant seine erste selbständige Anthropologie-Vorlesung hält, wurde der Briefwechsel zwischen Abbt und Mendelssohn zusammen mit den beiden Grundtexten des Jahres 1764 im dritten Band von Abbts *vermischten Werken* publiziert; 1782 schließlich erschien Mendelssohns *Anmerkung zu Abbts freundschaftlicher Correspondenz* (ebd. S. 146).

⁵²⁷ Vgl. Kleingeld 1995, S. 22.

dadurch, dass sie uns zwingt, aus der wilden Freiheit herauszugehen und in die bürgerliche Gesellschaft einzutreten. Dies ist der Anfang der Zivilisierung, wodurch die Ungeselligkeit der Menschen zur Gesellschaft tauglich geändert wird.⁵²⁸

Im siebten Satz erwähnt Kant die Schwierigkeit der Moralisierung: „Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft cultivirt. Wir sind civilisirt bis zum Überlästigen zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns für schon moralisirt zu halten, daran fehlt noch sehr viel“ (VIII 26, 21-24). Was uns fehlt, ist vor allem das ewige Leben. Kant betont, dass die moralische Anlage in uns sich nicht innerhalb des kurzen Lebens des Einzelnen entwickeln könne, und dass nur die Gattung dieses hoffen kann.⁵²⁹

Der zweite Unterschied zwischen der Zeitungsnotiz und Kants Absicht ist folgender. Kant lässt einen philosophischen Geschichtsschreiber nicht eine Geschichte der Menschheit schreiben, um zu zeigen, wie die Menschheit sich dem Endzweck genähert, oder von demselben entfernt habe. Denn er betrachtet die Geschichte als die fortdauernde Verbesserung oder Vervollkommnung der Menschheit im Ganzen. Er hat nie von der „Entfernung“ von dem Endzweck in Bezug auf den menschlichen Geschichtsablauf geredet. Im zweiten Abschnitt des *Streits der Fakultäten* (fertig geschrieben 1794, erschienen 1798) und im dritten Abschnitt von *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793) vertritt Kant die These, dass das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei (VII 84 bzw. VIII 308-309). Selbst die Kriege, die Übel, die Zerstörung, die Revolution und die gegenseitige Unverträglichkeit der Menschen werden Kants Ansicht nach als Mittel der Natur bezeichnet, weil sie für Perfektionierung der menschlichen Vernunftanlage gebraucht werden. Aufgrund dieser Ansicht schreibt Kant weiter im ersten Zusatz der Friedensschrift von 1795, dass die große Künstlerin *Natur* (*natura daedala rerum*) die Garantie des ewigen Friedens durch die Umkehrung von Zwietracht in Eintracht leistet.⁵³⁰ Diesem Gedanken begegnet man bereits im vierten Satz der *IaG*: „Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht“ (VIII 21, 29-31).

⁵²⁸ Dieser Satz ist die Äußerung gegen Rousseaus Auffassung der menschlichen Anlage.

⁵²⁹ Über „Hoffen“ siehe Volker Gerhardt: *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart 2002, S. 240-256.

⁵³⁰ *ZeF* VIII 360, 13-15.

2. 2. Systematizität der Geschichte

Wegen der Neuedition der *IaG* schrieb Carl Spener, Berliner Buchhändler und Verleger, am 9. März 1793 an Kant. Das Novemberstück von 1784 sei vergriffen (*BW XI* 415, 16-17), und er wolle neue Auflage mit dem „herzerhebenden“ (ebd. Z. 23) Aufsatz Kants herausgeben. Spener sah die Notwendigkeit der neuen Edition der *IaG* zu einem Zeitpunkt, zu dem die „höchste Spannung des Antagonismus“ herrschte (ebd. Z. 32-33).⁵³¹ Diesen Vorschlag lehnte Kant in seiner Antwort vom 22. März sofort ab⁵³², „weil er befürchtete, die aktuelle politische Situation⁵³³ könnte einer differenzierten Beurteilung der in seinem Aufsatz entwickelten Gedankengänge abträglich sein“.⁵³⁴ Also erschien die geplante zweite Auflage der *IaG* nicht. Kants ursprüngliche Intention von 1784 wird in der Einleitung zur *IaG* zusammengefasst. Sie hat zu zeigen, ob es uns gelingen werde, einen Leitfaden zur teleologisch fassbaren Geschichte zu finden. Dann können wir hoffen, dass die Natur einen Geschichtsschreiber hervorbringt, der die Geschichte nach dem physisch-mechanischen Prinzip systematisch abfassen wird. Hier sieht man die zweiseitige Struktur des Geschichtsprozesses: Die Natur versteckt einerseits ihre Absicht in der allgemeinen Geschichte, wir können sie normalerweise nicht erkennen und benötigen deswegen, wie wir Newton als Naturforscher zur Erklärung des Mechanismus benötigten, den Geschichtsschreiber; andererseits lässt die Natur uns durch den Geschichtsschreiber ihren verborgenen Plan begreiflich machen.

Im „Anhang zur transzendentalen Dialektik“ in der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Kant in Bezug auf die Aggregat-System Kontroverse:

„daß dasjenige, was Vernunft ganz eigentümlich darüber verfügt und zustande zu bringen sucht, das *Systematische* der Erkenntnis sei, d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip. Diese Vernunftseinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, welches vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen. Diese Idee postuliert demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis, wodurch diese nicht bloß ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird.“ (A 645/B 673)

Hier sieht Kant die zusammenheftende Funktion *einer* Idee als die Voraussetzung der

⁵³¹ Brief-Nr. 563.

⁵³² *BW XI* 417, 12-16. Brief-Nr. 564.

⁵³³ Nach Klemme meinte Kant die Revolutionskriege, die Österreich und Preußen gegen Frankreich führten. Heiner F. Klemme: Einleitung zur *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Hamburg 1992, S. VII ff.

⁵³⁴ Ebd.

Bestimmung der Teile. Das Ganze muss dem Teile vorausgehen, nicht umgekehrt. Diese Idee vom Ganzen macht jeden Teil und sein Verhältnis zu den anderen Teilen möglich. Wir lesen die gleiche Systematizität der Geschichte im neunten Satz der *IaG*. Die Geschichte, die uns wie „ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen“ scheint, soll Kant zufolge als ein nach der Idee der Vernunftseinheit fassbares „System“ dargestellt werden (VIII 29, 15-16). Die Geschichte im Ganzen benötigt eine Idee, durch welche alle Geschehnisse und Handlungen als ein System zusammengefasst werden können. In diesem Sinne unterscheidet Kant die systematisierbare Geschichte von der „bloß empirisch abgefaßten Historie“ (VIII 30, 30-31).

Kant betrachtet die Erdkugel, worauf die Menschen leben, als ein räumlich begrenztes Ganzes und deswegen als ein der vollkommenen Staatsverfassung bedürftigen Organ⁵³⁵, das sich selbst erhalten kann.⁵³⁶ Die Frage ist, ob diese vollkommene Staatsverfassung im Rückblick aus der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* etwa als ein lebendiges Wesen, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist, betrachtet werden kann.⁵³⁷ Wie verhält sich die in der *IaG* von 1784 entwickelte teleologische Geschichtsbetrachtung zu der teleologischen Naturbetrachtung in der *Kritik der Urteilskraft* von 1790? Chronologisch gesehen nimmt die *IaG* den Mittelpunkt zwischen der ersten und der dritten Kritik ein. Einerseits kann Kants Geschichtsbetrachtung im Hinblick auf die in der *Kritik der reinen Vernunft* konzipierte Vernunftseinheit nach der Idee in theoretischer Hinsicht interpretiert werden. Andererseits besteht der Verknüpfungspunkt der Geschichtsphilosophie mit der dritten Kritik darin, dass der letzte Zweck der Natur, nämlich Kultur der Menschen und Glückseligkeit derselben, von denen in § 83 der Methodenlehre der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ die Rede ist, in moral-teleologischer Hinsicht⁵³⁸ unter der Voraussetzung der Erreichung der bürgerlichen Gesellschaft und ferner des weltbürgerlichen Ganzen, d. i. ein System aller Staaten im nach dem Naturplan orientierten Geschichtssystem durch die reflektierende Urteilskraft beurteilt werden kann. Dennoch konvergiert die Naturteleologie in der *IaG* nicht mit der in der dritten

⁵³⁵ Vgl. *Metaphysik der Sitten*, § 62, Das Weltbürgerrecht: „Die Natur hat sie [sc. Völker, M. T.] alle zusammen (vermöge der Kugelgestalt ihres Aufenthalts, als globus terraqueus) in bestimmte Grenzen eingeschlossen [...]“ (VI 352, 9-11).

⁵³⁶ Vgl. *IaG*, Siebter Satz (VIII 24 ff.).

⁵³⁷ Vgl. V 376.

⁵³⁸ Kant fasst seine Geschichtsphilosophie als eine „moralische Teleologie“ (Entwurf zur Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, XX 307, 32).

Kritik. Denn der Ausgangspunkt der Geschichtsbetrachtung ist zwar die naturteleologische Annahme, dass alle Naturanlagen eines Geschöpfes bestimmt sind, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln (VIII 18, Erster Satz). Aber hier macht Kant noch keinen deutlichen Unterschied zwischen innerer und äußerer Zweckmäßigkeit, wie er in der Kritik der teleologischen Urteilskraft zutage tritt.⁵³⁹ Erst im siebten Satz in der *IaG* kommt die Beziehung des inneren Rechtszustandes in einem Staat zur äußeren Staatenverfassung zur Sprache. Kants Gedanke ist folgender: Die innere Gesetzmäßigkeit, die Ruhe und Ordnung versichert, und die äußere Gesetzmäßigkeit, die nach der gemeinschaftlichen Verabredung und Gesetzgebung strebt, sind von einander abhängig. Aber zuerst soll das Problem eines äußeren Staatenverhältnisses im Ganzen gelöst werden, dann kann die Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung möglich sein (VIII 24, Siebter Satz). Hier dürfte man Kants politisches Geschichtssystem mit dem zweckmäßigen Natursystem, in dem die Teile um des Ganzen willen und um anderer Teile willen existieren, vergleichen. Jedoch sind die teleologische Betrachtung und die mechanische Erklärung in der *IaG* in einer Geschichtsbetrachtung vermengt, sie bilden noch keine Dialektik, während später in der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* die Dialektik von Mechanismus und Teleologie ein wesentliches Thema wird. Die Schrift von 1784 ist somit unter dem Aspekt der ersten Kritik verfasst; die Vernunft versucht, ohne die Natureinheit zu konstituieren, in regulativer Hinsicht den Zusammenhang der Geschichte als eine durch die Idee fassliche Einheit zu betrachten. Der Begriff „die reflektierende Urteilskraft“ findet hier noch keine Anwendung,⁵⁴⁰ Kant benutzt ihn erstmals 1788.

Im Hinblick auf die moralische und politische Entwicklung der Menschengattung lässt sich Kants Auffassung vom Ziel der Natur wie folgt zusammenfassen: Die Natur versteckt ihren Plan in der Anlage des einzelnen Menschen, lässt ihn im Lauf der Geschichte entwickeln und zwingt die Menschen, aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinaus zu gehen und in einen Völkerbund (*Foedus Amphietyonum*) zu treten und eine vollkommene gerechte bürgerliche Verfassung zu erreichen (*IaG*, Siebter Satz, VIII 24 ff.). Diese wird global erweitert zur höchsten Absicht der Natur, die auf die

⁵³⁹ V 365 ff.

⁵⁴⁰ Kant entdeckte erst 1788 die reflektierende Urteilskraft als ein Erkenntnisvermögen, das eine Vermittlerrolle zwischen Verstand und Vernunft spielen soll.

weltbürgerliche Vereinigung der Menschengattung abzielt.⁵⁴¹ In diesem Zusammenhang muss auch erwähnt werden, dass die Wirkung der Natur allmählich in den Hintergrund rückt, indem die Menschen sich in der Konfrontation mit anderen, mit Hilfe des Selbstbewusstseins und der Vernunft entwickeln, um eine vollkommene Staatsverfassung und eine globale Rechtsordnung zu errichten. Das heißt, die Menschen müssen ihre wilde Freiheit abgeben, um den rechtsverwalteten Zustand zu erreichen und ihn zu sichern. Dies ist nur durch den Bestimmungswillen der Menschen möglich⁵⁴², wie der dritte Satz zeigt:

„Die Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit, oder Vollkommenheit, teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft hat.“ (VIII 19, 18-22, die Sperrung im Originaltext wird nicht übernommen)⁵⁴³

Entscheidend ist der Gedanke, dass die Menschen im von der Natur vorbestimmten Entwicklungsprozess die Vernunft entdecken und sich von dieser leiten lassen. Die Vernunft übernimmt also die Leitung und Orientierung der Menschen; dieser Übergang gehört aber auch zum Entwicklungsplan der Natur. Dieser Gedanke ist wesentlich für die Kantische Auffassung der Aufklärung und Selbstbestimmung der Menschen, auf die ich in den folgenden Abschnitten näher eingehen möchte.

⁵⁴¹ Brandt fasst Kants Gedankenbewegung als den „Aufstieg von den Anlagen im einzelnen Menschen hin zur Totalität der Rechtsordnung“ auf und fasst Kants Gedankengang in der *IaG* wie folgt zusammen: „[...] die ersten vier Sätze handeln von der Absicht und den Mitteln der Natur, alle Anlagen des Vernunftwesens Mensch in der Gattungsgeschichte zu entwickeln, die Sätze 5-8 erörtern das schwierigste und langwierigste Problem, das dem Menschen damit gestellt ist, die Errichtung einer vollkommenen Staatsverfassung und damit einer globalen Rechtsordnung. Der letzte Satz faßt zusammen: die derart systematisch verfaßte Geschichte entspricht der gesuchten Idee.“ (Brandt 1991a, S. 122)

⁵⁴² Kant sagt jedoch im neunten Satz, die „*Rechtfertigung* der Natur — oder besser *der Vorsehung*“ sei „kein unwichtiger Beweggrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen“ (VIII 30, 18-21). Über die Kritik an der aufklärerischen Lehre von der Vorsehung von Kant siehe *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* von 1791 (VIII 255 ff.). Dazu Delekat 1966, S. 454-455. Auch VIII 255, 1-3: „Unter einer Theodicee versteht man die Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt.“

⁵⁴³ Weyand verweist auf mit dem Passus aus der Idee fast wörtlich übereinstimmenden Zitat in den Reflexionen zur Anthropologie Nr. 1498 (σ 1775-77, XV 779): „Der Mensch soll alle Vollkommenheit aus sich selbst herausbringen. [...] Der erste Zustand ist der schlechteste.“ (Weyand 1963, S. 69 Anm.) Auch XVIII 447 Nr. 6091; VII 322 ψ^2 (1783-84).

3. Selbstbestimmung als Ziel der Menschen

3. 1. Die Aufklärung

In der Aufklärungsschrift von 1784 kritisiert Kant, dass ein großer Teil der Menschen „gerne zeitlebens unmündig bleiben“, obwohl „sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen hat“; die Ursache dafür seien „Faulheit und Feigheit“ (VIII 35, 9-12). Es ist bequem, wenn man ohne selbst zu denken eigenen Verstand von einem Buch, eigene Seele von einem Seelsorger und eigenen Körper von einem Arzt leiten lässt (ebd. Z. 13-18). Kant definiert daher die Aufklärung als „*der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*“ und fordert die Menschen auf, sich ohne die Leitung eines anderen Verstandes des eigenen zu bedienen (ebd. Z. 1-8). Die Menschen sollen ohne Hilfe des Gängelwagens „allein zu gehen“ lernen (ebd. Z. 23-25).⁵⁴⁴ Brandt erläutert, dass die Unmündigkeit selbstverschuldet sei, weil die Menschen Tätigkeiten, die ihnen selbst zukommen, an andere delegiert hätten und dass das „sapere aude“ eine *Rückforderung* des an andere delegierten Selbst sei⁵⁴⁵. Diese Rückrufaktion des Selbst ist, wie Brandt richtig sieht, auch der Grundgedanke Kants im *Streit der Fakultäten*; die Menschen überlassen unvernünftig die Sorge um die eigene Seele, Güter und Körper den Theologen, Juristen und Mediziner; aber die Vernunft verlangt, dass die Menschen die Selbstsorge zurückgewinnen und die Verantwortung übernehmen; dies bedeutet, dass die Menschen sich selbst bestimmen sollen.⁵⁴⁶

Im zweiten Abschnitt des *Streits der Fakultäten*, im „Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen“ vertritt Kant die These, dass das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei (VII 79 ff.).⁵⁴⁷ Er glaubt an die moralische Tendenz des Menschengeschlechts (VII 85, 2-3) und sucht ein „Geschichtszeichen“ (VII 84, 30), das im menschlichen Geschlecht im Ganzen (ebd. Z. 32) diese Tendenz sichtbar machen kann. Analog zur teleologischen Naturentwicklung

⁵⁴⁴ Vgl. Descartes' Vorwort zu den *Principia philosophiae*: „Außerdem ist es für jeden Menschen im besonderen nicht nur nützlich, mit denen zu leben, die sich diesem Studium widmen, sondern es ist unvergleichlich besser, sich ihm selber hinzugeben, wie es zweifellos weit besser ist, sich beim Gehen seiner eigenen Augen zu bedienen und auf diese Weise die Schönheit der Farben und des Lichtes zu genießen, als die Augen geschlossen zu halten und der Führung eines andern zu folgen; aber dies letztere ist immer noch besser, als sie geschlossen zu halten und nur sich selbst zur Führung zu haben.“ (Descartes⁸ 1992, S. XXXII-XXXIII)

⁵⁴⁵ Reinhard Brandt: *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants ›Streit der Fakultäten‹. Mit einem Anhang zu Heideggers ›Rektoratsrede‹*, Berlin 2003, S. 60, Fußnote.

⁵⁴⁶ Brandt 2003b, S. 73

⁵⁴⁷ Siehe auch den dritten Abschnitt von *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* aus dem Jahr 1793 (VIII 308-309).

spielt das Geschichtszeichen im handlungsteleologischen Geschichtsprozess für die Interpretation der moralischen Verbesserung der Menschengattung eine wichtige Rolle. Ein solches Zeichen ist beispielsweise in der enthusiastischen Anteilnahme des Publikums an den Geschehnissen der Französischen Revolution zu finden:

„[...] diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthen aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine *Theilnehmung* dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.“ (VII 85, 24-29)

Kant glaubt „nach den Aspekten und Vorzeichen unserer Tage“ das „nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten desselben [sc. des Menschengeschlechts, M. T.] zum Besseren, auch ohne Sehergeist, vorhersagen zu können. Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte *vergißt sich nicht mehr*, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, [...]“ (VII 88, 8-14). Kant sieht, wie Weyand sagt, in der Französischen Revolution „ein solches hindeutendes ‚Geschichtszeichen‘, welches zu hoffen erlaubt, daß es erstens mit unserer Gattung besser bestellt sein werde“.⁵⁴⁸

3. 2. Orientierung der Vernunft

Der im Oktober 1786 in der Berlinischen Monatsschrift erschienenen Abhandlung *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* ist bis jetzt wenige Aufmerksamkeit gewidmet worden, obwohl sie Kants Bezugnahme auf den Spinoza-Streit enthält⁵⁴⁹ und eine wichtige Zwischenstufe in der Entwicklung des Begriffs „die reflektierende Urteilskraft“ kennzeichnet.

Die genaue Bestimmung des Begriffs „Sich-orientieren“ ist Kant zufolge nötig für die Maxime der gesunden Vernunft um die Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände darzustellen (VIII 135, 23-26); der Versuch, das Übersinnliche zu begreifen, war übrigens das Thema der *Kritik der Urteilskraft*, und zwar in beiden Teilen (Ästhetik und Teleologie). Kant unterscheidet zwischen drei Arten des sich-orientierens: die geographische, die mathematische und die logische Orientierung. Die ersten zwei

⁵⁴⁸ Weyand 1963, S. 169. Er bezieht sich auf Krakau Loses Blatt 10.

⁵⁴⁹ Siehe die Einleitung von Heinrich Mayer in der Akademie-Ausgabe (VIII 483). Über den politischen Hintergrund siehe Bernhard Jensen: *Was heißt sich orientieren? Von der Krise der Aufklärung zur Orientierung der Vernunft nach Kant*, (Diss. Berlin Humboldt-Universität) Bonn 2003, S. 17-34.

werden nach dem subjektiven Gefühl (VIII 134, 33) oder Unterscheidungsgrunde (VIII 135, 11 f. und ebd. Z. 29) unternommen. Die dritte Art der Orientierung ist die Lenkung durch die Vernunft:

„Man kann nach der Analogien leicht errathen, daß dieses [sc. im Denken, d. i. logisch, zu orientiren, M. T.] ein Geschäft der reinen Vernunft sein werde, ihren Gebrauch zu lenken, wenn sie, von bekannten Gegenständen (der Erfahrung) ausgehend, sich über alle Grenzen der Erfahrung erweitern will und ganz und gar kein Object der Anschauung, sondern bloß Raum für dieselbe findet; da sie alsdann gar nicht mehr im Stande ist, nach objectiven Gründen der Erkenntniß, sondern lediglich nach einem subjectiven Unterscheidungsgrunde in der Bestimmung ihres eigenen Urtheilsvermögens ihre Urtheile unter eine bestimmte Maxime zu bringen. Dies subjective Mittel, das alsdann noch übrig bleibt, ist kein anderes, als das Gefühl des der Vernunft eigenen **Bedürfnisses**.“ (VIII 136, 3-13)

Zammito ist der Auffassung, dass die Orientierung nach dem Gefühl des Bedürfnisses der Vernunft als Vorstufe zur Entdeckung der reflektierenden Urteilskraft angesehen werden kann.⁵⁵⁰ Makkreel sieht auch einen Zusammenhang von beiden; Kants Orientierungsschrift unterscheidet zwischen zwei Arten der Orientierung, „the spatial orientation of the perceiving self to a natural environment and the mental orientation of the thinking self to the transcendent realm“; in der dritten Kritik spreche Kant „briefly of judgment orienting itself, which suggests the possibility of a more reflective mode of orientation“.⁵⁵¹ Die gemeinte Stelle ist Abschnitt VIII der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft*:

„Obzwar unser Begriff von einer subjectiven Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Formen nach empirischen Gesetzen gar kein Begriff vom Object ist, sondern nur ein Princip der Urteilskraft sich in dieser ihrer übergroßen Mannigfaltigkeit Begriffe zu verschaffen (in ihr [sc. der Natur, M. T.] orientiren zu können) [...]“ (V 193, 6-10).

Die Urteilskraft braucht den Begriff „die Zweckmäßigkeit der Natur“ als ein Prinzip dafür, dass die Mannigfaltigkeit der Natur als die nach dem Zweck fassbare Einheit gedacht werden kann. Im Aufsatz *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* von 1788 hielt Kant dieses Prinzip noch nicht für apriorisch; er ist der Auffassung, dass es keine Apriorität des teleologischen Prinzips für die Erklärung des Organismus gibt und die Naturforschung empirisch bedingt sein muss:

„Daß es in der Natur Zwecke geben müsse, kann kein Mensch a priori einsehen; dagegen er a priori ganz wohl einsehen kann, daß es darin eine Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen geben müsse. Folglich ist der Gebrauch des teleologischen Princips in Ansehung der Natur jederzeit empirisch bedingt.“ (VIII 182, 16-20)

⁵⁵⁰ Zammito 1992, S. 237 f.

⁵⁵¹ Makkreel 1990, S. 155-156.

Dennoch verneint Kant die zweckmäßige Organisation der Natur nicht:

„Weil der Begriff eines organisirten Wesens es schon bei sich führt, daß es eine Materie sei, in der Alles wechselseitig als Zweck und Mittel auf einander in Beziehung steht, und dies sogar nur als *System von Endursachen* gedacht werden kann, mithin die Möglichkeit desselben nur teleologische, keinesweges aber physisch-mechanische Erklärungsart wenigstens der *menschlichen* Vernunft übrig läßt: so kann in der Physik nicht nachgefragt werden, woher denn alle Organisation selbst ursprünglich herkomme. Die Beantwortung dieser Frage würde, wenn sie überhaupt für uns zugänglich ist, offenbar *außer* der Naturwissenschaft in der *Metaphysik* liegen.“ (VIII 179, 8-18)

Die teleologisch organisierten Naturwesen sind 1788 noch kein Thema der kritischen Philosophie Kants:

„Ich meinerseits leite alle Organisation von *organischen Wesen* (durch Zeugung) ab und spätere Formen (dieser Art Naturdinge) nach Gesetzen der allmählichen Entwicklung von *ursprünglichen Anlagen* [...], die in der Organisation ihres Stammes anzutreffen waren. Wie dieser Stamm selbst *entstanden* sei, diese Aufgabe liegt gänzlich über die Grenzen aller dem Menschen möglichen Physik hinaus, innerhalb denen ich doch glaubte mich halten zu müssen.“ (ebd. Z. 18-25)

Aber in der *Kritik der Urteilskraft* ändert Kant seine Position; wenn das Prinzip der Teleologie auf das Ganze der Naturwirklichkeit angewendet werden soll, so bedarf es einer apriorischen Deduktion. Sie darf nicht theoretisch sein, weil die Erkenntnis der eigentümlichen Struktur der Organismen ausschließlich zur Naturwissenschaft gehört. Man kann auf keines der beiden Erklärungsprinzipien verzichten. Denn „immer den bloßen Mechanismus befolgen wollen“, auch da, wo man ohne die „Beziehung auf eine andere Kausalität“ nicht auskommt, wäre ebenso „phantastisch“, wie eine bloß teleologische Erklärungsart, die gar keine Rücksicht auf den Naturmechanismus nimmt, schwärmerisch wäre (V 411, 25-29).

Die teleologische Naturbetrachtung in der *Kritik der reinen Vernunft* wurde, wie Kleingeld darstellt, auf das Interesse der Vernunft legitimiert; obwohl man nicht den für die Vernunft fasslichen Zusammenhang der empirischen Naturgesetze erkennen kann, darf man die Vernunft, die aus eigenem Bedürfnis und Interesse an der systematischen Einheit der Naturgesetze verfährt, regulativ gebrauchen.⁵⁵² Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft ist ein neuer Begriff, den die *Kritik der reinen Vernunft* und die Schriften über die Natur und die Geschichte, wie die *IaG* und die *MAM*, nicht kennen.

Die Naturteleologie ist jedoch kein entscheidendes Fundament für die

⁵⁵² Kleingeld 1995, S. 16 f.

philosophische Geschichtsinterpretation. Die teleologische Interpretation der Geschichte liefert keine positive Erkenntnis der Geschehnisse; sondern das Bedürfnis unserer Vernunft nach der Einheit wird der Geschichtsbeschreibung und der Geschichtsinterpretation zu Grunde gelegt. Der erkenntnistheoretische Vorbehalt, den die *Kritik der Urteilskraft* klar ausspricht, ist auch in den Schriften über die Geschichtsphilosophie präsent. So nennt Kant die Zweckmäßigkeit der Natur Vorsehung,

„die wir zwar eigentlich nicht an diesen Kunstanstalten der Natur *erkennen*, oder auch nur daraus auf sie *schließen*, sondern (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt) nur *hinzudenken* können und müssen, um uns von ihrer Möglichkeit nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen einen Begriff zu machen, deren Verhältniß und Zusammenstimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt, (dem moralischen) sich vorzustellen, eine Idee ist, die zwar in *theoretischer* Absicht überschwenglich, in praktischer aber (z.B. in Ansehung des Pflichtbegriffs *vom ewigen Frieden*, um jenen Mechanism der Natur dazu zu benutzen) dogmatisch und ihrer Realität nach wohl gegründet ist.“ (*Zum ewigen Frieden*, VIII 362, 1-11)

Nun was will die Natur schließlich? Was soll der Mensch von der Geschichte lernen? Was ist die Stellung des Menschen in der Natur und der Geschichte? Alle diese Fragen beziehen sich auf die Bestimmung des Menschen. Bekanntlich stellt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* drei Fragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? (B 833) In der *Logik* kommt die vierte hinzu: Was ist der Mensch?⁵⁵³ Die vierte Frage wird aber, wie Brandt sagt, bei Kant nicht erörtert, sondern die Frage der Aufklärung: „Was ist die Bestimmung des Menschen?“ wird in seinen geschichtsphilosophischen Schriften untersucht.⁵⁵⁴ Blickt man auf das in den vorangehenden Abschnitten gewonnene Ergebnis zurück, so zeigt sich, dass die Natur die Selbstbestimmung der Menschen will, indem sie ihre Absicht in die Menschengeschichte hineinlegt und die Menschen diese im Selbstentwicklungsprozess entdecken lässt. Aufklärung im Kantischen Sinne bedeutet die mühsame Tätigkeit der Selbstverwirklichung und der Vervollkommnung des vernünftigen Wesens. Das Ziel

⁵⁵³ Die vierte Frage taucht in Kants Brief an Carl Friedrich Stäudlin vom 4. Mai 1793 auf: „Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1) Was kann ich wissen? (Metaphysik) 2) Was soll ich thun? (Moral) 3) Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie; über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Collegium gelesen habe).“ (*BW XI* 429, 10-16. Briefnummer 574) Vgl. *Logik IX* 25, 1-10. Dazu siehe Brandt 1998a, S. 217. Volker Gerhard stellt die Frage, warum die vierte Frage nicht „Was bin ich?“, sondern „Was ist der Mensch?“ heißt (Gerhard 2002, S. 296).

⁵⁵⁴ Brandt 2003b, S. 31 und ders.: *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Hamburg 1999, S. 16.

des Menschen liegt in der moralischen Fortentwicklung in der Geschichte, die nach der Idee teleologisch entfaltet wird.

Kapitel VI. Stoische Elemente in Kants teleologischer Naturauffassung

1. Kant und Hume

Wir müssen uns noch mit folgenden Fragen auseinander setzen: Ist der Organismusbegriff in der *Kritik der teleologischen Urteilkraft* stoisch? Ist der Beweis des Daseins Gottes in der *Kritik der teleologischen Urteilkraft* stoisch? Aber bevor wir auf den Text der *Kritik der Urteilkraft* zurückkommen, fassen wir kurz den für die teleologische Weltanschauung relevanten historischen Hintergrund zusammen.

1710 erschien Leibniz' *Essais de Théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*⁵⁵⁵, in welchem die Themen wie die göttliche Vorsehung und der Grund des Bösen diskutiert werden. Alexander Pope (1688-1744) verfasste als überzeugter Leibnizianer⁵⁵⁶ unter dem stoischen Einfluss⁵⁵⁷ das Lehrgedicht *Essay on Man* (1733-34) und vertrat seinen Optimismus mit dem Motto „Whatever is, is right“.⁵⁵⁸ Die deutsche Übersetzung seines Essays erschien 1740 in Hamburg unter dem Titel *Versuch vom Menschen* (übers. von Heinrich Brockes). In Deutschland wurde zu jener Zeit die Optimismusfrage⁵⁵⁹ häufig diskutiert, und die Berliner Akademie der Wissenschaften machte 1753 die Preisaufgabe für das Jahr 1755 bekannt, die lautet: „Eine Untersuchung des Systematis des Herrn Pope, welches sich in dem Satze befindet: *Alles ist gut.*“ Ob Kant sich beworben hat, ist nicht bekannt.⁵⁶⁰ Pope war einer

⁵⁵⁵ Leibniz' zwei Lehrer, Jakob Thomasius und J. A. Bose, waren Schüler des Justus Lipsius, der den Stoizismus wieder entdeckt hat. Thomasius veröffentlichte „De stoica mundi exustione, cum dissertationibus XX ad Historiam philosophiae Stoicae“ (1674). Vgl. Yvon Belaval: *Die Idee der Harmonie bei Leibniz*, Darmstadt, 1988, S. 562. (Französisch, S. 87, Anm.)

⁵⁵⁶ Aber er soll Leibniz' *Theodicée* nie gelesen haben. Siehe die Einleitung von Wolfgang Breidert in: Alexander Pope: *Vom Menschen* (=Essay on Man). Übers. von Eberhard Breidert. Mit einer Einleitung herausgegeben von Wolfgang Breidert. Englisch-deutsch, Hamburg 1993, S. XIV.

⁵⁵⁷ Pope las außer Marc Aurel und Epiktetus die griechischen Philosophen, vor allem Platon.

⁵⁵⁸ Pope 1993, S. 36/37 (Brief I, Vers 294).

⁵⁵⁹ Die Frage richtet gegen die optimistische Ansicht, dass Alles gut ist und Gott die beste Welt aller möglichen schuf; warum gibt es das Übel, wenn Gott nur das Beste und Gute gewünscht hat?

⁵⁶⁰ Kants Reflexionen zu Metaphysik Nr. 3703-3705 über Optimismus (XVII 229-239) zeigen den stoischen Einfluss und die Verbindung mit Pope: „Der wahre Preis der Tugend ist die innere Stille der Seelen.“ (Nr. 3703, XVII 230, 5); „Die Eigenliebe, die sich mit Gottes und des Nächsten Liebe verbindet, macht der Menschen glück aus. [...] Gott fängt von der Liebe beym ganzen an und erstreckt sie bis den Theilen, die Menschenliebe aber fängt von sich selber an und verbreitet sich nach und nach über das

der Lieblingsautoren Kants. Kant hat Pope auf Deutsch gelesen und dessen Verse Satz für Satz kommentiert. In der *Allgemeinen Naturgeschichte* von 1755 stellt er Popes Verse als Motto voran. Er versucht den Weltbau nach physikalischen Newtonschen Gesetzen zu erklären, aber deklariert, dass man die Entstehung der Raupe nicht nach solchen Gesetzen erklären kann (I 229-230). Im Ganzen vertritt Kant aber den physikotheologischen Ansatz.⁵⁶¹

1759 schrieb er den Aufsatz *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, der mit folgendem Satz endet: „das Ganze das Beste sei, und alles um des Ganzen willen gut sei.“ (II 35)⁵⁶² 1763 ist er jedoch mit der Physikotheologie unzufrieden und verfasst die Abhandlung *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, in welcher die verbesserte Physikotheologie geliefert wird (II 123 ff.)

Als Kant 1780 an der letzten Revision der *Kritik der reinen Vernunft* arbeitete, wurde er von einer Rezension auf Humes (†1776) *Dialoge über natürliche Religion* von 1779 (Engl. *Dialogues concerning natural religion*) aufmerksam gemacht.⁵⁶³ Vom Dezember 1780 bis Januar 1781 las Kant Humes *Dialoge* in Johann Georg Hamanns Übersetzung⁵⁶⁴, die 1780 entstand.⁵⁶⁵ 1783 zitiert Kant Humes *Dialoge* in den

Ganze.“ (Nr. 3703, ebd. Z. 12-16) Der ähnliche Satz kommt in Popes *Essay on Man*, Brief IV, Vers 361 vor: „God loves from whole to parts: but human soul must rise from individual to the whole.“ (Pope 1993, S. 98.) Über die Eigenliebe vgl. Diogenes Laertios VII 85-86.

⁵⁶¹ Der junge Kant wurde von Leibniz' Optimismusgedanken und dessen Theorie der prästabilierten Harmonie beeinflusst. Dazu siehe Verfasserin: *Die zweistufige Harmonie zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Gnade in der Monadologie — Der Übergang von der Metaphysik zur Moral*. In: VII. Internationaler Leibniz-Kongress, NIHIL SINE RATIONE, hg. von Hans Poser in Verbindung mit Christoph Asmuth, Ursula Goldenbaum und Wenchao Li, Vorträge 3. Teil, Berlin 2001, S. 1260-1266.

⁵⁶² Hervorhebung im Original wird nicht übernommen,

⁵⁶³ Über den Einfluss von Hume auf Kant siehe die Einleitung von Günther Gawlick in: Hume: *Dialoge über natürliche Religion*. Hrsg. von Günther Gawlick, Hamburg⁶ 1993, S. XXXV-XXXVIII.

⁵⁶⁴ Johann Georg Hamann: *Dialogen die natürliche Religion betreffend von David Hume*, übersetzt von einem fünfzigjährigen Geistlichen in Schwaben. In: *Sämtliche Werke*. III. Band, Schriften über Sprache/Mysterien/Vernunft, 1772-1788, Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler, Wien 1951, S. 245-274: Hamann ist am 7. August 1780 mit der Übersetzung fertig, schließt am 12. September die Reinschrift ab und lässt „die Blätter bei seinen Königsberger Freunden, darunter Kant, die Runde machen“, aber seine Reinschrift ist verloren und man weiß nicht, wie seine ganze Übersetzung ausgesehen hat. Dazu ebd. S. 463-464, Apparat. Nach Warda besaß Kant Humes „Gespräche über natürliche Religion. Nebst einem Gespräch über den Atheismus von Ernst Platner, Leipzig 1781“ übers. von Schreier (Warda 1922, S. 50).

⁵⁶⁵ Hamann: *Briefwechsel*. Vierter Band 1778-1782, hg. von Arthur Henkel, Wiesbaden 1959. Im Brief an Johann Friedrich Hartknoch am 16. 12. 1780 schreibt Hamann: „Kant hat mich darum gebeten, u liest sie [sc. die Übersetzung der Humes Dialogen, M. T.] jetzt zum 2 ten mal.“ (ebd. S. 249) Im Brief an Johann Gottfried Herder am 14. 1. 1781 schreibt Hamann: „Kant hat mir gestern das Mst. zurück geschickt, weil Hippel u Pleßing mich darum ersucht“ (ebd. S. 267). Dies bedeutet, dass Kant fast vier Wochen lang die Übersetzung von Hamann bei sich behalten hat. An Herder schreibt Hamann am 10. 5. 1781 über die Nähe Kants zu Hume: „Er [sc. Kant, M. T.] verdient immer den Titel eines *preußischen Hume*.“ (ebd. S. 293).

Prolegomena (§§ 57-58). Eine indirekte Bezugnahme auf Humes *Dialoge* findet man aber schon in der ersten Auflage von der *KrV* (1781), im Kapitel „Von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises“ (A 620 f.).⁵⁶⁶ und in der Methodenlehre „Disziplin der reinen Vernunft im polemischen Gebrauch“ (A 745 f.).⁵⁶⁷ Dann ist in § 80 der *Kritik der Urteilskraft* von 1790 die direkte Bezugnahme auf die *Dialoge* zu finden. Bevor wir die entsprechenden Stellen analysieren, sollten wir uns mit Humes *Dialogen* vertraut machen.

2. Humes *Dialoge über natürliche Religion*

Hume hat, wie viele damalige Intellektuelle, Cicero genau studiert. Humes *Dialoge* sind zweifellos nach dem Muster von Ciceros *de natura deorum* geschrieben. Dies ist aus der Pararellität der Figuren in beiden Schriften leicht zu erkennen; in beiden Schriften diskutieren drei Figuren, die verschiedene philosophische Positionen einnehmen, Epikureer, Stoiker und Skeptiker bzw. Rationalist, Stoiker und Skeptiker, wie folgendes Schema zeigt.

Ciceros *De natura deorum*

{ Velleius (Epikureer)
Balbus (Stoiker)
Cotta (Skeptiker)

Humes *Dialoge* (erzählt von Pamphilus)

{ Demea (Rationalist, Orthodoxer)
Cleanthes (stoischer Theist)
Philo (Skeptiker)

Price identifiziert Ciceros Balbus mit Humes Cleanthes, Ciceros Cotta mit Humes Philo.⁵⁶⁸ Isabel Rivers verweist auf die Arbeit von Prince Michael, der annimmt, dass

⁵⁶⁶ Kuypers weist auf die Analogie von Naturprodukten mit den menschlichen Erzeugnissen (Häuser, Schiffen, Uhrwerken) in *KrV* A 626/B 654 und Cleanthes' Rede in Humes *Dialoge*, Teil 2, 1993, S. 19-20 ff.) hin (Kuypers 1972, S. 38-39). Aber in der *KrV* bezweifle Kant, so Kuypers, „die Gültigkeit des Analogieschlusses, bei dem man eine Übereinstimmung von Produkten der Natur und Häusern, Schiffen oder Uhrwerken annimmt, um aufgrund dessen auf eine übermenschlichen Kunst zur Erklärung der ‚inneren Möglichkeit der freiwirkenden Natur‘ zu schließen und ihr folglich Verstand und Willen zugrunde zu legen“ (Kuypers 1972, S. 39).

⁵⁶⁷ Vgl. Dieter-Jürgen Löwisch: *Immanuel Kant und David Hume's Dialogues Concerning Natural Religion. Ein Versuch zur Aufhellung der Bedeutung von Humes Spätschrift für die Philosophie Immanuel Kants, im besonderen für die „Kritik der reinen Vernunft“*, Bonn (Diss.) 1964, S. 84 ff.

⁵⁶⁸ John Valdimir Price: *Empirical Theists in Cicero and Hume*. Texas Studies in Literature and Language. Vol. V, Nr. 2, 1963, S. 255-264. Auch ders.: *Sceptics in Cicero and Hume*. Journal of the History of Ideas, Vol. XXV, 1964, S. 97-106.

Hume den Namen Demea aus George Berkeleys *Alciphron* von 1732 benutzt.⁵⁶⁹ Sie beschreibt die Positionsänderung der Figuren in beiden Schriften wie folgt:

„The third party to the dialogues, Cicero's Velleius the Epicurean, is replaced by the orthodox Demea, who somewhat unconvincingly combines the positions of rationalist and mystic. Velleius at the end of Cicero's dialogues sides with Cotta; Hume's Philo is both Academic and Epicurean. Cicero as silent observer, who cautiously concludes that Balbus' argument approximates more closely to the truth than Cotta's, is replaced by Cleanthes' pupil Pamphilus, who thinks Philo's principles more probable than Demea's, but those of Cleanthes nearer to the truth.“⁵⁷⁰

In beiden Dialogen gewinnt also am Ende der Stoiker.⁵⁷¹ Wir schauen uns nun an, wie der Stoiker Balbus bzw. Cleanthes⁵⁷² über die teleologische Naturauffassung argumentiert.

Im zweiten Buch in Ciceros *de natura deorum* expliziert Balbus die stoische Götterlehre nach vier Punkten: 1. die Götter existieren, 2. ihre Eigenschaften, 3. die Welt wird von ihnen verwaltet, und 4. sie kümmern sich um die menschlichen Belange (II 3, S. 119). Nachdem die Existenz der Götter in II 12-15 nachgewiesen worden ist (auch *SVF* 1. 528 und Long/Sedley, 54C⁵⁷³), werden vier Gründe für die Vorstellung von Göttern genannt: 1. Leitung der Welt (II 76-80), 2. Vorsehung (pronoia) (II 81-90), 3. Schönheit und Zweckmäßigkeit der Schöpfung (II 91-153), und 4. Fürsorge (consulere) der Götter für die Menschen (II 154-167). Das Argument des Cleanthes in Humes *Dialogen* basiert genau auf dieser stoischen Götterlehre. Beispielsweise sagt Cleanthes im zweiten Teil,

⁵⁶⁹ Isabel Rivers: *Reason, Grace, and Sentiment. A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780*. Volume II, Shaftesbury to Hume, Cambridge/New York et al, 2000, S. 252, Fußnote 73. Die deutschen Übersetzer von Berkeleys *Alciphron* merken an, dass Demea eigentlich Demeas heißt; dies bedeute soviel wie Volksmann, Mann des Volks (George Berkeley: *Alciphron*. Übers. und hg. von Luise Raab und Friedrich Raab, Leipzig 1915, S. 428, Anm. 472). *Alciphron* besteht aus sieben Dialogen, und Demea erscheint als christlicher Antirationalist nur einmal im siebten Dialog (Berkeley 1915, VII § 30, S. 394). Demea in Humes Dialogen verlässt frühzeitig die Diskussionsrunde (Hume *Dialoge*, 1993, S. 104. Ende des elften Teils).

⁵⁷⁰ Rivers 2000, S. 252.

⁵⁷¹ Nach N. K. Smith vertritt Philo Humes Position (Norman Kemp Smith: *Hume's Dialogues concerning Natural Religion*, ed. with an Introduction by N. K. Smith, Oxford 1935, S. 76). Hume schreibt an Gilbert Elliot: „I make Cleanthes the Hero of the Dialogue.“ (*The Letters of David Hume*, ed. by J. Y. T. Greig, Oxford 1932, Volume I, S. 153-155. Siehe Price 1963, S. 262) Ferner: „I should have taken on me the Character of Philo.“ (*The Letters of David Hume*, Volume I, S. 154) Der historische Cleanthes (gestorben 232/231) war Stoiker aus Assos, Schüler des Zenon von Kiton (siehe „Glossar der Eigennamen“ in: Cicero: *De natura deorum*, 1995, S. 431). Ciceros Lehrer hieß auch Philo.

⁵⁷² Cleanthes rühmt die natürliche Religion aus dem stoischen Aspekt. Im vierten Dialog nennt Demea ihn „de[n] ruhige[n], philosophische[n] Cleanthes“ (Hume *Dialoge*, 1993, S. 38)

⁵⁷³ A. A. Long/D. N. Sedley: *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*. Übers. von Karlheinz Hülsner, Stuttgart/Weimar 2002, S. 386.

„Seht Euch um in der Welt; betrachte das Ganze und jeden Teil; Ihr habt darin nichts als eine einzige große Maschine, die in eine unendliche Anzahl kleinerer Maschinen geteilt ist, deren jede wieder bis zu einem Grade Unterteilungen gestattet, die menschliche Sinne und Fähigkeiten nicht mehr zu verfolgen und zu erklären vermögen. [...] Die wunderbare Angemessenheit von Mittel und Zwecken in der ganzen Natur gleicht genau, wenn sie auch weit darüber hinausgeht, den Hervorbringungen menschlicher Kunst, menschlicher Absicht, Weisheit und Einsicht. Da also die Wirkungen einander gleichen, werden wir nach allen Regeln der Analogie zu dem Schluß geführt, daß auch die Ursachen einander gleichen und daß der Urheber der Natur dem Geist des Menschen einigermaßen ähnlich ist, freilich im Besitz viel größerer Fähigkeiten, entsprechend der Größe des Werkes, das er hervorgebracht hat. Durch diesen Beweis *a posteriori* und durch diesen Beweis allein begründen wir zugleich das Dasein einer Gottheit und ihre Ähnlichkeit mit menschlichem Geist und Verstand.“⁵⁷⁴

Cleanthes' Analogiegedanke (design argument), dass die Welt eine Maschine ist und sich die Ursachen aus den Wirkungen schließen lassen, ist typisch stoisch. Gegen Cleanthes äußert Demea im vierten Teil, dass der Analogiegedanke zum Anthropomorphismus führe, und dass „die gemeinen Glaubenseiferer und Ketzerriecher des Zeitalters zu Schmähungen und Deklamation statt zu Gründen seine Zuflucht nehmen würden“.⁵⁷⁵ Aber Cleanthes wiederholt seine theistische Weltanschauung im zwölften Teil der *Dialoge*, indem er sagt,

„daß ein großer Vorteil des theistischen Prinzips ist, daß es das einzige kosmogonische System ist, das verständlich und vollständig gemacht werden und doch durchgehends eine starke Analogie mit dem, was wir täglich in der Welt sehen und erfahren, bewahren kann. Der Vergleich des Weltalls mit einer Maschine menschlicher Erfindung ist so naheliegend und natürlich und durch so viel Fälle von Ordnung und Absicht in der Natur gerechtfertigt, daß er jeder vorurteilsfreien Auffassung unmittelbar einleuchten und allgemeine Zustimmung gewinnen muß.“⁵⁷⁶

Cleanthes überzeugt seinen Diskussionspartner Philo allmählich, und dieser sagt:

„Und hier muß ich ferner anerkennen, Cleanthes, daß, da die Werke der Natur viel größere Ähnlichkeit mit den Wirkungen unserer Kunst und Erfindung als mit denen Folgerung begründet ist, daß die natürlichen Eigenschaften der Gottheit größere Ähnlichkeit mit denen des Menschen haben, als ihre moralischen mit den menschlichen Tugenden.“⁵⁷⁷

Schließlich endet Humes *Dialoge* mit der Erklärung von Pamphilus, der die ganze Diskussion beobachtet hat: „so gestehe ich, daß ich auf ernstliche Überlegung des Ganzen nicht umhin kann zu denken, daß Philos Grundsätze wahrscheinlicher sind als

⁵⁷⁴ Hume *Dialoge*, 1993, S. 19-20.

⁵⁷⁵ Hume *Dialoge* 1993, S. 38-39.

⁵⁷⁶ Hume *Dialoge*, 1993, S. 107-108.

⁵⁷⁷ Hume *Dialoge*, 1993, S. 111.

Demeas, daß aber die des Cleanthes der Wahrheit noch näher kommen.⁵⁷⁸

3. Kritische Bezugnahme auf die *Dialoge* in den *Prolegomena* (§§ 57-58)

In § 57 der *Prolegomena* erwähnt Kant Hume (IV 351, 9) und in § 58 redet er von Humes Schrift *Dialoge über natürliche Religion*:

„Denn wenn man uns nur anfangs (wie es auch Hume in der Person des Philo gegen den Kleanth in seinen Dialogen thut) als eine nothwendige Hypothese den *deistischen* Begriff des Urwesens einräumt, in welchem man sich das Urwesen durch lauter ontologische Prädikate der Substanz, Ursache ec. denkt (*welches man thun muß*, [...]): so kann uns nichts hindern von diesem Wesen *eine Causalität durch Vernunft* in Ansehung der Welt zu prädiciren und so zum Theismus überzuschreiten, ohne eben genöthigt zu sein, ihm diese Vernunft an ihm selbst als ein ihm anklebende Eigenschaft beizulegen [...].“ (*Prol IV 358, 11-26. Unterstreichung, M. T.*)⁵⁷⁹

Der Unterschied zwischen Cleanthes' Analogiebegriff (design argument) und Kants Analogiebegriff liegt darin, dass jener eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge“ bedeutet, während dieser „eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen“ ausdrückt (*Prol IV 357, 26-29*). Sofern stellt Kants Analogiegedanke eine symbolische Ähnlichkeit dar. Zum Beispiel ist uns die Wirkung Gottes unbegreifbar, aber wir können das *Verhältnis* Gottes zur Menschheit per Analogie denken, so wie die Liebe der Eltern (b) das Glück der Kinder (a) befördert. Daher nennen wir die unbekannte Wirkung Gottes auf die Menschheit (c) die Liebe Gottes (x).⁵⁸⁰

das Glück der Kinder (a) ↔ die Liebe der Eltern (b)

die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts (c) ↔ das Unbekannte in Gott (x)=die Liebe Gottes

Diese symbolische Methode, die das zweite Verhältnis nach der Analogie zu denken, hat Kant schon in der *KrV* dargestellt, indem er die philosophische Analogie von der mathematischen unterscheidet:

„In der Philosophie aber ist die Analogie nicht die Gleichheit zweier *quantitativen*, sondern *qualitativen* Verhältnisse, wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das *Verhältnis* zu einem vierten, nicht aber *dieses* vierte *Glied* selbst erkennen, und apriori geben kann,

⁵⁷⁸ Hume *Dialoge*, 1993, S. 122.

⁵⁷⁹ Hume äußert sich auch im 11. Abschnitt von *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* über den Analogiegedanken.

⁵⁸⁰ *Prol IV 358, 30-37.*

wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden. Eine Analogie der Erfahrung wird also nur eine Regel sein, [...], und als Grundsatz von den Gegenständen (der Erscheinungen) nicht *konstitutiv*, sondern bloß *regulativ* gelten.“ (KrV B 222-223)

Nach der mathematischen Analogie werden die quantitativen Verhältnisse *bestimmt* ($a:b = c:d$)⁵⁸¹, aber nach der philosophischen Analogie die qualitativen symbolischen Verhältnisse nur *vermutet* ($a:b \rightarrow c:x$).⁵⁸² Um das vierte Glied zu denken, nicht um es zu bestimmen, wird die Analogie nach dem regulativen Prinzip benötigt.

4. Kritische Bezugnahme auf die *Dialoge* in der *Kritik der Urteilskraft*

An einer Stelle in der *Kritik der Urteilskraft* erwähnt Kant explizit Humes Position: „Hume macht wider diejenigen, welche für alle solche Naturzwecke ein teleologisches Prinzip der Beurtheilung, d.i. einen architektonischen Verstand, anzunehmen nöthig finden, die Einwendung:[...]“ (V 420, 22-24).⁵⁸³ Wir wollen nun zwei Punkte, wo Kant den stoischen Analogiegedanken transformiert und einsetzt, erläutern: zuerst die Erklärung des Organismus in § 65. Die analogische Naturauffassung bedeutet, dass die Naturprodukte *nach der Analogie* mit der Zweckursache beurteilt werden müssen, aber nicht unmittelbar *nach der Zweckursache* bestimmt werden dürfen. Das heißt, die Naturdinge sind nicht zweckmäßig, sondern wir müssen sie so *als ob* sie sich nach der Zweckkausalität verhalten würden, beurteilen, wobei wir das vierte Glied (das Übersinnliche) durch das dritte Glied (die Organischen) als zweckmäßige Naturprodukte nicht *erkennen* und apriori geben können. Sondern wir können mit der Hilfe der Analogie über das Übersinnliche *denken*.

allgemeine Natur(a) ↔ Mechanismus (b)

besondere Natur (zweckmäßige Organischen) (c) ↔ das Übersinnliche (Idee) (x)

⁵⁸¹ Das vierte Glied wird als „d“ bestimmt.

⁵⁸² Das vierte Glied „x“ bleibt unbestimmt.

⁵⁸³ Kreimendahl schreibt: „Nun hatte Hume bekanntlich 1748 in Abschnitt XI der *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* dem teleologisch begründeten Theismus der Zeit bereits den Boden entzogen, und in den *Dialogues* sollte diese Kritik ausführlicher und stilistisch verfeinerter erneut vorgetragen werden.“ (Seine Einleitung zu Hume: *Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele, Über Selbstmord*. Übers. und hg. von Lothar Kreimendahl, Hamburg 1984, S. XXVI) Die erwähnte Stelle ist Humes *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford 1999 (1975), S. 144-146.

Wie das obere Schema zeigt, handelt es sich wieder um das Formular „ $a:b \rightarrow c:x$ “, nach welchem das Verhältnis zwischen c und x aus dem Verhältnis zwischen a und b vermutet, aber nicht bestimmt wird. Das Übersinnliche ist die Idee, die dem Organismus vorhergeht:

„daß umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Theile bestimme: nicht als Ursache—denn da wäre es ein Kunstproduct—, sondern als Erkenntnisgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurtheilt.“ (V 373, 20-25. Unterstreichung, M. T.)

Aber die Idee des Ganzen darf nicht konstruktiv die Ursache-Wirkung Verhältnis bestimmen:

„In einem solchen Producte der Natur wird ein jeder Theil so, wie er nur *durch* alle übrige da ist, auch als *um der andren* und des Ganzen *willen* existirend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht; welches aber nicht genug ist (denn er könnte auch Werkzeug der Kunst sein und so nur als Zwecke überhaupt möglich vorgestellt werden), sondern ein die andern Theile (folglich jeder den andern wechselseitig) *hervorbringendes* Organ, [...] sein kann: und nur dann und darum wird ein solches Product, als *organisirtes* und *sich selbst organisirendes* Wesen ein *Naturzweck* genannt werden können.“ (V 373, 35-374, 8. Unterstreichung, M. T.)

Hier wird die hervorbringende Funktion den Teilen zugeschrieben. Das Ganze wird dadurch von den Teilen abhängig. Das Ganze als Idee und die Teile sind somit wechselseitig voneinander abhängig. Für Kant ist die Tätigkeit des Hervorbringens der Teile am wichtigsten. Denn der Unterschied zwischen Kunstwerken und Naturprodukten liegt darin, daß jene sich selbst weder reproduzieren noch organisieren können. Die Uhr kann sich nicht selbst reparieren. Dagegen können sich die Organismen durch die bildende Kraft organisieren. Den Naturprodukten schreibt Kant die bildende Kraft zu. Da sieht Kant die Schwierigkeit, dass diese Naturprodukte nach keiner Analogie gedacht werden können.

Zweitens benutzt Kant im teleologischen Beweise des Daseins Gottes (§ 90) den Analogiegedanken:

„Man kann sich zwar von zwei ungleichartigen Dingen eben in dem Punkte ihrer Ungleichartigkeit eines derselben doch nach einer *Analogie* mit dem andern *denken*; aber aus dem, worin sie ungleichartig sind, nicht von einem nach der Analogie auf das andere *schließen*, d. i. dieses Merkmal des specifischen Unterschiedes auf das andere übertragen.“ (V 464, 3-7)

Ferner heißt es:

„Analogie (in qualitativer Bedeutung) ist die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen), sofern sie ungeachtet der spezifischen Verschiedenheit der Dinge, oder derjenigen Eigenschaften an sich, welche den Grund von ähnlichen Folgen enthalten (d. i. außer diesem Verhältnisse betrachtet), Statt findet.“ (§ 90 V 464, 10-15, Anm.)

Wie wir gesehen haben, ist der stoische Einfluss via Humes *Dialogues* auf Kants Naturauffassung evident, wobei Kant den stoischen Analogiegedanken kritisch transformiert und mit Hilfe des physiologischen und biologischen Fortschritts eine eigene Theorie des teleologischen Natursystems entwickelt. Dies ist unter anderem in § 63 (die innere Zweckmäßigkeit der Natur), § 64 (Baumbeispiel), § 65 (Analogiegedanke), und § 80 (Urmutter, Mutterschoß der Erde, die Welt als ein großes Tier) deutlich nachweisbar. Außerdem hält Kant in Bezug auf die Theologie nur den symbolischen regulativen Beweis des Daseins Gottes für beständig, nachdem der physikotheologische und der ethikotheologische Gottesbeweis in der Methodenlehre widerlegt werden (§ 90).

Kapitel VII. Epigenesis und transzendentaler Idealismus in § 27 der Kritik der reinen Vernunft

In diesem Kapitel soll ein Verhältnis zwischen der Epigenesistheorie und der transzendentalen Erkenntnislehre, die Kant in § 27 der Deduktion in der *Kritik der reinen Vernunft* (B 166-168) anwendet, erläutert werden. Zuerst wollen wir genau analysieren, was die Epigenesis in § 81 lehrt. Die Überschrift von § 81 zeigt, dass Kant hier einen Naturzweck, der auch als Naturprodukt betrachtet wird, erklären will. Dabei spielt die teleologische Beurteilungsweise eine führende Rolle. Aber sie reicht nicht aus, wenn wir einen Naturzweck als Naturprodukt bezeichnen. Die Teleologie muss den Mechanismus zu Hilfe rufen. Daher benutzt Kant den Ausdruck „die Beigesellung des Mechanismus zum teleologischen Prinzip“, d. h. der Mechanismus wird neben die Teleologie, auf die gleiche Ebene zu ihr gestellt.

Kant kommt nun in § 81 auf die Zeugungstheorie zu sprechen. Im ersten Absatz rekapituliert er das Ergebnis des vorigen Paragraphen: Der Mechanismus muss einer absichtlich wirkenden Ursache untergeordnet werden, um sich die Möglichkeit eines organisierten Wesens zu denken. Bei der Betrachtung und Beurteilung eines Naturproduktes braucht der bloße teleologische Grund doch den Mechanismus als Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache, deren Zwecke die Natur in ihren mechanischen Gesetzen untergeordnet ist. Somit wird der Mechanismus der Natur dem teleologischen Prinzip beigesellt. Aber unsere Vernunft ist nicht imstande, zwei verschiedene Kausalitäten zu vereinigen. Nur im übersinnlichen Substrat der Natur, wovon wir nichts bejahend bestimmen können, als dass es das Wesen an sich sei, liegt die Möglichkeit dieser Vereinigung.⁵⁸⁴ Wir können nur die Erscheinung von diesem Wesen erkennen. Kant behauptet, dass die organisierten Wesen, sofern sie als Erscheinung (phaenomena) der Natur betrachtet werden, nach der mechanischen Kausalität erklärbar sein müssen. Das heißt, die organisierten Wesen haben die Eigenschaft sowohl von Zwecken der Natur als auch von Naturprodukten.

Kant erläutert im zweiten Absatz zwei Möglichkeiten des teleologischen Prinzips

⁵⁸⁴ Vgl. V 412, § 78: „Von diesem [sc. dem Übersinnlichen, M. T.] aber können wir uns in theoretischer Absicht nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff machen“.

der Erzeugung: Okkasionalismus und Prästabilismus. Als Vertreter des Okkasionalismus kann Descartes genannt werden.⁵⁸⁵ Dieser hat in den *Principia philosophiae* die Untersuchung der Zweckursachen, die Gott sich bei der Schaffung der Welt gesetzt hat, aus der Philosophie ausgeschlossen und ihn nur als die wirkende Ursache aller Dinge betrachtet.⁵⁸⁶ Als Vertreter des Prästabilismus ist Leibniz zu nennen.⁵⁸⁷ Er betrachtet die Welt als die vollkommenste und von der Absicht Gottes präformierte.⁵⁸⁸ Nach Kants Darlegung nimmt der Okkasionalismus die oberste Weltursache an, die „ihrer Idee gemäß“ der Materie unmittelbar die organische Bildung gibt. Sie tut dies bei Gelegenheit einer jeden Begattung. Dabei wird dem organischen Wesen weder Freiheit noch Spontaneität zugesprochen. Kant behauptet ohne klare Begründung, dass alle Natur, wenn man sie nach dem Okkasionalismus beurteilt, verloren gehe, und diese Betrachtungsweise für die Philosophie nicht annehmbar sei. Nach dem Prästabilismus bringt die oberste Weltursache nur die Anlage in die anfänglichen Produkte. Sie wird danach vom organisierten Wesen selbst entwickelt. Dabei bringt es sein Gleiches hervor und die Spezies erhält sich selbst beständig.

Im dritten Absatz nennt Kant zwei verschiedene Arten des Prästabilismus: Evolutionstheorie und Epigenesis.⁵⁸⁹

⁵⁸⁵ Über den Okkasionalismus siehe Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Darmstadt 1984, Spalte 1090-91.

⁵⁸⁶ Descartes: *Die Prinzipien der Philosophie*. Erster Teil § 28, Hamburg 1992, S. 10: „Wir wollen uns auch nicht dabei aufhalten, die Zwecke zu untersuchen, die Gott sich bei der Schaffung der Welt gesetzt hat, und wollen die Untersuchung der Zweckursachen gänzlich aus unser Philosophie verbannen. Denn wir können uns nicht anmaßen, Gottes Absichten dabei zu wissen, sondern wir werden ihn nur als die wirkende Ursache aller Dinge betrachten und sehen, welche Schlüsse uns das von ihm empfangene natürliche Licht gestattet.“

⁵⁸⁷ Hans Driesch nennt Leibniz' Lehre die vitalisch-mechanische prästabilisierte Harmonie (Ders. 21922, S. 36). Nach seiner Klassifikation sind Swammerdam, Malpighi, Bonnet, Haller, Spallanzani „Evolutionisten (Ovulisten)“, Leeuwenhoek, Hartsoeker und Leibniz „Animalculisten“. Strenge Epigenetiker sind Needham und Maupertuis. Epigenetiker sei für die Keimesentstehung, aber Evolutionist für die Entwicklung wie Buffon. Als Hauptvertreter einer geklärteren Epigenese können Wolff und Blumenbach gelten. Alle Epigenetiker nun seien Vitalisten (ebd. S. 35).

⁵⁸⁸ Siehe *Streitsschriften zwischen Leibniz und Clarke*. Leibniz' erstes Schreiben: „Meiner Anschauung nach besteht im Ganzen der Welt stets dieselbe Kraft und Tätigkeit fort; sie geht nur gemäß den Gesetzen der Natur und der erhabenen prästabilisierten Ordnung von Materie zu Materie über. Tut Gott Wunder, so geschieht dies, wie ich glaube, nicht deshalb, weil die Natur, sondern weil die Gnade sie fordert: hierüber anders urteilen heiße eine recht niedrige Vorstellung von Gottes Macht und Weisheit haben“. Ferner: „Die Bewegung der Himmelskörper, ja auch die Bildung der Pflanzen und Tiere enthalten abgesehen von ihrem Anfang nichts, das einem Wunder ähnlich wäre. Der Organismus der Tiere ist ein Mechanismus, der eine göttliche Präformation voraussetzt: was aus ihr folgt, ist rein natürlich und gänzlich mechanisch.“ (Gottfried Wilhelm Leibniz: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. Übers. von Artur Buchenau, durchgesehen und mit Einleitungen und Erläuterungen herausgegeben von Ernst Cassirer, 2 Bde, Hamburg 1966 (1906), Band 1, S. 121)

⁵⁸⁹ Blumenbach behauptet, dass es zwei Hauptwege zum Zeugungsgeschäfte gäbe: „Entweder nemlich man nimmt an, dass der reife übrigens aber rohe ungeformte Zeugungsstoff der Eltern, wenn er

1. Nach der Evolutionstheorie (die individuelle Präformation oder Involutionstheorie, Einschachtelung) wird ein jedes von seinesgleichen gezeugte organische Wesen als das „Edukt“ betrachtet.
2. Der Epigenesis (die generische Präformation) betrachtet ein jedes von seinesgleichen gezeugte organische Wesen als das „Produkt“. Das produktive Vermögen der Zeugenden wird nach den inneren zweckmäßigen Anlagen, die ihrem Stamme zuteil wurden, präformiert.⁵⁹⁰

Nach der Evolutionstheorie wird jedes Individuum von der bildenden Kraft der Natur ausgenommen, um es unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kommen zu lassen. Aber sie ist vom Okkasionalismus abgesondert, weil nach diesem die Mutter nur die Aufgabe der Auswicklung und Ernährung haben würde. Die Evolutionstheorie ist eigentlich die Präformation, wie Kant im vorhergehenden Absatz erklärt hat. Nach dieser Theorie sind die übernatürlichen Anstalten zum Schutz der Embryonen in der langen Zeit zwischen ihrer Schöpfung und Entwicklung nötig. Doch wollten die Verfechter der Evolutionstheorie wenigstens etwas „der Natur überlassen, um nicht gar in völlige Hyperphysik zu gerahten, die aller Naturerklärung entbehren kann“ (V 423, 29-31).⁵⁹¹

Kant tritt im fünften Absatz definitiv für die Epigenesistheorie ein. Sie betrachtet die Natur bei der Fortpflanzung der Organismen als selbst hervorbringend, nicht bloß entwickelnd und so mit dem kleinstmöglichen Aufwande des Übernatürlichen auskommend. Denn sie überlässt, ohne über den ersten Anfang etwas zu bestimmen, alles auf ihn Folgendes der Natur (V 424, 7-16). Im sechsten Absatz lobt Kant wiederholt Blumenbachs Lehre vom Bildungstrieb (*nisus formativus*).

In der *KrV* „§ 27. Resultat dieser Deduktion der Verstandesbegriffe“ begegnen wir der Analogie zwischen der Epigenesis und dem Deduktionsverfahren:

„Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien; wir können keinen

zu seiner Zeit und unter den erforderlichen Umständen an den Ort seiner Bestimmung gelangt, dann zum neuen Geschöpfe allmählig ausgebildet werde. Dies lehrt die Epigenese. Oder aber man verwirft alle Zeugung in der Welt, und glaubt dagegen, dass zu allen Menschen und Thieren und Pflanzen, die je gelebt haben und noch leben werden, *die Keime* gleich bey der ersten Schöpfung erschaffen worden, so dass sich nun eine Generation nach der andern blos zu *entwickeln* braucht. Deshalb heiß dies die Lehre der Evolution“ (Blumenbach *Über den Bildungstrieb*, Göttingen ²1791 (1789) S. 13-14).

⁵⁹⁰ Siehe J. Wubnig: *The Epigenesis of Pure Reason. A Note on the Critique of Pure Reason*, B, sec. 27, 165-168. In: *Kant-Studien* 60 (1969), S. 147-152, Anthony. C. Genova: *Kant's Epigenesis of Pure Reason*. *Kant-Studien* 65 (1974), S. 259-273 und Helmut Müller-Sievers: *Epigenesis. Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1993, hier S. 55-68.

⁵⁹¹ Es ist hier anzumerken, dass Kant die Erzeugung der Bastarde zur Kenntnis genommen hat, die Blumenbach in seinem Buch erklärt hatte.

gedachten Gegenstand erkennen, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen. Nun sind alle unsere Anschauungen sinnlich, und diese Erkenntnis, sofern der Gegenstand derselben gegeben ist, ist empirisch. Empirische Erkenntnis aber ist Erfahrung. *Folglich ist uns keine Erkenntnis a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung.*“ (B 165-166)

Hier benutzt Kant den erzeugungstheoretischen Ausdruck, um drei verschiedenen „Wege, auf welchen eine *notwendige* Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann“ (B 166) zu erklären⁵⁹²: generatio aequivoca, Epigenesis und Präformationstheorie.⁵⁹³

- (1) Mit der Analogie zur generatio aequivoca wird ein empirischer Ursprung der Begriffe angenommen. Das heißt, die Erfahrung macht die Begriffe von den Gegenständen unmittelbar möglich. Dabei braucht man die Kategorien nicht, weil sie Begriffe a priori und unabhängig von der Erfahrung sind (B 167).
- (2) Nach dem System der Epigenesis der reinen Vernunft machen die Begriffe umgekehrt die Erfahrung möglich. Das heißt, „die Kategorien von Seiten des Verstandes [enthalten] die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt“ (B 167). Dies ist Kants Position. „Wie sie aber Erfahrung möglich machen, und welche Grundsätze der Möglichkeit derselben sie in ihrer Anwendung auf Erscheinungen an die Hand geben“, wird er im „transzendentalen Gebrauche der Urteilskraft“ —im Schematismuskapitel (B 176 ff.) — näher erklären.⁵⁹⁴
- (3) Der Mittelweg ist denkbar. Er ist das Präformationssystem der reinen Vernunft. Nach diesem hat der Urheber (sc. Gott) die subjektive Anlage zum Denken in uns so eingepflanzt, „daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte“ (B 167). Aber in diesem Fall mangelt die *Notwendigkeit* der Kategorien. Denn der Begriff der Ursache würde falsch sein, „wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten subjektiven Notwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu

⁵⁹² Vgl. Dörflinger 2000, S. 16 ff.

⁵⁹³ Haffner schreibt: „Die bewußte Parallele zwischen biologischer und transzendentaler Epigenesis hat Kant konstruiert, um seine Lehre vom Apriori zu verdeutlichen.“ (Thomas Haffner 1997: *Die Epigenesisanalogie in Kants Kritik der reinen Vernunft. Eine Untersuchung über Herkunft und Bedeutung der Begriffe Epigenesis und Präformation in Kants transzendentaler Deduktion*, Saarbrücken (Diss.) 1997, S. 167-168)

⁵⁹⁴ Siehe Dörflinger 2000, S. 17: „Die Kategorien sind selbstgedachte erste Prinzipien a priori unserer Erkenntnis. Mit dem Selbstvollzug des Denkens als der entscheidenden Definition des Lebensbegriffs der Epigenesis ist das durch Kategorien epigenetisch-systematisch organisierte Urteilsleben, kein erteiltes Leben, kein Leben als ein Eingordnet-Sein in ein fremdursprüngliches Geschehen von Urteilstvollzügen, kein Leben in der bloßen Teilhabe als Mittel zu einem heterogen gesetzten Zweck, [...] sondern selbstgeführtes und selbstbestimmtes Urteilsleben.“

verbinden, beruhte“ (B 167-168).

Haffner schreibt richtig: „Nach Kant sind also Raum und Zeit als reine Formen der Anschauung sowie die Kategorien weder angeboren noch empirisch erworben, sondern durch eine *acquisitio originaria*⁵⁹⁵, und das heißt eben *epigenetisch* erworben: Unser Erkenntnisvermögen bringt sie aus sich selbst a priori zu Stande.“⁵⁹⁶ Angeboren sind lediglich die „subjektiven Bedingungen der Spontaneität des Denkens“ (VIII 223, 4-5); das heißt, angeboren ist der Grund im Subjekt, der es möglich macht, dass die Kategorien und die reinen Formen der Anschauung so und nicht anders entstehen.

Was man aus der Analogie der Epigenesis-Lehre, die in der zweiten Auflage der *KrV* (§ 27) vorkommt, sicherlich feststellen kann, ist, dass Kant nach 1781 und vor 1787 Blumenbachs Epigenesis-Lehre genau studiert hat und diese für seine Neuverarbeitung der Deduktion in der ersten Kritik benutzt hat. Daher kann man sagen, dass Blumenbach eine wichtige Rolle nicht nur für Kants Naturauffassung, sondern auch für seine Erkenntnistheorie gespielt hat.

⁵⁹⁵ Kants Lehre von der *acquisitio originaria* wird in seiner Streitschrift gegen Eberhard aus dem Jahr 1790 vorgestellt (*Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, VIII 221-225).

⁵⁹⁶ Haffner 1997, S. 119.

Zusammenfassung des ersten Teils

1. Die zwei Teile der *Kritik der Urteilskraft*, Kritik der ästhetischen Urteilskraft und Kritik der teleologischen Urteilskraft, werden, wie die *Erste Einleitung* zeigt, ursprünglich parallel aufgebaut; beide haben die Analytik und die Dialektik. Die Analytik des Urteils über das Schöne hat die Exposition, die dessen subjektive Gültigkeit darstellt, und die Deduktion, die dessen Allgemeingültigkeit beweist. Die Analytik des Urteils über das Erhabene beinhaltet die Exposition, die zugleich die Funktion der Deduktion übernimmt (Kap. I und III).
2. Der zweite Teil der *Kritik der Urteilskraft*, die Kritik der teleologischen Urteilskraft, hat die Exposition, aber keine Deduktion, welches dem ursprünglichen Aufbauplan der dritten Kritik widerspricht (Kap. IV). Kant hat im Haupttext der dritten Kritik versucht, ohne den Terminus „Deduktion“ zu benutzen, die Allgemeinheit und die Notwendigkeit des teleologischen Urteils zu beweisen. Er wollte glauben, dass es ihm gelungen ist, wie er in der Vorrede äußerte. Aber dies war nur eine Selbsttäuschung, denn Kant wusste genau, dass die Deduktion des teleologischen Urteils nicht denselben Charakter wie die Deduktion des ästhetischen Urteils haben kann.
3. Kants dritte Kritik hätte eigentlich „Kritik der reflektierenden Urteilskraft“ (*EE* XX 251, 21) heißen sollen, denn der Begriff der reflektierenden Urteilskraft wird unter zwei Aspekten erläutert, welche der Zweiteilung der Schrift entsprechen. Erstens beschäftigt sich die Ästhetik mit dem Schönen, der Zweckmäßigkeit der Natur für unsere Einbildungskraft und Verstand; zweitens untersucht die Teleologie die Naturzwecke durch Begriffe. Die reflektierende Urteilskraft strebt, aus der subjektiven Anschauung der Naturprodukte zum objektiven Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur zu gelangen. Die Zweiteilung von Ästhetik und Teleologie entsteht also aus der Unterscheidung von ästhetischer Betrachtungsweise und logischem Schlussverfahren der reflektierenden Urteilskraft. Das Einheitsproblem der *Kritik der Urteilskraft* wird nur dadurch aufgelöst, dass man für die reflektierende Urteilskraft ein apriorisches Prinzip findet, das sowohl das ästhetische als auch das teleologische

Urteil begründen kann. Dieses Prinzip ist die Zweckmäßigkeit der Natur, die in der Ästhetik subjektiv, in der Teleologie objektiv gefasst wird (Kap. I, 2; Kap. II).

4. Die reflektierende Urteilskraft dient auch zur Überbrückung der Kluft zwischen dem Naturbegriff und dem Freiheitsbegriff, weil die Kritik derselben zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie steht (Kap. II, 3). Das heißt, die Naturbetrachtung, die durch die Einbildungskraft und den Verstand gewonnen wird, erweckt in uns die moralische Ansicht, dass unsere Menschheit unabhängig vom Naturhang und unantastbar ist. Das Urteil über das Schöne und das Erhabene verwirklicht diese Entwicklung (Kap III, 5 und 6).
5. Unter der Deduktion des teleologischen Urteils versteht Kant die Aufsuchung und die Feststellung der Quellen und der notwendigen Bedingungen des Urteils, aber nicht die Prüfung der Legitimität desselben. Es ist festzuhalten, dass solche Quellen und Bedingungen in unseren Erkenntnisvermögen liegen. Diese Bedeutung der Deduktion ist spezifisch für die Kritik der teleologischen Urteilskraft (Kap. II, 2).
6. Kants Argumentation der Deduktion des teleologischen Urteils geht durch den ganzen zweiten Teil der dritten Kritik, die Analytik und die Dialektik. In der Analytik wird die Idee des Übersinnlichen, die der Vernunft eine systematische Einheit nach dem Zweck gewährleistet, festgestellt. In der Dialektik wird die Funktion dieser Idee bewiesen, indem der Widerstreit von Mechanismus und Teleologie dadurch aufgelöst wird, dass die beiden als Maxime der reflektierenden Urteilskraft aufgefasst werden und aus der Idee des Übersinnlichen abfließen sollen (Kap. IV, 1-4). Durch die Feststellung dieser Beweisführung der Deduktion wird die kontinuierliche Ausführung der Kritik der teleologischen Urteilskraft verständlich.
7. Im von der Zweckmäßigkeit organisierten Natursystem stehen die Menschen als Endzwecke am Gipfel, die in sich die Fähigkeit entdecken, sich zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren (Kap. III, 5, 6, 8; Kap. IV, 6). Für diesen Zweck will die Vernunft, dass die Menschen sich von ihr leiten lassen. In der Geschichte, die Kant als die ständige moralische Entwicklung der Menschengattung sieht, bewirkt die Vernunft, dass die Menschen den Rechtszustand errichten und die Selbstbestimmung in die Hand nehmen. Dies ist

Aufklärung im Kantischen Sinne (Kap. V).

8. Die Technik der Natur im Kantischen Sinne weicht von der *Techne* der Antiken ab (Kap. I, 3). Jene unterscheidet sich von dieser darin, dass jene von der reflektierenden Urteilskraft als ein apriorisches Prinzip für die Reflexion über die Zweckmäßigkeit der Natur eingesetzt wird, während diese als der den Zusammenhang der Natur bestimmende Grund angesehen wird. Die Entdeckung des Begriffs „die reflektierende Urteilskraft“ von Kant macht diese Unterscheidung möglich. Es ist aber Kant im zweiten Teil der dritten Kritik, in der teleologischen Urteilskraft, nicht gelungen, die objektive, apodiktische Gültigkeit der teleologischen Betrachtung der Natur zu beweisen. Kant war sich von vornherein dieser Unnachweisbarkeit bewusst, aber versuchte in der Analytik der teleologischen Urteilskraft, dieses Problem zu verdrängen. Erst in der Dialektik der teleologischen Urteilskraft gibt Kant zu, dass die dogmatische Teleologie der antiken und der modernen Denker die objektive Realität nicht beweisen kann, und dass nur seine kritische Teleologie, welche die Technik der Natur für unsere eigene Denkungsart hält, zuverlässig ist (Kap. IV, 5). Am Schluss hat Kant jedoch sich zufrieden gegeben müssen, indem er in der Vorrede behauptet, dass die Ableitung im zweiten Teil die Klarheit erreicht habe. Später im *Opus postumum* wird er diese Problematik wieder aufnehmen.
9. Durch den Vergleich der Schriften Ciceros und Humes ist deutlich geworden, dass Kant von beiden Autoren die stoische Naturauffassung übernommen und zu seinen Gunsten transformiert hat. Die Besonderheit der symbolischen Analogie Kants ist evident, weil diese die qualitative Relation zwischen zwei verschiedenen Verhältnissen reflektierbar macht (Kap. VI).
10. In Bezug auf die naturwissenschaftliche Entwicklung spielt der Physiologe Blumenbach eine wichtige Rolle für die Kants Erkenntnistheorie und Naturauffassung. In der B-Deduktion der *Kritik der reinen Vernunft* benutzt Kant dessen Epigenesis-Lehre als Metapher für den transzendentalen Idealismus. Nach diesem machen die Begriffe (Kategorie) a priori die Erfahrung möglich, wobei die Grundsätze auf Erscheinungen angewendet werden. Der Annahme des empirischen Ursprungs der Begriffe oder des göttlichen Urgrundes für das Denken wird von Kant als mangelhaft zurückgewiesen (Kap. VII).

Zweiter Teil: Zum Verhältnis des *Opus postumum* zur *Kritik der Urteilskraft*

Kapitel VIII. Was ist das *Opus postumum*?

1. Der Inhalt des *Opus postumum*

Das so genannte *Opus postumum* besteht aus Reflexionen, Entwürfen und Notizen von Kant aus den Jahren 1786-1803.⁵⁹⁷ Die ganze Arbeit Kants fängt mit dem Auszug der Rezension von *MAN* in den „Göttingischen Anzeigen von Gelehrten Sachen“ am 2. 12. 1786 an (XXI 415, 2-17)⁵⁹⁸ und endet 1803, ein Jahr vor seinem Tod. Das *Opus postumum* ist kein abgeschlossenes „Werk“, sondern ein historisches Dokument des langjährigen Philosophierens von Kant. Adickes gibt „Annäherungswerte“ der Datierung der Entwürfe wie folgt an:

- Juli 1797 bis Juli 1798: Entwürfe „A-C“, „α- ε“
- Mitte April bis Oktober 1798: Umschlag des IV. Konv.
- August bis September 1798: Blatt 3/4, 5, 7 des IV. Konv., Blatt 3 des II. Konv., Entwurf „a-c“
- September bis Oktober 1798: „No. 1-No. 3η“, Blatt 2 des V. Konv.
- Oktober bis Dezember 1798: „Elem. Syst. 1-7“
- Dezember 1798 bis Januar 1799: Entwurf „Farrago 1-4“
- Januar bis Februar 1799: Entwurf „A Übergang, B Übergang“
- Februar bis Mai 1799: Entwurf „A. Elem. Syst. 1-6“
- Mai bis August 1799: Entwurf „Übergang 1-14“
- August bis September 1799: Entwurf „Redactio 1-3“
- August 1799 bis April 1800: X. und XI. Konv.
- April bis Dezember 1800: VII. Konv.
- Dezember 1800 bis 1803: I. Konv.⁵⁹⁹

Lehmann teilt Kants Fragmente und Reflexionen nach der chronologischen Ordnung von Adickes in drei Gruppen⁶⁰⁰:

(1) 23 Lose Blätter (XXI 415-477) aus den Jahren 1786-1796 als Vorarbeiten und

⁵⁹⁷ Über die gesamten Reflexionen und Entwürfe Kants siehe Erich Adickes: *Kants Opus postumum*. Kant-Studien Ergänzungsheft 50, Berlin 1920. Eine gute Einführung lieferte Eckart Förster: *Introduction in Opus postumum*. Edited, with an introduction and notes, by Eckart Förster, translated by Eckart Förster and Michael Rosen, New York (Cambridge University Press) 1993, S. xv-lv.

⁵⁹⁸ Adickes beurteilt 18 Lose Blätter des IV. Konv., zu welchen Kants Notiz für die Rezension gehört, als „in keiner Beziehung zum Opus postumum“ stehend (ders. 1920, S. 37 ff.). Dagegen will Burkhard Tuschling mit Kants Beschäftigung mit der Rezension seiner *MAN* den Anfang des *Opus postumum* markieren: *Metaphysische und transzendente Dynamik in Kants opus postumum*, Berlin/New York 1971, S. 16.

⁵⁹⁹ Adickes 1920, S. 153-154.

⁶⁰⁰ Lehmann 1969, S. 313.

Oktaventwurf 1-21 aus 1796 (XXI 373-412).⁶⁰¹

- (2) Die Entwürfe aus den Jahren 1797-1799: A-C, α - ϵ , a-c, No. 1-No. 3 η , Elem. Syst. 1-7, Farrago 1-4, A Übergang, B Übergang, A. Elem. Syst. 1-6, Übergang 1-14, Redactio 1-3.
- (3) Die späteren Entwürfe (Ende 1799-1803): A-Z; Beylage 1-8; I, 2, 3-10, die das X., XI., VII. und I. Konvolut ausfüllen.

Wir verschaffen uns einen Überblick über den Inhalt des *Opus postumum* mit Hilfe der Darstellung von Lehmann. Er gliedert die Entwürfe des *Opus postumum* in sechs Phasen:

1. Phase: Kant entdeckt eine „Lücke“ im System; er stellt sich eine Aufgabe, die er zunächst als solche zu formulieren sucht.
2. Phase: Hieraus erwächst die Konzeption der „Übergangswissenschaft“, die sich mehr und mehr verfestigt und im Elementarsystem der bewegenden Kräfte systematisch durchgeführt wird.
3. Phase: Der Versuch, die Voraussetzungen des Elementarsystems kritisch zu sichern, wird unternommen. Dabei wird die Ätherdeduktion, im Gegensatz zur Ätherhypothese, von erkenntnistheoretischen Motiven bestimmt.
4. Phase: Nach dieser „Wendung zur Erkenntnistheorie“ wird der ganze bisherige Plan einer Umarbeitung unterzogen; es entsteht ein physikalisch-erkenntnistheoretischer Entwurf, der den Gegenstand der Physik (als *Lehrsystem der Wahrnehmungen*) von *beiden* Seiten, der objektiven und der subjektiven, zu erfassen und abzuleiten sucht.
5. Phase: Der so gewonnene doppelte Erscheinungsbegriff (direkte-indirekte Erscheinung) führt aber dazu, auch die Grenzprobleme des *Dinges an sich* und der

⁶⁰¹ Adickes teilt die Losen Blätter (36 Oktav- und Quantblätter des IV. Konv.) in vier Gruppen: (1) 18 lose Blätter. 12-13 von ihnen stammen aus der 2. Hälfte der 80er, 5-6 aus der 1. Hälfte der 90er Jahre (Adickes 1920, S. 37), (2) 5 lose Blätter (Blatt 36, 22, 24, 23 und 6) mit Vorarbeiten zum *OP* aus den Jahren 1795-96, (3) 9 Blätter, der früheste zusammenhängende Entwurf der neuen Wissenschaft vom „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“ aus der Zeit um 1796 auf 9 Oktavblättern des IV. Konv. und (4) 4 lose Blätter des IV. Konv. aus den Jahren 1798-1799 (Blatt 3/4, 5, 7, 8) (Adickes 1920, S.54). Er anerkennt nur die zweite Gruppe als Vorarbeit zum *Opus postumum* (Adickes, ebd. S. 49). Denn auf S. 2 des Blatts 36 begegnet uns, so Adickes, in der Überschrift „Uebergang von der Met: d. Nat: zur Physik“ zum ersten Mal ein Hinweis auf das Thema des so genannten *Opus postumum* (ebd.). Hingegen stünde die erste Gruppe „in keiner Beziehung zum *Opus postumum*“ (ebd. S. 37 ff.). Die dritte Gruppe bezeichnet Adickes als „Oktaventwurf“ (ebd. S. 55). Nach der chronologischen Anordnung in der Akademie-Ausgabe (hg. von A. Buhenu und G. Lehmann) sind Lose Blätter 3/4, 5, und 7 (XXI 477-488) in die Periode von August bis September 1798 eingeordnet, Losen Blatt 8 von August bis September 1799 und andere Lose Blätter in die Phase vor 1796 (siehe die dem Band XXII beigegebene Tafel).

Freiheit (der *moral-practischen Vernunft* als *eine von den bewegenden Kräften der Natur* XXII 105) aufzunehmen; bei dieser Vertiefung erweitert sich zugleich die Thematik.

6. Phase: Und damit ist ein sachlich erschöpfender Abschluss, eine Darstellung der Transzendentalphilosophie im Rahmen der *Ideenlehre*, möglich: Es ist Kants Bemühen, diese Möglichkeit im I. Konvolut zu verwirklichen.⁶⁰²

Charakteristisch für Lehmanns Darstellung der Kantischen Gedankenbewegung im *Opus postumum* ist, dass er in der dritten Phase eine erkenntnistheoretische Wendung erkennen will. Diese Wendung geschieht nach Lehmann mit dem Entwurf A Elem. Syst. 1-6 (1799) und ist eine solche,

„die sich auch systematisch ausprägt: der *Begriff der organischen im Gegensatz der unorganischen Natur* (XXI 184) wird in das System der bewegenden Kräfte der Materie aufgenommen, und der unmittelbar anschließende Entwurf Übergang 1-14 verbindet mit diesem Neuansatz eine *Ätherdeduktion*, die ihrerseits zu den späteren ‚erkenntnistheoretischen‘ Teilen des Nachlaßwerkes überleitet.“ (Lehmann 1969, S. 313)

Die erkenntnistheoretische Wendung ist somit vom Übergang vom Elementarsystem zum Weltsystem der Materie geprägt. Hierbei ist der Wärmestoff (Äther) der a priori gegebene Stoff zum Weltsystem, er ist die Basis des Ganzen der Vereinigung aller bewegenden Kräfte der Materie, und dient als das Prinzip der Möglichkeit des Ganzen der Erfahrung.

In der vierten Phase wird dann die Erfahrung durch Wahrnehmungen so begriffen, dass sie als die durch mannigfaltige Wahrnehmungen Konstituierte aus dem Einfluss der bewegenden Kräfte der Materie auf das Subjekt resultiert (ebd. S. 317). Das Subjekt wird affiziert durch diese Kräfte und konstituiert sich selbst als Subjekt. Lehmann fasst zusammen: „[D]ie Selbstkonstitution des Subjekts zum erscheinenden Subjekt beruht auf der *Selbstaffektion* des Subjekt.“ (ebd. S. 318). In den Konv. X, XI und VII wird diese Problematik thematisiert, aber Lehmann markiert vor allem im VII. Konv. eine weitere Wendung, nämlich eine solche von der Selbstsetzungslehre zur Lehre von der Person (ebd.). Nach dieser Wendung von der theoretischen zur praktischen Philosophie stehe das Subjekt, das Gott und die Welt in sich vereinigen soll, im letzten Konv. des *Opus postumum* (Konv. I) im Mittelpunkt der Gestaltung der

⁶⁰² Lehmann 1969, S. 314-315.

Transzendentalphilosophie. Der Mensch ist das Subjekt, das Ich im höchsten Standpunkt der Transzendentalphilosophie.

Nach dieser kurzen Darstellung des Themenbereichs des *Opus postumum* wollen wir zur Prüfung des Zusammenhangs vom *Opus postumum* mit der *Kritik der Urteilskraft* übergehen.

2. Zusammenhang vom *Opus postumum* mit der *Kritik der Urteilskraft*

Es ist von etlichen Kantforschern angenommen und nachgewiesen worden, dass es ein signifikantes Verhältnis zwischen dem zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft*, der *Kritik der teleologischen Urteilskraft*, und dem *Opus postumum* gibt. Darunter sind G. Lehmann⁶⁰³ und Vittorio Mathieu⁶⁰⁴ zu nennen. Neuerdings thematisiert Dina Emundts Kants Gedankenentwicklung über den Organismusbegriff im *Opus postumum*.⁶⁰⁵

Im Folgenden möchte ich Lehmanns These, dass die *Kritik der Urteilskraft* in einem engen Zusammenhang mit dem *Opus postumum* stehe, vorstellen. Er geht davon aus, dass sich im *Opus postumum* „keine direkten Hinweise auf die Kritik der Urteilskraft“ fänden⁶⁰⁶, aber er erkennt indirekte Hinweise und untersucht den indirekten Einfluss der *Kritik der Urteilskraft* auf das *Opus postumum*. Solche indirekte Hinweise werden in zwei Arten geteilt, explizite und implizite Hinweise.⁶⁰⁷ Explizite indirekte Hinweise können Lehmann zufolge in folgenden Punkten festgestellt werden:

1. Der Organismusbegriff im Entwurf „A. Elem. Syst. 1-6“ (1799) stimme mit dem in der *Kritik der Urteilskraft* überein; aber dies ändere sich im X. und XI. Konv.⁶⁰⁸
2. Die Unterscheidung von Lebenskraft als organischer und lebendiger Kraft als mechanischer, die im *Opus postumum* eingeführt wird⁶⁰⁹, beruhe auf der Vorstellung des Organisationsvermögens der Naturwesen nach der Zweckursache, welche die

⁶⁰³ Lehmann 1969, S. 295-373.

⁶⁰⁴ *Kants Opus postumum*, hg. von Gerd Held, Frankfurt a. M. 1989.

⁶⁰⁵ Dina Emundts: *Zum Opus postumum. Warum musste Kant noch ein Werk schreiben?* In: Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung, hg. von Dina Emundts, Wiesbaden 2000, S. 190-212.

⁶⁰⁶ Lehmann 1969, S. 294.

⁶⁰⁷ Lehmann 1969, S. 321 ff.

⁶⁰⁸ Lehmann 1969, S. 321-322.

⁶⁰⁹ „Lebendige Kraft ist nicht Lebenskraft, nicht organisch, sonder mechanisch. Doch kann nach der Analogie mit der organischen auch die mechanische oder umgekehrt vorgestellt werden (XXII 189, 17-19. Elem. Syst. 6). Die lebendigen Kräfte (z. B. der Stoß im Gegensatz zum Druck als toter Kraft) dürfen aber nicht mit Lebenskräften verwechselt werden: „die Lebenskraft wirkt nach Ideen und ist nach einem immateriellen Princip bewegend folglich für das Elementarsystem [...] transcendent (XXII 602).“

Natur als das zweckmäßige System des Ganzen zu betrachten dient, wie dies in der *Kritik der Urteilskraft* der Fall war. Kant behandle die ursprüngliche lebendige Kraft des Äthers (Wärmestoffs) durchaus nach Analogie mit der Lebenskraft (XXI 222). Man könne die Ätherdeduktion nicht verstehen ohne diese „Analogie“ der ursprünglichen bewegenden Kraft des Äthers mit der Lebenskraft.⁶¹⁰

Zu Punkt 1 bin ich anderer Auffassung als Lehmann: in Kapitel XIII der vorliegenden Arbeit möchte ich die These vertreten, dass schon im Entwurf „A. Elem. Syst. 1-6“ der wesentliche Unterschied in Bezug auf den Organismusbegriff gegenüber der *Kritik der Urteilskraft* auftritt. Und im Hinblick darauf soll die Abweichung der Behandlung der Teleologie im *Opus postumum* von der *Kritik der Urteilskraft* in Kapitel XII gezeigt werden. Zu Punkt 2 teile ich Lehmanns Ansicht. In der Erörterung von Übergang 1-14 unten wird genaueres diskutiert.

Zu den impliziten indirekten Hinweisen im *Opus postumum* nennt Lehmann folgende drei Momente⁶¹¹: 1. der Begriff des Ganzen, 2. die subjektive Gültigkeit und 3. der Übergang. Zu 1: Das Ganze als System im *Opus postumum*, das durch den Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik erreicht werden soll, entspreche, so Lehmann, dem Begriff des Ganzen als Systems, der in der *Kritik der Urteilskraft* „an erster Stelle“ stehe.⁶¹² Der Übergang vom Elementarsystem zum Weltsystem werde mit dem Äther verwirklicht: Das Weltsystem sei nichts anderes als die Weltorganisation, der Äther als Strukturprinzip der Materie entspreche durchaus jener ursprünglichen Organisation, die in der *Kritik der Urteilskraft* als Gebärmutter oder Mutterschoß bezeichnet wird.⁶¹³

Zu 2 und 3: Die Geltung des Elementarsystems der bewegenden Kräfte der Materie in Konv. X und XI werde subjektiv bewiesen (XXII 338 f.). Der Übergang werde durch Schematismus der Urteilskraft oder durch das subjektive Prinzip des Schematismus der Urteilskraft möglich⁶¹⁴: Der Übergang sei subjektiv (XXI 506; 631; XXII 281; 294) und regulativ (XXII 263) und als Propädeutik angesehen.⁶¹⁵ Die Geschmackskritik und die Teleologie seien auch Propädeutik (V 194 bzw. 385). Kant

⁶¹⁰ Lehmann 1969, S. 323-324.

⁶¹¹ Lehmann 1969, S. 328-343.

⁶¹² Lehmann 1969, S. 328-329.

⁶¹³ V 418-419.

⁶¹⁴ Lehmann 1969, S. 336.

⁶¹⁵ Lehmann 1969, S. 383-339.

ändere seine Ansicht im X. und XI. Konvolut: Der Übergang sei nicht bloß Propädeutik, er werde durch die Prinzipien, die regulative und zugleich konstitutive sind, errichtet.⁶¹⁶

Lehmans Hinweise sind in allen drei Punkten zwar richtig, aber in seiner Darstellung des Zusammenhangs vom *Opus postumum* mit der *Kritik der Urteilskraft* fehlt leider die konkrete historische Begründung. Ich werde in der vorliegenden Arbeit so vorgehen, dass ich Kants Entwürfe soweit möglich chronologisch interpretiere. Dabei wird zu Punkt 1, über den Systemgedanken Kants sowohl in der *Kritik der Urteilskraft* als auch im *Opus postumum* in Kapitel IX der vorliegenden Arbeit ausführlich diskutiert, und die Frage, ob das Prinzip des Übergangs regulativ oder konstitutiv ist, in Kapitel X Abschnitt 2 behandelt und beantwortet.

3. Technische Vorbemerkung

Aus dem umfangreichen Material gehe ich hauptsächlich auf folgende Fragmente und Entwürfe aus der Periode von 1786 bis Februar 1803 ein:

- „Lose Blätter“ (1786-1799)
- „Oktaventwurf“ (1796)
- „A-C“ (Juli 1797-Juli 1798)
- „Elem. Syst. 1-7“ (Oktober -Dezember 1798)
- „Farrago 1-4“ (Dezember 1798-Januar 1799)
- „B. Der Übergang“ (Jan.-Feb. 1799)
- „A. Elem. Syst. 1-6“ (Feb.-Mai 1799)
- „Übergang 1-14“ (Mai-August 1799)
- Konvolute X und XI (beide August 1799-April 1800)
- Konvolut VII (April-Dezember 1800)
- Konvolut I (Dezember 1800-Februar 1803)⁶¹⁷

Kants *Opus postumum* wird zitiert nach der Akademie-Ausgabe, Band XXI (Konvolut I bis VI) von 1936 und Band XXII (Konvolut VII bis XIII) von 1938.⁶¹⁸ Die Zeichensetzung in den Zitaten aus dem *Opus postumum* wird von mir verbessert. Das Zeichen für den Doppelkonsonanten (z. B. kañ, weñ) in der Akademie-Ausgabe wird ersetzt durch die herkömmliche Schreibweise. Hervorhebung im Originaltext ist übernommen.

⁶¹⁶ Lehmann 1969 S. 339.

⁶¹⁷ Nach dem Index in chronologischer Anordnung in der Akademie-Ausgabe Bd. XXII.

⁶¹⁸ Beide Bände sind von Artur Buchenau und Gerhard Lehmann herausgegeben.

Kapitel IX. Die Kritik der reinen Vernunft als Idee

1. Die Trias der Erkenntnisvermögen in der *Kritik der Urteilkraft*

Ein für die Entwicklung der Transzendentalphilosophie wichtiger Zusammenhang zwischen der *Kritik der Urteilkraft* und dem *Opus postumum* ist der Systemgedanke Kants. Nachdem er die erste und die zweite Kritik abgeschlossen hat, redet er in der Vorrede zur *Kritik der Urteilkraft* von „einer Kritik der reinen Vernunft“, die in sich auch die *Kritik der Urteilkraft* einschließen soll (V 168, 23-26). Hierin kommt zum Ausdruck, dass die Struktur des Systems der reinen Vernunft völlig neu gestaltet werden muss. Dies tut Kant zuerst in der Vorrede zur *Kritik der Urteilkraft* und dann in Abschnitt III der Einleitung in dieselbe.

Wir sehen uns zunächst einmal die Vorrede an, um den neuen Plan von Kant zum Vorschein zu bringen. Gleich zu Beginn gibt Kant die Definition der reinen Vernunft und die der Kritik derselben wie folgt an:

„Man kann das Vermögen der Erkenntnis aus Principien a priori *die reine Vernunft* und die Untersuchung der Möglichkeit und Grenzen derselben überhaupt die Kritik der reinen Vernunft nennen“ (V 167, 3-5).

Diese Definition ist aus der *KrV* übernommen⁶¹⁹, aber Kant korrigiert als nächstes die Bedeutung der ersten Kritik, indem er die Rolle des Verstandes akzentuiert:

„Es war also eigentlich der Verstand, der sein eigenes Gebiet und zwar im Erkenntnisvermögen hat, sofern er constitutive Erkenntnisprincipien a priori enthält, welcher durch die im Allgemeinen so benannte Kritik der reinen Vernunft gegen alle übrige Competenten in sicheren alleinigen Besitz gesetzt werden sollte.“ (V 168, 6-10. Unterstreichung, M. T.)

Dann bekommt die Vernunft eine sichere Stelle in der zweiten Kritik:

„Eben so ist der Vernunft, welche nirgend als lediglich in Ansehung des Begehrungsvermögens constitutive Principien a priori enthält, in der Kritik der praktischen Vernunft ihr Besitz angewiesen worden.“ (ebd. Z. 10-13. Unterstreichung, M. T.)

Damit hat Kant sowohl dem Verstand, wie auch der Vernunft ein neues Domizil zugewiesen; dem Verstand die erste Kritik und der Vernunft die zweite. Und die

⁶¹⁹ Vgl. *KrV*, Vorrede A XII.

Urteilkraft? Kant nennt zuerst die Aufgaben der Untersuchung der dritten Kritik:

„Ob nun die *Urteilkraft*, die in der Ordnung unserer Erkenntnisvermögen zwischen dem Verstand und der Vernunft ein Mittelglied ausmacht, auch für sich Principien a priori habe; ob diese constitutiv oder bloß regulativ sind [...], und ob sie dem Gefühl der Lust und Unlust, als dem Mittelglied zwischen dem Erkenntnisvermögen und Begehungsvermögen [...] a priori die Regel gebe: das ist es, womit sich gegenwärtige Kritik der Urteilkraft beschäftigt.“ (ebd. Z. 14-22. Unterstreichung, M. T.)

Um es gleich vorwegzunehmen, die Urteilkraft steht zwischen dem Verstand und der Vernunft und hat ein *regulatives* apriorisches Prinzip für sich. Somit beschäftigt sich die *Kritik der Urteilkraft* mit der Urteilkraft und bekommt einen Ort zwischen der ersten und zweiten Kritik. Dementsprechend revidiert Kant gleich an der darauf folgenden Stelle die Definition der reinen Vernunft:

„Eine Kritik der reinen Vernunft, d. i. unseres Vermögens nach Principien a priori zu urtheilen, würde unvollständig sein, wenn die der Urteilkraft, welche für sich als Erkenntnisvermögen darauf auch Anspruch macht, nicht als ein besonderer Theil derselben abgehandelt würde; [...]“ (ebd. Z. 23-26. Unterstreichung, M. T.)

Dem obigen Zitat ist erstens zu entnehmen, dass das *Urteilen* nach apriorischen Prinzipien selbst die reine Vernunft genannt wird, während am Anfang der Vorrede das Vermögen der *Erkenntnis* aus Principien a priori die reine Vernunft genannt wurde⁶²⁰, und zweitens, dass die *Kritik der Urteilkraft* einen eigenen Teil zwischen dem theoretischen und dem praktischen im System der Kritik der reinen Vernunft ausmachen soll.⁶²¹ Daraus folgt, dass der Terminus „die reine Vernunft“ in der dritten Kritik nicht mehr mit der reinen Vernunft in der ersten Kritik identisch ist und somit das Konzept der „Kritik der reinen Vernunft“ von 1790 nicht mehr mit dem Buch *Kritik der reinen Vernunft* von 1781/1787 identisch ist.⁶²²

2. Die neue Kritik der reinen Vernunft als Idee

Die zweite Stelle, wo Kant seine neue „Kritik der reinen Vernunft“ vorstellt, ist der dritte Abschnitt der Einleitung in die *Kritik der Urteilkraft*. Er redet rückblickend von der Dreiteilung der „Kritik der reinen Vernunft“:

⁶²⁰ Die Urteilkraft in der *KrV* ist manchmal mit dem Erkenntnisvermögen gleichgestellt (*KrV* A 69/ B 94; A 81/ B 106). Dazu Zammito 1992, S. 167 und S. 386 (FN 59).

⁶²¹ V 168, 26-29.

⁶²² Siehe Brandt 1989b, S. 182.

„Wenn also gleich die Philosophie nur in zwei Haupttheile, die theoretischen und praktische, eingetheilt werden kann; wenn gleich alles, was wir von den eignen Principien der Urtheilskraft zu sagen haben möchten, in ihr zum theoretischen Theile, d. i. dem Vernunftkenntnis nach Naturbegriffen, gezählt werden müßte: so besteht doch die Kritik der reinen Vernunft, die alles dieses vor der Unternehmung jenes Systems⁶²³ zum Behuf der Möglichkeit desselben ausmachen muß, aus drei Theilen: der Kritik des reinen Verstandes, der reinen Urtheilskraft und der reinen Vernunft, welche Vermögen darum rein genannt werden, weil sie a priori gesetzgebend sind.“(V 179, 6-15, Unterstreichung, M. T.)

Kant versucht hier den systematischen Aufbau der neuen Kritik der reinen Vernunft darzustellen. Der Oberbegriff ist erneut die „Kritik der reinen Vernunft“, die aber drei Kritiken unter sich fasst. Dabei sind alle drei Kritiken im obigen Zitat umbenannt worden, welches nach unserer Untersuchung der Vorrede nachvollziehbar sein muss. Sein Plan kann also wie folgt dargestellt werden:

KRITIK DER REINEN VERNUNFT

{	Kritik des reinen Verstandes (die erste Kritik)
{	Kritik der reinen Urtheilskraft (die dritte Kritik)
{	Kritik der reinen Vernunft (die zweite Kritik) ⁶²⁴

Die erste Kritik im theoretischen Gebrauch der Vernunft heißt jetzt die „Kritik des reinen Verstandes“ und die zweite Kritik im praktischen Gebrauch derselben die „Kritik der reinen Vernunft“. Die Erkenntnis der Zweckmäßigkeit der Naturdinge, die die erste Kritik nicht zum Inhalt hatte⁶²⁵, wird in der dritten Kritik, vor allem in ihrem zweiten Teil, durch die Begriffe geliefert, und damit ist die dritte Kritik in die neue „Kritik der reinen Vernunft“ eingegliedert worden. So verstehen wir, was die Überschrift des Abschnitts III besagt: „Von der Kritik der Urtheilskraft, als einem Verbindungsmittel der zwei Theile der Philosophie zu einem Ganzen.“ (V 176, 17-18, Unterstreichung, M. T.) Dieses Ganze ist die neu strukturierte Kritik der reinen Vernunft, die aus drei Teilen besteht. Ihnen soll eine Kritik vorausgesetzt werden, denn Kant sagt im obigen Zitat retrospektiv, diese *müsse* alles dieses [sc. des Systems, M. T.] *vor der Unternehmung jenes Systems* ausmachen. Das neu strukturierte System als Ganzes trägt den alten und

⁶²³ Mit dem System meint Kant die Metaphysik als Wissenschaft. Siehe die Vorrede, V 168, 30 f.

⁶²⁴ Kant wollte *Kritik der praktischen Vernunft* als Anhang in die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft aufnehmen. Dazu siehe Karl Vorländer: *Zur Entstehung der Schrift in Kants Kritik der praktischen Vernunft* (S. XI-XVIII) und Beck ³1995, S. 24 f.

⁶²⁵ An einigen Stellen in der *Kritik der reinen Vernunft* ist doch der Begriff der Zweckmäßigkeit in Bezug auf die Naturwesen erwähnt worden.

neuen Namen „Kritik der reinen Vernunft“, die von einem neuen Standpunkt betrachtete Transzendentalphilosophie. Diese Kritik wird als die notwendige Voraussetzung *vorangestellt*, sie ist eine Idee, die alle drei Teile vereinigen soll.⁶²⁶

In der ursprünglichen, so genannten *Ersten Einleitung in die Kritik der Urteilkraft*, die sich mit dem Systemgedanken beschäftigt, wird dieser Gedanke stärker herausgestellt. Gleich zu Beginn des Abschnitts I heißt es:

„Wenn Philosophie das *System* der Vernunftkenntnis durch Begriffe ist, so wird sie schon dadurch von einer Kritik der reinen Vernunft hinreichend unterschieden, als welche zwar eine philosophische Untersuchung der Möglichkeit einer dergleichen Erkenntnis enthält, aber nicht als Theil zu einem solchen System gehört, sondern sogar die Idee desselben allererst entwirft und prüfet.“ (XX 195, 4-9. Unterstreichung, M. T.)

Unter „einer Kritik der reinen Vernunft“ im obigen Zitat kann auch nicht mehr die erste Kritik von 1781/1787 verstanden werden, denn „die Kritik der reinen Vernunft“, wie es in der Vorrede und im Abschnitt III der zweiten Einleitung in die *Kritik der Urteilkraft* geschieht, erreicht eine andere Dimension, in welcher auch die zweite und die dritte Kritik erfasst werden müssen. Allerdings sagt Kant nicht, dass diese neue Kritik der reinen Vernunft eine Idee ist, wie es in Abschnitt III der zweiten Einleitung der Fall war, sondern sie soll die Idee des Systems der Philosophie allererst entwerfen und prüfen.

In Abschnitt XII der ersten Einleitung wird dann Kants Ideengedanke vertieft;

„Wenn man die Theile zu einem solchen möglichen Ganzen schon als vollständig gegeben ansieht, so geschieht die Einteilung *mechanisch*, zufolge einer bloßen Vergleichung, und das Ganze wird *Aggregat* (ungefähr so wie die Städte werden, wenn, ohne Rücksicht auf Polizei, ein Boden unter sich meldende Anbauer, nach jedes seinen Absichten, eingetheilt wird). Kann und soll man aber die Idee von einem Ganzen nach einem gewissen Prinzip vor der Bestimmung der Theile voraussetzen, so muß die Einteilung *scientisch* geschehen, und nur auf diese Art wird das Ganze ein System.“ (XX 247, 27-35. Unterstreichung, M. T.)

Der Unterschied zwischen Aggregat und System liegt also darin, dass bei jenem die Teile sich ohne Idee „mechanisch“ ansammeln, wohingegen bei diesem das Ganze als Idee den Teilen zugrunde gelegt wird. Kant betont, dass das Ganze ausschließlich durch das letztere Verhältnis zu einem System gebildet wird.

Aus den oben zitierten Stellen aus den beiden Einleitungen in die *Kritik der Urteilkraft* leuchtet es ein, dass Kant die Kritik der reinen Vernunft (im neuen Sinne)

⁶²⁶ Bei „vor der Unternehmung“ oder „voranstellen“ handelt es sich nicht um den zeitlichen Vorgang.

als die Idee des Systems der Transzendentalphilosophie zu entwerfen versucht.

3. Der Systemgedanke in Konvolut I des *Opus postumum*

Wir begegnen in Konvolut I aus der letzten Phase des *Opus postumum* einem ähnlichen Systemgedanken. Aufgrund mehrerer Stellen wird vermutet, dass Kant eine Abhandlung oder ein Buch über das neue System der Transzendentalphilosophie herausgeben wollte. Ich nenne nur eine Stelle aus dem I. Konv., die dem neuen Konzept in Abschnitt III der zweiten Einleitung näher zu stehen scheint:

„Titelblatt u. Vorrede
 Die Welt als *universum*
 In allen diesen objecten ein Maximum *Idee ergo unicum* in allen 3 Fällen
 1. Die theoretisch//speculative
 2. die technisch practische
 3. die moralische practische Vernunft
 Aus Anschauungen, Begriffen a priori u. Ideen
 Die Idee der Freyheit führt durch den categor. Imperativ auf Gott
 1 die speculative
 2 die practische
 3 die technisch//practische
 4 die moralisch//practische Vernunft in einem System.“ (XXI 44, 11-23)⁶²⁷

Diese Stelle kann als eine Parallelstelle zum III. Abschnitt der Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft* angesehen werden. Denn an den beiden Stellen wird die Vernunft nach ihrem Gebrauch in drei Teile geteilt und am Schluss in der alles umfassenden Vernunft „in einem System“ vereinigt. Die spekulative Vernunft kann der ersten Kritik zugerechnet werden, die praktische der zweiten und die technisch praktische der dritten. Was die vierte moralisch praktische Vernunft angeht, möchte ich die folgende Erklärung vorschlagen. Im I. Konvolut versucht Kant, wie wir noch unten in Kapitel XIV sehen werden, seine Transzendentalphilosophie neu zu formulieren; diese besteht aus drei Komponenten, Gott, die Welt und Ich.⁶²⁸ Und das Ich als das denkende Subjekt

⁶²⁷ Lehmann ist auch der Ansicht, dass das erste Konvolut den beiden Einleitungen in die *Kritik der Urteilskraft* entspreche, aber er bezieht sich nicht auf unsere Stelle, sondern XXI 106 (Lehmann 1969, S. 314).

⁶²⁸ XXI 37, 1-6: „Gott u. die Welt sind die beyde Objecte der Transsc. Philos. und (Subject, Praed. u. copula) ist der denkende Mensch. Das Subject der sie in einem Satze verbindet. — Dieses sind logische Verhältnisse in einem Satze nicht die Existenz der Objecte betreffend, sondern blos das Formale der Verhältnisse diese Objecte zur synthetischen Einheit zu bringen. Gott, die Welt, und Ich der Mensch ein Weltwesen selbst, beide verbindend.“ Auch XXI 32, 1-13.

vermittelt zwischen Gott und der Welt⁶²⁹, der Mensch ist das Subjekt, das Gott und die Welt in einem Satz synthetisch verbindet; das mit der spekulativ-theoretischen und der moralisch-praktischen Vernunft begabte Ich nimmt also den höchsten Standpunkt in der Transzendentalphilosophie als dem vervollständigten System ein. Somit kann die im obigen Zitat an vierter Stelle genannte Vernunft dem transzendentalen Subjekt, dem die Idee der Freiheit, sich selbst zu setzen und zu bestimmen, zugänglich ist, zugeordnet werden.⁶³⁰ Dies ist meiner Ansicht nach Kants letzter Systemgedanke, den er seit 1790 in seinem Plan verfolgte und im I. Konvolut des *Opus postumum* vollenden wollte.⁶³¹

4. Der Systemgedanke in der *Kritik der reinen Vernunft*

Es sei angemerkt, dass das Fundament zum neuen Systemgedanken bereits in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* aus dem Jahr 1781 gelegt wurde. Dort redet Kant vom *System* der reinen Vernunft, dem die *Kritik* der reinen Vernunft vorausgesetzt wird:

„Aus diesem allen ergibt sich nun die Idee einer besonderen Wissenschaft, die zur Kritik der reinen Vernunft dienen könne.[...] so können wir eine Wissenschaft der bloßen Beurteilung der reinen Vernunft, ihrer Quelle und Grenzen, als die Propädeutik zum System der reinen Vernunft ansehen. Eine solche würde nicht eine Doktorin, sondern nur Kritik der reinen Vernunft heißen müssen, [...]“ (A 10-11, Unterstreichung, M. T.).⁶³²

Weiter heißt es:

„Eine solche Kritik ist demnach eine Vorbereitung, wo möglich, zu einem Organon, und, wenn diese nicht gelingen sollte, wenigstens zu einem Kanon derselben, nach welchen allenfalls dereinst das vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft, es mag

⁶²⁹ XXI 27, 3-12.

⁶³⁰ Die moralisch-praktische Vernunft spielt eine entscheidende Rolle in der Systembildung; sie macht selbst den Begriff vom höchsten übersinnlichen Wesen (Gott) aus: „Die Idee des *Spinoza* vom höchsten Wesen alle übersinnliche Wesen in Gott anzuschauen. Moral/practische Vernunft. *Transcend. Idealism*.“ (XXI 12, 20-21) Und „Beyde [sc. Gott und die Welt, M. T.] werden als ein Höchstes gedacht nach dem **transsc: Idealism**, nach welchem die Möglichkeit der Gegenstände von [sic! In der Akademie-Ausgabe steht „von“, aber nach dem Kontext soll „vor“ statt „von“ stehen.] den Vorstellungen als Elementen der Erkenntnis vorhergehen und das Subjective (nach dem Begriffe des *Spinoza*) in Gott angeschaut wird, den sich die Vernunft selbst macht.“ (XXI 13, 11-15)

⁶³¹ Kuypers behauptet, dass „es sich überall, wo Kant diese Dreiteilung [sc. von Natur, Kunst und Freiheit, M. T.] vornimmt und den Ausdruck technisch-praktisch verwendet, um eine Schrift aus der Zeit nach der Kritik der Urteilskraft handelt (Kuypers S. 44). Kunst besitze, so Kuypers, dabei meist die Bedeutung von Technik oder technisch-praktischer Tätigkeit. Er weist auf folgende Stellen aus der Schriften Kants hin: *MSR* VI 217, 218, *MST* VI 387, *ZeF* VIII 37; *Verkündigung* VIII 417, *OP* XXI 44, *XXII* 545 (ebd. Fußnote 1).

⁶³² Vgl. B 24-25.

nun in Erweiterung oder bloßer Begrenzung ihrer Erkenntnis bestehen, sowohl analytisch als synthetisch dargestellt werden könnte.“ (A 12, Unterstreichung, M. T.)⁶³³

Der Ideengedanke ist auch schon vorhanden:

„Die Transzendental-Philosophie ist hier nur eine Idee, wozu die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektonisch, d. i. aus Prinzipien, entwerfen soll, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude ausmacht. Daß diese Kritik nicht schon selbst Transzendental-Philosophie heißt, beruht lediglich darauf, daß sie, um ein vollständiges System zu sein, auch eine ausführlich Analysis der ganzen menschlichen Erkenntnis a priori enthalten müßte.“ (A 13, Unterstreichung, M. T.)⁶³⁴

Die erste Kritik ist also als eine Propädeutik oder Vorbereitung zum vollständigen System der Philosophie der reinen Vernunft, d. i. zur Transzendentalphilosophie, konzipiert, und diese Transzendentalphilosophie als ein System wird in Abschnitt III der Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft* erneut die „Kritik der reinen Vernunft“ genannt. Jedoch 1781 und 1787 war die Dreiteilung des Systems noch nicht vorhanden.⁶³⁵ Deswegen wurde das Teil-Ganzes-Verhältnis, das *szientisch* oder organisch (im Sinne „der teleologischen Urteilskraft“) das System ausmachen soll, in den obigen Zitaten aus der *KrV* noch nicht erwähnt; stattdessen wird das System mit einem „Gebäude“ verglichen, das aus den „Stücken“ *architektonisch* aufgebaut wird.

Die Dreiteilung des Systems der Transzendentalphilosophie entsteht unumgänglich aus der Dreiteilung der menschlichen Erkenntnisvermögen. Zuerst aber störte Kant eine Lücke im System zwischen dem Naturbegriff und dem Freiheitsbegriff, d. i. zwischen zwei Erkenntnisvermögen, Verstand und Vernunft. Erst bei der Ausarbeitung des Geschmacksurteils entdeckte er das dritte apriorische Prinzip für die Urteilskraft.⁶³⁶ Daraus ergibt sich die spezifische Dreiteilung der Erkenntnisvermögen,

⁶³³ Vgl. B 26.

⁶³⁴ Vgl. B 27.

⁶³⁵ Siehe auch das dritte Hauptstück der transzendentalen Methodenlehre der *KrV*, die „Architektonik der reinen Vernunft“. Förster weist darauf hin, dass Kants Metaphysikbegriff von seiner Preisschrift von 1764 über Ankündigung Wintersemester 1765-66 dann in der *KrV* 1781 sich kontinuierlich entwickelt habe. (Ders.: *Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch*. In: Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987, *Metaphysik nach Kant?*, hg. von Dieter Henrich/Rolf-Peter Horstmann. Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung Bd. 17, 1988 S. 123-136).

⁶³⁶ Siehe Kants Brief an Carl Leonhard Reinhold vom 28. Dezember 1787 (X 513 ff. Briefnummer 313). Piero Giordanetti stellt die These, dass die Entdeckung des apriorischen Prinzips des Geschmacksurteils möglicherweise vor 1787, schon um die Mitte der 80er Jahre stattgefunden hätte. (Ders.: *Kants Entdeckung der Apriorität des Geschmacksurteils. Zur Genese der Kritik der Urteilskraft*. In: *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, hg. von Heiner. F. Klemme/Bernd Ludwig/Michael Pauen/Werner Stark, 1999 Würzburg, S. 171-193). Auf seine These wird hier nicht eingegangen.

wie die Tafel am Ende sowohl der ersten als auch der zweiten Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft* zeigt.⁶³⁷ Es ist unbezweifelbar, dass die Entdeckung des apriorischen Gesetzes für die Urteilskraft eine neue Formung der transzendentalen Philosophie zur Folge hatte.

5. Der Systemgedanke in der *Kritik der praktischen Vernunft*

Nun wollen wir die Zwischenstufe der Entwicklung des Systemgedanken in der *Kritik der praktischen Vernunft* erläutern. In der Vorrede der *Kritik der praktischen Vernunft* ist verständlich gemacht worden, warum die zweite Kritik nicht Kritik der reinen praktischen Vernunft heißt: Sie untersucht den praktischen Gebrauch der reinen Vernunft, derer spekulativer Gebrauch in der ersten Kritik geprüft wurde.⁶³⁸ Genau hier ist die Zusammengehörigkeit der zweiten Kritik zur ersten Kritik zu beobachten. Außerdem findet Kant die Bearbeitung in Bezug auf den Freiheitsbegriff in der ersten Kritik ungenügend;

„Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den *Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen Vernunft aus, und alle andere Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche als bloße Idee in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objective Realität, d. i. die *Möglichkeit* derselben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz“ (V 3, 24-4, 7).

In der zweiten Kritik spielt also der Begriff der Freiheit eine wichtige Rolle, weil er andere Begriffe von Gott und Unsterblichkeit sichern kann.⁶³⁹ Für die Urteilskraft als Vermittler zwischen Freiheit und Natur sieht Kant noch keine Aufgabe, sondern die Glückseligkeit, die „in Proportion der Sittlichkeit“ (V 110, 33) angestrebt wird, vermittelt die Spannung zwischen Freiheit und Natur.⁶⁴⁰

Der Kritik an seiner *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* antwortend verteidigt Kant seine Position⁶⁴¹, dass die *Kritik der praktischen Vernunft* als ein zum System der

⁶³⁷ XX 246 bzw. V 198.

⁶³⁸ V 3.

⁶³⁹ Auch V 7, 35-8, 1: „Der Begriff der Freiheit ist der Stein des Anstoßes für alle *Empiristen*, aber auch der Schlüssel zu den erhabensten praktischen Grundsätzen für *kritische* Moralisten, die dadurch einsehen, daß sie nothwendig *rational* verfahren müssen.“

⁶⁴⁰ Vgl. Ottofried Höffe: *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, hg. von ders., Berlin 2002, S. 3.

⁶⁴¹ Über die zeitgenössische Kritik an Kants *GMS* siehe Vorländers Einführung: „Zur Entstehung

reinen Vernunft gehörender Teil dargestellt werden soll:

„Aber es ist noch eine zweite Aufmerksamkeit, die mehr philosophisch und *architektonisch* ist: nämlich die *Idee des Ganzen* richtig zu fassen und aus derselben alle jene Theile [sc. Theile der menschlichen Seele, M. T.] in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander mittelst der Ableitung derselben von dem Begriffe jenes Ganzen in einem reinen Vernunftvermögen ins Auge zu fassen.“ (V 10, 8-19)

Für Kant besteht das Ganze des Systems aus der ersten und zweiten Kritik, somit hätte sein Plan der Vervollständigung der Transzendentalphilosophie verwirklicht werden können.⁶⁴² Aber er musste noch die dritte Kritik schreiben und konnte erst in der Vorrede zu dieser erklären, dass er sein kritisches Geschäft beenden kann und zur doktrinalen Arbeit übergehen will, weil er glaubte, dass die Idee des Systems nicht in der zweiten, sondern erst in der dritten Kritik vollkommen dargestellt werde.

Aber Kants Unternehmen kennt keine „Rast“. Er wird sich immer mehr einer Lücke in seinem System bewusst und muss sich weiter im *Opus postumum* mit dem Systemgedanken auseinandersetzen. Somit wird die oben dargestellte Veränderung noch einmal revidiert. Es ist umstritten, wo überhaupt „die Lücke“ in der Kantischen Philosophie zu finden ist, wann sie sich zeigt, oder seit wann Kant sich ihrer bewusst ist.⁶⁴³ Diesbezüglich sind Kantforscher deswegen irritiert, weil es allem Anschein nach mehrere Lücken gibt, von welchen Kant in verschiedenen Kontexten redet. Im nächsten Kapitel soll nur eine Lücke gezeigt werden, die für die *Kritik der Urteilskraft* relevant ist.

der Schrift“ in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg⁷ 1994, S. XIV-XVIII.

⁶⁴² Konhardt betrachtet die in der *Kritik der Urteilskraft* durchgeführten Analysen „als Präzisierungen, Vertiefungen oder Weiterführungen der systematischen Grundideen“ der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der praktischen Vernunft* (Ders. 1979, S. 308).

⁶⁴³ Dazu siehe Eckart Förster: *Is There “A Gap” in Kant’s Critical System?* In: *Journal of the History of Philosophy* XXV (1987). S. 533-555.

Kapitel X. Eine Lücke im System der kritischen Philosophie

1. Feststellung einer Lücke

In der Vorrede der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* aus dem Jahr 1786 erklärt Kant, dass die metaphysische Körperlehre „so weit, als sie sich immer nur erstreckt, vollständig erschöpft, dadurch aber doch eben kein großes Werk zu Stande gebracht zu haben“ (IV 473, 31-34). Die nach vier Kategorien begründete Lehre der Materie ist vollständig und apodiktisch gewiss⁶⁴⁴, aber sie liefert nur ein Aggregat der Erfahrungen, aber keine systematische Einheit der Physik. Sie löst die Fragen nicht, ob die besondere bewegende Kraft in der Natur existiert, oder ob wir diese erkennen können.⁶⁴⁵ Diese Fragen tauchen auf, wenn zum Beispiel die Chemie als bloße empirische Wissenschaft, „die gegebene Facta“ durch bloße Erfahrungsgesetze zu erklären versucht, weil dabei die Notwendigkeit nicht bewiesen werden kann (IV 468, 17-29).⁶⁴⁶ Ohne die Notwendigkeit ist Chemie „eher systematische Kunst als Wissenschaft“ (ebd. Z. 28-29).⁶⁴⁷ Um diese Fragen zu beantworten, braucht Kant eine wahre Wissenschaft, welche durch den Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik erreicht werden kann. Die Physik, die eigentliche Wissenschaft⁶⁴⁸, soll die Metaphysik voraussetzen, wie Kant schreibt:

„*Eigentlich* so zu nennende Naturwissenschaft setzt zuerst Metaphysik der Natur voraus; denn Gesetze, d. i. Principien der Nothwendigkeit dessen, was zum *Dasein* eines Dinges gehört, beschäftigen sich mit einem Begriffe, der sich nicht construiren läßt, weil das Dasein in keiner Anschauung a priori dargestellt werden kann. Daher setzt eigentliche Naturwissenschaft Metaphysik der Natur voraus.“ (IV 469, 26-31).

⁶⁴⁴ Vgl. IV 473, 35; 476, 6.

⁶⁴⁵ Kant geht davon aus, dass die Bewegung der Materie die Basis der Erfahrung ist. Siehe *MAN* IV 476, 9.12: „Die Grundbestimmung eines Etwas, das ein Gegenstand äußerer Sinne sein soll, mußte Bewegung sein; denn dadurch allein können diese Sinne afficirt werden.“

⁶⁴⁶ Kant interessierte sich immer für Chemie. 1787 erwähnt er Stahl in der Vorrede der zweiten Auflage der *KrV* (B XII); 1793 bestreitet er Lavoisiers Theorie von der Zusammengesetztheit und Zerlegbarkeit des Wassers, aber in einem Brief an dem Anatomen Samuel Thomas Soemmerring vom 10. August 1795 anerkennt er dessen Theorie des Wasserstoffs (Vorländer 2003, S. 364 f.). Dazu Reinhard Löwe: *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*, Frankfurt a. M. 1980, S. 140-141.

⁶⁴⁷ Tuschling geht davon aus, dass die Schrift *MAN* „an schwer wiegenden Mängel leidet und daher im Interesse seiner [sc. Kants, M. T.] Philosophie als ganzer der Korrektur bedarf“ (Burkhard Tuschling: *Metaphysische und transzendente Dynamik in Kants Opus postumum*, Berlin/New York 1971 S. 56)

⁶⁴⁸ Vgl. *MAN* IV 468, 17 f.

Vier Jahre später glaubt Kant in der *Kritik der Urteilkraft*, dass die von ihm nicht als solche bezeichnete *Deduktion* des teleologischen Urteils die Existenz des Begriffes der Zweckmäßigkeit der Natur als eines apriorischen Prinzips bewiesen hat und sein kritisches Geschäft abgeschlossen werden kann. Aber wie in Kapitel IV des ersten Teils der vorliegenden Arbeit nachgewiesen wurde, kann Kant die Deduktion der teleologischen Urteilkraft nicht objektiv und apodiktisch darstellen. Deswegen bleibt immer noch seine Unzufriedenheit. Kant entdeckt keine Lücke in seinem System, sondern eine Lücke war immer schon da, wo die Transzendentalphilosophie die Probleme sowohl in den *MAN* als auch in der *Kritik der Urteilkraft* nicht lösen konnte.

Mit der Feststellung einer Lücke nimmt Kant seine Erklärung in der Vorrede der *Kritik der Urteilkraft*, dass er sein kritisches Geschäft beenden wolle⁶⁴⁹, endgültig zurück, und in seinen letzten Lebensjahren versucht er die Naturauffassung zu revidieren. In Losem Blatt 5 aus dem Jahr 1798 kommt das Wort „eine Lücke“ in seinem System zum ersten Mal im *Opus postumum* vor⁶⁵⁰:

„Es ist also zwischen den metaphys. Anfangs. Gr. d. N. W. u. der Physik noch eine Lücke auszufüllen deren Ausfüllung ein Übergang von der einen zur anderen genannt wird.“ (XXI 482, 25-27. IV. Konv. Loses Blatt 5)

Weiter im Entwurf „Farrago 1-4“ (XXI 615-645. Dezember 1798-Januar 1799), der auf dem Entwurf „Elem. Syst. 1-7“ folgt, heißt es:

„NB. Daß diese Abhandlung dazu bestimmt ist das, was in der reinen Naturlehre und überhaupt in dem System aus principien a priori noch Lücke ist, auszufüllen und so meine metaphys. Arbeit vollständig zu verrichten.“ (XXI 626, 8-11)⁶⁵¹

Eine Lücke ist im System der reinen Naturwissenschaft (*philosophia naturalis pura*) zu finden, und erst durch die Ausfüllung dieser Lücke wird „der Kreis alles dessen was zum Erkenntnis a priori der Natur gehört geschlossen.“ (XXI 640, 4-6)⁶⁵² Das heißt, es gibt noch eine systematische Lücke in der kritischen Theorie der Erkenntnis a priori⁶⁵³; die Metaphysik als Wissenschaft kann nur durch die Überbrückung dieser Lücke vollendet werden.⁶⁵⁴

⁶⁴⁹ V 170, 20 f.

⁶⁵⁰ Dazu siehe Adickes 1920, S. 49.

⁶⁵¹ Konv. VI.

⁶⁵² Vgl. Tuschling 1971, S. 157 ff.

⁶⁵³ Tuschling 1971, S. 159.

⁶⁵⁴ Vgl. XXI 617, 25-30: „Der Übergang von den metaph. Anf. Gr. d. NW. macht also für sich ein besonderes System. nämlich das der bewegenden Kräfte der Materie aus, welches oberwärts mit der Met. d. Natur niederwärts mit der Physik im Prospective (das rationale Princip mit dem empirischen) verbunden

Es ist klar, dass es *eine* Aufgabe des *Opus postumum* ist, die diese Lücke ausfüllende Übergangswissenschaft zu etablieren. In diesem Sinne behauptet zwar Lehmann zu Recht, dass der Plan des *Opus postumum* auf die *MAN* und die *Kritik der Urteilskraft* zurückgehe:

„Wir dürfen also annehmen, daß Kant bei seiner Wiederaufnahme physikalischer Probleme das Schema des Übergangs aus der *Kritik der Urteilskraft* und die Forderung einer Realisierung der Transzendentalphilosophie⁶⁵⁵ aus den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft miteinander verbunden und daraus die Konzeption der neuen Wissenschaft vom Übergang gewonnen hat, [...]“ (Lehmans Einleitung zum *Opus postumum* in der Akademie-Ausgabe, XXI 752).⁶⁵⁶

Aber durch die einfache „Verbindung“ von den *MAN* und der *Kritik der Urteilskraft* können die physikalischen und organischen Probleme nicht gelöst werden, denn Kant operiert bei der Erklärung der Materietheorie und des Organismusbegriffs im *Opus postumum* ganz anders als in den *MAN* und der *Kritik der Urteilskraft*, was in unserer Untersuchung in Kapitel XI, XII und XIII näher zu zeigen sein wird.

2. Der Übergang in den Losen Blättern

Aus der Feststellung (nicht der Entdeckung) der Lücke entstanden zuerst die Entwürfe „Elem. Syst. 1-7“⁶⁵⁷ (von Okt. bis Dez. 1798), „Entwürfe A-C“⁶⁵⁸ (von 1797 bis 1798) und „Übergang 1-14“ (von Mai bis August 1799)⁶⁵⁹. Aber zuerst sehen wir die Vorstufe der Entwicklung des Übergangsjekts in den „Losen Blättern“, die von 1786 bis 1799 notiert wurden.

Die Losen Blätter, in denen sich physikalische (z. B. über die Geschwindigkeit des Springbrunnens, Gravitation, Massen der Planeten usw.) und moralische

über eine Kluft hiatus eine Brücke schlägt, ohne welche jene Tendenz von keinem Erfolg sein würde.“

⁶⁵⁵ Vgl. IV 478, 15-20.

⁶⁵⁶ Friedman hält den Übergang durch die „intersection between the constitutive domain (of the Metaphysical Foundations) and the regulative domain (of reflective judgement)“ für möglich; aber diese Idee sei „paradoxical“ (Michael Friedman: *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge/London. 1922, S. 242-264). In der Tat versucht Kant, wie wir unten sehen werden, bei der Erklärung des Übergangsjekts zwei heterogene Prinzipien, regulatives und konstitutives, zu verknüpfen (Kap. X, 2. der vorliegenden Arbeit).

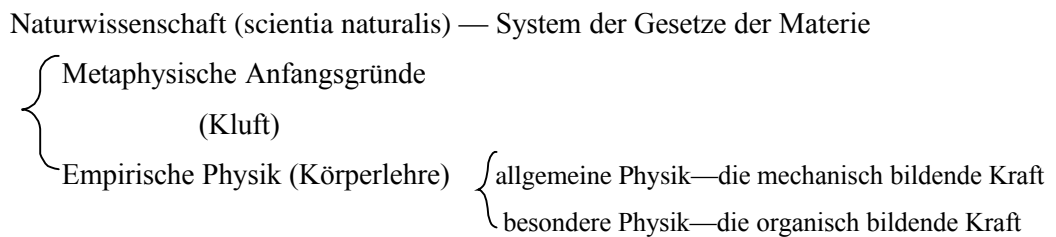
⁶⁵⁷ XXII 135-201. Kant benutzt verschiedene Abkürzungen für diesen Entwurf: bald „El. Syst. 1“ (XXII 135, Apparat), bald „Elem. Syst. 2“ (XXII 150, Apparat), das auch 3 bis 6 gilt, und bald „Element. System 7“. So benutzen wir die einheitliche Bezeichnung „Elem. Syst. 1-7“, wie Adickes und Lehmann tun.

⁶⁵⁸ XXI 307-334.

⁶⁵⁹ XXI 206-247; 535-612 und 512-520.

Reflexionen (über das Glücklich-Sein⁶⁶⁰, die Freiheit⁶⁶¹ usw.) finden, fangen mit Kants Aussage über die Rezension von seiner Schrift *MAN* an, die 1786 in den Göttingischen Anzeigen erschien (XXI 415, 2-17. IV. Konv. Loses Blatt 25). Darin ist vor allem seine Phronomielehre in der *MAN* kritisiert worden.⁶⁶² Dies veranlasst Kant, Tuschlings Auffassung nach, die Revisionsarbeit der Materietheorie von 1786 aufzunehmen.⁶⁶³

Dann auf Loses Blatt 36 aus dem Jahr 1795 kommt Kant auf den „Übergang von der Met: d. Nat. zur Physik“ zu sprechen (XXI 463, 8 f.), und auf Loses Blatt 22 finden wir „Überschritt von der Metaphysik der Körperlichen Natur zur Physik“. Diese sind die frühesten Erwähnungen des Übergangprojekts im *Opus postumum*. Zieht man Loses Blatt 6 in Betracht, findet man die Kluft zwischen der Metaphysik der Natur und Physik, worüber „eine Brücke“ geschlagen werden muß (XXI 475, 3-10). Nach der Darstellung auf Blatt 6 sieht das System der Naturwissenschaft folgendermaßen aus (XXI 474, 2-11):



Dazu fügt Kant hinzu, dass die letztere Einteilung der Physik in die Lehre der mechanischen und organischen bildenden Kraft hier „übergangen oder nur in die Scholien geworfen“ wird (ebd. Z. 11-12). Die Problematik des Organismus ist für Kant noch nicht relevant. Hier geht es um die Anwendung der Gesetze (Form) auf die Gegenstände (Stoff); Kant sagt, bloß empirische Physik könne nie ein System ausmachen, sondern „nur ein fragmentarisches immerwachsendes Aggregat“; Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft geben zwar etwas gewisses und ein vollständiges System an sich, aber da die Naturwissenschaft (*scientia naturalis*) eine

⁶⁶⁰ XXI 446, 2-12.

⁶⁶¹ XXI 470, 5-471, 19 (Loses Blatt 46).

⁶⁶² Kants Erklärung 1 im ersten Hauptstück „Phronomie“ lautet: „*Materie* ist das *Bewegliche* im Raume. Der Raum, der selbst beweglich ist, heißt der *materielle*, oder auch der *relative Raum*; der, in welchem alle *Bewegung* zuletzt gedacht werden muß (der mithin selbst schlechterdings unbeweglich ist), heißt der *reine*, oder auch *absolute Raum*.“ (IV 480, 6-10)

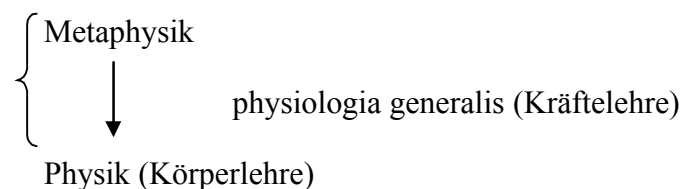
⁶⁶³ Tuschling weist darauf hin, dass „die irrige Auffassung“ der *MAN* von der „Grundbestimmung eines Etwas, das ein Gegenstand äußerer Sinne sein soll“ (IV 476, 9 ff.) im vierten Moment, der Modalität der bewegenden Kräfte der Materie, im *Opus postumum* revidiert werde. (Ders. 1971, S. 148)

„Vernunftwissenschaft (*philosophia naturalis*)“ werden soll, muss es einen Übergang von der Metaphysik zur Physik geben (XXI 474, 15-475, 2. Loses Blatt 6, Seite 1). Der Übergang ist also „nicht aufsteigen von der Erfahrung zum allgemeinen, sondern [...] herabsteigen“ (XXI 476, 11-12. Loses Blatt 6, Seite 2). Für den Übergang ist eine Brücke benötigt:

„Zwischen Metaphysik und Physik ist noch eine weite Kluft (*hiatus in systemato*), wo der Übergang nicht durch einen Schritt, sondern nur durch eine Brücke von zwischen Begriffen, welche ein besonderes Bauwerk ausmacht, möglich gemacht wird. —Aus bloß empirischen Begriffen kann nie ein System gezimmt werden.“ (ebd. Z. 13-17. Loses Blatt 6, Seite 2)⁶⁶⁴

Der Übergang geschieht nur durch die Entwicklung der neuen Materietheorie derart, dass „der Begriff der bewegenden Kräfte der Materie, der a priori nach den Verhältnissen derselben in Raum u. Zeit gedacht und als ein solcher Vollständig engethielt werden kann in der möglichen Anwendung auf empirische Begriffe ein Prinzip abgiebt“ (XXI 477, 7-11). Die Übergangswissenschaft wird dann „ein System der allgemeinen Kräftelehre (*physiologia generalis*)“ genannt, sie ist ein System der Anwendung der Begriffe a priori auf Erfahrung d. i. Naturforschung (XXI 478, 21-24. Loses Blatt 3/4). Somit sieht das Übergangsprogramm wie folgt aus:

Vernunftwissenschaft (*philosophia naturalis*)



In der Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft ist die Teleologie als eine Art Übergangswissenschaft von der Naturwissenschaft zur Theologie dargestellt worden. Hier im *Opus postumum* wird eine andere Übergangswissenschaft von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik konzipiert, aber ihr Sinn ist nicht identisch mit dem der Teleologie, denn Kant sagt an einer Stelle des IX. Konvolutes (Jan.-Feb. 1799):

„Dieser Übergang ist nicht bloß Propädeutisch denn das ist ein schwankender Begriff und

⁶⁶⁴ Vgl. XXI 486, 1-4 (Loses Blatt 7).

betrifft nur das Subjective der Erkenntnis. Es ist ein nicht blos regulatives, sondern auch constitutives formales a priori bestehendes Princip der N. W. zu einem System.“ (XXII 240, 25-28. Unterstreichung, M. T.)

In der teleologischen Urteilskraft brauchte Kant nur ein regulatives Prinzip für die reflektierende Urteilskraft, aber hier im *Opus postumum* soll das gesuchte apriorische Prinzip nicht nur regulativ, sondern auch konstitutiv sein. Dieses Prinzip dient zur Überbrückung der Kluft zwischen den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft und der Physik, wie Kant notiert:

„bey dem Übergang von einem territorium zum anderen wird hier nicht ein Continuum gedacht, sondern es ist eine Kluft dazwischen, über welche eine Brücke geschlagen wird, welche beyde Ufer in Verbindung setzen muß, welche nach Principien a priori gebaut wird.“ (XXII 244, 3-6)

Das Übergangskonzept, das in der frühesten Phase entsteht⁶⁶⁵, wird im Entwurf „Elem.

⁶⁶⁵ Die Frage, was Kant veranlasst hat, sich in das Übergangskonzept zu stürzen, ist nicht einfach zu beantworten. Ich möchte nur eine Hypothese aufstellen, dass Kants Korrespondenz mit dem Anatomen Soemmerring (1755-1830) eine Rolle gespielt haben könnte, obwohl dieser im *OP* kein einziges Mal erwähnt wurde. Kant schreibt ihm am 10. Aug. 1795 einen Brief, der mit folgendem Satz beginnt: „Sie haben theuerster Mann, als der erste philosophische Zergliederer des Sichtbaren am Menschen, mir, der ich mit der Zergliederung des Unsichtbaren an demselben beschäftigt bin, die Ehre der Zueignung Ihrer vortrefflichen Abhandlung [sc. Soemmerrings Schrift *Über das Organ der Seele*, M. T.], vermuthlich als Aufforderung zur Vereinigung beider Geschäfte zum gemeinsamen Zwecke, bewiesen.“ (Briefnummer 671, *BW* XII 30, 15-20) Dieser Aussage ist zu entnehmen, dass Kant Soemmerrings Arbeit hoch geschätzt und die Gemeinsamkeit und den Unterschied zwischen beiden erkennt. Kant schickt ihm „den Entwurf, von der Vereinbarkeit einerseits und der Unvereinbarkeit beider Absichten andererseits, hiermit bei; mit der Erklärung, davon nach Ihrem Gutbefinden allen beliebigen, allenfalls öffentlichen, Gebrauch zu machen.“ (ebd. Z. 21-25) Kants Beilage (XII 31,3-35, 15) ist im nächsten Jahr, 1796, in Königsberg als Anhang in Soemmerrings Buch *Über das Organ der Seele* veröffentlicht (siehe Samuel Thomas Soemmerring: *Ueber das Organ der Seele* in: Werke. Begründet von Gunter Mann, hg. von Jost Benedum und Werner Friedrich Kümmel. Band 9, bearbeitet und herausgegeben von Manfred Wenzel, Basel 1999, S. 243-248). Zudem existieren Kants drei Entwürfe zur Beilage, die in *AA* XIII 398-412 abgedruckt wurden. In der Beilage und den Entwürfen zu ihr schildert Kant den Streit um die Frage nach dem Sitz der Seele (*sedes animae*) zwischen Physiologen (Mediziner, Soemmerrings Position) und Philosophen (Metaphysiker, Kants Position). Nach Soemmerrings Entdeckung wird das Wasser in der Gehirnhöhle als Sitz der Seele angesehen, hingegen äußert Kant seine Skepsis: „Nun tritt aber die große Bedenklichkeit ein: daß das *Wasser*, als Flüssigkeit, nicht füglich als organisirt gedacht werden kann, gleichwohl aber ohne Organisation, d. i. ohne zweckmäßige und in ihrer Form beharrliche Anordnung der Theile, keine Materie sich zum unmittelbaren Seelenorgan schickt, jene schöne Entdeckung ihr Ziel noch nicht erreiche.“ (XII 33, 3-8) Auf die Diskrepanz zwischen Kant und Soemmerring kann hier nicht weiter eingegangen werden, aber sicher hat Kant den Streit beider als den Streit zwischen zwei Fakultäten (Medizin und Philosophie) angesehen (siehe z. B. XIII 406, 13-19). Auch im dritten Abschnitt seiner Abhandlung *Der Streit der Fakultäten* behandelt Kant den Streit der philosophischen Fakultät mit der medizinischen, wobei es dort nicht um die Frage des Seelensitzes, sondern um die Diätetik geht. Zur Abfassungszeit jedes Abschnitts des *SdF* siehe Reinhard Brandt: *Zum »Streit der Fakultäten«*, in: *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, hg. von R. Brandt und W. Stark, Kant-Forschungen Bd. 1, 1987, Hamburg S. 31-78.

Wenn wir uns den Übergangsplan von Kant in Oktaventwurf ansehen, ist zu bemerken, dass die Naturwissenschaft (Vernunftwissenschaft) mit der Grundlage der Metaphysik anfängt, vermittels der Physiologie immerfort zur Physik übergeht. Korrespondiert dieses Programm jenem Koalitionsversuch zwischen Medizin und Philosophie, welchen Kant in seinem Brief an Soemmerring und den Entwürfen

Syst. 1-7“ weiter entwickelt, der der Gegenstand des nächsten Abschnitts sein wird.

3. Der Übergang im Entwurf „Elem. Syst. 1-7“

Im Entwurf „Elem. Syst. 1-7“ (XXII 135-201, verfasst von Oktober bis Dezember 1798) finden wir Kants Versuch, den Materiebegriff neu zu definieren. Da wir unten in Kapitel XI den Materiebegriff ausführlicher diskutieren wollen, fassen wir kurz zusammen, was der Entwurf „Elem. Syst. 1-7“ anbietet.

Das Elementarsystem der bewegenden Kräfte der Materie wird nach vier Kategorien dargestellt wie in den *MAN* von 1786, aber Kant sagt rückblickend über seine *MAN*, dass sie die Materie als das Bewegliche im Raum überhaupt zum Gegenstand hätte (XXII 163, 20-22)⁶⁶⁶ und bei sich eine Tendenz „zur *Physik* als einem *System* empirischer Begriffe und Naturgesetze“ hätte (XXII 166, 10-13).⁶⁶⁷ Hierbei geht es um den Übergang von der Metaphysik der Natur zur Physik (XXII 149, 15-26), da jetzt die Materie selbst die bewegenden Kräfte in sich besitzt. Die *MAN* war der erste Teil der Naturwissenschaft (*philosophia naturalis*); sie führt in sich eine natürliche Tendenz zur Physik, die das Lehrsystem der bewegenden Kräfte der Materie genannt wird (XXII 166, 22-24). Dafür braucht Kant „noch ein[en] zweyte[n] Begriff der Materie über den obgenannten, des beweglichen im Raume, da nämlich Materie das Bewegliche im Raum bedeutet, so fern es an sich selbst (*per se*) bewegende Kraft hat“ (ebd. Z. 25-28). Die Materie soll nicht nur das Bewegliche im Raum sein, sondern auch in sich die bewegenden Kräfte besitzen⁶⁶⁸, wie Kant schon in der *Dynamik der MAN*

schildert? Zeitlich passen die beiden Projekte zusammen: von 1795 bis 1796. Für den Nachweis dieser Hypothese ist eine weitere Untersuchung erforderlich. Es sei hier nur auf folgende Literatur hingewiesen: Rudolph Wagner: *Samuel Thomas von Sömmerring's Leben und Verkehr mit seinen Zeitgenossen*. Leipzig 1844; Peter McLaughlin: *Soemmerring und Kant: Über das Organ der Seele und den Streit der Fakultäten*. In: Samuel Thomas Soemmerring und die Gelehrten der Goethezeit, Soemmerring-Forschungen Bd. I, hg. von Gunter Mann und Frans Dumont, Stuttgart/New York 1985, S. 191-201; Werner Euler: *Die Suche nach dem „Seelenorgan“*. *Kants philosophische Analyse einer anatomischen Entdeckung Soemmerrings*. In: Kant-Studien 93 (2002), S. 453-480. Außerdem behauptet Rueger, dass Kant 1795 Soemmerrings Theorie des Gehirnwassers abgelehnt, aber 1799 seine Meinung radikal geändert habe; der alles vereinigende Äther im *OP* habe die gleiche Funktion wie das Gehirnwasser Soemmerrings (*sensorium commune*) (Alexander Rueger: *Brain Water, the Ether, and the Art of Constructing Systems*. In: Kant-Studien 86 (1995), S. 26-40, hier S. 29-30).

⁶⁶⁶ Auch XXII 164, 11-13; 166, 5-7 und passim.

⁶⁶⁷ Auch XXII 164, 13-14.

⁶⁶⁸ Auch XXII 149, 27-150, 2. VIII. Konv. El. Syst. 1: „Der Übergang aber [...] geschieht durch das Fortschreiten im Begriffe von der Materie. In den met. A. Gr. war Materie das Bewegliche im Raume: der Fortschritt that *einen neuen Begriff* zum Behuf der Physik hinzu und Materie ist nun das Bewegliche im Raum, so fern es bewegende Kraft hat, welches letztere einen Gegenstand empirischer Erkenntnis

sagt.

Obwohl Kant die Revision des Materiebegriffs für nötig hält, ist er noch nicht sicher der Existenz der Materie, wenn er sagt, sie sei „ein vielleicht nur hypothetischer Stoff, der aber zur Erklärung der Erscheinungen höchst annehmungswürdig ist.“ (XXII 160, 28-161, 2) Was beachtenswert im Entwurf „Elem. Syst. 1-7“ ist, ist die Innovation der Funktion der Idee bei der Systembildung. Im „Elem. Syst. 4“ heißt es: „Die Natur ist ein Ganzes der Erscheinungen nach Gesetzen“ (XXII 172, 13) und „Physik ist die Erfahrungslehre der Naturerscheinungen, in so fern sie ein System ausmacht“ (ebd. Z. 22-23). Für die Systematisierung der Erfahrung ist eine Idee nötig, die nicht subjektiv oder regulativ ist, wie im folgenden Zitat erklärt wird:

„[...] und so ein Elementarsystem der bewegenden Kräfte der Materie als Doctrinalsystem, wo von den Theilen zum Ganzen (doch ohne hiatus) fortgeschritten wird, zum Weltsystem, wo es umgekehrt geschieht, übergehen d. i. der Physik als wozu die metaphysische Anfangsgr. der NW. eine Tendenz haben, indem ein jeder Körper in der Welt als mit allen bewegenden Kräften derselben vereinigt, jederzeit als zu einem absoluten Ganzen vereinigt, nicht nach empirischen Principien der Erfahrungslehre, sondern vermittelst einer Idee, welche ein allgemeines Princip der Möglichkeit aller Erfahrung enthält den Grund dazu enthält.“ (XXII 197, 15-24. Elem. Syst. 7. Unterstreichung, M. T.)

Die nicht empirische Idee soll die Möglichkeit der Erfahrung begründen und ein System konstituieren, obwohl dies sehr widersprüchlich klingen mag.⁶⁶⁹ Denn im Entwurf „Elem. Syst. 5“ wird der Übergang ausdrücklich als das konstitutive Prinzip des Systems der empirisch gegebenen bewegenden Kräfte der Materie bezeichnet (XXII 178, 30-31).⁶⁷⁰ Jedoch gebraucht Kant an anderer Stelle das regulative Prinzip:

„Die Idee des a priori erkennbaren Systems der empirischen gegebenen bewegenden Kräfte der Materie als Ausfüllung einer Lücke durch das regulative Princip der synthet. Erkenntnis. 4) Nicht die bloß analytische und distributive, sondern auch die collective und synthetische Allgemeinheit des Ganzen der bewegenden Kräfte d. i. der Nothwendigkeit.“ (XXII 182, 22-27. Elem. Syst. 5)

Die Idee scheint also eine sowohl regulative als auch konstitutive Rolle für die Systembildung zu spielen. Hier wird diese Neuerung nur angedeutet, Kant gibt keinen weiteren Hinweis. Erst im Zusammenhang mit dem Organismusbegriff und der

enthält, der doch nach Principien a priori mit den Erfahrungen in Verbindung steht.“

⁶⁶⁹ Tuschling sagt zu dieser Stelle: „Hier ist die Tendenz vom ursprünglichen regulativen Konzept fort zu einem konstitutiven hin deutlich erkennbar: nicht allein die Form, sondern auch der oder zumindest gewisse Inhalte der Physik sollen im Übergang antizipiert werden—wie das möglich sein soll bleibt allerdings offen.“ (Tuschling 1971, S. 144)

⁶⁷⁰ Tuschling 1971, S. 144.

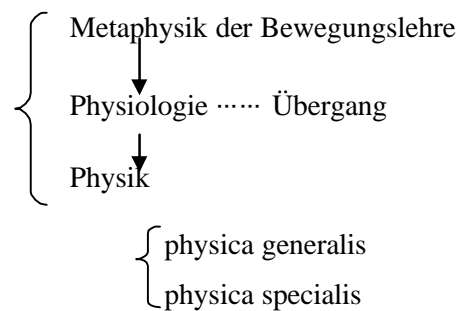
Teleologie wird die Funktion der Idee deutlich revidiert. Dies wird in Kapitel XII und XIII ausführlich erläutert.

Nun fassen wir die Übergangskonzeption in „Elem. Syst. 1-7“ zusammen. Im Ganzen gibt es keine wesentliche Veränderung gegenüber der im Losen Blatt 3/4. So liest man in „Elem. Syst. 6“:

„Erstlich. Metaphysik der Bewegungslehre überhaupt a priori. 2) physiologie der *Naturforschung* in Ansehung der bewegenden Kräfte 3. Physik das System derselben“ (XXII 187, 16-18).

Der Mittelbegriff ist die Physiologie⁶⁷¹, die als die Propädeutik zur Physik dient⁶⁷²; also sieht der Übergang folgendermaßen aus:

Naturwissenschaft (philosophia naturalis)



Der Übergang von der *MAN* zur Physik geschieht natürlich: „Man muß immer dahin hinausseyen aber nicht überspringen“ (XXII 175, 14-15). Am Ende ist es doch, so Tuschling, unmöglich, einen kontinuierlichen Übergang von der Metaphysik der Natur

⁶⁷¹ Was versteht Kant unter dem Ausdruck Physiologie? Er benutzt in der *KrV*, wie Euler darstellt, den Begriff „Physiologie“ in mehrfacher Bedeutung: 1. als empirische Psychologie (B 405), 2. als rationale Physiologie (B 873-876; 563), und 3. als medizinische Physiologie (B 716). Siehe Euler 2002, S. 471, Fußnote 60. Wir können aber davon ausgehen, dass bei der Erklärung der bewegenden Kräfte der Materie die medizinische Physiologie gemeint ist.

⁶⁷² Auch XXII 191, 13-15. Im Entwurf „No. 2“ (XXI 166-174, verfasst Ende 1798), der vor dem „Elem. Syst. 1-7“ niedergeschrieben wurde, kommt die „Physiologie“ noch nicht vor (Vgl. XXI 169, 5-9), aber in „No. 3“ (auch Ende 1798) wird die Physiologie als die Naturwissenschaft, die jede besondere Art von Naturwesen aus Erfahrung erkennt, dargestellt (XXI 361, 5-7). Ferner heißt es: „Die Physiologie ist als die Naturforschung, d. i. dem Subjectiven Princip des Schematismus der Urteilskraft die bewegende empirische gegebene Kräfte nach Principien a priori überhaupt zu classificiren und so von einem Aggregat der letzteren zu einem System als Compilation zur Physik als einem System derselben überzuschreiten.“ (XXI 363, 5-9) Diese Zitate aus dem Entwurf No. 3 bestätigen folgende Beobachtung Lehmanns: „[...] das Motiv des Überganges tritt im Schematismuskapitel der Kritik der reinen Vernunft in Verbindung mit dem Anwendungsmotiv auf, wenn A 138 gesagt wird, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß.“ (Lehmann 1969, S. 297-298, Kursiv im Original wird nicht übernommen)

zur Physik zu verwirklichen, weil jene zur transzendentalen Philosophie gehöre und diese immer empirische Wissenschaft bleibe, deren Methode die „Entwicklung von Hypothese und ihre Überprüfung durch empirische Beobachtung und Experiment ist.“⁶⁷³

Wie wir oben gesehen haben, kann man im Grunde genommen im Entwurf „Elem. Syst. 1-7“, der chronologisch gesehen zwischen dem Oktaventwurf und dem Übergang 1-14 steht, das Wesentliche über die neue Materietheorie finden. Im nächsten Kapitel werden die beiden Entwürfe der Gegenstand unserer Untersuchung sein.

⁶⁷³ Tuschling 1971, S. 178.

Kapitel XI. Die Materietheorie

1. Der Organismus im Oktaventwurf

Im Oktaventwurf (XXI 373-412) aus dem Jahr 1796⁶⁷⁴ beschreibt Kant die neue Theorie der Materie nach vier kategorischen Titeln: Quantität, Qualität, Relation und Modalität.⁶⁷⁵ Zuerst in der geplanten Vorrede wird die Naturwissenschaft (*philosophia naturalis*) in die Metaphysik⁶⁷⁶ und die Physik geteilt, die Physik wiederum in die *physica generalis* und die *physica specialis*; jene beschäftigt sich mit der Eigenschaft der Materie, diese mit dem System der aus der Materie geformten Körper, in dem z. B. der Unterschied zwischen unorganischen und organischen Körpern erwogen wird (XXI 407, 10-21). Die Physiologie als der Mittelbegriff, der die Metaphysik und die Physik verbinden soll, steht im besonderen Verhältnis zu beiden. Das ist ein:

„Verhältnis [...], welches weder ganz auf Principien a priori noch auf empirischen, sondern bloß auf den Übergang der einen zu der anderen gestellt ist, [...] welches weder bloße Metaphysik der Natur noch Physik, sondern bloß den Übergang der ersteren zur zweyten und den Schritt, der beyde Ufer verknüpft, enthält.“ (XXI 402, 27-403, 9)

Wir werfen einen Blick in die Entwürfe A-C⁶⁷⁷, die von 1797 bis 1798 niedergeschrieben werden und zwischen dem Oktaventwurf und dem Entwurf „Übergang 1-14“ stehen. Unter der Metaphysik versteht Kant „die Lehre von den Gesetzen bewegenden Kräften der Materie, so fern sie a priori erkannt werden“, und unter der Physik die Ableitung dieser Gesetze von der Erfahrung (XXI 310, 24-26).⁶⁷⁸ Der „Übergang ist nicht von seinen Begriffen a priori zu Gegenständen der Erfahrung, sondern von seinen Begriffen zu möglichen Erfahrungsgegenstände der Materie zu gelangen (XXI 316, 17-19. Unterstreichung, M. T.). Dieser Unterschied ist wichtig für

⁶⁷⁴ Adickes schreibt, der Oktaventwurf zeige, dass Kant 1796 schon mitten in der Arbeit war, das Material schon vollständig herbeigeschafft hat und es nur daran ging, das Gebäude selbst aufzuführen (Adickes 1920, S. 84). Von der Senilität der allerletzten Lebensjahre zeigen sich noch keine Spuren. Kant ist noch in voller literarischer Tätigkeit, schreibt noch für die Berliner Monatsschrift und die Berliner Blätter, legt die letzte Hand an seine Manuskripte, entwirft den größten Teil des *Streits der Fakultäten*. (ebd. S.84-85)

⁶⁷⁵ XXI 403, 14-404, 28; 408, 10-412, 9.

⁶⁷⁶ Mit dieser „Metaphysik“ sind die *MAN* von 1786 gemeint.

⁶⁷⁷ XXI 307-334.

⁶⁷⁸ Vgl. *MAN* IV 490.

die Übergangskonzeption, denn Kant sagt, dass der Übergang nicht direkt bei der Anwendung der rationalen metaphysischen Begriffe auf Erfahrung überhaupt stattfindet —das wäre ein Sprung—, sondern er betont, dass der Übergang als Mittelbegriff (XXI 311, 11) „blos die Bedingungen der Möglichkeit, Erfahrungen anzustellen“, enthalten soll (XXI 316, 21-22).⁶⁷⁹ Die genauere Begründung dafür finden wir im Entwurf ε⁶⁸⁰:

„Der Übergang von einer Wissenschaft zu der anderen muß gewisse Zwischenbegriffe haben, die in der einen gegeben und auf die andere angewandt werden, die so wohl zu einem Territorium als zum anderen gehören, sonst ist diese Fortrücken nicht ein gesetzmäßiger Übergang, sondern ein Sprung, bey dem man nicht weiß, wohin man kommt und im Zurückkehren nicht wohl einsieht, von wo man ausgegangen ist.“ (XXI 525, 27-526, 2)

Kant sieht genau hier eine Schwierigkeit des Übergangsjprojekts, denn die Metaphysik als System der Begriffe a priori grenzt sich von dem Boden der Erfahrung ab, die der Bereich der Physik ist und dazwischen ist keine Brücke denkbar (XXI 526, 3-7). Kant warnt davor, die beiden Bereiche miteinander zu verwechseln, weil dies der Gründlichkeit gefährlich ist und „Principien a priori und empirische mit einander communicieren oder gegen einander Ansprüche machen könnten“ (ebd. Z. 9-13).

Wir kehren zum Oktaventwurf zurück. Was die Frage, ob die organischen Körper Gegenstände der Physik sind oder nicht, angeht, findet man dort teilweise widersprüchliche Auffassungen Kants. Die negative Antwort lautet:

„Die Physik selber enthält nicht noch einen besonderen Übergang von der blos mechanischen zur organische (auf den Begriff von Zwecken gegründeten) Natur: welchen und nach welchen causalgesetzen sie erklärt werden könnten, der menschl. Vernunft Einsichten übersteigt, weil sie hier selbst einen Sprung macht nämlich zu einer Natur, die nur als durch Zwecke mögliche gedacht werden kann. da von einem Ufer zu dem anderen hinüber zu gelangen keine Brücke für uns gelegt ist.“ (XXI 388, 11-21)

Die Möglichkeit der organischen Körper beruht nur auf dem Zweckbegriff, den die Physik nicht fassen kann, dies war Kants Ansicht auch in der *Kritik der Urteilskraft*. Ferner wird an anderer Stelle gesagt, dass die Physik die mineralische oder organische Natur zum Objekt macht und nur die erstere nach Prinzipien a priori abgehandelt wird (XXI 403, 10-11). Trotzdem werden die organischen Körper als Gegenstände der Physik im Oktaventwurf nicht ausgeschlossen; sie werden vielmehr unter dem Titel der Modalität in die Materietheorie integriert:

⁶⁷⁹ Vgl. Schematismuskapitel *KrV* B 375-378.

⁶⁸⁰ Die Entwürfe α- ε wurden von 1797 bis 1798 niedergeschrieben.

„Von der Natur als einer Kunst 1. ohne bestimmten Zweck 2. als für andere Naturwesen 3. als Zweck des Dinges für sich selbst. Organisirte Wesen.“ (XXI 404, 26-28)

Mit der Einbeziehung der Organismen ist die Materietheorie im Oktaventwurf deutlich von der in der *MAN* abgewichen und steht der Organismustheorie der dritten Kritik näher; und außerdem werden hier im Oktaventwurf die Organismen überhaupt zum ersten Mal im Zusammenhang mit dem Übergangsprogramm thematisiert. Die obige Passage kann also wie folgt interpretiert werden: die nach der Technik der Natur gefassten Organismen sind 1. ohne bestimmten Zweck *möglich*, 2. als für andere Naturwesen *wirklich* und 3. als Zweck des Dinges für sich selbst *notwendig*.

Auch an anderer Stelle im Oktaventwurf tauchen die Organismen wieder unter dem vierten Titel der Kategorien, der Modalität, auf: Nachdem die allgemeinen synthetischen Eigenschaften der Materie nach drei Momenten als 1. die Ausdehnung, 2. die Ponderosität, und 3. die gegenseitige Wirkung dargestellt worden sind, heißt es:

„4 Der volle Raum als object der Erfahrung gegen den leeren.
In organisirten Wesen.
a. Lebenskraft. Same
b. Ernährung u. Entwicklung auch beym Samen per intussusceptionem
c. Wachstum äußerlich u. innerlich bis zur Mannlichkeit
d. Zeugung—entweder alternative oder communicative.“ (XXI 376, 12-18)

Die Begriffe „Same“, „Ernährung“, „Wachstum“ oder „Zeugung“ sind in der Modalität der Materietheorie der *MAN* von 1786 undenkbar.⁶⁸¹ Die beiden Zitate aus dem Oktaventwurf sind zweifellos Belege dafür, dass die Revision der Materietheorie im *Opus postumum* vorgenommen wird, damit die Organismen selbst in dieser neuen Materietheorie integriert werden können.

Kant selbst beabsichtigt die Mängel der *MAN* nicht nur in Bezug auf die organischen Wesen, sondern auch auf die Innovationen in der damaligen Naturwissenschaft wie die Magneten und die Elektrizität⁶⁸² aufzuheben⁶⁸³, wie er sagt:

„Meine Metaphysische Anfangsgr. etc. hatten schon einige Schritte in diesem Felde angeführt aber bloß als Beyspiele einer möglichen Anwendung derselben auf Falle der Erfahrung und das abstrahirt gesagte durch Beyspiele verständlich zu machen.“ (XXI 408, 6-9).

Wir wollen uns aber auf die Ausführung zu Organismen im Kontext der Materietheorie

⁶⁸¹ In der „Allgemeinen Anmerkung zur Dynamik“ in den *MAN* behandelt Kant jedoch die chemische Wirkung der Materien. (IV 530, 8 f.)

⁶⁸² XXI 373, 17-18.

⁶⁸³ Über die Mängel der *MAN* und ihre Korrektur siehe Tuschling, 1971, S. 56 ff.

konzentrieren und sehen uns zuerst die Äthertheorie in „Übergang 1-14“ an.

2. Die Äthertheorie im Entwurf „Übergang 1-14“

2. 1. Der Ätherbeweis im Entwurf „Übergang 1-14“

Der Entwurf „Übergang 1-14“ wurde von Mai bis August 1799 niedergeschrieben (XXI 206-247; 535-612; 512-520). Die Existenz des Äthers soll in der so genannten Ätherdeduktion bewiesen werden. Kants These lässt sich kurz zusammengefasst formulieren: der Äther muss als notwendig existierend a priori bewiesen werden, weil er zu der Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung gehört. Wir hätten ohne Äther keine Wahrnehmung der Gegenstände überhaupt.⁶⁸⁴

Bevor wir den Beweis der Existenz des Äthers prüfen, wollen wir zuerst die Definition des Äthers aus dem Entwurf „Übergang 1-14“ festlegen. Da Kant wiederholt denselben Gedanken auf verschiedene Weise zum Ausdruck bringt, versuche ich das für den jeweiligen Übergang charakteristische Argument hervorzuheben.

In „Übergang 1“ wird gesagt, dass die allgemein verbreitete Materie, die den Weltraum einnimmt, nötig ist, wenn dieser zum Objekt der Erfahrung gemacht werden soll⁶⁸⁵, denn das reine Leere, der leere Raum kann kein Objekt der Erfahrung sein.⁶⁸⁶ Diese Materie ist nicht beweglich, aber sie enthält innere Bewegung in Anziehung und Abstoßung (XXI 209, 19-210, 5). In Übergang 2 versucht Kant die Notwendigkeit der Existenz dieses Stoffs, der Wärmestoff oder Äther genannt wird, in drei Schritten zu beweisen:

1. Es gibt keine Erfahrung vom leeren Raum, es darf keine Leere im Raum geben, der Raum muss mit der Materie ausgefüllt sein.⁶⁸⁷
2. Der physische Körper setzt die Existenz der Materie voraus, die spontan durch ihre

⁶⁸⁴ Vgl. XXI 219, 14-17: „[...] weil ohne die Annahme eines solchen Weltstoffs und der bewegenden Kräfte desselben der Raum kein Sinnenobject seyn und Erfahrung über dasselbe weder bejahend noch verneinend statt finden würde.“ („Übergang 2“)

⁶⁸⁵ Auch XXI 564, 22-24: „NB. Erfahrung (objectiv ist nur Eine) ist eine absolute Einheit, und wenn von Erfahrungen geredet wird, so sind das nur Wahrnehmungen, die diese Einheit der Form voraussetzen“ („Übergang 10“). Vgl. *KrV* A 110.

⁶⁸⁶ Auch XXI 539, 22 f. Und XXI 582, 19: „[...] das Nichtseyn kann nicht wahrgenommen werden“.

⁶⁸⁷ Vgl. *MAN* IV 558 f.

bewegende Kraft einen Körper bildet; die Materie soll einen ersten Anfang haben.⁶⁸⁸

3. Also muss es eine Materie geben, die innerlich alle Körper durchdringend und sie bewegend ist; diese Materie bildet ein Weltganzes (XXI 216, 12-217, 7).

Diese Materie ist *materia primitiva movens*, die *vis interne motiva* besitzt (XXI 217, 24-29), sie ist kein hypothetischer Stoff, sie ist spontan, d. h. sie besitzt ein Wollen, die Spontaneität (XXI 218, 6).

Kant sagt selber, dass diese Spontaneität der Materie in den *MAN* „völlig widerspricht“ (ebd. Z. 5-8). Er hat bewusst diese Revision vorgenommen. Diese Materie ist kein physischer, empirischer Stoff, sondern sie gehört zum Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik (ebd. Z. 7-9).⁶⁸⁹ Ohne diesen Stoff kann keine Einheit in dem Verhältnis des Mannigfaltigen der bewegendes Kräfte in einem Ganzen der Materie gedacht werden (XXI 229, 24- 30).

In Übergang 3 werden die Eigenschaften des Äthers zusammengefasst: er ist „1) *unwägbar* (*imponderabilis*), [...] 2.) *unsperrbar* (*incoercibilis*) [...] 3.) *unzusammenhängend* (*incohaesibilis*) [...]. — *Unausleerbar* (*inexhaustibilis*)“ (XXI 231, 28-232, 11). Dann in Übergang 7 (XXI 535, 9-544, 29) wird eine vollständigere Definition des Äthers geliefert (XXI 540, 24-541, 10). Es gibt sogar zwei Wege der Beweise der Existenz dieser Materie, „deren Gegenstand das Ganze aller möglichen Erfahrungen d. i. ein alldurchdringender allverbreiteter und allbewegender Weltstoff ist“: direkt und indirekt. Direkt betrachtet ist ein solcher Stoff (Wärmestoff oder Äther) ein hypothetischer Stoff, denn seine Annahme soll nicht auf Erfahrung gegründet werden, aber auch nicht willkürlich gedacht werden. Ein indirekter Beweis ist, vermittels eines Schlusses, *per negationem oppositi*, indem die Unmöglichkeit des Gegenteils, d. i. der Nichtexistenz des Äthers als zur Möglichkeit der Erfahrung gehörend vorgestellt wird. Indirekt hat er eine Basisfunktion, die Möglichkeit des Ganzen der Erfahrung überhaupt zum System der bewegendes Kräfte der Materie zu gründen (XXI 542, 26-543, 11).⁶⁹⁰

In Übergang 8 (XXI 545, 1-554, 3) wird der direkte Beweis der Existenz des Äthers durch Erfahrung als unmöglich abgewiesen. Denn Erfahrung „bietet nur Phänomene dar, deren Erklärungsgründe selbst nur als Hypothesen gelten können“

⁶⁸⁸ Auch XXI 544, 10-11: „Was *von selbst* anfängt, existiert auch auf dieselbe Art unveränderlich und ewig.“

⁶⁸⁹ Auch XXI 218, 10-17.

⁶⁹⁰ Vgl. XXI 600, 23-603, 2.

(XXI 548, 17-19). Demzufolge bleibt nur der indirekte Beweis nach „dem **subjective**[n] Princip der *Möglichkeit* der Erfahrung“ statt nach dem objektiven Prinzip der Erfahrung übrig (ebd. Z. 19-549, 2).⁶⁹¹ Das heißt, die Existenz des Äthers kann nur durch das Prinzip der Identität⁶⁹² analytisch bewiesen werden, „nämlich durch das Vermögen überhaupt, über diesen Gegenstand Erfahrung zu haben, zum Beweigrunde aufzustellen“; aus diesem kann die Erfahrung den „Begriff vom **Object** ableiten und apriori durch Vernunft die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis desselben der Wirklichkeit des Objects (unter jenen Bestimmungen desselben) darstellen“ (ebd. Z. 2-6).⁶⁹³

2. 2. Das Natursystem in Übergang 10

In Übergang 10 (XXI 562, 20-571, 9) findet sich die Untersuchung der organischen Körper, die für unsere Analyse relevant ist.⁶⁹⁴ Das Natursystem der organischen Körper, das Kant zufolge zum Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik gehört (XXI 566, 21-22), wird unter zwei Aspekten dargestellt: die Beigesellung (nebeneinander) und die Fortpflanzung (nacheinander) (ebd. Z. 10-15). Im Zusammenhang mit der letzteren wird das Natursystem „die fortschreitende Weltorganisierung“ genannt und zwar „im System der Zwecke“ (ebd. Z. 25-26)⁶⁹⁵, in welchem das Pflanzenreich für Tiere, Tiere für Menschen da sind und somit der ganze Erdglobus selbst als ein organischer, wenn gleich „nicht lebenden Körper“ (XXI 567, 22-24) gedacht wird.⁶⁹⁶ Durch die Zweckvorstellung wird das „Füreinander-Sein“ zum Nebeneinander-Sein (Beigesellung) hinzugefügt, und die als das Nacheinander-Sein betrachtete Fortpflanzung ist nur mit dieser erweiterten Beigesellung der organischen Körper möglich. Damit ist die folgende Frage beantwortet worden:

⁶⁹¹ Auch XXI 586, 7 f.

⁶⁹² Vgl. *KrV* B 383; B 609-610.

⁶⁹³ Auch XXI 574, 21 f.: „Der Wärmestoff ist also für sich selbst und objectiv gedacht ein bloß hypothetischer Stoff, dessen Begriff aber subejective Realität hat [...]“. Vgl. XXI 549, 14-15: „jener Stoff kann hiebey gar wohl als wirkliche Basis der bewegenden Kräfte der Materie angesehen werden.“

⁶⁹⁴ Über den Organismusbegriff in Übergang 10 werde ich unten ausführlich erläutern.

⁶⁹⁵ Auch XXI 580, 12-15 (Übergang 11): „Man kan in der ursprünglichen Causalverbindung nicht von den Theilen zum Ganzen, sondern nur umgekehrt von der Idee des Ganzen zu den Theilen gehen. — Die Einheit aller Weltsystem u. ihre Gemeinschaft.“

⁶⁹⁶ Vgl. XXI 196, 5-7: „[...] so wird der Erdglob' unsere Welt eben so wohl als organischer Körper vom höchsten Rang und Classe angesehen werden müssen [...]“. Auch XXII 505, 22-29; 506, 1-12 (Konv. X).

„a)

Neben einander

b)

In der Folge der Weltepochen
nach einander

Wie beyde in dem Übergange von den metaph. A. G. der NW zur Physik
zu einem vollständigen System der Physik a priori
nach Begriffen eingetheilt werden können.“ (XXI 567, 1-9)

Die Antwort ist: durch den Begriff der Zweckmäßigkeit des Organischen. Die dafür nötige Zeitvorstellung ist in Übergang 10 vorher eingeführt:

„Was von der Existenz einer solchen Materie und ihrer inneren Bewegung in der Zeit gesagt war, das gilt nun auch vom Weltraum, daß sie nämlich im Zugleichseyn aller Theile desselben neben einander alle körperliche Dinge in Gemeinschaft und das Subject in die Bedingung möglicher Erfahrung auch des entferntesten setzt, z. B. daß sie die Weltkörper für die Sinne perceptibel und zum Gegenstande möglicher Erfahrung macht“ (XXI 562, 21-27. Unterstreichung, M. T.).

Das „Zugleichseyn“ im obigen Zitat wird also so verstanden, dass jeder Organismus, der gemeinsam mit anderen im Weltsystem zusammengefasst wird, für den anderen ein Mittel und zugleich ein Zweck ist. Wir erinnern uns daran, dass in der *Kritik der Urteilskraft* das Natursystem als Ganzes nach dem Zweck-Mittel-Verhältnis so aufgefasst wurde, dass jeder Teil durch die anderen und um deren willen da ist und um des Ganzen willen organisiert existiert.⁶⁹⁷ Aber hier fehlt die deutliche Bezeichnung der „Idee“ des Ganzen, die in der *Kritik der Urteilskraft* eine wesentliche Funktion hatte. Das Weltganze oder der Erdglobus, wie Kant in Übergang 10 dargestellt hat, könnte als eine Idee betrachtet werden, aber dabei bekäme die Idee andere Funktion, weil der Erdglobus als die begrenzte Realität schon bestimmt gegeben ist und keine weitere Entwicklung oder Erweiterung erwartet werden kann; deswegen nennt Kant ihn „einen organischen“, aber keinen „lebenden Körper“ (XXI 567, 22-24).

Im „Beschluss“⁶⁹⁸ des Übergangs 10 ist vom Übergang vom Natursystem zum Weltsystem die Rede (XXI 568, 1-3)⁶⁹⁹, welches als die Weiterentwicklung der Betrachtungsweise der Natur als Ganzes nach dem Zweckbegriff in der *Kritik der Urteilskraft* angesehen werden kann; diese Erweiterung zum Weltsystem geschieht nur dann, wenn die Existenz des Äthers als der alle Materie ursprünglich durchdringenden

⁶⁹⁷ V 373, 35 f.

⁶⁹⁸ Das Wort „Beschluss“ kommt nur in Übergang 10 vor.

⁶⁹⁹ Vittorio Mathieu weist darauf hin, dass die erste ausführliche Behandlung des Organismus im Rahmen des Übergangs zum Weltsystem im Übergang 10 stattfindet (Ders.: *Kants Opus postumum*, hg. von Gerd Held, Frankfurt a. M. 1989, S. 212 ff.).

und den ganzen Weltraum erfüllenden Materie bewiesen werden kann.⁷⁰⁰

2. 3. Die distributive und kollektive Einheit der Erfahrung in Übergang 11 und 12

In Übergang 11 (XXI 571, 10-581, 11) wird zuerst der Unterschied zwischen der distributiven und der kollektiven Einheit in Bezug auf die Erfahrungstheorie eingeführt:

„Es giebt [...] nur eine Erfahrung und wenn von *Erfahrungen* gesprochen wird, so bedeutet das nur die *distributive* Einheit mannigfaltiger Wahrnehmungen, nicht die *collective* ihres Objects selbst in seiner durchgängigen Bestimmung; [...]“ (XXI 571, 21-24)

Dieser Unterschied besagt, dass die Wahrnehmungen nur die distributive Einheit der Erfahrung enthalten, aber nicht die kollektive synthetische Einheit der Erfahrung des Objekts.⁷⁰¹ Diese Problematik der Erfahrungstheorie zu lösen ist, so Kant, eine „unvermeidliche Aufgabe“ in dem Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik (XXI 572, 3-4). Konkret stellt Kant folgende Fragen:

„ob nämlich ein Weltraum durchgängig (mithin auch durch alle Körper durchdringend) verbreiteter Stoff, den man etwa den Wärmestoff nennen könnte [...], ob, sage ich, ein solcher Stoff als die Basis aller bewegenden Kräfte der Materie sey oder nicht sey: oder auch ob seine Existenz nur zweifelhaft sey und er als bloß hypothetischer Stoff von den Physikern nur zu Erklärung gewisser Erscheinungen angenommen werde.“ (ebd. Z. 4-13)

Die Beantwortung dieser Fragen ist „für die Naturwissenschaft als System von der größten Wichtigkeit“, weil dadurch das Elementarsystem der Naturwissenschaft zum Weltsystem erweitert wird (XXI 572, 13-15).⁷⁰²

Kants Argument ist folgendes: Wenn es bewiesen werden kann, dass die Einheit des Ganzen möglicher Erfahrung auf der Existenz des Wärmestoffs beruht, ist auch die Wirklichkeit desselben bewiesen, und zwar aus Bedingungen der Möglichkeit der Einheit des Ganzen. Dabei stimmen die bewegenden Kräfte der Materie zur kollektiven allgemeinen Einheit der Wahrnehmungen in einer möglichen Erfahrung zusammen,

⁷⁰⁰ Die Idee des Wärmestoffs leistet Beitrag zum Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik. Er muss „allein alle Körper in allen Räumen erfahrungsmäßig leitende und kontinuierlich verbreitete in *Einer Erfahrung zusammenhängende* Stoff“ sein (XXI 571, 1-5). Kants Stellung sei, so Adickes, prinzipiell noch dieselbe wie 1755 in der *allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* I 263, 27 ff. (Adickes 1920, S. 376 f.)

⁷⁰¹ Vgl. XXI 587, 28-29: „denn die synthetische Einheit der Wahrnehmung ist das, was man Erfahrung nennt“.

⁷⁰² Das System der bewegenden Kräfte der Materie gliedert sich in zwei Teile: „*Erster Theil*: das Elementarsystem der bew. Kr. d. Materie. *Zweyter Theil*: das Weltsystem“ (XXII 155, 9-14. „El. Syst. 1-7“).

indem „das Subject durch sie äußerlich und innerlich in Einen Begriff vereinigt sich selbst afficirt.“ (ebd. Z. 16-24) Kurz gesagt: Ohne die bewegenden Kräfte der Materie gäbe es keinen Begriff des Ganzen, und die Einheit der Erfahrung wäre überhaupt unmöglich. Hierbei geht es um das Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Gegenstand: „Die subjective analytische Einheit also der Möglichen Erfahrung ist zugleich die objective synthetische der Gegenstände der Erfahrung“ (XXI 574, 3-5). Die subjektiven Wahrnehmungen enthalten gleichzeitig kollektive Einheit der Erfahrung des Objekts; äußere Erfahrung kommt nur zustande, wenn die bewegenden Kräfte der Materie, die eigentlich subjektiv „gedacht“ werden, auch objektiv „gegeben“ werden:

„Äußere Erfahrung selbst beruht auf den das Subject (als physischen Körper) bewegenden Kräften der Materie, nur daß die distributive Einheit der von diesen bewirkten Wahrnehmungen desselben in die collective der dazu erforderlichen bewegenden Kräfte der Form der Einheit (Gesamtheit) in dem Ganzen der Erfahrung gemäß gedacht und so der die Sinne bewegende Stoff, welcher subjectiv gedacht, eben darum auch objectiv als Gegenstand der Erfahrung schlechthin gegeben wird.“ (XXI 574, 5-12)

In der darauf folgenden Anmerkung 2 zu diesem Beweis rekapituliert Kant seine Begründung:

„Der Wärmestoff ist also für sich selbst und objectiv gedacht ein bloß hypothetischer Stoff, dessen Begriff aber subjective Realität hat, welches doch seiner Allgemeinheit als Princip a priori keinen Abbruch thut, Idee kein Gegenstand möglicher Erfahrung, aber doch die *Basis* derselben ist, weil die synthetische Einheit des Ganzen möglicher Erfahrung objective Realität hat, indem der Begriff desselben vor allen Erfahrungen als formales Princip d. i. a priori im Verstande vorhergehen muß, um die Verknüpfung derselben (der Erfahrungen), die eine Gesamtheit ist, möglich zu machen. Diese Basis liegt in dem Vorstellungsvermögen des Subjects; [...]“ (XXI 574, 21-575, 1. Unterstreichung, M. T.).

Dieser Beweis kann nur subjektiv sein, weil das Subjekt das Vermögen besitzt, die distributive Einheit zur kollektiven Einheit zu transformieren. Auch in Übergang 12 (XXI 581, 12-605, 23) wird gesagt:

„**Es ist** äußere Erfahrung als collectives Ganze aller Wahrnehmungen d. i. als *Eine* allbefassende mögliche Erfahrung. Es existirt ein Sinnenobject ausser uns, zu dessen *Wahrnehmung* äußerlich bewegende Kräfte der Materie erfordert werden, deren empirische Vorstellung in einem Subject verbunden die *Basis* aller Erscheinungen ist, die zusammen die Einheit der Erfahrung ausmachen.“ (XXI 582, 21-583, 2)

Ferner heißt es, die Gesamtheit (omnitude collectiva) einer Erfahrung sei „die Basis aller theilweise durchgängigen Bestimmung (omnitude distributiva) des Gegenstandes aller möglichen Erfahrungsbegriffe von dem Object nämlich der Materie“ (XX 582, 6-

13). Das heißt, die kollektive Einheit der Erfahrung der Materie muss als der Grund des absoluten Ganzen schon vorhanden sein, um die durchgängige Bestimmung des Gegenstandes als eine distributive (verteilbare) Einheit der Materie zu begreifen.⁷⁰³ Dabei muss diese aus jener abgeleitet werden, aber nicht umgekehrt. Dieses Argument über die einheitliche Erfahrung widerspricht der „transzendentalen Analytik“ von 1781/1787, in der das Einzelement der Einheit oder das einzelne Objekt der Erfahrung behandelt wurde. Die Ganzheit der den Raum erfüllenden Materie war kein Thema der ersten Kritik und der *MAN*.⁷⁰⁴ Erst im *Opus postumum* wird sie als Idee, die eine konstitutive Funktion besitzt, aufgefasst.

Über die Idee von der durchgängigen Bestimmtheit hat Kant sich schon in der *Kritik der reinen Vernunft* „Das Ideal der reinen Vernunft“ (B 595 f.) im Zusammenhang mit dem transzendentalen Begriff von Gott geäußert. Dort sagt Kant, Platons Ideenlehre kritisierend, die Vernunft enthalte nicht nur Ideen, sondern auch ein Ideal. Die Vernunft beabsichtigt, das Ideale nach Regeln a priori durchgängig zu bestimmen (B 599):

„Also ist es ein transzendentales *Ideal*, welches der durchgängigen Bestimmung, die notwendig bei allem, was existiert, angetroffen wird, zum Grunde liegt, und die oberste und vollständige Materiale Bedingung seiner Möglichkeit ausmacht, auf welcher alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muß.“ (B 604)

Die Vernunft beabsichtigt, sich lediglich die notwendige durchgängige Bestimmung der Dinge vorzustellen (B 605). Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist auf eine eben so mannigfaltige Art auf den Begriff der höchsten Realität, des Urwesens, zurückzuführen.

„Daher wird der bloß in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals auch das Urwesen (*ens originarium*), sofern es keines über sich hat, das höchste Wesen (*ens summum*), und sofern alles, als bedingt, unter ihm steht, das Wesen aller Wesen (*ens entium*) genannt.“ (B 606-607)

Jedoch ist das Urwesen kein bloßes Aggregat von aus ihm abgeleiteten Wesen, welches Kant unbedingt ablehnen will. Daher stellt er eine Frage:

⁷⁰³ Vgl. *KrV* B 610.

⁷⁰⁴ In der transzendentalen Dialektik in der *KrV* (B 384) wurde das Ganze aller Erscheinungen nur als eine Idee dargestellt. Vgl. B 383: „Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann.“

„wie kommt die Vernunft dazu, daß alle Möglichkeit der Dinge als abgeleitet von einer einzigen, der zum Grunde liegt, nämlich der der höchsten Realität, anzusehen, und diese sodann, als in einem besonderen Urwesen erhalten vorauszusetzen?“ (B 609)

Kants Antwort ist die folgende: es geht um die Möglichkeit der Gegenstände und um das Denken. Die Realität der Erscheinung muss gegeben sein; ein Gegenstand der Sinne kann nur *durchgängig* bestimmt sein, sonst gibt es keine Möglichkeit empirischer Gegenstände, und sie können voneinander nicht unterschieden werden; das Reale ist die einige allbefassende Erfahrung⁷⁰⁵; um den Gegenstand für uns als gegeben zu sehen, müssen wir den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzen; aber dies reicht nicht, um ihn zu realisieren; wenn wir „die *distributive* Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die *kollektive* Einheit eines Erfahrungsanzugs dialektisch verwandeln“ (B 610-611), begehen wir den Fehler, aus jener diese zu machen.

Wir kehren zum „Übergang 12“ zurück. In „Übergang 12“ wiederholt Kant das bisherige Argument. Der Wärmestoff ist kategorisch gegebener Stoff (XXI 584, 1-2); die Existenz des Wärmestoffs ist die Basis der Möglichkeit „Einer“ Erfahrung⁷⁰⁶ (ebd. Z. 18-19); die Attribute dieses Stoffs sind nach vier Momenten der Kategorien allverbreitet, alldurchdringend, allbewegend und alldauernd (ebd. Z. 22-28); der Beweis der Existenz dieses Stoffs muss indirekt sein (XXI 586, 7). Es sei angemerkt, dass nur hier in „Übergang 12“ der Terminus „die Deduktion des Wärmestoffs“ (ebd. Z. 19) vorkommt; die Existenz desselben wird derart deduziert, dass er als die Basis des Systems der bewegenden Kräfte der Materie ein Prinzip a priori hat, „nämlich das der notwendigen Einheit in dem Gesamtbegriffe der Möglichkeit Einer Erfahrung zum Grunde liegen[de Prinzip, M.T.], welche zugleich die Wirklichkeit dieses Objects [...] bey sich führt.“ (ebd. Z. 20-23)⁷⁰⁷ Schließlich muss die distributive Bestimmung des Objekts mit der kollektiven Einheit einer Erfahrung zusammenstimmen: „Was mit jener [sc. der Gesamtheit (omnitude collectiva), M. T.] zusammenstimmt ist *wirklich*

⁷⁰⁵ Vgl. *KrV* B 34: „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die *Materie* derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung.“

⁷⁰⁶ Kant schreibt „*Eine* Erfahrung“ immer mit großem E, wenn er betonen will, dass es nur eine Erfahrung gibt, und dass man die verschiedenen Wahrnehmungen meint, wenn man von den Erfahrungen spricht. Siehe auch XXI 576, 20-23; 582, 21-22; 596, 17-21, passim.

⁷⁰⁷ Da diese Stelle in der Akademie-Ausgabe nicht deutlich ist, ergänze ich einige Wörter. Vgl. XXI 588, 4-6: „Der subjective Grund der Möglichkeit Einer *allbefassenden* Erfahrung ist zugleich ein objectiver Grund der Wirklichkeit des Gegenstandes dieser Erfahrung selbst.“

(*existentia est determinatio omnimoda* heißt es in der Ontologie)“ (ebd. Z. 13-14).⁷⁰⁸ Das heißt, der Beweis der Existenz des Wärmestoffs (Äthers) ist notwendig dafür, dass Erfahrung als absolute Einheit oder System der Wahrnehmungen zustande kommt, die im Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik abgehandelt wird.⁷⁰⁹ Daher bezeichnet Kant, „[den] Beweis der Existenz des Wärmestoffs als das oberste Princip des Überganges von den metaph. Anf. Gr. der NW. zur Physik“ (XXI 594, 11-13. Unterstreichung, M. T.).⁷¹⁰ Am Ende des Übergangs 12 fasst Kant seinen Gedanken zusammen:

„Die Gesamtheit (*omnitude collectiva*) der Erfahrung ist nicht das, was eine äußere wirkende Ursache aus allen Gegenständen möglicher Erfahrung objectiv aus den bewegenden Kräften macht, sondern was der Verstand subjectiv zur Einheit derselben aus sich selbst macht, ist die Basis, worauf alle besondere Erfahrung aus allen möglichen Wahrnehmungen (*omnitude distributiva*) beruht.“ (XXI 589, 9-14)

Der Verstand also macht aus der *omnitude distributiva* die *omnitude collectiva*, was Kant in der *KrV* (B 610) strikt verboten hat. In diesem Punkt widerspricht er sich selbst.⁷¹¹

Ein wichtiges Thema in Übergang 11 und 12, das im Zusammenhang mit der kollektiven Einheit der Erfahrung diskutiert werden soll, ist ein neuer Gedanke über das Subjekt, nämlich, dass das Subjekt durch die bewegenden Kräfte der Materie affiziert wird.⁷¹² Im folgenden Abschnitt soll gezeigt werden, wie die bewegenden Kräfte der Materie sich zum Subjekt verhalten.

3. Das Subjekt und die bewegenden Kräfte der Materie in Übergang 11 und 12

Im Zusammenhang mit der Erfahrungstheorie in Übergang 11 wird die Materie unter einem neuen Aspekt betrachtet:

⁷⁰⁸ Auch XXI 603, 9-13. Kant bezieht sich positiv auf Wolffs Ontologie.

⁷⁰⁹ Vgl. XXI 584, 6-9; 594, 6-9.

⁷¹⁰ Auch XXI 600, 1-4. Übergang 12 b).

⁷¹¹ Siehe Burkhard Tuschling: *Übergang: Von der Revision zur Revolutionierung und Selbst-Aufhebung des Systems des transzendentalen Idealismus in Kants Opus postumum*. In: *Architektur und System in der Philosophie Kants*, hrsg. von Hans-Friedrich Fulda und Jürgen Stolzenberg, Hamburg 2001, S. 128-170.

⁷¹² Schon in Übergang 8 findet sich folgende kurze Äußerung: „Erfahrung aber von Aussendungen kann, was das Materiale betrifft, nur als Wirkung der Sinnenobjecte auf das anschauende Subject gedacht werden.“ (XXI 552, 7-8)

„Denn die bewegende Kräfte der Materie können zur collectiv//allgemeinen Einheit der Wahrnehmungen in einer möglichen Erfahrung nur zusammenstimmen, in sofern das Subject durch sie äußerlich und innerlich in Einen Begriff vereinigt sich selbst afficirt.“ (XXI 572, 20-24)

Die bewegenden Kräfte der Materie sind fähig, das Subjekt von außen und von innen zu affizieren und eine Erfahrung zustande zu bringen.⁷¹³ Dabei affiziert das Subjekt schließlich sich selbst durch diese Kräfte der Materie.⁷¹⁴ Kant sagt sogar in Übergang 12, diese Kräfte seien in uns:

„Es existirt also ein Wärmestoff [...] d. i. wir können nur durch die bewegende Kräfte der Materie in uns, welche Sinnenvorstellungen ihrer Gegenstände bewirken zur subjectiven Einheit der Erfahrung und nicht anders gelangen als durch die Existenz der bewegenden Kräfte, welche den Stoff zur Verbindung derselben in Einer möglichen Erfahrung rege machen [...]“ (XXI 585, 22-586, 2).

Hierbei ist die subjektive innere Affizierung des Organs, welches das Gefühl heißen kann, aus der Prüfung der Wirkung der bewegenden Kräfte der Materie verbannt worden (XXI 588, 21-22); für die Kantische Erfahrungstheorie gilt nur der äußere Einfluss der bewegenden Kräfte, die, wenn sie auch die Sinnesorgane des Subjekts innerlich beeinflussen können, mit dem Gemüt nichts zu tun haben.⁷¹⁵ Deswegen heißt es:

„Alle äußere Erfahrung beruht darauf, daß das Subject äußerlich durch bewegende Kräfte der Materie afficirt wird (denn die synthetische Einheit der Wahrnehmung ist das, was man Erfahrung nennt), deren äußere Existenz aber durch dieser ihre Wirkung bewiesen wird.“ (XXI 587, 27-30)⁷¹⁶

Kant zufolge ist ohne die bewegenden Kräfte der Materie keine Erfahrung möglich, weil „[ä]ußere Wahrnehmung als Stoff zur Erfahrung selbst nichts anders als Wirkung

⁷¹³ Auch XXI 587, 4: „Die Erfahrung beruht auf den das Subject agitirenden Kräften.“

⁷¹⁴ Über den Ausdruck „sich selbst affizieren“ siehe XXII 456, 14-19; 461, 1-10; 477, 29-478, 10; 508, 3-6 und passim (Konv. XI).

⁷¹⁵ In Konv. VII wird das Subjekt vom Objekt affiziert: „Erstlich die Vorstellung des Gegenstandes in der Anschauung. Zweitens dieser Anschauung als Erscheinung da das Subject vom Sinnenobject afficirt wird (äußerlich oder innerlich). Das afficirende Object ist =X.“ (XXII 36, 10-14). Weiter: „Hierauf Gründet sich die Aufgabe der Transsc.: Philos.: »wie sind synthetische Sätze a priori möglich«? Die Auflösung ist: durch die Vorstellung der Gegenstände der Anschauung in der Erscheinung nicht nach dem was diese an sich selbst seyn mögen, sondern was sie für das Subject sind von dem sie afficirt werden d. i. dem formalen nach nicht Nach dem was das Object an sich sey denn eine solche Frage enthält einen Widerspruch; [...]“ (XXII 37, 18-24). Siehe auch XXII 47, 23-27; 244, 3-9.

⁷¹⁶ Auch XXI 573, 20-22: „Äußere Erfahrung beruht auf den das Subject selbst afficirenden bewegenden Kräfte der Materie.“ Vgl. auch: „innerlich sinnaffizirende Kräfte der Materie“ (XXII 459, 14. Konv. XI).

agitirender Kräfte der Materie in dem Subjekte seyn [kann]“ (XXI 573, 25-574, 1).⁷¹⁷ Also müssen diese Kräfte a priori vorausgesetzt werden und das Subjekt muss durchgängig und kontinuierlich durch sie affiziert werden. Aber dieses Affiziert-Sein wird derart eingesetzt, dass es in die kollektive allgemeine Einheit der Wahrnehmungen zusammen gefügt wird: „in sofern das Subject durch sie [sc. die bewegenden Kräfte der Materie, M. T.] äußerlich und innerlich in Einen Begriff vereinigt sich selbst afficirt.“ (XXI 572, 23-24). Weiter wird die hier in Übergang 11 und 12 herausgearbeitete Problematik in Konv. X und XI ausgelegt, wie wir unten in Kapitel XIII sehen werden.

4. Die agitierenden Kräfte der Materie

Es ist angebracht, den Sinn von „Agitieren“ der bewegenden Kräfte der Materie zu erklären. In Übergang 12 Bogen a)⁷¹⁸ finden wir die folgende Definition:

„*Agirend* ist jede wirkende Ursache der Bewegung: *agitirend* aber wenn sie nicht bloß als *Moment* der Bewegung (*preßio*) d. i. todte, sondern auch als *beschleunigend* und lebendige Kraft⁷¹⁹ *bewegend* vorgestellt wird.“ (XXI 593, 21-24)⁷²⁰

Unter den agitierenden Kräften der Materie wird also verstanden, dass sie „durch kontinuierlich wechselnden Stoß und Gegenstoß der Materie eine expansive Kraft ertheilen, sich in einen größeren Raum auszudehnen, als sie in Ruhe einnehmen würde“ (XXI 598, 10-13).⁷²¹ Durch die agitierenden Kräfte kann die Materie selbst den Raum erfüllen und sich ewig bewegen (XXI 600, 16-20. „Übergang 12“ Bogen b)):

„Es existirt eine *allverbreitete, alldurchdringende*, innerhalb dem Raum, den sie *einnimmt* (*occupat*) oder auch abstoßend erfüllt (*replet*) sich selbst in allen ihren Theilen gleichförmig *agitirende* und in dieser Bewegung endlos *fortwährende* Materie.“ (XXI 593, 12-15)⁷²²

⁷¹⁷ Der Wärmestoff ist „agitirend (ursprünglich bewegend) aber nicht Ortverändernd (*locomotiva*), sondern innerlich bewegend (*internemotiva*)“ (XXI 588, 28-589, 1).

⁷¹⁸ Es befinden sich zwischen Übergang 11 und 12 noch zwei Bogen (XII. und XIII. Bogen im V. Konv.), „Übergang 12 Bogen a)“ (XXI 589, 15-597, 17) und „Übergang 12 Bogen b)“ (XXI 597, 18-605, 23). Siehe dazu XXI 589, Apparat bzw. XXI 597 Apparat.

⁷¹⁹ Vgl. XXI 598, 15-16: „Die Bewegung eines Körpers durch den Druck ist eine todte Kraft, die durch den Stoß eine lebendige Kraft [...]“. Und ebd. Z. 22-23: „Die lebendige Kraft ist vergleichungsweise gegen die todte *unendlich* [...]“ (Übergang 12 b)).

⁷²⁰ *Agere* (lat.) heißt „tun“, *agitare* (lat.) „hetzen, treiben“. Vgl. auch XXI 600, 16-20.

⁷²¹ Vgl. XXI 403: Der Konflikt zwischen Anziehung und Repulsion macht Materie möglich.

⁷²² Erklärung 1 der Dynamik lautet: „*Materie* ist das *Bewegliche*, sofern es einen *Raum erfüllt*. Einen Raum *erfüllen*, heißt allem Beweglichen widerstehen, das durch seine Bewegung in einen gewissen Raum einzudringen bestrebt ist, Ein Raum, der nicht erfüllt ist, ist ein *leerer* Raum.“ (IV 496, 6-9). Über

Hierbei wird der Äther (Wärmestoff) als der erste Beweger gedacht, der fähig ist, eine Bewegung kraft seiner inneren Agitation von selbst anzufangen:

„Der Wärmestoff ist die im Raum verbreitete Materie, die nicht als ein Aggregat von Theilen, sondern nur als in einem System existirend gedacht werden kann: deren innere Agitation den Anfang aller Bewegung und die Fortdauer derselben in sich enthält.“ (XXI 553, 18-21. Übergang 8. Unterstreichung, M. T.)⁷²³

In „Übergang 12“ Bogen b) (XXI 597, 18 ff.) präsentiert Kant zum ersten Mal die Deduktion des Äthers in technischer Form; Definition (XXI 597, 25 f.), Axiom (600, 23) und Beweis (601, 6 ff.) des Äthers mit Paragraphenzeichen, die ich im Folgenden näher zeigen möchte. Im ersten Paragraph wird der Äther (Wärmestoff) wie folgt definiert:

„Es existirt ein *allverbreiteter, alldurchdringender, innerlich allbewegender* (agitirender) und in dieser Agitation gleichförmig *beharrender* (perennirender) Elementarstoff **Wärmestoff** genannt [...]“ (XXI 600, 10-13).

Kant sagt im zweiten Paragraph, dieser Satz werde „als Axiom d. i. als ein keines Beweises bedürftiger und dessen auch nicht fähiger, nicht synthetisch sondern analytisch aus einem Begriffe zu entwickelnder, auf dem Princip der Identität beruhender Satz aufgestellt, der also a priori behauptend, kein empirisches (von der Erfahrung abgeleitetes) mithin kein *erweiterndes* sondern nur *erläuterndes* Urtheil ist“ (XXI 600, 23-28). Ein solcher Satz wird für die Möglichkeit der Erfahrung der äußeren Gegenstände überhaupt „gedacht“ und ist sofern „auch beweisfähig“ (XXI 601, 1-4).

Im dritten Paragraphen wird die Existenz des Äthers schrittweise bewiesen.

1. Es gibt nur einen Raum und eine Erfahrung.⁷²⁴
2. Spricht man von den Erfahrungen, so meint man eigentlich Wahrnehmungen, die in der einheitlichen, allbefassenden Erfahrung zu einem kollektiven Ganzen verbunden werden.

den Unterschied zwischen den Raum „einnehmen“ und „erfüllen“ siehe die Anmerkung zur Erklärung 1: „[...] einen Raum *einnehmen*, d. i. in allen Punkten desselben unmittelbar gegenwärtig sein, um die *Ausdehnung* eines Dinges im Raume dadurch zu bezeichnen. Weil aber in diesem Begriffe nicht bestimmt ist, welche Wirkung oder ob gar überall eine Wirkung aus dieser Gegenwart entspringe, [...] oder ob wohl gar im Raume etwas sei, was ein anderes Bewegliche nöthigt, tiefer in denselben einzudringen [...], weil, sage ich, durch den Begriff des Einnehmens eines Raumes dieses alles unbestimmt ist, so ist: einen Raum *erfüllen*, eine nähere Bestimmung des Begriffs: einen Raum *einnehmen*.“ (IV 497, 2-13).

⁷²³ Vgl. XXI 561, 3-12, „Übergang 9“.

⁷²⁴ Vgl. KrV A 110: „Es ist nur *eine* Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellt werden: ebenso, wie nur *ein* Raum und Zeit ist, in welcher alle Formen der Erscheinung und alles Verhältnis des Seins oder Nichtseins stattfinden.“

3. Wahrnehmungen sind aber Wirkungen der bewegenden Kräfte der Materie auf das Vorstellungsvermögen des Subjekts, das mit Bewusstsein aus Wahrnehmungen Erfahrung zustande bringt.⁷²⁵ Diese Kräfte in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit müssen ebenfalls a priori zu einem kollektiven Ganzen verknüpft sein.
4. Also ist das Subjektive der Wirkungen der bewegenden Kräfte der Materie als das Ganze der Wahrnehmungen zugleich Darstellung dieser Materie, d. i. das Objektive, das als ein gegebenes Ganzes des Äthers betrachtet wird.
5. Dies ist nur dann möglich, wenn es einen allbefassenden, alldurchdringenden Raum nicht nur einnehmenden, sondern auch erfüllenden⁷²⁶, sich selbst in allen seinen Teilen gleichförmig agitierenden perennierenden Stoff als eine Basis der Objekte der äußeren Erfahrung gibt.
6. Was zur absoluten Einheit der Erfahrung gehört, ist wirklich.⁷²⁷
7. Also ist der Äther als ein nicht distributiv, sondern auch kollektiv allgemeiner Weltstoff wirklich (XXI 601, 6-602, 14).⁷²⁸

5. Analogie zwischen dem Organismus und dem Universum in Übergang 13 und 14

In Übergang 13 (XXI 606, 1-612, 17) und Übergang 14 (XXI 512, 22-520, 30) wird nochmals die Materie nach vier Titeln in vier Abschnitten dargestellt. 1. Abschnitt: „Von der Quantität“ (XXI 606, 12 ff.), 2. Abschnitt: „Von der Qualität“ (XXI 608, 15 ff.), 3. Abschnitt: „Von der Relation“ (XXI 611, 18 ff.)⁷²⁹ und 4. Abschnitt: „Von der

⁷²⁵ Vgl. XXI 605, 16-19.

⁷²⁶ Vgl. XXI 550, 17-21, wo Kant „repletio spatii“ von „occupatio spatii“ unterscheidet: „1. Die Raumesinnehung (occupatio spatii) betrifft nur die Existenz von etwas Räumlichem, 2. Die Raumeserfüllung (repletio spatii) die bewegende Kraft der Anziehung u. Abstoßung der Materie im Raum um das Leere zu verhindern.“

⁷²⁷ Vgl. XXI 604, 30-605, 3: „Der Schritt aber von der Möglichkeit zur Wirklichkeit geschieht mit Zuverlässigkeit dadurch, daß er der Gegenstand Einer Möglichen Erfahrung und wegen der Totalität der Bestimmungen, die zum Begriffe eines Individuum gehören, [...]“.

⁷²⁸ Dieser Argumentationsgang wird von Adickes zusammengefasst (Ders. 1920, S. 380 ff.).

⁷²⁹ In der Akademie-Ausgabe wird Übergang 14 (XXI 512, 22-520, 30. V. Konv., III. Bogen) nicht direkt nach Übergang 13 (XXI 606, 1-612, 17. V. Konv., XIV. Bogen), sondern irrtümlich vor Übergang 7 (XXI 535, 9-544, 29. V. Konv., V. Bogen) eingeordnet. So ist es unsichtbar, dass das dritte Moment „Relation“, das in Übergang 13 anfängt, weiter auch in Übergang 14 dargetan wird. Ein Indiz für den inhaltlichen Zusammenhang, ist Kants Aufführung von J. G. Wallerius' Untersuchung von Kalkerde, die in Übergang 13 (XXI 610, 27-611,1) und in Übergang 14 (XXI 513, 17 f.) vorkommt. Über Wallerius siehe XXI 332, 24-29: „So bewundert Wallerius die besondere bildende Kraft der Kalkerde mit dem Kiesessande in einem Teig geknetet.“ Und XXI 331, 5: „Von starken Bildung der Kalkerde u. des Kiesel. Wallerius“.

Modalität“ (XXI 518, 14 ff.).

Das vierte Moment: „Von der Modalität der Bewegung aus den Kräften der Materie“ wird die Notwendigkeit und die Fortdauer der bewegenden Kräfte der Materie, die fähig sind, „sich immer von selbst wieder her[zustellen und [zu]erhalten“ (XXI 519, 12-13), dargestellt. Diese Fähigkeit wird in der „Schlusanmerkung“ im Entwurf Übergang 14 mit der Analogie zwischen der kosmologischen fortdauernden Bewegung und der organischen Fortpflanzung⁷³⁰, die Ewigkeit und Notwendigkeit gewährleisten sollen (XXI 520, 10-29), herausgestellt.

⁷³⁰ In diesem Zusammenhang werden Newton und Brown erwähnt (XXI 520, 6-20).

Kapitel XII. Die Teleologie

1. Zweckmäßigkeit der Natur

Um die Wandlung der Naturauffassung von der *Kritik der Urteilskraft* zum *Opus postumum* zu exponieren, wird zunächst einmal die Grundposition, von welcher die Untersuchung über die Teleologie im zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft* ausging, dargestellt.

Gleich am Anfang der „Analytik des teleologischen Urtheils“ (§ 61) lehnt Kant streng ab, die Zweckmäßigkeit als eine neue Kausalität des Vernunftbegriffs in die Naturwissenschaft aufzunehmen⁷³¹; sie sollte nur ein Prinzip für die reflektierende Urteilskraft sein:

„Würden wir [...] der Natur *absichtlich*-wirkende Ursachen unterlegen, mithin der Teleologie nicht bloß ein *regulatives* Princip für die bloße *Beurtheilung* der Erscheinungen, denen die Natur nach ihren besondern Gesetzen als unterworfen gedacht werden könne, sondern dadurch auch ein *constitutives* Princip der *Ableitung* ihrer Producte von ihren Ursachen zum Grunde legen: so würde der Begriff eines Naturzwecks nicht mehr für die reflectirende, sondern die bestimmende Urteilskraft gehören; alsdann aber in der That gar nicht der Urteilskraft eigenthümlich angehören (wie der Begriff der Schönheit als formaler subjectiver Zweckmäßigkeit), sondern als Vernunftbegriff eine neue Causalität in der Naturwissenschaft einführen, die wir doch nur von uns selbst entlehnen und andern Wesen beilegen, ohne sie gleichwohl mit uns als gleichartig annehmen zu wollen.“ (V 360, 36-361, 11)⁷³²

Bei der Beurteilung der Naturprodukte im *Opus postumum* kann man die radikale Veränderung dieser Ansicht beobachten; im *Opus postumum* kommt der Begriff „die reflektierende Urteilskraft“, der eine zentrale Rolle für die teleologische Naturauffassung spielte, nicht mehr vor. Hingegen übernimmt der Verstand diejenige Funktion, die die *Kritik der Urteilskraft* der reflektierenden Urteilskraft zuschreibt, und Kant versucht Zweckmäßigkeit in die Naturdingen selbst zu verlegen (XXII 283, 4-10). Wenn diese Erkenntnis der Naturdinge zur Erfahrung des physischen Systems, welches das *OP* zu etablieren strebt, gehören soll, ist die bestimmende Urteilskraft gefragt:

⁷³¹ Die Zweckmäßigkeit der Natur als Vernunftbegriff ist auch in der *Kritik der reinen Vernunft* ausgeschlossen worden (*KrV* B 134)

⁷³² Vgl. auch V 181, 3-8; 379, 10-16.

„Der Übergang von einem Erkenntnis der Objecte der Natur a priori zur Physik enthält die Principien, nach welchen man das Mannigfaltige der Gesetze derselben voraus durch Vernunft bestimmen soll, um Erfahrung anzustellen.“ (Entwürfe A-C, XXI 330, 19-22).

Vom intuitiven oder göttlichen Verstand, der in der dritten Kritik im Gegensatz zu unserem diskursiven Verstand eingeführt wird⁷³³, macht Kant im *Opus postumum* keinen Gebrauch mehr. Stattdessen werden die bewegenden Kräfte der Materie in die Verstandesgesetze integriert:

„Der Begriff organischer Körper (die ein Lebensprincip enthalten) setzt schon Erfahrung voraus, denn ohne diese würde auch die bloße Idee derselben ein leerer Begriff (ohne Beyspiel) seyn. Aber der Mensch hat an sich selbst ein Beyspiel davon, daß ein Verstand bewegende Krafte enthält, die einen Körper nach Gesetzen bestimmen.“ (XXII 481, 13-17, XI. Konv. Unterstreichung, M. T.)

Dieser Verstand wird an einer Stelle im X. Konv. der *bildende* Verstand genannt und für die Begründung des Verhältnisses zwischen dem Naturkörper und unserem Bewusstsein eingesetzt:

„Ein physischer//organischer Körper (zum Unterscheide von mechanisch//organischen) ist ein solcher, dessen jeder Theil von Natur um des andern Willen in ihm selbst da ist, wo also auch umgekehrt der Begriff des *Ganzen* die Form der Theile äußerlich so wohl als innerlich (in Figur und Textur) bestimmt.—Eine solche Bildung weist auf eine nach Zwecken wirkende Naturursache.—Daß ein solcher Körper ein vester Körper seyn müsse, liegt im Begriff desselben. Eben so kann man die hervorbringende Kraft dieser inneren Form nirgend anders als in einem bildenden Verstande mithin bloß in einer nicht//materiellen Ursache suchen (denn Verstand ist Vermögen synthetischer Einheit der Vorstellung mit Bewußtseyn) und ein Wesen, was sich einen Zweck zum Bestimmungsgrunde seiner Kräfte machen kann, muß also vest [bricht ab]“ (XXII 283, 5-17. Unterstreichung, M. T.).⁷³⁴

Nachdem die Funktion des Verstandes hinsichtlich der Erfahrung des Organismus gegenüber der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der Urteilskraft* bedeutend erweitert, ja radikal verändert worden ist, wird die bekannte Rolle der Vernunft ins Spiel gebracht:

„Die Naturgesetzgebung a priori muß zur Naturforschung die Regel geben. Der *Verstand*, nicht die Sinnenvorstellung giebt Principien des Fortschreitens zur Physik an, die zuerst die Eintheilung des Systems der bewegenden Kräfte der Materie a priori nach Begriffen

⁷³³ Vgl. *KU* § 77.

⁷³⁴ Siehe auch XXI 189, Appar. „Allein der Organism körperlicher Wesen ist doch eine Idee von einem System bewegender Kräfte der Materie [...]. Man ist also berechtigt in die Classification der bewegenden Kräfte der Materie auch die der organisirten aufzustellen“.

der Form des Systems enthalten. Dann zweytens der Vernunft die das *Ganze* des Systems derselben innerhalb ihrer Grenzen enthalten.“ (XXII 288, 13-18)⁷³⁵

Die Idee des Ganzen soll der Vernunftbegriff bleiben, sonst würde die Materietheorie nur einen Status der Phantasie bekommen und kein Prinzip für die Physik geben. Diese Rollenteilung zwischen zwei menschlichen Vermögen wird, so wie in der *Kritik der Urteilskraft*, auch im *Opus postumum* in Bezug auf den Organismusbegriff und den Gottesbegriff ein wichtiges Element für die Transzendentalphilosophie sein.

2. Vereinigung von Teleologie und Mechanismus

Eine der brisantesten Äußerungen des *Opus postumum* finden wir im X. Konvolut, also in den Bogen aus der späten Phase (August 1799 bis April 1800). Sie ist die Gleichsetzung der Teleologie (*causa finalis*) mit dem Mechanismus (*causa efficiens*): „nexus causarum finalium in dem nexu causarum efficientium begriffen.“ (XXII 288, 7-8) Noch ausführlicher erklärt Kant die Vereinigung wie folgt;

„Das *Organisationssystem* geht auf den Weltkörper selbst, wo ein organisches Ganze (Gewächs um des Thieres etc) um des anderen willen und z. B. Monde um der Erde willen da sind und aller *nexus effectivus* zugleich *finalis* ist.“ (XXII 301, 5-8)⁷³⁶

Was veranlasst Kant zur Ansicht, dass der *nexus effectivus* „zugleich“ der *nexus finalis* ist, oder dass dieser in jenem „begriffen“ ist? Zunächst scheint dies der Auflösung der Antinomie von Mechanismus und Teleologie in der dritten Kritik nicht zu widersprechen. Dort wird ja die Vereinbarkeit der beiden als Maximen der reflektierenden Urteilskraft dadurch betont, dass das übersinnliche Substrat der Natur, aus dem die beiden abfließen sollen, angenommen wird.⁷³⁷ Merkwürdig ist jedoch, dass die Antinomie von Teleologie und Mechanismus, über welche in der *Kritik der Urteilskraft* aufwendig diskutiert wurde, stillschweigend verschwunden ist.⁷³⁸ Dort war der Zweckbegriff eine Maxime der reflektierenden Urteilskraft, die von uns für uns

⁷³⁵ Vgl. XXII 289, 4-6: „Nicht was wir wahrnehmen, sondern was der Verstand in die Naturforschung hinein legt, das formelle ihres Systems ist das Erste, worauf im Fortgange gesehen wird“.

⁷³⁶ Den Gedanken, dass das System nach Zwecken auf die ganze Welt ausgeweitet wird, hat Kant schon in § 67 der *Kritik der Urteilskraft* erwähnt. Dazu siehe Kurt Hübner: *Leib und Erfahrung in Kants Opus postumum*. In: Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, hg. von Prauss Gerold, Köln, 1973, S. 192-204, hier S. 203.

⁷³⁷ V 412, 20 f.

⁷³⁸ Kant benutzt sogar den Ausdruck „ein Zweckmäßiger Mechanism“ (XXI 212, 6). Dazu siehe unten Kap. XIII, 1.

aufgefunden wurde; in § 65 der *Kritik der Urteilskraft* heißt es, der Zweckbegriff sei ein regulatives Prinzip der reflektierenden Urteilskraft für den, der das Naturprodukt beurteilt (V 373, 23). Anders gesagt: Das regulative Prinzip der teleologischen Urteilskraft gilt für uns, als ob es objektiv konstitutiv wäre (V 404, 32-36). Im *Opus postumum* steht die reflektierende Urteilskraft nicht mehr im Mittelpunkt, weil Kant die Bedeutungsverschiebung des Zweckbegriffs für die Bestimmung des organischen Wesens für nötig hält. Dem Zweckbegriff wird nämlich ein konstitutiver Charakter zugeschrieben, der Zweckbegriff wird in die Natur selbst hineingelegt; m. a. W., im *Opus postumum* ist das regulative Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur wirklich zum konstitutiven Prinzip umgewandelt. Daraus folgt, dass der Mechanismus die Teleologie impliziert. Diese Revision hat im Zusammenhang mit dem System der bewegenden Kräfte stattgefunden.⁷³⁹ Das wird weiter unten in Kapitel XIII erörtert, aber jetzt ist die Bedeutung der Endursache festzustellen.

3. Endursache

Im II. Konvolut (A. Elem. Syst. 1, Feb.-Mai 1799, XXI 181, 1-197, 9) setzt sich Kant mit seiner alten Fassung von der Endursache auseinander. Wir zitieren zwei Passagen;

„Der Begriff der Endursache ist ein beym ersten Anblick widersprechender Begriff, daß nämlich das Ende solle das Erste seyn. Die Ursache soll das Vorhergehende seyn u. doch auch das Ende. Dieses ist gleichwohl ein Begriff apriori.“ (XXI 183, 15-18)

„[...] die *Endursachen* gehören gleichfalls zu den bewegenden Kräften der Natur, deren Begriff a priori vor der Physik voraus gehen muß, als ein Leitfaden für die Naturforschung, um zu sehen, ob und wie auch sie ein System derselben bilden und sich an die Metaph. anreihen lassen.“ (XXI 184, 14-18)

Für Kant ist die eigentliche Definition der Endursache widersprüchlich, weil sie nicht zu der Kategorientafel passt, die nur die lineare causa efficiens kennt. Die causa finalis in der dritten Kritik ist mit der Physik im *Opus postumum* unvereinbar, und die Revision muss dringend vorgenommen werden. Neu im zweiten Zitat ist die Ansicht, dass die causa finalis zu den bewegenden Kräften, die vor der Physik vorhergehen müsse, gehört; daraus folgt logischerweise, dass die causa finalis vor der Physik vorhergehen muss. Wir rufen uns in Erinnerung, dass in der *Kritik der Urteilskraft* immer wieder

⁷³⁹ Dina Emundts: *Zum Opus postumum. Warum musste Kant noch ein Werk schreiben?* In: Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung, hg. von Dina Emundts, Wiesbaden 2000, S. 190-212, hier S. 198.

behauptet wurde, dass die Zweckkausalität eingesetzt werde, wo die physisch-mechanischen Gesetze bei der Betrachtung der organischen Wesen nicht weiter gehen können.⁷⁴⁰ Das heißt, die *causa finalis* hatte die Ergänzungsfunktion, *nachdem* die mechanische Erklärung beim Organismus gescheitert war.

Die Endursache in der *Kritik der Urteilkraft* war nicht fähig, ein Objekt der Wissenschaft zu sein; die Teleologie gehört weder zur Naturwissenschaft noch zur Theologie, sie schwankt zwischen den beiden. Um die Biologie endgültig in die *empirische* Naturwissenschaft, die Physik, aufzunehmen⁷⁴¹, braucht Kant ein neu konzipiertes Programm, eine neue Definition der Endursache:

„Das Wort **Endursache** (*causa finalis*) enthält dem Buchstaben nach den Begriff eines Causal/Verhältnisses des *Vorhergehenden* in der Reihe der Bedingungen welches doch zugleich das Nachfolgende von eben demselben (in der Reihe der Ursachen und Wirkungen) seyn soll, worin es einen Widerspruch mit sich selbst zu enthalten scheint; denn das Eine kann nicht der Anfang und in eben demselben Sinne auch das Ende von eben demselben Realverhältnisse seyn.“ (XXI 184, 23-185, 3. Unterstreichung, M. T.)

In § 65 der *Kritik der Urteilkraft* wurden zwei Kausalverbindungen dargestellt: Die eine durch den Verstand (*nexus effectivus*), die immer abwärts eine Reihe von Ursachen und Wirkungen ausmacht, und die andere durch den Vernunftbegriff von Zwecken (*nexus finalis*), die „sowohl abwärts als aufwärts“ als ein wechselseitiges Ursache-Wirkungs-Verhältnis gedacht werden könnte. Kant fügt hinzu: „Man könnte die erstere vielleicht schicklicher die Verknüpfung der realen, die zweite der idealen Ursachen nennen“ (V 372-373). Auf der Feststellung in § 65 beruhend, dass nur die *causa efficiens* die reale Verknüpfung nachweisen kann, muss Kant im Entwurf „A. Elem. Syst. 1-6“ einräumen, dass die Endursache eine Schwierigkeit hat, wenn sie ein Realverhältnis zwischen Ursache und Wirkung begründen soll. Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, versucht Kant, zwischen der Endursache und den bewegenden Kräften eine Verbindung herzustellen:

„Es kann aber doch unter den bewegenden Kräften der Materie ein solches Verhältnis [sc. ein Realverhältnis, M. T.] gedacht werden, wenn wir unser Urtheil darauf einschränken, daß wir uns das System derselben nicht anders begreiflich machen können als wenn wir einen von der Materie unabhängigen Verstand annehmen, der in Ansehung dieser Formen architectonisch ist, und uns die bewegende Kräfte der Materie nach der **Analogie**

⁷⁴⁰ V. 360, 26 f.

⁷⁴¹ Hiermit widerspreche ich der Auffassung Lehmanns, man werde nicht erwarten, dass Kant biologische Bestimmungen auf die Physik überträgt (Lehmann 1969, S. 289).

desselben vorstellen, welches nach Begriffen a priori geschehen kann, ohne mit empirischen Urtheilen in die Physik überzuschweifen.“ (XXI 185, 4-11.)

Kants Lösung ist hier, die Endursache als zu den bewegenden Kräften der Materie gehörig anzunehmen, d. h. sie soll zum Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik gehören.⁷⁴² In einer Anmerkung auf demselben Bogen ist die Endursache sogar mit dem System der bewegenden Kräfte gleichgesetzt: „Man kann Endursache auch so definieren, daß sie das System bewegender Kräfte sey, in so fern die eine in Ansehung der Bewegung der anderen wechselseitig Ursache und Wirkung sey“ (XXI 189, Anm.). Hierbei ist darauf zu achten, dass man die bewegenden Kräfte der Materie mit der Bewegursache in der *Kritik der Urteilskraft* nicht verwechselt; ihre Bedeutung ist deutlich verändert worden. Im Folgenden gehen wir auf diese Bedeutungsveränderung näher ein.

Zuerst werden in Übergang 1 (Mai bis August 1799) die bewegenden Kräfte in zwei Arten geteilt: organische bewegende Kräfte und unorganische bewegende Kräfte (XXI 211, 16 ff.). Diese werden mit der äußeren Ursache wie Stoß oder Schlag in Bewegung gesetzt und dann auch als die mechanischen Kräfte genannt. Hingegen wird unter den organischen bewegenden Kräften verstanden, dass sie innerlich spontan bewegend sind; sie heißen auch die dynamischen organischen Kräfte.⁷⁴³ Von dieser Einteilung der bewegenden Kräfte der Materie ist die Begründung der Erfahrung der organischen Körper in „Übergang 1-14“ ausgegangen, und die Gegenstände der Physik vom organischen Wesen zur Naturwelt als Ganzem werden durch diese Materietheorie zusammengefasst und systematisiert.⁷⁴⁴ In diesem Sinne kann Biologie als eine Naturwissenschaft des Systems der organischen bewegenden Kräfte angesehen werden, wenn Kant sagt:

⁷⁴² Vgl. auch XXII 240, 15-17: „Physik ist ein empirisches System der bewegenden Kräfte der Materie und ein problematisches Ganze derselbe“ (Im „B. Der Übergang“ (XXII 239-245), Jan.-Feb. 1799).

⁷⁴³ „Die zweyte Eintheilung ist die des Formalen der bewegenden Kräfte. mechanisch oder dynamisch nämlich mittelst anderer Körper als Maschinen oder unmittelbar.“ (XXII 299, 19-21. X. Konv.). Vgl. auch XXII 293, 1-5: „Die bewegende Kräfte sind entweder mechanisch bewegend, (wie die der Centrifugal Kraft durch fremden Stoß) oder dynamisch (durch Gravitations Anziehung) da die Materie selbst die Bewegung anhebt und beharrlich erhält. —Durch diese Eintheilung der bewegenden Kräfte a priori geschieht nun der Übergang.“

⁷⁴⁴ Dazu siehe XXII 241, 21-25: „Die organisirte Geschöpfe machen auf der Erde ein Ganzes nach Zwecken aus, welches a priori als aus Einem Keim (gleichsam bebrüteten Ey) entsprossen wechselseitig einander bedürftend seine und seiner Geburten Species erhält.“

„Ich kan nicht *objectiv* durch Aggregirung der bewegenden Krafte und fortschreitend in dem Mannigfaltigen in der Erscheinung fortschreiten, um zu einer Physik zu gelangen, denn das wäre ein Sprung über eine Kluft (der Met. A. Gr.) — sondern ich muß *subjectiv* die Principien möglicher Erfahrung zum Behuf der Naturforschung als einer Stufenleiter zur Physik als einem System derselben zu gelangen a priori in einem Ganzen der Form nach vorstellig machen und die Form eines Systems muß in dieser Gradation vorangehen, um den Begrif einer Physik als Erfahrungslehre der Naturkunde zu begründen.“ (XXII 294, 10-18. X. Konv.)

Interessant ist hierbei der Unterschied zwischen dem objektiven und dem subjektiven Verfahren der Naturforschung; Kant zufolge kann die Physik, wenn sie nicht bloß Aggregat der Erfahrungen⁷⁴⁵ sein will, nur auf subjektiven Prinzipien, die der Erfahrung der Gegenstände (Organismen inbegriffen) zugrunde liegen, begründet werden.

Zum Schluss möchte ich Lehmanns Vermutung, dass die Verarbeitung der dritten Auflage der *Kritik der Urteilskraft* (erschien 1799) die Entwicklung der Materietheorie vom Natursystem zur Weltsystem im *Opus postumum* beeinflusst hätte, weil die beiden Arbeiten zeitlich nebeneinander nah stehen⁷⁴⁶, widersprechen. Er behauptet sogar, „[d]aß das Nachlaßwerk, wenigsten in den Entwürfen seit 1799, nicht bloß den Fragen der dritten Kritik nahesteht, sondern geradezu *infiltriert ist mit Gedanken der Kritik der Urteilskraft*“.⁷⁴⁷ Kant setzt sich zwar mit seiner Auffassung in der *Kritik der Urteilskraft* auseinander, wie oben festgestellt wurde, aber dann hätte sich die neue Entwicklung 1793, also bei der Verarbeitung der zweiten Auflage der *Kritik der Urteilskraft* ergeben können, was aber nicht der Fall war. Hingegen unternimmt Kant erst 1796 im Oktaventwurf die radikale Revision seiner Organismustheorie: Der Organismusbegriff, der in der *Kritik der Urteilskraft* ausführlich behandelt wurde, ist schon 1796, nicht 1799, zum ersten Mal im *Opus postumum*, im Oktaventwurf aufgenommen worden. Aus diesem Grund ist Lehmanns These unhaltbar. Diesbezüglich wird im nächsten Kapitel die Frage beantwortet, wie der Organismusbegriff im *Opus postumum* sich verändert.

⁷⁴⁵ Kant sagt stets, es gebe nur eine Erfahrung; wenn man von den Erfahrungen redet, redet man von vielen Wahrnehmungen (XXII 314. 1-2).

⁷⁴⁶ Lehmann 1969, S. 371.

⁷⁴⁷ Lehmann 1969, S. 370.

Kapitel XIII. Der Organismusbegriff⁷⁴⁸

Was ist eigentlich ein Organismus? Wenn Kant sagt: „Die Möglichkeit eines organischen Körpers kann nicht bewiesen auch nicht postuliert werden, aber dieser ist doch ein Factum“ (XXII 481, 8),⁷⁴⁹ scheint jeder Versuch, ihn zu definieren, nichtig zu sein. Der organische Körper ist uns gegeben, aber wir sind unfähig, seine Möglichkeit zu bestimmen. Wir können durch unsere Maxime der reflektierenden Urteilskraft über die Möglichkeit des Organischen nur *denken (reflektieren)*. Der Organismus als solcher ist, wie wir unten sehen werden, zwar eine bloße „Idee“, weil die Erfahrung ihm keine angemessene Anschauung anbietet; jedoch erfährt die Idee im *Opus postumum* auch eine gründliche Bedeutungsveränderung; die Idee übernimmt eine konstitutive Funktion, wenn das cogitabile zu einem dabile werden soll.⁷⁵⁰

1. Der Organismusbegriff im Entwurf „Übergang 1-14“

Zuerst wird der Entwurf „A. Elem. Syst. 1-6“⁷⁵¹ aus Feb.-Mai 1799, der kurz vor dem Übergang 1-14 gefasst wurde, in Betracht gezogen. In einigen Passagen dort ist Kants Äußerung zum organischen Körper, die der Definition desselben zugrunde gelegt wird, auffällig, weil die organischen Körper natürliche Maschinen genannt werden:

„Organische Körper sind natürliche Maschinen und müssen in der Tendenz der metaphy. A. Gr. der NW [sc. der metaphysischen Angangsgünde der Naturwissenschaft, M. T.] gleich anderen bewegenden Kräften der Materie ihren mechanischen Verhältnissen nach beurtheilt und ihre Erscheinungen darnach erklärt werden, ohne ins System der nach Endursachen bewegenden Kräfte der Materie als welche empirischen Ursprungs sind und zur Physik gehören überzuschreiten.“ (XXI 186, 7-12)⁷⁵²

Was Kant unter der Maschine versteht, zeigt folgende Stelle deutlicher:

⁷⁴⁸ Über den Organismusbegriff habe ich auf der 9. Internationalen Kant-Tagung in Kaliningrad referiert. Siehe Verfasserin: *Der Organismusbegriff und das Lebensprinzip in Kants Opus postumum*. In: Kant zwischen West und Ost. Zum Gedenken an Kants 200. Todestag und 280. Geburtstag, hg. von Prof. Dr. Wladimir Bryuschinkin, Kaliningrad 2005, 2. Band, S. 252-260.

⁷⁴⁹ Vgl. Mathieu 1989, S. 212.

⁷⁵⁰ Vgl. XXII 280, 6-12.

⁷⁵¹ Er ist enthalten in XXI 181-206; XXII 267-276; XXII 585-609.

⁷⁵² Auch XXI 186, 18-19; 187, 12-25. In „Übergang 1-14“ wird auch diese Definition ausgelegt, XXI 211, 10-15.

„Organische Körper sind solche, welche *aus eigenen Kräften* als Maschinen wirken. Maschine aber ist ein Körper oder Zusammensetzung von Körpern, deren ein Theil den anderen innerhalb und dadurch auch äußerlich *zweckmäßig* zu bewegen geeignet ist, und wenn er als *Naturkörper* die dazu dienliche Form besitzt, ein *organischer Körper*.“ (XXI 194, 12-16)

Diese Bedeutung der Maschine ist auffällig, weil diese spontan „aus eigenen Kräften“ wirkt und sich ihre Teile „zweckmäßig“ für einander bewegen; diese Definition der Maschine in Bezug auf die Organismen weicht von der in der *Kritik der Urteilskraft* deutlich ab.

Im darauf folgenden Entwurf „Übergang 1-14“ aus Mai bis August 1799 ist eine weitere Ergänzung hinzugefügt worden:

„Maschine ist ein vester Körper, dessen Zusammensetzung nur durch den Begriff von einem *Zweck* möglich ist, nach der Analogie einer gewissen absichtlichen Bewegung geformt ist. Wenn diese Form nicht als wirkliche, sondern bloß denkbare Absicht vorgestellt wird, so ist ein solcher Körper eine *natürliche Maschine*. Organische Körper sind also natürliche Maschinen. (XXI 211, 10-15. Übergang 1)

Dann gibt Kant die komplettere Definition des organischen Körpers (XXI 210, 11-211, 8), die ich etwas näher zu skizzieren versuche. Ich nummeriere die Absätze des betreffenden Zitats durch:

Abs. 1. „Die Definition eines organischen Körpers ist, daß er ein Körper ist, dessen jeder *Theil um des anderen willen* (wechselseitig als Zweck und zugleich als Mittel) da ist.— Man sieht leicht, daß dies eine bloße Idee ist, der a priori die Realität (d. i. daß es ein solches Ding geben könne) nicht gesichert ist“ (XXI 210, 11-15).

Kant rekapituliert das Resultat, das er in der *Kritik der Urteilskraft* gewonnen hat: Die Zweckmäßigkeit oder der Organismusbegriff ist eine bloße Idee, der keine Realität zugeschrieben werden kann.⁷⁵³ Die „Deduktion“ der teleologischen Urteilskraft hatte daran gelitten, dass sie keine objektive Realität des Organismus nachweisen konnte.⁷⁵⁴ Jetzt im *Opus postumum* beansprucht Kant neu die Lösung gefunden zu haben.

Um nun den Unterschied gegenüber der *Kritik der Urteilskraft* klar zu machen, sei auf eine andere Stelle im früheren Entwurf aus demselben Jahr „A. Elem. Syst. 1-6“ (Feb.-Mai 1799) hingewiesen: „Organisirte Wesen sind die, von welchen und in welchen ein jeder *Theil um des anderen willen* (*propter, non per aliam partem eiusdem systematis*⁷⁵⁵) da ist.“ (XXI 184, 10-13). Der in Klammern zugefügte lateinische Satz

⁷⁵³ V 376.

⁷⁵⁴ Dazu siehe Verfasserin 2001a, S. 633-642.

⁷⁵⁵ Im Apparat der Akademie-Ausgabe wird zuerst „corporis“ statt „systematis“ notiert.

besagt, dass ein jeder Teil des organischen Wesens „um des anderen Teils willen“, nicht „durch“ den anderen Teil desselben Systems (bzw. desselben Körpers)⁷⁵⁶ da ist. Mit der ersten Präposition *propter* (um...willen) legt Kant Wert auf die Zweckursache, mit der zweiten *per* (durch) auf die Wirkursache. Adickes weist darauf hin, dass Kant mit diesem Zusatz in Widerspruch zur *Kritik der Urteilskraft* trete.⁷⁵⁷ Die entsprechende Stelle in der *Kritik der Urteilskraft* lautet:

„In einem solchen Producte der Natur wird ein jeder Theil so, wie er nur *durch* alle übrigen da ist, auch als *um der andren* und des Ganzen *willen* existirend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht; welches aber nicht genug ist (denn er könnte auch Werkzeug der Kunst sein und so nur als Zwecke überhaupt möglich vorgestellt werden), sondern ein die andern Theile (folgich jeder den andern wechselseitig) *hervorbringendes* Organ, [...] sein kann: und nur dann und darum wird ein solches Product, als *organisirtes* und *sich selbst organisirendes* Wesen ein *Naturzweck* genannt werden können.“ (V 373, 35-374, 8).

Das obige Zitat zeigt, dass die gegenseitige Abhängigkeit der Teile und des Ganzen im Organismus vervollständigt worden ist; und diese Ansicht hat sich im *Opus postumum* nicht geändert. Die Innovation im *Opus postumum* ist, dass der Unterschied zwischen Naturprodukten und Kunstwerken aufgehoben wird,⁷⁵⁸ weil die hervorbringende Funktion eines Teils, die in der *Kritik der Urteilskraft* das Wesen der Naturprodukte ausmachte, nicht mehr bloße Idee des Naturzweckes, sondern ein Gesetz der bewegenden Kräfte der Materie sein soll. Wir kehren zur Definition des Organismus in „Übergang 1“ zurück.

Abs. 2. „Man kann die Erklärung dieser Fiction auch anders stellen: Er [sc. ein organischer Körper, M. T.] ist ein Körper, an welchem die innere Form des Ganzen vor dem Begriffe der Composition aller seiner Theile (also in Figur sowohl als Textur) in Ansehung ihrer gesammten bewegenden Kräfte vorhergeht (also Zweck und Mittel zugleich ist).“ (XXI 210, 15-20)

Die innere Form des Ganzen in Abs. 2 entspricht der Idee des Ganzen in der *Kritik der Urteilskraft*, die den Teilen voraus gesetzt wird⁷⁵⁹; in beiden Fällen ist ein organisches Wesen als ein aus den Teilen bestehendes Ganzes betrachtet. Aber die Teile des Naturkörpers sind hier durch die bewegenden Kräfte zum Ganzen zusammengesetzt, während in der *Kritik der Urteilskraft* die Bildungskraft für die Verbindung der Teile

⁷⁵⁶ Siehe die vorige Fußnote.

⁷⁵⁷ Adickes 1920, S. 219 f.

⁷⁵⁸ Vgl. V § 65.

⁷⁵⁹ Vgl. XXI 196, 16-18: „er [sc. ein organischer Körper, M. T.] ist dasjenige von welchem die *Idee* des Ganzen dem Begriff seiner Theil als Grund seiner Möglichkeit vorhergeht.“

und des Ganzen angenommen worden ist.⁷⁶⁰

Abs. 3. „Weil aber in dieser Definition noch immer ein *immaterielles* Princip (nämlich ein *Wollen* der wirkenden Ursache) eingemischt ist, folglich der Begriff nicht rein Physisch seyn würde, so kann sie am besten so abgefaßt werden: organischer Körper ist der, dessen jeder Theil absolute Einheit des Princips der Existenz und Bewegung aller übrigen seines Ganzen ist.“ (ebd. Z. 21-25)

Kant will die Absicht (das Wollen) von der Zweckursache ausschließen, weil sie ein immaterielles Prinzip ist⁷⁶¹ und für die Physik, die die Theorie der bewegenden Kräfte der Materie entwickeln soll, ein Dorn im Auge ist. Er versucht, durch die reine Wirkursache die Beziehung zwischen den Teilen und dem Ganzen herzustellen. Dafür soll jeder Teil des Organischen ein hervorbringendes Prinzip (die bewegenden Kräfte) besitzen; jedem Teil ist eine absolute Totalität der bewegenden Kräfte immanent, die die Möglichkeit des Ganzen sichert und die Wirklichkeit desselben zustande bringt.

Abs. 4 „Ein organischer (gegliederter) Körper ist derjenige, in welchem jeder Theil mit seiner bewegenden Kraft auf das Ganze auf jeden Theil in seiner Zusammensetzung nothwendig sich bezieht.

Die productive Kraft dieser Einheit ist das Leben.

Dieses Lebensprincip kann von Pflanzen auf Thiere und deren Beziehung auf einander zum Ganzen beyder Verbunden auch auf das Ganze unserer Welt durch ihr wechselseitiges Bedürfnis a priori bezogen werden.“ (XXI 211, 1-8)

Die obige Passage, die in der Akademie-Ausgabe direkt nach der vorhergehenden Definition (Abs. 1-3) abgedruckt wird, wurde am linken Rand auf der Originalseite desselben Bogens geschrieben (siehe XXI 211, Apparat). Absatz 4 kann also als Ergänzung zur Definition oder auch als die Fortsetzung des Gedankens Kants angesehen werden. Der inhaltliche Zusammenhang ist deutlich erkennbar. Es ist nämlich anzunehmen, dass „diese[r] Einheit“ in Abs. 4 sich unmittelbar auf „absolute Einheit“ in Abs. 3 bezieht. Wenn diese Bezugnahme richtig ist, heißt die bewegende Kraft „das Leben“, sie ist jedem Teil des Organischen immanent und setzt den Lebensprozess des Organischen fort. Sie weitet sich sogar auf die ganze organische Natur, die ganze Welt des Lebendigen aus.

Hier wird eine wesentliche Neuerung in Bezug auf die Teleologie sichtbar: Aus der Teleologie wird ein immaterielles Prinzip herausgestrichen, wie in Abs. 3 geschehen ist. Ein solches Prinzip ist der Begriff des Naturzweckes, der in Abs. 3 (somit auch in

⁷⁶⁰ Vgl. V § 65.

⁷⁶¹ Diese Ansicht Kants ändert sich später.

Abs. 4) nicht mehr erwähnt wird, obwohl das Organische ohne Zweckvorstellung nicht einmal angeschaut werden kann. Immerhin brauchte Kant in Abs. 1 und Abs. 2 das Zweck-Mittel-Verhältnis zwischen Teilen und Ganzen für die Definition des organischen Körpers, aber in Abs. 3 wird die erneute Definition ohne Zweckkausalität, Kant zufolge, „am besten“ (XXI 210, 23) geliefert. Kurz gesagt, aus der Definition des Organismen wird die Teleologie an sich zwar nicht eliminiert, — „das Lebensprinzip“ oder „wechselseitiges Bedürfnis“ in Abs. 4 muss als die Zweckursache betrachtet werden — aber sie ist derart ins System des Organischen einbezogen, dass die Teleologie im *Opus postumum* materialisiert wird, und dies bedeutet, dass ihr der regulative Charakter abgesprochen wird.⁷⁶² Das heißt, die teleologische Naturauffassung in der dritten Kritik ist im *Opus postumum* materiell geworden. Dies ist der Anfang der Revision Kants.

Im Hinblick auf das Selbstorganisationsvermögen der Teile ist aber höchst bemerkenswert, dass Kant auf der nächsten Seite des gleichen Bogens den auffallenden Ausdruck „eines Zweckmäßigen Mechanisms der Materie“ (XXI 212, 6) benutzt.⁷⁶³

„Das Princip der Spontaneität der Bewegung der Theile unseres eigenen Körpers als Gliedmaßen, indem wir diesen als unser eigenes Selbst betrachten, ist ein Maschinenwesen. Ob nun zwar jene [sc. Spontaneität, M. T.] eine absolute Einheit des Principis der Bewegung aus *Begehrungen* mithin nicht materiell ist, so kann doch die Vernunft nicht umhin, den Begriff eines Zweckmäßigen Mechanisms der Materie unter dem Nahmen der Organisation obzwar nur problematisch allgemein zu machen [...]“ (XXI 212, 1-7, Unterstreichung, M. T.).

Die Vernunft sieht sich gezwungen, den zweckmäßigen Mechanismus in den bewegenden Kräften der Materie anzunehmen. In diesem Ausdruck sind zwei verschiedene Prinzipien, Teleologie und Mechanismus, miteinander vereinigt, ohne dass daraus die Antinomie resultiert.⁷⁶⁴ Nun verstehen wir, warum die Antinomie von

⁷⁶² Vgl. XXII 240, 25-28: „Dieser Übergang ist nicht bloß Propädeutic, denn das ist ein schwankender Begriff und betrifft nur das Subjective der Erkenntnis. Es ist ein nicht bloß regulatives, sondern auch constitutives formales a priori bestehendes Princip der N. W. zu einem System.“ Auch XXII 241, 14-19: „Diese Propädeutik ist selbst ein System welches die Form des Systems der Physik a priori enthält. Es kann nicht ein fragmentarisches Aggregat seyn was dieses Ganze der Möglichkeit einer Physik enthält, denn als ein a priori gegebenes Ganze muß es nothwendig ein System seyn, welches keiner Verminderung oder Vermehrung fähig ist. Regulative Principien die zugleich constitutiv sind.“ (Unterstreichung, M. T.).

⁷⁶³ „Zweckmäßigen“ ist mit großem Z geschrieben, und dies bedeutet, dass Kant wahrscheinlich diesen Begriff hervorheben will.

⁷⁶⁴ Im „Anhang zur transzendentalen Dialektik“ in der *KrV* findet man auch den Ausdruck „Mechanismus der Materie“, der nicht mehr mit der Kausalverknüpfung der Naturerscheinungen identisch sein kann: Kant kritisiert, das theologische System der Natur (Physikotheologie) versuche die

Teleologie und Mechanismus im *Opus postumum* ausgeblendet wird; weil die bewegenden Kräfte der Materie selbst eine Vereinigung von *causa efficiens* und *causa finalis* sind; sie sind selbst nicht beweglich, aber innerlich bewegend, ihnen ist die Zweckmäßigkeit inhärent.

Der Organismusbegriff wird weiter revidiert. Zunächst ist die Definition des Organismusbegriffs in Übergang 9 (XXI 554, 4-562, 19) und 10 (XXI 562, 20-571, 9), die Mitte des Jahres 1799 niedergeschrieben wurden, zu erörtern, weil dort wichtige Hinweise zu finden sind. In Übergang 9 sagt Kant überraschenderweise,

„**Materie** (Naturstoff) kann weder organisch noch unorganisch heißen. Der Begriff von einer solchen ist mit sich selbst im Widerspruch (*syderoxilon*): Denn man abstrahirt in demselben von aller Form (Figur und Textur) und denkt sich dabey nur einen Stoff (*materia ex qua*) der allerley Formen fähig ist.—Es ist also nur ein **Körper** (*corpus physicum*), dem man eines dieser Prädicate beylegen kann: und diese Eintheilung gehört nothwendig zu dem Übergange von den metaphys. Anf. Gr. der NW. zur Physik, als einem System der *empirischen* Naturwissenschaft, welche nie ein vollendetes Ganze werden kann—Es sind innerlich bewegendende Kräfte unter den Theilen eines Körpers, die einen gewissen nach Gesetzen bestimmten Bau aus einer Materie zu Folge haben.“ (XXI 557, 13-558, 9)

Kant zufolge organisiert nicht die Materie, sondern nur der Naturkörper⁷⁶⁵, weil er die bewegenden Kräfte in sich enthalte.⁷⁶⁶ Weiter liefert er eine neue Definition des Naturkörpers:

„Man kann einen organischen Naturkörper als einen solchen definiren: dessen *jeder Theil um der übrigen willen* und so umgekehrt da ist.— Man sieht bald daß dieser Begriff ein System der Zwecke der Theile in ihrem Verhältnis zu einander in sich enthalte daß also ein organischer Körper als ein *fester Körper* und (wegen der inneren Zweckverhältnisse) als *Maschine* gedacht wird.—Die bewegendende Kräfte der Materie in einer solchen sind entweder bloß *Vegetations//oder Lebenskräfte* solcher Körper. Zu Erzeugung der letzteren wird nothwendig ein *immaterielles* Princip (Begehrungsvermögen) mit untheilbarer Einheit der Vorstellungskraft erfordert: [...]“ (XXI 558, 15-24).⁷⁶⁷

Im gegenwärtigen Zusammenhang sind vor allem zwei Punkte gegenüber der *Kritik der*

Ursachen bei der höchsten Weisheit zu suchen, „anstatt sie in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen.“ (B 719). An anderer Stelle gebraucht er den Ausdruck „die Idee eines Mechanisms“, um die chemischen Wirkungen der Materien zu erklären: „[...] und so bringt man alle Materien auf die Erden (gleichsam die bloße Last), Salz und brennliche Wesen (als die Kraft), endlich auf Wasser und Luft als Vehikeln (gleichsam Maschinen, vermittels deren die vorigen wirken), um nach der Idee eines Mechanismus die chemischen Wirkungen der Materien untereinander zu erklären.“ (KrV B 674, Unterstreichung, M. T.)

⁷⁶⁵ Man achte hierbei darauf, dass Kant vom Körper redet.

⁷⁶⁶ Vgl. XXI 557, 8-12.

⁷⁶⁷ Auch XXII 50, 5-8: „Von organischen *Körpern*, die den Begriff der Zwecke schon nach der Regel der Identität in sich enthalten, in ihnen muß ein immateriales Princip gedacht werden, welches aber darum nicht Geist (*mens*) seyn darf.“ Und XXII 507, 1-11 (XI. Konv.). Über ein immaterielles Prinzip siehe unten Abschnitt 2.

Urteilstkraft von besonderem Interesse:

1. Erstens benutzt Kant den Begriff eines „festen Naturkörpers“ zur Bezeichnung eines organischen Körpers, dessen Teile innerlich miteinander in einem festen Zusammenhang nach Zwecken stehen. Ein solcher Naturkörper heißt dann eine Maschine, während das organische Wesen in der *Kritik der Urteilstkraft* nicht als eine Maschine betrachtet worden ist.⁷⁶⁸ Dort wird festgestellt, dass der Unterschied zwischen Maschinen und Naturprodukten darin liege, dass jene sich selbst weder reproduzieren noch organisieren können. Dagegen können sich die Organismen durch die bildende Kraft, die Kant den Naturprodukten zugeschrieben hat, organisieren.⁷⁶⁹ Hier im *Opus postumum* behauptet er das Gegenteil. Die bewegenden Kräfte der Materie ersetzen die Bildungskräfte oder den Bildungstrieb in der dritten Kritik. Kant warnt sogar davor, den Bildungstrieb anzunehmen;

„ihres Gleichen [sc. der Naturkörper, M. T.] zu erzeugen vermögend seyn und ob gar der allgemeine Weltstoff neue Organisierungen und so neue Species hervorbringen könne (Bildungstrieb) ist eine problematische Idee welche die Grenzen der möglicher Erfahrung überschreitet.—Ein organischer Naturkörper ist also ein solcher, der nur als ein empirisches System von Zwecken denkbar ist. Die Materie aber kann nicht sich selbst organisierend seyn.“ (XXI 559, FN. Unterstreichung, M. T.)

In Übergang 10 ist die Verschiebung des Begriffs der Maschine noch deutlicher zu beobachten. Die Naturkörper werden wiederholt in die unorganischen und organischen eingeteilt, die organischen Körper sind vegetierende oder belebte Körper (XXI 565, 16-28): „Die Organisierung der Systeme von organisirten Körpern gehört auch wiederum selbst zum Übergange von metaphys. Anf. Gr. der NW. zur Physik [...]“ (ebd. Z. 21-23). Diese angestrebte Physik ist Kant zufolge ein vollständiges System a priori, das den Übergang vom Natursystem zum Weltsystem ermöglicht⁷⁷⁰, wobei die Bewegungskräfte eine entscheidende Rolle spielen.⁷⁷¹ Der Bildungstrieb⁷⁷² ist im *Opus postumum* nicht mehr präsent. Der neue Gedanke ist, dass der

⁷⁶⁸ Vgl. Dina Emundts: *Das Problem der Organismen in Kants Kritik der Urteilstkraft und im Nachlasswerk*. In: Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Band 4, hg. von Volker Gerhardt/Rolf-Peter Horstmann/Ralph Schumacher, Berlin 2001, S. 503-512, hier S. 511.

⁷⁶⁹ V 374, 21-26.

⁷⁷⁰ Nur in Übergang 10 finden wir einen „Beschlus. Principien des Überganges vom Natursystem zum Weltsystem“ (XXI 568, 1-3).

⁷⁷¹ XXI 568, 1 ff.

⁷⁷² Vgl. *KU* V 374, 21 f; 424, 30 f. Im ganzen *Opus postumum* kommt nur einmal der Name „Blumenbach“, der Verfechter der Theorie des Bildungstrieb, vor, aber nicht im Zusammenhang des Organischen: „Von der Veränderung der Weltachse durch Veränderung der Abplattung der Erde nach Blumenbach.“ (XXI 180, 26).

Organismus nur durch die bewegenden Kräfte, die zum Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik gehören, bestimmt werden können soll. Damit gehören die organischen Körper auch zu den Gegenständen des Übergangs.⁷⁷³

2. Zweitens ist der zentrale Gedanke der *Kritik der Urteilskraft*, dass die Idee des Ganzen, um deren willen die Teile da sind, jedem organischen Ding vorhergeht, im obigen Zitat (XXI 558, 15-24) nicht mehr erwähnt.⁷⁷⁴ Betont ist lediglich das Verhältnis zwischen den Teilen eines organischen Körpers, dessen *jeder Theil um der anderen Theilen willen* und *so umgekehrt da ist*, aber nicht um des Ganzen willen. Später jedoch wird in Übergang 10 die Idee des Ganzen ergänzt; doch der Sinn hat sich gegenüber der *Kritik der Urteilskraft* drastisch geändert:

„Man kann ihn [sc. einen organischen Körper, M. T.] Erstlich als einen solchen definiren »dessen jeder Theil in dem Inneren eines Ganzen um des anderen Willen da ist« und da enthält die Erklärung deutlich eine Hinweisung auf Zwecke (causa finalis).—Man kann aber auch zweytens seine Definition so stellen: *ein organischer Körper ist der, an welchem die Idee des Ganzen vor der Möglichkeit seiner Theile* in Ansehung ihrer bewegenden Kräfte vorhergeht (causae efficientes).“ (XXI 568, 23-569, 5)

Die bewegenden Kräfte sind die *causae efficientes* (die Bewegursachen), die jedem Teil des organischen Körpers innewohnen (die zweite Hälfte des obigen Zitats); die Idee des Ganzen ist *vor* den Teilen da, aber wie wirkt sie auf die Teile? Bestimmt die Idee die Teile? Davon ist in der ersten Hälfte des obigen Zitats nicht die Rede, sondern es ist lediglich gesagt, dass die Teile als Zweck aufeinander wirkend „in dem Inneren eines Ganzen“ da sind. Die Beziehung zwischen Teilen und Ganzen ist nur im Hinblick auf die *causae efficientes* vorstellbar.

In der *Kritik der Urteilskraft* wurde die Idee des Ganzen nie als eine konstituierende Ursache dargestellt, denn eine wechselseitige Beziehung oder Abhängigkeit zwischen den Teilen und dem Ganzen macht einen Organismus aus. In § 65 schreibt Kant:

⁷⁷³ Über die organischen Körper siehe auch VII. Konv.: XXII 56, 6-12; 59, 15-17; 100, 1-2; 100, 7-8.

⁷⁷⁴ In „Übergang 10“ urteilt Kant noch nicht, ob das immaterielle Wesen organisiert oder nicht: Ob aber dieses immaterielle Wesen in ihm als constitutiver Theil (gleichsam als die Seele dieses Körpers) in localer Gegenwart oder als allgemeines immaterielles Wesen (als Weltseele) im Raum nach Verschiedenheit der Basis des in demselben vorliegenden Stoffs organisirend wirke mag immer unentschieden bleiben nur daß aus bewegenden Kräften einer bloßen Materie ein organischer Körper zusammen gewebt werde steht mit dem Begriffe von ihr im inneren Widerspruch.“ (XI 569, Apparat)

„daß umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Theile bestimme: *nicht als Ursache* — denn da wäre es ein Kunstproduct—, sondern als Erkenntnisgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, *für den, der es beurtheilt.*“ (V 373, 20-25. Hervorhebung von mir)

Hieraus kann man folgendes entnehmen. Kant ging davon aus, dass das Mannigfaltige in der Materie enthalten ist und durch Gestalten und Verbindungen in die systematische Einheit geformt wird.⁷⁷⁵ Die Idee des Ganzen ist dabei aber keine Wirkursache, die die Naturprodukte hervorbringt. Mit der Ablehnung des außer der Natur befindlichen Urhebers⁷⁷⁶ sicherte Kant in der *Kritik der Urteilskraft* die Spontaneität und das selbständige Organisationsvermögen in den Naturprodukten, wenn er beschreibt, die Natur „organisirt sich vielmehr selbst und in jeder Species ihrer organisirten Producte, [...]“ (V 374, 30-31). Sein Argument beruht auf der Idee des Ganzen, die eigentlich in uns als Urteilenden der Naturphänomene liegt.⁷⁷⁷ In „Übergang 1-14“ ist Kant immer noch skeptisch, ob er diese Position halten soll oder nicht.⁷⁷⁸

2. Der Organismusbegriff in den Konvoluten X, XI und VII

Es ist unmöglich, einen einheitlichen Organismusbegriff in Kants Nachlasswerk zu bestimmen. Die Vereinigung von Mechanismus und Teleologie, die ich oben festgestellt habe, erfährt wiederum eine Wandlung. Dies passiert zuerst in den Konv. X und XI⁷⁷⁹ im Zusammenhang der „Selbstsetzungslehre“ und dann in dem VII. und I. Konv.⁷⁸⁰, und zwar in Bezug auf den Gottesbegriff. Da unten in Kapitel XIV auf den Gottesbegriff eingegangen wird, wird hier der Widerspruch des Organismusbegriffs kurz geschildert.

⁷⁷⁵ V 377 ff. .

⁷⁷⁶ V 374, 27-30.

⁷⁷⁷ Am Schluss fehlte in der *Kritik der Urteilskraft* immer noch der apodiktische Beweis für die Organisationsfähigkeit der Natur.

⁷⁷⁸ Später in Konvolut X und XI verabschiedet Kant sich von dieser Position endgültig; die Idee des Ganzen darf nicht mehr ein Gedankending in uns sein, sondern sie muss eine den Organismus bestimmende Einheit der bewegenden Kräfte sein. Das Bisherige zusammenfassend, kann man sagen, dass die Idee des Ganzen im *Opus postumum* nicht nur eine regulative, sondern auch eine konstitutive Funktion bekommt (XXII 240, 25-28).

⁷⁷⁹ Die Entwürfe im X. Konv. sind mit A bis Q, die im XI. Konv. mit AA, BB, BB², R bis Z bezeichnet.

⁷⁸⁰ Das VII. Konv. stammt aus der Periode vom April bis Dezember 1800 und das I. Konv. vom Dezember 1800 bis Februar 1803.

Im X. Konv. ist die wesentliche Frage gestellt: Was ist Physik? Eine von vielen Antworten lautet: „Physik ist ein empirisches System der bewegenden Kräfte der Materie und ein problematisches Ganze derselben“ (XXII 240, 15-17). Der Begriff des organischen Körpers gehört nicht unter den Titel des Übergangs von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, sondern „gänzlich zur Physik“ (XXI 305).⁷⁸¹ Was dagegen die Übergangswissenschaft behandelt, ist nur die Voraussetzung der Erfahrung eines organischen Naturkörpers:

„Alles gehört zur Physik, was nicht anders als allein durch Erfahrung einen realen Begriff abgiebt z. B. ein organischer Körper, dessen Möglichkeit wir nicht denken können, wenn nicht die Erfahrung dergleichen an die Hand gäbe.—Aber von einem solchen Object die Erfahrung zu machen setzt einen Verstand voraus, welcher a priori ein Prinzip der Zusammensetzung der bewegenden Kräfte der Materie, die selbst auf das Wahrnehmungsvermögen Einfluß haben, enthält [...]“ (XXII 401, 12-17).⁷⁸²

Wie beeinflussen die bewegenden Kräfte der Materie das Wahrnehmen des Subjekts? Um diese Frage zu beantworten, können wir aus dem X. Konv. eine Passage zitieren:

„Es ist befremdend: es scheint so gar unmöglich, die bewegende Kräfte der Materie (die wirkende Ursache der Wahrnehmungen als empirischer Vorstellungen, die das Subject haben mag) a priori d. i. unabhängig von der Erfahrung darlegen zu wollen und dennoch ist dieses für die Physik ein nothwendiges Erfordernis.“ (XXII 397, 19-23)

Die bewegenden Kräfte der Materie sind also, wenn Kant auch vorsichtig formuliert, Wirkursache, die das Subject affiziert und die Wahrnehmung ermöglicht.⁷⁸³ Aber das Objekt wird dadurch nicht sofort ein Gegenstand der Erfahrung, denn die Erfahrung als ein System der Wahrnehmungen muss *gemacht* werden.⁷⁸⁴ Dafür brauchen wir die bewegenden Kräfte der Materie; sie können die Wahrnehmungen verknüpfen und zu *einem* System der Erfahrung bilden (XXII 398, 14-17). M. a. W., die Erfahrung „entspringt nicht in collectiver Allgemeinheit aus Wahrnehmungen, sondern in distributiver wird sie gemacht als synthetische Einheit des empirischen Manigfaltigen

⁷⁸¹ Auch XXII 406, 28-407, 2.

⁷⁸² Auch XXII 407, 21-30;

⁷⁸³ Auch XXII 400, 14-16. Schon Anfang 1799 tauchen die bewegenden Kräfte der Materie als wirkende Ursache auf, XXII 244, 3-9: „Bey dem Übergang von einem territorium zum anderen wird hier nicht ein Continuum gedacht, sondern es ist eine Kluft dazwischen über welche eine Brücke geschlagen wird, welche beyde Ufer in Verbindung setzen muß, welche nach Principien a priori gebauet wird.—Sie sind Principien der *Möglichkeit* der Erfahrung der die Sinne afficirenden bewegenden Kräfte (also subjective u. dadurch objective) in einem System aus empirischen datis.“ (B. Übergang, Jan.-Feb. 1799) Vgl. *KrV*, § 13. Dann in Übergang 12: „wir können nur durch die bewegende Kräfte der Materie in uns welche Sinnenvorstellungen ihrer Gegenstände bewirken zur subjectiven Einheit der Erfahrung und nicht anders gelangen als durch die Existenz der bewegenden Kräfte [...]“ (XXI 585, 23-586, 1).

⁷⁸⁴ XXII 408, 26-28. Vgl. *KrV* A 110; 123; 125.

der Wahrnehmungen durch die das Subject afficirende bewegende Kräfte“ (XXII 406, 9-13)⁷⁸⁵. Dementsprechend wird das Subjekt gefordert, die diskursive Allgemeinheit des Aggregats der Wahrnehmungen in die intuitive Erkenntnis der Allheit derselben zu verwandeln (XXII 405, 17-26).⁷⁸⁶

Das Hauptziel in Konv. X ist, Physik als Wissenschaft zu bestimmen. Dafür werden Fragen, was die Physik sei, wie sie möglich sei, und wie der Übergang zur ihr möglich sei, gestellt und der Versuch unternommen, sie zu beantworten. Dabei geht Kant von der strengen Division von Materie und Form aus:

„Physik ist die Wissenschaft der Principien, die bewegende Kräfte der Natur in einem System der Erfahrung zu verknüpfen. Dazu gehöret 1.) das **Materiale** der *empirischen* Vorstellungen (dabile) 2. das **Formale** der Zusammenstellung des Manigfaltigen derselben in einem System (cogitabile), welches das Gesetz der Verknüpfung von jenen zum Behuf der Möglichkeit der Erfahrung als Einheit enthält und als Idee der Verknüpfung a priori zum Grunde gelegt werden muß (forma dat esse rei).“ (XXII 313, 20-27).

Allem Anschein nach kann diese Teilung, oder besser: müssen die zwei Elemente der Erkenntnis⁷⁸⁷ auch für die Bestimmung des Organismusbegriffs gelten, denn der Begriff des organischen Körpers gehört selbstverständlich auch „zum Fortschreiten im System der Wahrnehmungen des Subjects, das sich selbst afficirt. Daher Physik als Zoonomie u. Nat. Gesch. [sc. Naturgeschichte, M. T.] als Zoologie.“ (XXII 398, 17-20). Zuerst sind die bewegenden Kräfte der Materie, ohne welche die organischen Wesen nicht denkbar sind, gegeben, und dann wird die Erfahrung des Organischen durch den intuitiven Verstand zur ganzen Natur erweitert und zu einem System formuliert. Diese Auffassung des Organischen und der Natur als Ganzes weicht von der Betrachtungsweise in der *Kritik der Urteilskraft* radikal ab, weil dort der diskursive Verstand die Verknüpfung von Zweck und Mittel in sich, nicht in dem Organischen selbst, vorstellt.

Während Kant sich in Übergang 1 darum bemüht hat, ein immaterielles Prinzip aus der Zweckursache zu eliminieren, widerspricht er sich, wie die folgenden

⁷⁸⁵ In Übergang 12 wird gesagt, die Gesamtheit (omnitude collectiva) der Materie sei „die Basis aller theilweise durchgängigen Bestimmung (omnitude distributiva) des Gegenstandes aller möglichen Erfahrungsbegriffe von dem Object nämlich der Materie“ (XX 582, 6-13). Das heißt, die kollektive Einheit der Materie ist als die Idee des Ganzen schon vorhanden. Vgl. *KrV* B 610.

⁷⁸⁶ Auch XXII 309, 23-26. „Allgemeinheit“ ist diskursiv und „Allheit“ ist intuitiv (XXII 312, 30).

⁷⁸⁷ Vgl. XXII 456, 19-23: „Der Sinn enthält die Receptivität des Objects in Ansehung der Erscheinung, der Verstand fügt die bedingte Spontaneität der Verknüpfung der Wahrnehmungen nach einem Gesetz zur Möglichkeit der Erfahrung hinzu und dieser ihr Princip subjectiv als Lehrsystem betrachtet macht den Übergang zur Physik aus.“

Fragmente explizit zeigen. Zuerst im XI. Konv. wird die Physik in zwei Teile geteilt: die Systematik der Natur und das System der Natur (nach Linné); „in dem ersteren hängt die Naturerkenntnis von formalen Principien der bewegenden Kräfte der Materie, im zweiten hängt sie von der Darstellung der Gegenstände, als ob wie sie nebeneinander an einem Platze erscheinen, der niemals leer vorgestellt werden muß“ (XXII 500, 23-501, 8). Dann wird der zweite Teil der Physik in die Körperlehre der organischen und die der unorganischen gegliedert. Über die Möglichkeit der organischen Körper wird gesagt dass,

„die Möglichkeit eines Organischen Körpers, d. i. eines solchen, dessen jeder Theil um des andern willen da ist, oder der so beschaffen ist, daß nur aus dem Begriff die Möglichkeit der Theile und die Form der inneren Verhältnisse hervorgeht, der also nur durch Zwecke möglich ist und da Zwecke ein immaterielles Princip voraussetzen, welches mittelbar oder unmittelbar diese Substanz formt, ein teleologisches Princip der Fortdauer der Arten und Individuen bewirkt als allbeherrschend und allwährend in ihrer Species gedacht werden kann.“ (XXII 501, 12-19. Unterstreichung, M. T.)

Daran anschließend räumt Kant ein, dass man sich nicht einmal die Möglichkeit der organischen Körper denken kann, und nur die Erfahrung sie beweisen kann (XXII 501, 20-21). Aber wissen wir wirklich aus der Erfahrung, dass die Organismen nur durch Zwecke möglich sind, und dass die Zwecke ein immaterielles Prinzip voraussetzen? Was ist dieses Immaterielle? An anderer Stelle wird es eine Substanz genannt:

„Also kann nur eine immaterielle Substanz den Grund der Möglichkeit organischer Körper enthalten d. i. die Materie organisiert sich nicht selbst, sondern wird durchs immaterielle organisiert“ (XXII 507, 1-3)

Die Materie organisiert sich selbst nicht, aber sie wird durch etwas Immaterielles organisiert. Dieses muss eine innere Zweckursache sein, aber sie begründet nicht die wirkliche Existenz eines organischen Körpers, sondern nur seine Möglichkeit, von uns als Gegenstand wahrgenommen zu werden. Auch im VII. Konv. heißt es: „Organische Körper haben ein *immaterielles* Princip zum Grunde, weil sie auf Zwecke gegründet sind.“ (XXII 56, 11-12). Ferner: „Alle organische Wesen (nicht blos Materie, sondern Körper) sind die worin ein Leben (immateriales Princip, innere Zweckursache) ist (XXII 99, 21-22). Ein organisches Wesen besteht also aus der Seele und dem Körper:

„Ein immaterielles bewegende Princip in einem organischen Körper ist dessen Seele und von dieser kann man, wenn man sie als Weltseele denken will, annehmen, daß sie ihren Körper und selbst das Gehäuse desselben (die Welt) baue.“ (XXII 97, 20-14)

Nimmt man dieses immaterielle Prinzip als die Weltseele, erweitert die Zweckkausalität

sich auf die ganze Natur:

„Ein organischer Körper ist der, in sich selbst durch Zwecke möglich ist: Mithin ist er durch ein immaterielles Wesen begründet oder muß wenigstens darnach gedacht werden. Das Continuum formarum vom Gewachs nicht bis zu Gott (denn dazwischen ist keine Stetigkeit).

Wie auch die species der organisirten Körper ein Continuum Formarum von den Moosen zu Thieren und diese zu den Menschen als Thieren fortgeht — NB. Nicht, daß wir, wie Spinoza wähnt, in der Gottheit anschauen, sondern umgekehrt, daß wir unsern Begriff von Gott in die Gegenstände der reinen Anschauung in unseren Begriff der transsc. Philosophie hinein tragen.“ (XXII 59, 15-24)

Wie dem obigen Zitat zu entnehmen ist, zeigt das VII. Konv. eine neue Entwicklung, nachdem im X. und XI. Konv. der Begriff von Gott noch nicht oder kaum thematisiert worden ist.⁷⁸⁸ Die Erweiterung der Interpretation des Organismus stößt unumgänglich auf die Gottesproblematik. Zwar machen die organischen Wesen derart die ganze Naturwelt aus, dass sie aufsteigend von den Moosen zu den Menschen durch das Prinzip des Kontinuums ein System bilden, aber eine solche Betrachtungsart, es sei Physikotheologie oder Moraltheologie, erreicht nicht den Begriff von Gott.⁷⁸⁹ Die Welt, die als ein organisches Ganzes betrachtet wird, ist eine absolute einzige Einheit, die von dem absoluten einzigen Gott auseinander gehalten wird:

„Das All der Wesen als ein Ganzes betrachtet oder sparsim⁷⁹⁰ als Menge.

Erste Eintheilung: *Gott* u. die *Welt*—Zweyte: In der Welt: Natur u. Freyheit der Weltwesen, beydes enthält absolute Einheit (es ist nur Ein Gott u. Eine Welt) Die Welt, in so fern sie nicht ein sparsim verbundenes Ganze, sondern ein Organisches Ganze z. B. der Pflanzen für die Thiere u. selbst zum Menschen ist.“ (XXII 59, 8-14)

Es gibt eine unüberbrückbare Kluft zwischen Gott und der Welt; genauer gesagt, die Welt wird Gott untergeordnet: „Gott und die Welt sind nicht einander beygeordnete sondern untergeordnete Wesen (entia non coordinata, sed subordinata) [...]“ (XXII 62, 4-6). Was die beiden verbinden soll, ist, wie wir unten sehen werden, der Mensch als das sich durch die sowohl technisch praktische als auch moralisch praktische Vernunft bestimmende Subjekt, weil er einen Hang hat, von unten nach oben aufzusteigen, von

⁷⁸⁸ Ausnahmsweise XXII 301, 16 f.; 310. 5 f.; 312, 14.

⁷⁸⁹ Vgl. „Nicht der Begriff der Freyheit begründet den categorischen Imperativ sondern dieser begründet zuerst den Begriff der Freyheit. —Nicht technisch//practische sondern moralisch//practische Vernunft enthält das Princip Gottes. Ebenso nicht die Natur in der Welt führt auf Gott z. B. durch ihre schöne Ordnung, sondern umgekehrt.“ (XXII 60, 3-7)

⁷⁹⁰ Sparsim (Lat.) bedeutet „verstreut“.

der Welt der phaenomena zur intelligibelen Welt⁷⁹¹; der Mensch ist eher eine Leiter als eine Brücke, denn die Kluft liegt nicht horizontal, sondern vertikal zwischen der Welt und Gott. Diese dynamische Rolle des Menschen als Vermittler, der zwischen der Welt und Gott steht, wird im I. Konv. eingehend erörtert, und mehr darüber wird unten in Kapitel XIV expliziert.

Nun lassen sich aus den Überlegungen zu Konv. X, XI und VII folgende Ansichten in Hinblick auf den Organismusbegriff entnehmen:

1. Die organischen Körper werden nicht mehr durch die bewegenden Kräfte der Materie bestimmt, wie es in „Übergang 1-14“ der Fall war; solche Kräfte sind im VII. Konv. im Zusammenhang mit der Erläuterung des Organismus nicht einmal erwähnt.
2. Kant glaubt hingegen, dass ein immaterielles Prinzip dem organischen Körper innewohnt, durch welches dieser begründet oder wenigstens gedacht werden muss. Ein solches Prinzip wirkt zweckmäßig auf die Organisation der Teile.
3. Die Annahme des immateriellen Prinzips, das auch die Seele heißt⁷⁹², könnte als ein Rückschritt der Interpretation des Organismusbegriffs in Bezug auf die Definition des Organismus in der *Kritik der Urteilskraft* angesehen werden, nach welcher ein Naturkörper die selbsttätige Funktion (nicht die Seele) der Selbstorganisation und Selbsterhaltung besitzt.⁷⁹³
4. Aber Kant fasst die Welt als ein in sich abgeschlossenes Natursystem auf — dies war die Operation des Entwurfs Übergang 1-14 — und trennt sie von Gott ab. Damit bewahren die organischen Wesen die Selbständigkeit der Organisation, die auf einem aufeinander beziehenden Prinzip beruht.

⁷⁹¹ Der Mensch gehört sowohl zur Sinnenwelt als auch zur intelligiblen Welt, dazu XXII 52, 16-17: „Der Inbegriff aller Sinnenwesen ist die Welt, wozu auch der Mensch gehört der aber doch zugleich ein intellectuelles Wesen ist.“

⁷⁹² Siehe XXII 62, 16-19: „agere, facere, operari, leben weben u. sind wir. Transsc. Zoonomie. Die Welt ist nicht ein Thier animal, was Körper u. Seele hat. Doch haben die Körper so viel Beziehungen ihrer Abhängigkeit von einander, daß sie einem Thier gleicht.“ Oder XXII 272, 10-16: „Man kann eine solche Kraft *Lebenskraft* (vis vitalis nicht vis viva denn unter der letzteren der lebendige Kraft versteht man die aus der wirklichen Bewegung im Gegensatz mit der des nusus zu derselben) man kann sie; sage ich, Lebenskraft der Materie nennen. Dergleichen sind die ihre Species erhaltende d. i. reproducirende Körper des Gewächs//und des Thierreichs.“

⁷⁹³ V 372, 10-11.

Kapitel XIV. Der Gottesbegriff

1. Der Gottesbegriff in der Phase 1781-1798

Bevor wir den Gottesbegriff im *Opus postumum* ausführlich diskutieren, soll die Wandlung des Gottesbegriffs von den kritischen Hauptschriften zu den Schriften über Theologie und Religion kurz dargestellt werden.

In der *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant nachgewiesen, dass die Existenz Gottes nach keiner theoretischen Methode festgestellt werden kann. Die Vorstellung Gottes ist hier nur ein regulatives Ideal für die theoretische Vernunft. Auch die *Kritik der praktischen Vernunft* zeigt, was die theoretische Methode nicht erreichen konnte; „so können wir von ihrer [sc. der Natur, M. T.] Ordnung, Zweckmäßigkeit und Größe wohl auf einen *weisen, gütigen, mächtigen* etc. Urheber derselben schließen, aber nicht auf seine *Allwissenheit, Allgütigkeit, Allmacht* u. s. w.“ (V 139, 22-24). Die Absolutheit und Einzigkeit eines solchen Wesens kann aber nur dadurch erfasst werden, dass das Dasein Gottes als ein Postulat der praktischen Vernunft betrachtet wird und dieses die Grundlage der Religion bildet:

„[E]r ist der *allein Heilige*, der *allein Selige*, der *allein Weise*; [...]. Nach der Ordnung derselben ist er denn also auch der *heilige Gesetzgeber* (und Schöpfer), der *gütige Regierer* (und Erhalter) und der *gerechte Richter*: drei Eigenschaften, die alles in sich enthalten, wodurch Gott der Gegenstand der Religion wird, [...]“ (V 131, 32-37).

Zur Wandlung des Gottesbegriffs behauptet Förster, dass der Gott der praktischen Vernunft „*summum bonum und summa intelligentia*“, aber noch nicht *ens summum* sei, und dass die letzte Eigenschaft Gottes erst in der *Kritik der Urteilskraft* ergänzt werde, „indem sie das höchste Gut zugleich als Endzweck der Schöpfung zu interpretieren erlaubt“.⁷⁹⁴ Seine These wird unterstützt, wenn man Gott über (oder eigentlich außer) dem nach Zwecken bestimmten Naturreich hinstellt und ihn als das gesetzgebende Oberhaupt im moralischen Reich der Zwecke betrachtet.

Mir scheint die Auslegung in § 76 der *Kritik der Urteilskraft* in Bezug auf die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit auch für die Existenz Gottes wichtig zu sein, weil dort, wie E. und K. Düsing feststellen, die Subjektivierung der

⁷⁹⁴ Eckart Förster: *Die Wandlungen in Kants Gotteslehre*. In: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 52 (1998) S. 341-362, hier S. 349. Vgl. KU V 443.

Modalkategorie in der kritisch-idealistischen Philosophie Kants aufgezeigt wird.⁷⁹⁵ Im vierten Moment der Kategorientafel ist der Unterschied zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit als Bestimmungsgrund der Objekte eingeführt, aber Kant sagt in § 76, dass dieser Unterschied „im Subjekt und der Natur seiner Erkenntnisvermögen“ liege; somit kann er keinerlei „Inhaltsbestimmung einer Sache oder eines Dinges sein“⁷⁹⁶; aber die menschliche Vernunft hat,

„di[e] unablaßliche[n] Forderung, irgend ein Etwas (den Urgrund) als unbedingt nothwendig existirend anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr unterschieden werden sollen, und für welche Idee unser Verstand schlechterdings keinen Begriff hat, d. i. keine Art ausfinden kann, wie er ein solches Ding und seine Art zu existiren sich vorstellen solle. Denn wenn er es *denkt*, (er mag es denken, wie er will), so ist es als möglich vorgestellt. Ist er sich dessen als in der Anschauung gegeben bewußt, so ist es wirklich, ohne sich hiebei irgend etwas von Möglichkeit zu denken.“ (V 402, 21-30)

Dieser Gedanke darf der Transzendentalphilosophie nicht fehlen⁷⁹⁷, und liegt dem Gottesbegriff in der *Kritik der Urteilkraft* zugrunde.

Während die kritischen Schriften sich damit beschäftigen, die Attribute Gottes zu erläutern und den Sinn des höchsten Guts zu suchen, legt die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* aus dem Jahr 1793 die christliche Erlösungslehre und die Religion als den Vernunftglauben dar. Dabei stehen eine individuelle Beziehung des Menschen zu Gott und die Zugehörigkeit zueinander im Mittelpunkt⁷⁹⁸, und Gott wird als das Oberhaupt eines ethischen Gemeinwesens des Volks dargestellt. Er wird auch Herzenskündiger genannt.⁷⁹⁹ Der Ausdruck „Herzenskündiger“ wird auch im I. Konv. benutzt:

„Der Satz: es ist ein Gott, ist bloß ein subjektives Princip des Denkens nämlich der Begründung eines Begriffs, wodurch ich Etwas Erstes Einiges allbefassendes zum Object und zum höchsten Gegenstande der Verehrung und Gehorsam constituire. — Dieses Einige wird als *alleinig* vorgestellt; *allwissend*, *allvermögend* u. das *heiligste* auch als Herzenskündiger“ (XXI 147, 4-9).⁸⁰⁰

⁷⁹⁵ Vgl. Edith und Klaus Düsing: *Negative und positive Theologie bei Kant. Kritik des ontologischen Gottesbeweises und Gottespostulat*. In: Societas rationis. Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65. Geburtstag, hg. von Dieter Hüning, Gideon Stiening, Ulrich Vogel, Berlin 2002, S. 85-118, hier S. 96 ff.

⁷⁹⁶ Ebd. S. 97.

⁷⁹⁷ V 401, 5-8.

⁷⁹⁸ Vgl. Reiner Wimmer: *Kants kritische Religionsphilosophie*. Kant-Studien Ergänzungshefte 124 (1990), Berlin/New York S. 13.

⁷⁹⁹ RGV VI 67, 12; 99, 14.

⁸⁰⁰ Auch XXI 147, 25-26.

Erwähnenswert im obigen Zitat ist jedoch jene Tätigkeit des Menschen, den Gottesbegriff zu *konstituieren*, welche durch das Denken begrifflich begründet wird. Dieses Denken ist nur durch den subjektiven Glauben: „Es ist ein Gott“ möglich.

Im ersten Abschnitt des *Streits der Fakultäten* (1798), im „Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen“ (im Dezember 1794 fertig geschrieben) stellt Kant ausdrücklich die Moral über die Religion und versucht die Abhängigkeit der Moral von der Religion aufzulösen.⁸⁰¹ Er kritisiert Theologen, die den von der Bibel abhängigen Kirchenglauben verteidigen, und rechtfertigt seine Position, nach welcher der Religionsglaube auf der autonomen gesetzgebenden moralischen Vernunft beruht (*SF* VII 36, 1-6).⁸⁰² Für Kant ist Glauben keine passive Wirkung, sondern ein selbständiges Tun:

„wir müssen an der Entwicklung jener moralischen Anlage in uns *selbst arbeiten*, ob sie zwar selber eine Göttlichkeit eines Ursprungs beweiset, der höher ist als alle Vernunft (in der theoretischen Nachforschung der Ursache), und daher, sie besitzen, nicht Verdienst, sondern Gnade ist.“ (*SF* VII 43, 27-30).

Unsere moralische Anlage ist göttlich, weil sie von Gott stammt. Die Verbindung zwischen Schöpfer und Menschen ist im folgenden Zitat noch enger und deutlicher beschrieben:

„Auch sind sie [sc. alle Schriftauslegungen, M. T.] alsdann nur eigentlich *authentisch*, d.i. der Gott in uns ist selbst der Ausleger, weil wir niemand verstehen als den, der durch unsern eigenen Verstand und unsere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre also durch nichts, als durch Begriffe *unserer* Vernunft, so fern sie rein-moralisch und hiemit untrüglich sind, erkannt werden kann.“ (*SF* VII 48, 4-9)

Nur unsere moralische Vernunft hat die Fähigkeit, Gottes Stimme zu hören und die Göttlichkeit seiner Lehre zu erkennen, wenn wir Gott als Ausleger in uns akzeptieren. Die Aussage: „Gott ist in uns“ ist ein problematischer Ausdruck, und wird im I. Konv. öfter mit dem Spinozismus in Verbindung gebracht.⁸⁰³ Die Charakteristik Gottes in der obigen Passage geht also offenbar dem Gottesbegriff des *Opus postumum* voraus.

⁸⁰¹ Vgl. Rainer Mieke: *Sittengesetz und transzendentaler Anspruch. Zu Kants Philosophie der Religion* (Diss.), Hannover 1995, S.137

⁸⁰² Auch VII 41, 5 f.: „[...] die Vernunft sei in Religionssachen die oberste Auslegerin der Schrift“.

⁸⁰³ Dazu die Einleitung von Hermann Noack in: Immanuel Kant. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. von Karl Vorländer. Mit einer Einleitung von Hermann Noack und einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg ⁹1990 (1869) S. LVI.

2. Der Gottesbegriff im *Opus postumum*

In den Konv. VII und I versucht Kant nicht mehr, die Bedeutung vom höchsten Gut und vom Reich Gottes explizit auszuführen, wie es in der *Kritik der praktischen Vernunft* und der Religionsschrift der Fall war. Sondern er fragt direkt nach dem Dasein und Sinn Gottes; „Was ist Gott?“ und „Ist ein Gott?“ Somit bekommt das menschliche Bewusstsein als Sich-Bestimmen im göttlichen Geist einen Akzent in der Gottesproblematik der transzendentalen Theologie des *Opus postumum*.⁸⁰⁴

Nachdem Kant die Transzendentalphilosophie als das Mathematik und Philosophie vereinigende Erkenntnisprinzip betrachtet hat⁸⁰⁵, kommt er auf ihren *höchsten* Standpunkt zu sprechen; die Transzendentalphilosophie erreicht eine transzendente Theologie, die aber die Existenz Gottes mit der theoretischen Absicht nicht beweisen kann. Aber sie kann sich über Gott als etwas Gedachtes (cogitabile) Gedanken machen;

„Ob ein Gott in der Natur sey (gleichsam als Weltseele) kann nicht gefragt werden, denn dieser Begriff ist contradictorisch; aber in der moralisch//practischen Vernunft und dem categorischen Imperativ offenbart er sich.“ (XXI 92, 13-16)

Nach Gott wird nicht direkt gefragt, aber die Idee oder die Existenz von Gott muss in Zusammenhang mit dem kategorischen Imperativ als Postulat der praktischen Vernunft akzeptiert werden.⁸⁰⁶ Um die Frage, wie das Subjekt zu Gott steht, zu beantworten, muss man zuerst wissen, wie das Subjekt einen Gegenstand als Objekt erkennt. Dies ist also die Vorbereitung zur Bestimmung des Gottesbegriffs, mit der sich das VII. Konv. im Zusammenhang der „Selbstsetzungslehre“ beschäftigt.

„Was ist aber ein Gegenstand in der Erscheinung im Gegensatze eben desselben Objects aber doch als *Dinges an sich*?“

Dieser Unterschied liegt nicht in den Objecten sondern blos in der Verschiedenheit des Verhältnisses wie das den Sinngegenstand apprehendirende Subject zur Bewirkung der Vorstellung in ihm afficirt wird. (XXII 43, 23-27)

Die Teilung von Ding an sich (cogitabile) und Erscheinung (dabile) war ein zentrales Thema des Amphibolie-Kapitels in der *KrV*; die Transzendentalphilosophie des *Opus*

⁸⁰⁴ Vgl. Wimmer 1990, S. 15-16.

⁸⁰⁵ „Transsc: Phil. ist das Erkenntnisprincip, nach welchem *Mathematik* und *Philosophie* in einem synthetischen Erkenntnis a priori in einem Princip vereinigt den Gegenstand möglicher Erfahrung ausmacht“ (XXI 133, 18-19). Auch XXI 131, 26-30; 135, 19-23. Vgl. XXI 132, 23-133, 3; 135, 24-27.

⁸⁰⁶ Auch XXI 147, 15-18: „Daß ein Gott sey, dieses postulat gründet sich auf den Principi der moralisch//practischen Vernunft, weil die Mensch Vernunft ohne jenes durch Menschen sonst nicht gezügelt seyn würde. Der Satz ist nicht objectiv sondern subjectiv begründet.“

postumum kümmert sich auch nur darum, wie die Gegenstände dem Subjekt gegeben werden und von diesem gedacht werden.⁸⁰⁷ In diesem Sinne beschäftigt sich die Biologie mit dem Organismus als Erscheinung, und gleicherweise will die transzendente Theologie überprüfen, wie Gott dem Subjekt (Mensch) erscheint, aber nicht die Existenz Gottes beweisen.

Im VII. und I. Konv. wird der Versuch der diversen Darstellungen des Gottesbegriffs, der im X. und XI. Konv. eingestellt worden war, wieder aufgenommen. Kant plante sogar, ein neues Buch oder Werk über die völlig entwickelte Transzendentalphilosophie herauszugeben.⁸⁰⁸ Das kann man z. B. anhand einer Stelle des I. Konvoluts (V. Bogen, 2. Seite) deutlich erkennen, die als Konzept für das Titelblatt anzusehen ist. Der Titel lautet:

„Der Transzendentalphilosophie höchster Standpunct im System der Ideen: *Gott*, die *Welt* und der durch Pflichtgesetze sich selbst beschränkende *Mensch* in der Welt vorgestellt von [...]“ (XXI 59, 3-10).⁸⁰⁹

Im geplanten Buch scheint es zuerst um den Gottesbegriff zu gehen, denn von Abschnitt zu Abschnitt versucht Kant sich mit dieser Problematik auseinanderzusetzen; an einer Stelle sind sogar die Paragraphen bis 9 nummeriert (XXI 31). Die ersten Fragen sind immer „Was ist Gott?“ und „Ist ein Gott?“⁸¹⁰ Im Folgenden nenne ich nur eine neue Ansicht über den Gottesbegriff im *Opus postumum*, vor allem in Konv. VII und I.

Schon im VII. Konv. wird die transzendente Theologie als der höchste Standpunkt der Transzendentalphilosophie eingeführt:

„Die höchste Stufe der Transsc: Philos. d. i. der synthetischen Erkenntnis aus reinen Begriffen (a priori) liegt in der zwiefachen Aufgabe: 1. Was ist *Gott*? 2. Ist ein *Gott*? — Der Gegenstand dieser Frage ist eine bloße *Idee* d. i. nicht von dem, was gegeben, sondern was bloß gedacht wird (non dabile sed mere cogitabile). — Der Zweyte Aufgabe der reinen Vernunft heißt: Was ist *Gott*? Der Transsc: Phil. höchster Standpunct *Transsc. Theologie*.“ (XXII 63, 2-8)⁸¹¹

⁸⁰⁷ XXII 37, 18-24: „Hierauf Gründet sich die Aufgabe der Transsc.: Philos.: »wie sind synthetische Sätze a priori möglich«? Die Auflösung ist: durch die Vorstellung der Gegenstände der Anschauung in der Erscheinung nicht nach dem, was diese an sich selbst seyn mögen sondern was sie für das Subject sind, von dem sie afficirt werden d. i. dem formalen nach nicht nach dem was das Object an sich sey, denn eine solche Frage enthält einen Widerspruch; [...]“.

⁸⁰⁸ Über das I. Konv. siehe Mathieu 1989, S. 247 f.

⁸⁰⁹ Vgl. XXI 32.

⁸¹⁰ Auch XXII 51, 7-15. An anderer Stelle wird die Reihe der Fragen umgestellt, „Ist ein *Gott*?“ vor „Was ist *Gott*?“ (XXII 61, 21f.)

⁸¹¹ In der *KrV* macht die transzendente Theologie (theologia transzendentalis) mit psychologia rationalis und cosmologia rationalis zusammen das System der transzendentalen Ideen der reinen

Der Begriff von Gott in der *KrV* ist der Begriff der höchsten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges usw.⁸¹², und er ist im transzendentalen Verstande gedacht, und „so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transzendentalen *Theologie*“ (*KrV* B 608). Im VII. Konv. wird der Gottesbegriff der transzendentalen Theologie dreifach bestimmt:

„Ens summum, summa intelligentia, summum bonum und der Gedanke von ihm ist zugleich der Glaube an ihn und seine Persönlichkeit.“ (XXII 61, 29-62, 2)

Diese Trias, die mehrmals auch im I. Konv. vorkommt, ist ein neuer Gedanke gegenüber der *KrV*. Denn die *summa intelligentia* gehörte eigentlich nicht zum Begriff von Gott, den die Theologie in der *KrV* angibt, sondern zum Begriff der natürlichen Theologie (*KrV* B 659):

„Die *natürliche Theologie* schließt auf die Eigenschaften und das Dasein eines Welturhebers, aus der Beschaffenheit, der Ordnung und Einheit, die in dieser Welt angetroffen wird, in welcher zweierlei Kausalität und deren Regel angenommen werden muß, nämlich Natur- und Freiheit. Daher steigt sie von dieser Welt zur höchsten Intelligenz auf, entweder als dem Prinzip aller natürlichen, oder aller sittlichen Ordnung und Vollkommenheit. Im ersteren Falle heißt sie *Physikotheologie*, im letzten *Moraltheologie*.“ (B 660)

Die natürliche Theologie ist der Gegenpol zur transzendentalen Theologie, weil jene „aus der Natur (unserer Seele)“ einen Begriff von Gott, nämlich „die höchste Intelligenz“, entlehnt, während diese durch lauter transzendente Begriffe an Gott denkt, wobei die beiden unter der *theologia rationalis* aus bloßer Vernunft eingeordnet werden (B 659). Aus dieser Beobachtung läßt sich schließen, dass der Rahmen der transzendentalen Theologie sich erweitert hat und sich die Betrachtungsweise der ganzen Natur als Gottesgeschöpfe, für die die *Physikotheologie* und die *Moraltheologie* plädieren, einverleibt hat. Man könnte sagen, dass der höchste Standpunkt der transzendentalen Philosophie in der Vereinigung von der natürlichen und der transzendentalen Theologie, d. h. der neu konstituierten transzendentalen Theologie,

Vernunft aus (*KrV* B 391-392).

⁸¹² Die transzendente Theologie gibt den transzendentalen Begriff von Gott als *ens originarium*, *realissimum*, *ens entium* an, und die natürliche Theologie liefert einen weiteren Begriff, die höchste Intelligenz (*KrV* B 659). Auch B 669-670: „Die Notwendigkeit, die Unendlichkeit, die Einheit, das Dasein außer der Welt (nicht als Weltseele), die Ewigkeit, ohne Bedingungen der Zeit, die Allgegenwart, ohne Bedingungen des Raumes, die Allmacht usw. sind lauter transzendente Prädikate, und daher kann der gereinigte Begriff derselben, den eine jede Theologie so sehr nötig hat, bloß aus der transzendentalen gezogen werden.“ Die transzendente Theologie wird in die *Kosmotheologie* und *Ontotheologie* geteilt (B 660).

verwirklicht worden ist.

Die drei Eigenschaften Gottes, *ens summum*, *summa intelligentia*, *sumum bonum*, sind kein neuer Gedanke im *Opus postumum*, aber die Personifizierung von Gott ist sicher ein problematisches Unternehmen Kants. Es ist die Absicht des nächsten Abschnitts, herauszustellen, was darunter zu verstehen ist.

3. Gott als Person

Es ist wiederholt gesagt worden, dass Gott weder Weltseele⁸¹³ noch Demiurgus ist.⁸¹⁴ Er ist deshalb nicht Weltseele, weil ihm keine moralische Macht zugeschrieben wird⁸¹⁵; er ist deshalb auch nicht Demiurgus, weil diesem die Einzigkeit fehlt.⁸¹⁶ Sondern Gott ist eine Person, die nur Rechte, keine Pflichten hat (XXII 120, 7-8).⁸¹⁷ Im Bezug auf ein Recht-Pflicht-Verhältnis definiert Kant Gott im VII. Konv. aus dem Jahr 1800, das die theologische Beilage enthält, folgendermaßen:

„Gott ist ein Wesen, was lauter Rechte und keine Pflichten in seinem Begriffe enthält.⁸¹⁸
Welt ist das Gegenteil

Person ist ein Wesen, was *Rechte* hat und sich deren bewußt ist. Hat es *Rechte u. keine Pflichten* so ist es *Gott*. = Pflichten zu haben und keine Rechte ist die Qualität des *Verbrechers*. Categorischer Imperativ des höchsten Wesens.

Die *Welt* ist der Inbegriff aller Sinnenwesen: *Gott das Vernunftwesen*. —Jedes von Beiden ist Einig in seiner *Species*.“ (XXII 49, 21-28).

Gott ist mit einer Person gleichgestellt, aber er ist kein Objekt der Sinnen, sondern ein von unserer Vernunft gedachtes Wesen und:

„Die Idee von einem solchen Wesen [sc. Gott, M. T.] enthält zugleich den Begriff der *Persönlichkeit* d. i. der Spontaneität der Causalität, selbst zu bestimmen und die Ansehung der Wirkungen ursprünglich über die Natur gebietend zu seyn; [...]“ (XXII 63, 9-12).

⁸¹³ „Er ist nicht die Weltseele (*anima mundi*) nicht ein Weltgeist (*spiritus*, nicht *demiurgus*) als untergeordneter Weltbaumeister.“ (XXI 33, 15-16) „Es ist also Ein Gott. Nicht als Welterschöpfer (*Demiurgus*) Weltseele.“ (XXII 114, 18-19) „Gott ist nicht ein *Weltbewohner* sondern *Inhaber*. Als das erste (als Sinnenwesen) wäre er die Weltseele zur *Natur* gehörend.“ (XXI 30, 25-26).

⁸¹⁴ „Ein *Demiurgus* (*Welterschöpfer*) Urheber der *Materie*.“ (VII. Konv. XXII 34, 5) Auch XXII 38, 22; 52, 14-15; 62, 22; 114, 18-19; 117, 3.

⁸¹⁵ Vgl. Försters Anmerkung zur englischen Übersetzung: *Opus postumum*, Cambridge 1999 (1993), S. 276.

⁸¹⁶ XXII 62, 22-24.

⁸¹⁷ Vgl. XXII 51, 16-17: „Person ist ein Wesen das Recht hat deren es sich bewußt werden kann.“

⁸¹⁸ Vgl. den zweiten Teil der *Metaphysik der Sitten*, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, VI 488, 19-25. Gott ist ein Wesen „was lauter Rechte und keine Pflichten gegen das andere hat“

Gott steht nicht unter dem Einfluß der Notwendigkeit der Naturkausalität; wenn er von dem Naturgesetz bestimmt wäre, wäre er ein Sinnenwesen. Sondern er ist selber die Kausalität für Selbstbestimmung und Gesetzgebung. Daher besitzt er Persönlichkeit im praktischen Sinne, sie ist jenes Unterscheidungsmerkmal zwischen Naturdingen und Vernunftwesen, welches auch für uns Menschen gilt.⁸¹⁹ Durch den Begriff „Persönlichkeit“⁸²⁰ sind Gott und Menschen eng verbunden:

„Es ist ein Gott nicht als Weltseele in der Natur, sondern als persönliches Princip der menschlichen Vernunft (ens summum, summa intelligentia, summum bonum), welches als Idee eines heiligen Wesens völlige Freyheit mit dem Pflichtgesetze in dem categorischen Pflichtimperativ verbindet, nicht *blos technisch*/sondern auch *moralische Practische* Vernunft treffen in der Idee Gott und die Welt als *synthetische Einheit der Trans. Philos. zusammen*.“ (XXI 19, 4-10)

Die synthetische Einheit von Gott und Welt ist das Ziel der Transzendentalphilosophie, deren Einheit durch die Einheit von der technisch-theoretischen und der moralisch-praktischen Vernunft verwirklicht werden soll.⁸²¹ Dies wird im I. Konv. ausführlicher erläutert.

4. Der höchste Standpunkt der Transzendentalphilosophie

Aus dem I. Konv. nenne ich nur einige Beispiele für die neue Formulierung der Transzendentalphilosophie:

„Der Transscendental//Philosophie
höchster Standpunct
Gott, die Welt, und (der Mensch) das denkende Wesen in der Welt.“ (XXI 32, 1-13)⁸²²

Noch ausführlicher:

„System der Transscendental/ Philosophie
in drey Abschnitten
Gott, die Welt, vniversum und ich Selbst der Mensch als moralisches Wesen

⁸¹⁹ Vgl. *Metaphysik der Sitten* VI 418, 14-20: „Der Mensch nun als vernünftiges *Naturwesen* (homo phenomenon) ist durch seine Vernunft, als *Ursache*, bestimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt, und hiebei kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung. Eben derselbe aber seiner *Persönlichkeit* nach, d. i. als mit innerer *Freiheit* begabtes Wesen (homo noumenon) gedacht, ist ein der Verpflichtung fähiges Wesen und zwar gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person) betrachtet, [...]“.

⁸²⁰ Vgl. XXII 51, 18-52, 2: „Der categorische Imperativ stellt alle Menschenpflichten als göttliche Gebote vor, nicht historisch als ob jemals gewisse Befehle an Menschen habe ergehen lassen, sondern wie die Vernunft sie durch die höchste Macht des categorischen Imperativs gleich einer göttlichen Person sich Unterwerfung zum Unterwerfen strenge gebieten kann.“

⁸²¹ Vgl. XXI 17-19: „Cosmotheologie. Gott und die Welt. Ein System der Transscendentalphilosophie von Technisch theoretischer und moralisch//practischer Vernunft.“

⁸²² Auch XXI 38, 21-26.

Gott, die Welt und der Weltbewohner der Mensch in der Welt.

Gott, die Welt, und was beyde in realem Verhältnis gegen einander denkt, das Subject als vernünftiges Weltwesen.

Der medius terminus (copula) im Urtheile ist hier das Urtheilende Subject (das denkende Weltwesen, der Mensch, in der Welt.) Subject, Praedicat. Copula.“ (XXI 27, 3-12)

Im Umfeld der zahlreichen Formulierungsversuche, den letzten Zustand der Transzendentalphilosophie zu schildern, kommt der späte Kant auf den Befund, dass das Ich als das Denkende nicht nur ein *Subjekt*, sondern auch als ein Mensch (ein Weltwesen), ein *Prädikat* und zugleich als Verbindungsmittel von Gott und Welt eine *Kopula* (in-der-Welt-Seiendes) sein soll. Hierbei ist die Unterscheidung von Subjekt und Objekt hinfällig; das Ich ist Subjekt, Prädikat und zugleich Kopula:

„Gott u. die Welt sind die beyde Objecte der Transsc. Philos. und (Subject, Praed. u. copula) ist der denkende Mensch. Das Subject der sie in einem Satze verbindet.—Dieses sind logische Verhältnisse in einem Satze nicht die Existenz der Objecte betreffend sondern bloß das Formale der Verhältnisse diese Objecte zur synthetischen Einheit zu bringen Gott, die Welt, und Ich der Mensch ein Weltwesen selbst, beide verbindend.“ (XXI 37, 1-6)

Für Kant war diese Verbindung in den Jahren 1781/1787 wohl unmöglich, da er in Abschnitt „Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes“ sagt:

„Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urteils.“ (B 626)

Dem Ich im *Opus postumum* ist eine neue Funktion der Kopula zugeschrieben; der höchste Standpunkt des Ich in der Transzendentalphilosophie ist die Identität von Subjekt und Objekt im Subjekt. Also am Ende des *Opus postumum* lässt sich die Frage der Transzendentalphilosophie: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ beantworten. Durch den Menschen als das Subjekt, das Gott und die Welt *in einem Satz verbindet*.

Im I. Konv. wird die dreifache Bestimmung des Gottesbegriffs eingehend aufgezeigt:

„Denn der Begriff oder die Idee von Gott ist 1) die von einem höchsten Wesen. (ens summum) 2) Von einem höchsten Verstandeswesen d. i. einer Person (Summa intelligentia) 3) dem Urquelle alles dessen, was unbedingt Zweck seyn mag (sumum bonum), das Ideal der moralisch/practischen Vernunft und allem, was diesem zur Regel dienen kann, das Urbild (archetypon) und *Architekt* der Welt, aber obzwar nur in

unendlicher Annäherung dienen kann. Wir schauen Ihn an gleich als in einem Spiegel: nie von Angesicht zu Angesicht.“ (XXI 33, 7-14)⁸²³

Am Ende sieht das Subjekt sich selbst in Gott. Obwohl Gott personifiziert werden kann, darf man aus dem Menschen keinen Gott machen. Denn Kant sagt: „Wir schauen Ihn [sc. Gott, M. T.] an gleich als in einem Spiegel: nie von Angesicht zu Angesicht“ (XXI 33, 13-14).⁸²⁴ Somit ist jegliche direkte Verbindung zu Gott untersagt; wir haben nur ein Spiegelbild von Gott, wir sind selber der Spiegel, in dem das Gottesbild widergespiegelt wird. Daher kann Kant sagen, dass Gott mein eigener Gedanke in mir sei⁸²⁵, er setzt sogar Gott mit der praktischen Vernunft gleich:

„Gott ist nicht ein Wesen außer Mir, sondern blos ein Gedanke in Mir. Gott ist die moralisch//practische sich selbst gesetzgebende Vernunft — Daher nur ein Gott in mir, um mich und über mir.“ (XXI 145, 3-5)⁸²⁶

Gott ist also überall da, aber im Mittelpunkt steht immer das mit der moralischen Vernunft begabte Ich (Mensch). Gott ist eine allumfassende Substanz, die Raum und Zeit, somit allen Objekten zugrunde liegt.⁸²⁷ Anders gesagt, wenn wir Objekte außer uns erfahren wollen, müssen wir Gott als Substanz annehmen; wenn wir Gott nicht anerkennen, haben wir kein Objekt außer uns, und folglich kein Bewußtsein unserer

⁸²³ An anderer Stelle heißt es: „[...] Ein Gott und Eine Welt; beyde Ideen hängen nothwendig von einander ab. Ens summum, summa Intelligentia, summum Bonum (Verstand, Urtheilskraft, Vernunft). Technisch//practische und moralisch//practische Vernunft und das Princip, was beyde in einer Idee verbindet. — Die höchste Intelligenz kann man nicht durch Vernunft ausdrücken, weil diese nur im Vermögen zu schließen, also mittelbar zu urtheilen besteht.“ (XXI 11, 22-28). Was besagt drei Erkenntnisvermögen, Verstand, Urtheilskraft und Vernunft, in den Klammern im obigen Zitat? Verhalten sie sich je zur drei Eigenschaften Gottes? Wenn ja, heißt es, dass der Verstand Gott als das höchste Wesen, die Urtheilskraft ihn als die höchst intelligente Person und die Vernunft ihn als das höchst-moralische Gut betrachtet. Denn Kant sagt ja, dass die höchste Intelligenz „nicht durch Vernunft“ (sondern durch die Urtheilskraft?) ausgedrückt werden kann, weil diese mit dem Vermögen, zu schließen und mittelbar zu urteilen, gleichgesetzt ist. Wenn die Vernunft so unterschätzt wird, wie kann sie das summum bonum begreifen? Muss die Vernunft sich mit Verbindung von der technisch-praktischen und der moralisch-praktischen Vernunft erhöhen, wie Kants Systemgedanke (XXI 44, 11-23) zeigt?

⁸²⁴ Förster weist in seiner Anmerkung zu dieser Stelle auf den ersten Brief Pauls an die Korinther 13, 12 hin: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin.“ (*Opus postumum*. S. 282, factual note 136.)

⁸²⁵ „Gott ist nicht ein ausser mir bestehendes Ding, sondern mein eigener *Gedanke*. Es ist ungereimt zu fragen, *ob ein Gott sey*.“ (XXI 153, 11-12). Auch: „Gott ist also *keine ausser mir befindliche Substanz*, sondern blos ein moralisch Verhältnis in Mir.“ (XXI 149, 10-11)

⁸²⁶ Vgl. XXI 39, 8-10: „Gott über mir, die Welt ausser mir, der menschliche Geist in mir in Einem System das All der Dinge befassend in Einem Lehrsystem der Transsc. Phil. vorgestellt von etc.“ (XXI 39, 8-10). Vgl. auch die Formulierung im Beschluß der *Kritik der praktischen Vernunft*: „*der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*. [...] ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz.“ (V 161, 35-162, 3)

⁸²⁷ Vgl. XXII 59, 21-24: „Nicht daß wir, wie Spinoza wähnt, in der Gottheit anschauen, sondern umgekehrt, daß wir unsern Begriff von Gott in die Gegenstände der reinen Anschauung in unseren Begriff der transsc. Philosophie hinein tragen.“

selbst:

„Die Einheit des Bewußtseyns meiner selbst kann nicht ohne ein Bewußtsein der Objecte ausser mir statt finden und dieses allbefassende Wesen als bloße Idee, welche von keinem anderen Wesen abhängig ist, *gleich* als Substanz ist *Gott*, was alles *weiß*, alles Gute *Will* u. wer will *Kann*. Eben so ist es mit Raum u. Zeit bewandt. Gott kann nur *in* uns gesucht werden.“ (XXI 149, 29-150, 5)⁸²⁸

Kants Einstellung, dass Gott nur in uns sei, ist eine problematische Äußerung, die oben im Zusammenhang mit dem *Streit der Fakultäten* erwähnt wurde. In der Religionsschrift kommt der Ausdruck „Gott in uns (oder mir)“ nicht vor, nur zitiert Kant eine Stelle vom Evangelium nach Lukas: „Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch.“ (VI 136)⁸²⁹ In diesem Passus ist unsere moralische oder psychologische Neigung zum Gottesreich angedeutet, während die Innigkeit und das In-Sein Gottes im *Opus postumum* nicht nur vom moralischen, sondern auch vom theoretischen Blickwinkel des Gottesbegriffs erläutert werden muss.

Die Vernunftreligion, die Kant bald dem Aberglauben, bald dem Kirchenglauben gegenüber gesetzt hat, setzt sich im I. Konv. gegen sich selbst durch:

„**Religion ist Gewissenhaftigkeit** (mihi hoc religioni). Die Heiligkeit der Zusage u. Wahrhaftigkeit dessen was der Mensch sich selbst bekennen muß. Bekenne dir selbst. Diese zu haben wird nicht der Begriff von Gott noch weniger das Postulat: »es ist ein Gott« gefordert. (XXI 81, 19-22)

Wimmer macht darauf aufmerksam, dass „diese“ im vierten Satz des obigen Zitats sich auf Religion oder Gewissenhaftigkeit beziehe, weil der zweite und der dritte Satz ein gleichzeitiger Zusatz Kants seien. Kant meine mit der Religion die gewissenhafte Erwägung und Beobachtung von Etwas, und demnach sei eine „vollkommene Ethisierung der Religion, die nicht einmal mehr des Gottesbegriffs bedarf, vollzogen“.⁸³⁰ Miehe behauptet in radikalem Ton, dass der religiöse Gottesbegriff im *Opus postumum* aufgelöst werde, indem er in das Subjekt verlagert werde, damit die menschliche

⁸²⁸ Auch XXI 83, 26-27; 144, 10-15.

⁸²⁹ Lukas 17, 21. Nach der Übersetzung von der Deutschen Bibelgesellschaft heißt es: „Denn siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch“ mit der Anmerkung, daß Luther diese Stelle (wie Kants Zitat) folgendermaßen übersetzte; „sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch.“ Der griechische Satz lautet: ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν (Novum Testamentum, hg. von Erwin Nestle und Kurt Aland, mit dem kritischen Apparat von Eberhard Nestle, Stuttgart 1963, S. 202.) Da die Präposition ἐντός „innerhalb“ oder „diesseits“ bedeutet, ist Luthers Übersetzung getreu. Nach „A Greek-English Lexicon. Compiled by Henry Gerige Liddell and Robert Scott, Oxford 1996 (zuerst 1843)“ hat ἐντός auch die Bedeutung von „within; inside; on this side“.

⁸³⁰ Wimmer 1990, S. 250.

Vernunft und die Freiheit keine Beeinträchtigung mehr erfahren.⁸³¹ Kann man daraus schließen, dass Menschen nicht mehr Gott brauchen, wenn sie sich ihrer Freiheit, d. h. des Vermögens der Selbstbestimmung bewusst werden? Wird Gott damit entmachtet? Kant behauptet das Gegenteil:

„Der Satz: es ist ein Gott ist eine nothwendige Hypothese der reinen practischen Vernunft. Er ist auch der höchste Grundsatz der Transzendentalphilosophie gleich dem Grundsatz welche Mathematik u.

Das dessen Existenz a priori schon mit seinem Begriffe identisch verbunden ist.“ (XXI 151, 11-15)

Gott ist notwendig für die menschliche Vernunft, Gott ist mit dem Subjekt derart vereinigt, dass das Subjekt sich in moralischer Hinsicht erhebt:

„Gott und die Welt sind beydes ein Maximum. Die transc. Idealität des sich selbst denkenden Subjects macht sich selbst zu einer Person. Die Göttlichkeit derselben. Ich bin im höchsten Wesen. Ich sehe mich selbst (nach Spinoza) in Gott, der in mir gesetzgebend ist.“ (XXI 54, 5-8).

5. Ist der transzendente Idealismus Spinozismus?

In den Reflexionen zur Metaphysik aus den 70er Jahren taucht Spinozas Name oder „Spinozismus“ ab und zu auf⁸³²:

„Gott ist der Urheber durch einen Willen: contra emanationem, Spinozam.

Gott ist der Urheber durch freyen Willen: contra fatalistas.“ (Refl. 4738, XVII, 693, 3-5. Phase ρ^1 , 1773-75)

Kant schreibt dem Spinozismus die Emanationstheorie zu, aber nicht den Fatalismus; später, in der *Kritik der Urteilskraft*, weist Kant darauf hin, dass „man den Spinoza zum Urheber [vom System der Fatalität, M. T.] macht, ob es gleich allem Ansehen nach viel älter ist“ (V 323). Außerdem kritisiert Kant, dass Spinozismus Egoismus ist: „Der idealismus ist mystisch; der egoismus spinositisch, wenn seine Vertheidigung dogmatisch ist.“ (Refl. 5394, XVIII 170, 20-21. Phase ν 1776-78).⁸³³ In der Reflexion 6051 aus den 80er Jahren ($\psi^?$ ($\nu-\chi^?$)) interpretiert Kant den Spinozismus als

⁸³¹ Vgl. Mieke 1995, S. 130-131.

⁸³² In der ganzen *Kritik der reinen Vernunft* wird Spinozas Name nicht einmal genannt, in sämtlichen vorkritischen Schriften nur einmal im *Beweisgrund* (Vorländer 2003, I S. 331).

⁸³³ Auch Refl. 3803: „Omnis spinozista est egoista. quaeritur, utrum omnis egoista necessarion sit spinozista.“ (XVII, 297, 21-22. Phase ζ).

Schwärmerei:

„Der höchste Grad der Schwärmerei ist, daß wir selbst in Gott sind und [uns] in ihm unser Daseyn fühlen oder anschauen. [...] Spinoza.“ (XVIII 438, 17-25)⁸³⁴

In den veröffentlichten Schriften greift Kant den Spinozismus scharf an. Im Aufsatz *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* (1786) sondert Kant den Vernunftglauben von dem Spinozismus ab (VIII 143, 17 und Anm. dazu, ebd. Z. 36). In der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) änderte sich Kants Position nicht, und im Zusammenhang mit der Gottesproblematik verteidigt Kant seine These in der *KrV*, dass Raum und Zeit a priori gegebene Formen der Anschauung sind, und wirft Spinozas These vor, dass Gott die Ursache des Raums und der Zeit sei:

„Hingegen ist es uns ganz leicht, die Bestimmung der göttlichen Existenz als unabhängig von allen Zeitbedingungen zum Unterschiede von der eines Wesens der Sinnenwelt als die *Existenz eines Wesens an sich selbst* von der eines *Dinges in der Erscheinung* zu unterscheiden. Daher, wenn man jene Idealität der Zeit und des Raums nicht annimmt, nur allein der *Spinozism* übrig bleibt, in welchem Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst sind, die von ihm abhängige Dinge aber (also auch wir selbst) nicht Substanzen, sondern bloß ihm inhärende Accidenzen sind; [...]“ (V 101, 33-102, 4).

Deutlich distanziert Kant sich von dem spinozischen Begriff von der Substanz, nach dem nur Gott eine einzige unendliche Substanz, ist und einzelne Seiende (uns eingeschlossen) nur als Modifikationen eines Attributes der absoluten Substanz (Gott) sind.⁸³⁵

Im zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft* setzt Kant sich mit der Philosophie Spinozas auseinander, weil der Spinozismus das allein subsistierende Subjekt als Urwesen annimmt (V 439; 421) und die Zweck-Mittel-Verbindung nicht anerkennt.⁸³⁶ In der „Allgemeinen Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflectierenden Urtheile“, gleich nach der Analytik des Erhabenen, kritisiert Kant, ohne Spinoza zu nennen, daran, dass der religiöse Überschwang die „*Schwärmerei, welche ein Wahn ist, über alle Gränze der Sinnlichkeit hinaus etwas sehen*, d. i. nach Grundsätzen träumen (mit der Vernunft rasen), zu *wollen*“, sei (V 275, 7-9). Hierbei könnte Kant an Spinozas Lehre, alles in Gott anzuschauen, gedacht haben, und wertet sie als „lächerlich“ oder

⁸³⁴ Spinoza: *Die Ethik*, Teil I, Propositio XV: „Alles was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein noch begriffen werden.“ (Lat.: *Quicquid est, in Deo est, & nihil sine Deo esse, neque concipi potest*) Revidierte Übersetzung von Jakob Stern, Stuttgart 1990 (1977) S. 35 bzw. S. 34.

⁸³⁵ Spinoza: *Die Ethik*, Teil I, Definition 1-6, ebd. S. 4 bzw. S. 5.

⁸³⁶ Vgl. *Die Ethik*, Teil I, Anhang, ebd. S. 90-109.

„regellos“ ab, weil die Schwärmerei „eine Krankheit, die den gesunden Verstand zerrüttet“, ist (ebd. Z. 14-21).

Auch in 1794 ist Kants Stellungnahme sehr negativ: „Daher der *Pantheism* (der Tibetaner und anderer östlichen Völker) und der aus der metaphysischen Sublimierung desselben in der Folge erzeugte *Spinozism*: welche mit dem uralten Emanationssystem aller Menschenseelen aus der Gottheit [...] nahe verschwistert sind.“ (*Das Ende aller Dinge*, VIII 335, 32-36)

Wir gehen nun auf das *Opus postumum* ein und finden zuerst eine negative Aussage von Kant über Spinoza im I. Konv.: „Spinoza’s Begriff von Gott u. Mensch nach welchem der Philosoph alle Dinge in Gott anschaut ist schwärmerisch (conceptus fanaticus)“ (XXI 19, 14-15. Unterstreichung, M. T.). Abgesehen davon, dass Kant auf der 4. Seite des IV. Bogen des I. Konv. den Gottesbegriff nach der mathematischen Methode (Definitio, Axioma, Theorem), die Spinoza in seiner Ethik benutzt hat, darzustellen versucht (XXI 50, 1 ff.), ist es fraglich, wie gut Kant Spinoza kannte, ob er überhaupt die Schriften desselben gelesen hat.⁸³⁷ Wichtiger ist doch die Frage, was Kant unter Spinozismus verstanden hat.⁸³⁸

Ich möchte im Folgenden behaupten, dass Kant von Lichtenbergs Schriften über Spinoza stark beeinflusst wurde.⁸³⁹ Ein Indiz dafür ist seine Aussage: „vid. Lichtenbergs Spinoza ein System der Anschauung aller Dinge *in* Gott. Der transsc. Idealism synthetisch u. a priori sich selbst.“ (XXII 55, 1-3. Konv. VII.). Kant scheint sich via Lichtenberg von Spinozas Lehre angezogen zu fühlen, denn gekannt hat er diesen schon vor dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft*.⁸⁴⁰ Da wir in der Zeit zwischen 1781

⁸³⁷ Vorländer weist auf einen Brief von Hamann an Jacobi vom 3. Dez. 1785 hin, worin berichtet wird, dass Kant gegenüber Hamann gestanden hätte, „den Spinoza niemals recht studiert zu haben“ (Ders. 2003, I S. 331). Siehe Hamanns Briefwechsel Bd. 6, S. 161. Yovel vermutet, dass Kant durch Moses Mendelssohn von Spinozas Ideen beeinflusst worden ist. Yirmiyahu Yovel: *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*. Aus dem Englischen von Brigitte Flickinger, Göttingen 1994 (Die Englische Originalausgabe: *Spinoza and Other Heretics*. Volume I: The Marrano of Reason, Volume II: The Adventures of Immanence. Princeton 1989), S. 272. Andere Forscher sind der Meinung, dass Kant durch Wolff und Baumgarten den Begriff des Spinozismus zur Kenntnis genommen habe. Dazu Tuschling: *Transzendentaler Idealismus ist Spinozismus. Reflexionen von und über Kant und Spinoza*. In: Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas, hg. von Eva Schürmann, Norbert Waszek und Frank Weinreich, Stuttgart 2002, S. 139-167, hier S. 145 und Anm. 13.

⁸³⁸ Siehe Tuschling, 2002 S. 146 ff.

⁸³⁹ Siehe Burkhard Tuschling: *Die Idee des transzendentalen Idealismus im späten Opus postumum*. In: Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants. Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a. M. 1991, S. 105-145, hier S. 120-123. Lichtenberg besaß und studierte F.H. Jacobis „Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“. Dazu Albert Beutel: *Lichtenberg und die Religion. Aspekt einer vielschichtigen Konstellation*, Tübingen 1996, S. 232.

⁸⁴⁰ Über die Bekanntschaft zwischen Kant und Lichtenberg siehe Karl Vorländer: *Immanuel Kant*.

und 1794 keine positive Aussage Kants über Spinoza finden, muss sich nach 1794 etwas ereignet haben, was Kants Ansicht über den Spinozismus gründlich geändert hat. Ein konkreter Fall ist Lichtenberg. Mitte 1800 bekommt Kant ein Exemplar des zweiten Bandes der vermischten Schriften von Lichtenberg, der 1799 gestorben war⁸⁴¹, und macht Notizen in seinem Handexemplar⁸⁴², die jedoch für die Interpretation des *Opus postumum* nicht relevant sind.

Wir sehen uns deswegen unmittelbar Lichtenbergs Äußerungen über den Spinozismus in Band II seiner Nachlasswerke an. Sie sind, wie erwartet wird, äußerlich sehr positiv:

„Wenn die Welt noch eine unzählbare Zahl von Jahren steht, so wird die Universal-Religion geläuterter Spinozismus seyn. Sich selbst überlassene Vernunft führt auf nichts anders hinaus, und es ist unmöglich, daß sie auf etwas anders hinausführe.“ (*Vermischte Schriften* Bd. II S. 55)

Lichtenberg, der Kant ehrt und dessen Vernunftphilosophie bewundert, hat die Vision, dass diese sich mit dem Spinozismus gut verträgt:

„Der Spinozismus und der Deismus führen beide einen verständigen Geist so gewiß auf Eins hinaus, daß man, um zu sehen, ob man in dem erstern richtig ist, sich des letztern bedienen kann, so wie man sich des Augenmaßes oft zur Probe der genauesten Messungen bedient.“ (ebd. S. 32)

Lichtenbergs Gedanken, so Beutel, „bewegen sich im Umkreis einer teils deistisch, teils pantheistisch akzentuierten Religionstheorie und stehen, anstatt systematisch durchgebildet zu sein, in einer mitunter antithetisch gespannten, der Struktur seines Denkens entsprechenden Parataxe nebeneinander“⁸⁴³. Kant andererseits versucht die Lehre Spinozas mit der Lehre Lichtenbergs zu verknüpfen:

„Wir schauen alle Gegenstände (nach Spinoza) in Gott an: eben so können wir sagen, sie müssen ihrer Realität nach in der Welt angetroffen werden (Lichtenberg). Die erste durch technisch/practische; die andere durch moralisch/practische Vernunft.“ (XXI 43, 22-25)

Man könnte fast sagen, dass Kant gehofft hat, durch die synthetische Verbindung beider Philosophen zur synthetischen Einheit der theoretischen und moralischen Vernunft zu

Der Mann und das Werk, Wiesbaden 2003, I, S. 416 f.

⁸⁴¹ Georg Christoph Lichtenberg's Vermischte Schriften nach dessen Tode aus den hinterlassenen Papieren gesammelt und herausgegeben von Ludwig Christian Lichtenberg und Friedrich Kries. 9 Bände, Göttingen 1800-1805, Nachdruck, Bern 1972. Der zweite Band, der die philosophischen Aphorismen über Kants Philosophie enthält, ist 1801 erschienen. Die Vorrede dazu ist aber im August 1800 datiert. Siehe dazu Försters Übersetzung: *Opus postumum*. S. 279, FN 124.

⁸⁴² Kants Notizen sind in der Reflexion Nr. 6369 (XVIII 693 f.) ausgedruckt.

⁸⁴³ Beutel 1996, S. 231.

gelangen.⁸⁴⁴

Über Kants Philosophie redet Lichtenberg ab S. 37. Die Passagen, die von Kant stark beeinflusst worden sind, sind ab S. 40 zu finden, und sie enden auf S. 103.⁸⁴⁵ Eine für den Gottesbegriff relevante Stelle lautet:

„Anstatt daß sich die Welt in uns spiegelt, sollten wir vielmehr sagen, unsere Vernunft spiegele sich in der Welt. Wir können nicht anders, wir müssen Ordnung und weise Regierung in der Welt erkennen, dies folgt aus der Einrichtung unserer Denkkraft. Es ist aber noch keine Folge, daß etwas, was wir nothwendig denken müssen, auch wirklich so ist, denn wir haben von der wahren Beschaffenheit der Außenwelt gar keinen Begriff; also daraus allein läßt sich kein Gott erweisen.“ (S. 41)

Dann ist in Hinblick auf den Existenzbeweis Gottes zu lesen; „Daß in einem Buche steht es sey von Gott, ist noch kein Beweis, daß es von Gott sey; daß aber unsere Vernunft von Gott sey, ist gewiß, man mag nun das Wort *Gott* nehmen wie man will.“ (S. 59). Und weiter in Bezug auf ein erkenntnistheoretisches Problem heißt es:

„Es ist gewiß sehr schwer zu sagen, wie wir zu dem Begriff *außer uns* gelangen, da wir doch eigentlich bloß in uns empfinden. Etwas außer sich empfinden, ist ein Widerspruch; wir empfinden nur in uns; das, was wir empfinden, ist bloß Modification unserer selbst, also in uns.“ (S. 66-67)

Wahrscheinlich ist Kant von diesen Stellen sehr angetan. Denn Kants Gottesbegriff im *Opus postumum* stimmt genau mit Lichtenbergs Auffassung zusammen, dass Gott, den wir empfinden, auch bloß Modifikation unserer selbst ist und er nicht außer uns, sondern nur in uns sein kann.

Aus diesem Vergleich resultiert die Vermutung, dass Kants Veränderung sich nicht auf den Spinozismus an sich, sondern eher auf die Erkenntnisproblematik und den Gottesbegriff bezieht, denn Kant sagt:

„Unter dem Begriff von Gott denkt sich die Transsc. Philos. eine Substanz von der größten Existenz in Ansehung aller activen von allen Sinnenvorstellungen unabhängigen (reinen Vernunftvorstellungen a priori) activen Eigenschaften (Realität) begabtes sich selbst erkennendes allen wahren Zwecken nach Verstand, Urtheilskraft und Vernunft des

⁸⁴⁴ Vgl. XXI 12, 20-21: „Die Idee des *Spinoza* vom höchsten Wesen alle übersinnliche Wesen in Gott anzuschauen. Moral/practische Vernunft. *Transcend. Idealism.*“

⁸⁴⁵ Auf der Seite 60 sind die bekannten Kantischen Fragen in modifizierter Form gestellt: „*Was bin ich? Was soll ich thun? Was kann ich glauben und hoffen?*“ Hierauf reduciert sich alles in der Philosophie.“ Ab. S. 61 wird der Idealismus, vor allem das Problem der Erkenntnis von äußeren Gegenständen, das Kant im „Widerlegung des Idealismus“ in der *KrV* behandelt hat, thematisiert; „Ja was ist *außen?* was sind Gegenstände praeter nos? [...] *Aeußere* Gegenstände zu erkennen, ist ein Widerspruch; es ist dem Menschen unmöglich aus sich heraus zu gehen. Wenn wir glauben, wir sähen Gegenstände, so sehen wir bloß uns. Wir können von nichts in der Welt etwas eigentlich erkennen, als uns selbst, und die Veränderungen, die in uns vorgehen.“ (S. 64)

Menschen angemessenes höchstes Wesen (ens summum, summa Intelligentia, summum Bonum) in activem Verhältnis auf das Ganze aller Gegenstände der Sinnenvorstellung, so daß die Eintheilung gemacht wird Gott u. die Welt im Verhältnis auf einander.

Beyde werden als ein Höchstes gedacht nach dem **transsc: Idealism**, nach welchem die Möglichkeit der Gegenstände von den Vorstellungen als Elementen der Erkenntnis vorhergehen und das Subjective (nach dem Begriffe des *Spinoza*) in Gott angeschaut wird, den sich die Vernunft selbst macht. Die Aufgabe heißt also: Erstlich was ist Gott (was versteht man mit diesem Begriffe). Zweyte Frage. Ist ein Gott?“ (XXI 13, 1-16)

Hier ist der Gottesbegriff analog zum Menschen gefasst; das Subjekt ist fähig, sich mit seinem Erkenntnisvermögen dem höchsten Wesen (Gott) zu nähern.

„Gott und die Welt sind beydes ein Maximum. Die transc. Idealität des sich selbst denkenden Subjects macht sich selbst zu einer Person. Die Göttlichkeit derselben. Ich bin im höchsten Wesen. Ich sehe mich selbst (nach Spinoza) in Gott, der in mir gesetzgebend ist.“ (XXII 54, 5-8)

Daher kann Kant sagen, dass der transzendente Idealismus, von dem unser Verstand selbst Urheber ist, Spinozismus ist, der Alles in Gott anschaut (XXI 15, 6-7).

Während R. Wimmer die These vertritt, „daß Kant selbst am Ende seines Lebens seine gesamte kritische Philosophie als Religionsphilosophie zu verstehen unternahm, indem er die transzendente Theologie nun ausdrücklich als ‚höchsten Standpunkt‘ der Transzendentalphilosophie zu begreifen suchte“⁸⁴⁶, nimmt Tuschling die Position ein, dass der transzendente Idealismus im *Opus postumum* Spinozismus geworden ist. Dieser kommt zur folgenden Konklusion:

„Auf der Basis der spinozistisch gefaßten Idee der Subjektivität—und der unendlichen, in den ursprünglichen Akten der Selbstkonstitution des Ich als Grund der Natur und der Freiheit wirksamen Aktivität der substantiellen Subjektivität—gelangt Kant schließlich—vielleicht unter dem Einfluß Schellings—dazu, den Mensch als Geist oder als vom Geist beherrscht zu fassen [...]“⁸⁴⁷.

Was bedeutet es aber, wenn der transzendente Idealismus mit dem Spinozismus gleichgesetzt wird? Ändert sich die Bedeutung des transzendentalen Idealismus? Oder entdeckt er etwas Neues? Kant nennt zwar Schelling zusammen mit Spinoza und Lichtenberg: „System des Transsc. Idealismus durch Schelling, Spinoza, Lichtenberg etc. gleichsam 3 Dimensionen: Die Gegenwart, Vergangenheit u. Zukunft (XXI 87, 29-

⁸⁴⁶ Wimmer 1990, S.15.

⁸⁴⁷ Tuschling, 2002 S. 165. In der Tat bestimmt Kant den Menschen als ein Wesen, das durch einen Geist bewegt wird: „Der Mensch ist nicht ein Thier, das innere Zwecke oder auch *Sinne* etc. z. B. Organe *Verstand* hat, sondern eine *Person*, die *Rechte* hat (und gegen die jede andere Person Rechte hat). Nicht allein belebt ihn eine Seele (daher animans), sondern es wohnt in ihm ein Geist spiritus intus alit. Mens.“ (XXII 56, 6-10. VII. Konv.)

31).⁸⁴⁸ Aber um Tuschlings These zu befürworten oder zu widerlegen, muss noch die Untersuchung von Lichtenbergs anderen Schriften und von Schellings „System des transzendentalen Idealismus“ (1800) zugefügt werden⁸⁴⁹, welches den Rahmen der vorliegenden Arbeit überschreitet.

⁸⁴⁸ Auch XXI 97, 25 f.: „System des transsc: Idealismus von Schelling. vide Literatur//Zeitung, Erlangen No. 82, 83.“ Siehe dazu Försters Anmerkung S. 285, Nr. 155.

⁸⁴⁹ Siehe Tuschling 1991, S.105-145, besonders S. 120-133.

Zusammenfassung des zweiten Teils

Die bisherige Untersuchung im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

1. Mit der Fertigstellung der *Kritik der Urteilskraft* von 1790 führt Kants Neukonzeption der Transzendentalphilosophie zur Umgestaltung seines Systems „Kritik der reinen Vernunft“, die alle drei Kritiken beinhaltet. Die neu strukturierte Kritik der reinen Vernunft soll als Idee dem System der Transzendentalphilosophie vorangestellt werden. Jedoch ist sein System noch nicht vollkommen und muss an Mängeln in Bezug auf den Organismusbegriff, die physikalische Phänomene und die Materietheorie leiden, weil eine Lücke zwischen der regulativen Betrachtungsweise der Naturprodukte und Naturphänomene und dem konstitutiven allgemeinen Verstandesbegriff entsteht.
2. Die Lücke ist sogar innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* von 1781/1787 zu finden. Aber unsere Untersuchung beschränkte sich auf die Lücke, welche die Verfassung seines früheren Manuskripts des *Opus postumum* veranlasst hatte. Sie ist schon in der Vorrede der *MAN* zum Ausdruck gebracht, aber auch in der *Kritik der Urteilskraft* nicht gelöst, weil Kant in der Kritik der teleologischen Urteilskraft das apodiktische Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur nicht beweisen konnte.
3. Der Beweis der Existenz des Äthers, den Kant im Entwurf Übergang 1-14 unternimmt, ist für die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung des Gegenstandes unentbehrlich. Denn eine Erfahrung wird zustande gebracht durch die das Subjekt affizierenden bewegenden Kräfte der Materie. Ohne diese ist keine Erfahrung möglich, weil die äußere Wahrnehmung als Wirkung der agitierenden Kräfte der Materie gedacht wird. Das Subjekt muss also durchgängig und kontinuierlich durch sie affiziert werden.
4. Wie wir festgestellt haben, hat die reflektierende Urteilskraft, die Funktion des intuitiven Verstandes und die Antinomie von Mechanismus und Teleologie, die in der *Kritik der Urteilskraft* in Bezug auf die Organismen ausführlich dargestellt und diskutiert wurden, im *Opus postumum* eliminiert. Dies geschieht deswegen, weil Kant im *Opus postumum* seine Transzendentalphilosophie völlig neu zu gestalten

versucht. Aber was den Anstoß zu dieser Änderung gegeben hat, ist ohne Zweifel das Resultat der Untersuchung der *Kritik der Urteilskraft*, dass die Zweckmäßigkeit des Organismus mit Hilfe der reflektierenden Urteilskraft nicht apodiktisch nachgewiesen werden und keine objektive Realität desselben bestimmt werden konnte. Rückblickend kann man sagen, dass die Auslassung der Deduktion des teleologischen Urteils in der *Kritik der Urteilskraft* ein fataler Befund für Kants Transzendentalphilosophie war. Denn Kant musste weiter im *Opus postumum* über die Organismen und das Naturganze als ein System nachdenken und umdenken und demzufolge den Organismusbegriff und die teleologische Naturauffassung revidieren. In diesem Sinne konnte, glaube ich, die vorliegende Arbeit das Verhältnis des *Opus postumum* zur *Kritik der Urteilskraft* annäherungsweise zeigen.

5. Zu dem Ergebnis unserer Untersuchung gehört auch die Klarstellung der Revision des Organismusbegriffs. Zuerst im Oktaventwurf werden die Organismen überhaupt zum ersten Mal im Zusammenhang mit dem Übergangsprogramm thematisiert und unter dem Moment der Modalität in die Materietheorie integriert. Dann in Übergang 1-14 wird der Organismusbegriff weiter revidiert: Die organischen Körper sind als natürliche Maschinen definiert und sollen durch ein Gesetz der bewegenden Kräfte der Materie bestimmt werden, wobei jene Idee des Naturzwecks, die in der *Kritik der Urteilskraft* das Wesen der Naturprodukte ausmachte, nicht mehr gebraucht wird. Die teleologische Naturauffassung in der dritten Kritik wird im *Opus postumum* unter dem materialistischen Aspekt neu formuliert. In den Konvoluten X und XI wird die Revision unaufhörlich fortgesetzt: Der Erfahrung von einem Organismus wird der Verstand, der a priori ein Prinzip der Zusammensetzung der bewegenden Kräfte der Materie besitzt, vorausgesetzt. Der Organismus ist ohne solche Kräfte nicht mal denkbar; andererseits haben organische Körper ein immaterielles Prinzip oder Substanz in sich, durch das sie organisiert sind.
6. Darauf folgend zeigt das VII. Konv. eine neue Entwicklung des Organismusbegriffs: Die organischen Körper werden nicht mehr durch die bewegenden Kräfte der Materie bestimmt, wie es in Übergang 1-14 der Fall war; solche Kräfte sind im VII. Konv. nicht einmal erwähnt. Denn Kant glaubt doch, dass ein immaterielles Prinzip dem organischen Körper innewohnt, durch welches dieser begründet oder wenigstens gedacht werden muss. Ein solches Prinzip wirkt zweckmäßig auf die Organisation der Teile und weiter das Naturganze. Die

Erweiterung der zweckmäßigen Interpretation der organischen Natur stößt unumgänglich auf die Gottesproblematik. Gott steht nicht direkt über der Welt der Lebendigen, er wird durch das Prinzip des Kontinuums nicht erreicht, weil zwischen Welt und Gott eine Kluft liegt. Diesbezüglich muss der Mensch als ein organisches Wesen über seine Verbindung zur Welt und Gott nachdenken und die beiden in sich verknüpfen. Dies ist der höchste Standpunkt der Transzendentalphilosophie, der im I. Konv. geschildert wird.

7. In diesem Sinne ist Gott weder Welturheber noch Weltseele, sondern eine Person, die nur Recht, aber keine Pflicht hat. Kant sagt, Gott sei in uns, d. h. wir betrachten Gott innig als unsere Persönlichkeit, die so heilig ist wie seine. Wir als selbstbewusste Personen sind fähig, die Welt als ein organisiertes Ganzes zu fassen und uns Gott näher zu fühlen. Am Ende seines langjährigen Philosophierens kommt Kant zur Überzeugung, dass das selbständige Ich mit dem Selbstbewusstsein der Grund der Verknüpfung von der Welt und Gott, von der Natur und Freiheit sein muss. Denn schließlich macht das Subjekt sich alles selbst:

„In der Bibel heißt laßt uns Menschen machen und Siehe es war alles Gut.

Tr. Ph. ist ein sich selbst in einem System der Ideen constituirendes Princip zum All der Wesen [...]“ (XXI 84, 11-14).

Schlusswort: Die Liebe zur Weisheit

Im IX. Bogen des I. Konvolut, also ganz am Ende seiner langen Überlegungen und Reflexionen, denkt Kant über die ursprüngliche Bedeutung der Philosophie nach:

„Philosophie nach dem Buchstaben Liebe zur Weisheit (Weisheitslehre doctrina sapientiae) und Ausübung der Weisheit.“ (XXI 119, 19-20)⁸⁵⁰

Für Kant ist die Liebe zur Weisheit wertvoller geworden als die Weisheit oder Wissenschaft selbst.⁸⁵¹ Er sagt sogar: „Philosophie ist die *Liebe* des Vernünftigen Wesens zu den *höchsten Zwecken* der menschlichen Vernunft“ (XXI 120, 25-26). Der Mensch kann die Weisheit nicht besitzen, weil „die allein bey Gott ist, sondern schätzt sie allenfalls ohne sonderlichen nach ihrem Besitz zu streben, weil sie für ihn unerreichbar ist (XXI 124, 16-18).⁸⁵² Nur „[d]ie Liebe der Weisheit ist das Wenigste, was man besitzen kann; die Weisheit (für den Menschen) das höchste; und daher überschwenglich. — Die Transsc: Philos. das Fortschreiten von dieser zu jener —.“ (XXI 155, 25-27) Kants Transzendentalphilosophie ist am Ende die menschliche Liebe zur Weisheit, die menschliche Tätigkeit, nach der unerreichbaren Weisheit zu streben:

„*Der höchste Standpunct der menschlichen practischen Vernunft ist ein Bestreben des Wissens zur Weisheit* (philosophie). Das nosce te ipsum. — Das System des Wissens, in so fern es zur Weisheit die Leitung enthält, ist die Transsc: Philos.“ (XXI 121, 4-7)

In diesem Sinne ist jeder Mensch Philosoph: „Philosophus Homo est. Sophista Philosophia vel fundamentalis vel transsc.“ (XXI 157, 13-15). Kant war Philosoph, dessen ganzes Leben von der Liebe zur Weisheit begleitet wurde. Er starb vor 200 Jahren in Königsberg, lange bevor wir zu philosophieren angefangen haben.

⁸⁵⁰ Auch XXI 127, 13 f.

⁸⁵¹ „Wissenschaft und Weisheit (scientia et sapientia) Liebe zur Weisheit (Philosophie)“ (XXI 128, 10-11). Auch: „Die Liebe zur Weisheit ist ganz was anders als die Weisheit selbst.“ (XXI 119, 27-28)

⁸⁵² Auch XI. Bogen XXI 141, 22-23: „Der Mensch ist nicht im Besitz der *Weisheit*. Er strebt nur zu ihr und kann nur *Liebe* zu ihr haben und das ist schon Verdienst genug.“

Literaturverzeichnis

A. Primärliteratur

- Aristoteles: *Metaphysik*, übers. von Hermann Bonitz, auf der Grundlage der Bearbeitung von Héctor Carvallo und Ernest Grassi, hg. von Ursula Wolf, Hamburg 1994 (1966).
- Aristoteles: *Organon in vier Bände, Griechisch-Deutsch*, Darmstadt 1997-98.
- Aristoteles: *Physik*. Übers. mit einer Einleitung und mit Anmerkungen hg. von Hans Günter Zekl, Griechisch-Deutsch, zwei Bände, Hamburg 1987-88.
- Aristoteles: *Politik*. Nach der Übersetzung von Franz Susemihl, bearbeitet mit Numerierung, Gliederungen und Anmerkungen, hg. von Nelly Tsouyopoulos und Ernesto Grassi, München 1965.
- Aristoteles: *Die Lehrschriften. Über die Glieder der Geschöpfe*, hg. und übertragen von Paul Gohlke, Paderborn 1959.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Theoretische Ästhetik. Die Grundlegenden Abschnitte aus der „Aesthetica“ (1750/58)*, übers. und hg. von Hans Rudolf Schweizer, Hamburg ²1988.
- Bayle, Pierre: *Historisches und kritisches Wörterbuch. Eine Auswahl*. Übers. und hg. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Hamburg 2003 (Original: *Dictionnaire historique et critique* (2 Bde.) erschien 1697 in Rotterdam).
- Berkeley, George: *Alciphron*, übers. und hg. von Luise Raab und Friedrich Raab, Leipzig 1915 (Die erste Auflage von *Alciphron* erschien im März 1732 in Dublin)
- Blumenbach, Johann Friedrich: *Über den Bildungstrieb*. Göttingen, bey Johann Christian Dieterich 1791.
- Blumenbach, Johann Friedrich: *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*. Mit einem Vorwort und Anmerkungen von Dr. L. v. Károlyi, Stuttgart 1971.
- Burke, Edmund: *Philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen*. Übers. von Friedrich Bassenge, neu eingeleitet und hg. von Werner Strube, Hamburg ²1989.

- Cicero, Marcus Tullius: De natura deorum. Über das Wesen der Götter. Lateinisch/Deutsch. Übers. und hg. von Ursula Blank-Sangmeister, Stuttgart 1995.
- Cicero, Marcus Tullius: De finibus bonorum et malorum. Über das höchste Gut und das größte Übel. Lateinisch/Deutsch. Übers. und hg. vom Harald Merklin, Stuttgart 2000.
- Cicero, Marcus Tullius: De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch/Deutsch. Übers., kommentiert und hg. von Heinz Gunermann. Stuttgart 1999 (1976).
- Descartes, René: Die Prinzipien der Philosophie. Übers. und mit Anmerkungen versehen von Artur Buchenau, Hamburg, ⁸1992.
- Diogenes Laertios: Leben und Lehre der Philosophen. Aus dem Griechischen übers. und hg. von Fritz Jürß, Stuttgart 1998.
- Epikur: Briefe, Sprüche, Werkfragmente. Übers. und hg. von Hans-Wolfgang Krautz. Stuttgart 1993,
- Ferguson, Adam: Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Von Adam Ferguson, Professor der Sittenlehre auf der Universität zu Edenburg. Aus dem Englischen übersetzt. Leipzig, bey Johann Friedrich Junius 1768. Der Übersetzer war nicht benannt. Der englische Originaltitel lautet „An Essay on the History of Civil Society“ (1767).
- Ferguson, Adam: Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, hg. und eingeleitet von Zwi Batscha und Hans Medick, übers. von Hans Medick, Frankfurt a. M. 1988 (1986).
- Forster, Georg: Werke in vier Bände, hg. von Gerhard Steiner, Frankfurt am Main, 1967-70. Band 2, Kleine Schriften zur Naturgeschichte, Länder- und Völkerkunde.
- Hamann, Johann Georg: Briefwechsel. Vierter Band 1778-1782, hg. von Arthur Henkel, Wiesbaden 1959.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Gesammelte Werke. Hamburg 1968 ff.
- Herder, Johann Gottfried von: Herder's Werke. Nach den besten Quellen revidierte Ausgabe, hg. und mit Anmerkungen begleitet von Heinrich Düntzer, Teil 1-24 in 13 Bde., Berlin, 1869-1879.
- Herder, Johann Gottfried von: Werke in zehn Bänden. Frankfurt a. M.

- Bd. 4, Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787, hg. von Jürgen Brummack und Martin Bollacher, 1994.
- Bd. 6, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, hg. von Martin Bollacher, 1989.
- Hume, David: A Treatise of Human Nature. Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. Second edition with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford ²1978 (zuerst 1888).
- Hume, David: Dialoge über natürliche Religion, hg. von Günther Gawlick, Hamburg ⁶1993.
- Hume, David: Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord. Übers. und hg. von Lothar Kreimendahl, Hamburg ²2000 (1984).
- Hume, David: Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals. Reprinted from the posthumous edition of 1777 and edited with introduction, comparative table of contents, and analytical index by L. A. Selby-Bigge. Third edition with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford ¹⁸1999 (³1975).
- Hutcheson, Francis: Eine Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend. Über moralisch Gutes und Schlechtes. Übersetzt und mit einer Einleitung hg. von Wolfgang Leidhold, Hamburg 1986 (Die Originalausgabe: An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, in Two Treatises, London 1725).
- Jacobi, Friedrich Heinrich: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Aus der Grundlage der Ausgabe von Klaus Hammacher und Irmgard-Amaria Piske bearbeitet von Marion Lauschke, Hamburg, 2000.
- Kant, Immanuel: Kants gesammelte Schriften, hg. von der (Königlich) Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 1-12. Von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Bd. 23-27, Berlin 1900 ff.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, hg. von Raymond Schmidt, Hamburg 1976.
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. von Karl Vorländer, Hamburg ⁷1994 (1870).

- Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, hg. von Karl Vorländer, Hamburg¹⁰ 1990.
- Kant, Immanuel: Kritik der Urtheilskraft, Berlin und Libau, bey Lagarde und Friedrich 1790.
- Kant, Immanuel: Kritik der Urtheilskraft, Zweyter Auflage, Berlin bey F. T. Lagarde 1793.
- Kant, Immanuel: Immanuel Kant's Kritik der Urtheilskraft, hg. von Benno Erdmann, Leipzig 1880.
- Kant, Immanuel: Kritik der Urtheilskraft, hg. von Karl Vorländer, Hamburg⁶ 1974.
- Kant, Immanuel: Kritik der Urtheilskraft. Mit einer Einleitung und Bibliographie, hg. von Heiner F. Klemme, mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti, Hamburg 2001.
- Kant, Immanuel: Erste Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft, hg. von Gerhard Lehmann, Hamburg⁴ 1990.
- Kant, Immanuel: Critique of the Power of Judgment. Übers. von Paul Guyer und Eric Matthews, hg. von Paul Guyer, Cambridge 2000.
- Kant, Immanuel: Schriften zur Geschichtsphilosophie, hg. von Manfred Riedel, Stuttgart 1985 (1974).
- Kant, Immanuel. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg. von Karl Vorländer, mit einer Einleitung von Hermann Noack und einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg⁹ 1990 (1869).
- Kant, Immanuel: Opus postumum, edited, with an introduction and notes, by Eckart Förster, translated by Eckart Förster and Michael Rosen, Cambridge/New York 1999 (1993).
- Kant et al: Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen, hg. von Ehrhard Bahr, Stuttgart 1994 (1974).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übers. von Artur Buchenau, durchgesehen und mit Einleitungen und Erläuterungen hg. von Ernst Cassirer, zwei Bände, Hamburg 1966 (1906).
- Lichtenberg, Georg Christoph: Georg Christoph Lichtenberg's Vermischte Schriften nach dessen Tode aus den hinterlassenen Papieren gesammelt und hg. von Ludwig Christian Lichtenberg und Friedrich Kries. 9 Bände, Göttingen 1800-1805, Nachdruck, Bern 1972.

- Locke, John: An Essay concerning Human Understanding, edited with an Introduction by Peter H. Nidditch, Oxford University Press, New York 1979 (1975).
- Locke, John: Zwei Abhandlungen über die Regierung. Übers. von Jörn Hoffmann, hg. und eingeleitet von Walter Euchner. Frankfurt a. Main ⁵1992 (1977).
- Mendelssohn, Moses: Schriften über Religion und Aufklärung, hg. und eingeleitet von Maria Thom. Darmstadt 1989.
- Novum Testamentum: Hg. von Erwin Nestle und Kurt Aland, mit dem kritischen Apparat von Eberhard Nestle, Stuttgart 1963.
- Pope, Alexander: Vom Menschen (=Essay on Man). Übers. von Eberhard Breidert. Mit einer Einleitung hg. von Wolfgang Breidert. Englisch-deutsch, Hamburg 1993.
- Platon: Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Sonderausgabe hg. von Gunther Eigler, Darmstadt ²1990 (1970).
- Rousseau, Jean-Jacques: Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité. Kritische Ausgabe des integralen Textes. Mit sämtlichen Fragmenten und ergänzenden Materialien nach den Originalausgaben und den Handschriften neu ediert, übersetzt und kommentiert von Heinrich Meier. Paderborn/München et al. ³1993 (1984).
- Schaftesbury, Third Earl of (Anthony Ashley Cooper): Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, edited, with notes, by John M. Robertson, with an introduction by Stanley Grean, Volumes I-II, Indianapolis/NewYork 1964 (Original published 1711).
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: Sämmtliche Werke 1792-1797, hg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856-61.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: Werke. Münchner Jubiläumsdruck. Erster Ergänzungsband. Zur Naturphilosophie 1792-1803. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hg. von Manfred Schröter. München 1956.
- Soemmerring, Samuel Thomas: Werke. Begründet von Gunter Mann, hg. von Jost Benedum und Werner Friedrich Kümmel. Band 9, Ueber das Organ der Seele (1796), bearbeitet und herausgegeben von Manfred Wenzel, Ueber den Tod durch die Guillotine (1795), bearbeitet und hg. unter Verwendung eines Aufsatzes von Gunter Mann, Meine Ansicht einiger Gallschen

Lehrsätze (1807/1829), bearbeitet und hg. von Sigrid Oehler-Klein, Basel 1999.

Spinoza, Benedictus de: Die Ethik, Lateinisch/Deutsch, revidierte Übersetzung von Jakob Stern. Stuttgart 1990 (1977).

Stoa (Fragmente)

Hans von Arnim (Hg.): Stoicorum veterum fragmenta. (SVF) Bd. 1-IV, Leipzig, 1903-1905.

Karlheinz Hülsler (Hg.): Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren. Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.

Vorsokratiker (Fragmente)

Hermann Diels/Walther Kranz (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 Bde., Berlin 1934-37 (5. Auflage).

Xenophon: Die sokratischen Schriften. Memorabilien, Symposion, Oikonomikos, Apologie. Übers. und hg. von Ernst Bux, Stuttgart 1956.

Xenophon: Erinnerungen an Sokrates. Übersetzung und Anmerkungen von Rudolf Preiswerk, Nachwort von Walter Burkert, Stuttgart 1997.

B. Sekundärliteratur

Adickes, Erich 1925: Kant als Naturforscher. 2 Bde., Berlin.

Adickes, Erich 1920: Kants Opus postumum. Kant-Studien Ergänzungshefte 50, Berlin.

Albrecht, Michael/Engel, Eva J./Hinske, Norbert (Hg.) 1994: Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit. Tübingen.

Allison, Henry E. 1991: Kant's Antinomy of Teleological Judgment. In: The Southern Journal of Philosophy, Bd. XXX Supplement 1991, S. 25-42.

Allison, Henry E. 2001: Kant's Theory of Taste. Cambridge.

Arendt, Hannah 1985: Das Urteilen, übers. von Ursula Ludz, München/Zürich. (Engl. Lectures on Kant's Political Philosophy, Brighton 1982).

Baeumler, Alfred 1967: Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft, Darmstadt (Reprografischer Nachdruck der ersten Auflage, Halle 1923).

Ballestrem, Karl Graf 2001: Adam Smith, München.

- Bartels, Klaus 1965: Der Begriff Techne bei Aristoteles. In: Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt. Zum 15. März 1965, hg. von Hellmut Flashar und Konrad Gaiser, Pfullingen.
- Bartels, Klaus 1966: Das Techne-Modell in der Biologie des Aristoteles, Tübingen.
- Bartuschat, Wolfgang 1972: Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft (Philosophische Abhandlungen Band 43), Frankfurt am Main.
- Bartuschat, Wolfgang 1995: Ästhetische Erfahrung bei Kant. In „Autonomie der Kunst?“, hg. von Andrea Esser, Berlin 1995, S. 49- 65.
- Baum, Manfred 1975: Die transzendente Deduktion in Kants Kritiken. Interpretationen zur kritischen Philosophie (Diss.), Köln.
- Baum, Manfred 1990: Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs in: Hegel und die „Kritik der Urteilskraft“, hg. Hans-Friedrich Fulda und Rolf-Peter Horstmann, Stuttgart, S. 158-173.
- Beck, Lewis White ³1995: Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Übers. von Karl-Heinz Itling, München (Original: A Commentary on Kant's „Critique of Practical Reason“, Chicago 1960).
- Bell, David 1984: Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe. Leeds (England).
- Bommersheim, Paul 1919: Der Begriff der organischen Selbstregulation in Kants Kritik der Urteilskraft. Kant-Studien 23 (1919), S. 209-220.
- Brandt, Reinhard 1987 Zum »Streit der Fakultäten«, in: Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen, hg. von R. Brandt und W. Stark, Kant-Forschungen Bd. 1, Hamburg S. 31-78.
- Brandt, Reinhard 1989a: Analytic/Dialectic. In: Reading Kant, ed. by Eva Schaeper and Wilhelm Vossenkuhl, Oxford/New York, S. 179-195.
- Brandt, Reinhard 1989b: The Deductions of the Critique of Judgment. In: Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum, ed. by Eckart Förster, Stanford, S. 177-190.
- Brandt, Reinhard 1991a: Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-101. Kant-Forschungen Band 4, Hamburg.
- Brandt, Reinhard 1994: Die Schönheit der Kristalle und das Spiel der Erkenntniskräfte. In: Kant-Forschungen Band 5, hg. von R. Brandt und W. Stark, Hamburg, S. 19-57.

- Brandt, Reinhard 1995: Beobachtungen zum Erhabenen bei Kant und Hegel. In: Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln, hg. von Christel Fricke/Peter König/Thomas Peterson, Stuttgart, S. 215-228.
- Brandt, Reinhard 1998a: D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte 1, 2, 3 / 4. München. Überarbeitete Neuausgabe von 1991 (Wiesbaden)
- Brandt, Reinhard 1998b: Zur Logik des Ästhetischen Urteils. In: Kants Ästhetik/Kant's Aesthetics/L'esthétique de Kant, hg. von Herman Parret, Berlin/New York, S. 229-245.
- Brandt, Reinhard 2003a: Selbstbewusstsein und Selbstsorge. Zur Tradition der οἰκείωσις in der Neuzeit. In: Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 85, S. 179-197.
- Brandt, Reinhard 2003b: Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants ›Streit der Fakultäten‹. Mit einem Anhang zu Heideggers ›Rektoratsrede‹, Berlin.
- Bröcker, Walter 1928: Kants „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“. Versuch einer phänomenologischen Interpretation und Kritik des I. Teiles der „Kritik der Urteilskraft“, Diss. Marburg.
- Busche, Hubertus 1991: Kants Deduktion des Zweckmäßigkeitsprinzips aus der reflektierenden Urteilskraft. In: Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses Kurfürstliches Schloß zu Mainz 1990, hg. von Gerhard Funke, Bonn, Bd. II. 2. S. 3-12.
- Cassirer, Ernst 1994: Kants Leben und Lehre, Darmstadt 1994 (New Haven 1975). Zuerst 1918, Berlin.
- Cassirer, Heinrich Walter 1938: A Commentary on Kant's Critique of Judgment, London.
- Chen, Jau-hwa 1993: Kants Gottesbegriff und Vernunftreligion, Diss. Bonn.
- Crowther, Paul 1991: The Kantian Sublime. From Morality to Art, Oxford 1991 (1989).
- Delekat Friedrich 1966: Immanuel Kant. Historisch-Kritische Interpretation der Haupt-schriften. Zweite, stark erweiterte Auflage, Heidelberg 1966 (1963).
- Dörflinger, Bernd 2000: Das Leben theoretischer Vernunft. Teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants. Kant-Studien Ergänzungshefte 136 (2000), Berlin/New York.

- Driesch, Hans ²1922 (1905): Geschichte des Vitalismus. Zweite verbesserte und erweiterte Auflage des ersten Hauptteils des Werkes: „Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre“, Leipzig.
- Düntzer, Heinrich/Herder, Ferdinand Gottfried von (Hg.) 1856-57: Aus Herders Nachlaß, ungedruckte Briefe, 3 Bde., Frankfurt a. M.
- Düsing, Klaus 1986a: Die Teleologie in Kants Weltbegriff. Zweite erweiterte Auflage. Kant-Studien Ergänzungsheft 96 (1986), Bonn.
- Düsing, Klaus 1986b: Die Idee des Lebens in Hegels Logik. In: Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis, hg. von Rolf-Peter Horstmann, Michael John Petry, Stuttgart 1986, S. 276-289,
- Düsing, Klaus 1990: Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel. In: Hegel und die Kritik der Urteilskraft, hg. von Hans-Friedrich Fulda und Rolf-Peter Horstmann, Stuttgart 1990, S. 139-157.
- Düsing; Edith and Klaus 2002: Negative und positive Theologie bei Kant. Kritik des ontologischen Gottesbeweises und Gottespostulat. In: Societas rationis. Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65. Geburtstag, hg. von Dieter Hüning, Gideon Stiening, Ulrich Vogel, Berlin, S. 85-118.
- Eisler, Rudolf 1961: Kant-Lexikon, Hildesheim.
- Emundts, Dina: Zum *Opus postumum*. Warum musste Kant noch ein Werk schreiben? In: Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung, hg. von Dina Emundts, Wiesbaden 2000, S. 190-212.
- Esser, Andrea (Hg.) 1995: Autonomie der Kunst? Zur Aktualität von Kants Ästhetik, Berlin.
- Euler, Werner 2002: Die Suche nach dem „Seelenorgan“. Kants philosophische Analyse einer anatomischen Entdeckung Soemmerrings. In: Kant-Studien 93 (2002), S. 453-480.
- Fischer, Kuno ⁵1910: Geschichte der neuern Philosophie. Band 5, Immanuel Kant und seine Lehre, Zweiter Teil, Heidelberg
- Förster, Eckart 1988: Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch. In: Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987, Metaphysik nach Kant?, hg. von Dieter Henrich/Rolf-Peter Horstmann. Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung Bd. 17 (1988), S. 123-136.

- Förster, Eckart (Hg.) 1989: Kants Transcendental Deduktions. The Three Critiques and the Opus Postumum, Stanford.
- Förster, Eckart 1998: Die Wandlungen in Kants Gotteslehre. In: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 52 (1998) S. 341-362.
- Förster, Eckart 2002a: Die Bedeutung von §§ 76, 77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie. In: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 56 (2002) Teil I, S. 169-190, Teil II, S. 321-345.
- Förster, Eckart 2002b: Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft (107-121) in: Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, hg. v. Otfried Höffe, Berlin, S. 173-186.
- Forschner, Maximilian 1995: Die Stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Darmstadt 1995 (Reprographischer Nachdruck der ersten Auflage von 1981, Stuttgart).
- Forum für Philosophie Bad Homburg 1991: Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants, Frankfurt a. M.
- Frank, Manfred/Véronique Zanetti (Hg.) 2001: Immanuel Kant. Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie. Text und Kommentar. 3 Bde, Frankfurt a. M. 2001 (1996).
- Freudiger, Jürg 1996: Kants Schlußstein. Wie die Teleologie die Einheit der Vernunft stiftet. Kant-Studien 87 (1996), S. 423-435.
- Fricke, Christel 1990: Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils. Berlin/New York.
- Fricke, Christel/König, Peter/Peterson, Thomas (Hg.) 1995: Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln, Stuttgart.
- Friedman, Michael 1992: Kant and the Exact Sciences, Cambridge (Mass.)/London.
- Frost, Walter 1906: Kants Teleologie. Kant-Studien 11 (1906), S. 297-347.
- Fulda, Hans-Friedrich/Horstmann, Rolf-Peter (Hg.) 1990: Hegel und die „Kritik der Urteilskraft“, Stuttgart.
- Fulda, Hans-Friedrich/Stolzenberg, Jürgen (Hg.) 2001: Architektonik und System in der Philosophie Kants, Hamburg.
- Funke, Gerhard (Hg.) 1991: Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses Kurfürstliches Schloß zu Mainz 1990, Bonn 1991.
- Gadamer, Hans-Georg³ 1972 (1960): Wahrheit und Methode, Tübingen.
- Gerhardt, Volker 2002: Immanuel Kant. Vernunft und Leben, Stuttgart.

- Greig, J. Y. T. (Ed.): The Letters of David Hume, Oxford 1932.
- Grumach, Ernst 1932: Physik und Agathon in der alten Stoa, Berlin.
- Guyer, Paul 1979: Kant and the Claims of Taste, Cambridge.
- Guyer, Paul 1993: Kant und the experience of freedom. Essays on aesthetics and morality, Cambridge 1993.
- Haffner, Thomas 1997: Die Epigenesisanalogie in Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Eine Untersuchung über Herkunft und Bedeutung der Begriffe *Epigenesis* und *Präformation* in Kants transzendentaler Deduktion, Saarbrücken (Diss.).
- Heidegger, Martin ¹⁶1986: Sein und Zeit, Tübingen.
- Henrich, Dieter/Horstmann, Rolf-Peter (Hg.) 1988: Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987, Metaphysik nach Kant? Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung Bd. 17 (1988).
- Hermholtz, Hermann von 1889: Die Erhaltung der Kraft, Leipzig.
- Heyse, Hans 1927: Der Begriff der Ganzheit und die kantische Philosophie. Ideen zu einer regionalen Logik und Kategorienlehre, München.
- Hinske, Norbert 1994: Das stillschweigende Gespräch. Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Moses Mendelssohn und Kant. In: Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, hg. von Albrecht, Michael/Engel, Eva J./Hinske, Norbert, Tübingen, S. 135-156.
- Hoppe, Hansgeorg 1969: Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant, Frankfurt am Main.
- Horstmann, Rolf-Peter/Petry, Michael John (Hg.) 1986: Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis.
- Horstmann, Rolf-Peter 1997: Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant, Bodenheim.
- Hübner, Kurt 1973: Leib und Erfahrung in Kants Opus postumum. In: Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, hg. von G. Prauss, Köln, S. 192-204.
- Hüning, Dieter/Stiening, Gideon/Vogel, Ulrich (Hg.) 2002: Societas rationis. Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65. Geburtstag, Berlin.
- Jensen, Bernhard 2003: Was heißt sich orientieren? Von der Krise der Aufklärung zur Orientierung der Vernunft nach Kant (Diss. Berlin HU), Bonn.

- Juchem, Hans-Georg 1970: Die Entwicklung des Begriffs des Schönen bei Kant. Unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs der verworrenen Erkenntnis, Bonn.
- Kleingeld, Pauline 1995: Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg.
- Klemme, Heiner F. 1996: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Kant-Forschungen Bd. 7; Hamburg.
- Klemme, Heiner F./Ludwig, Bernd/Pauen, Michael/Stark, Werner (Hg.) 1999: Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis, Würzburg.
- Kühn, Manfred 2002: Kant. A Biography, Cambridge/New York, 2002 (2001).
- Kulenkampff, Jens 1978: Kants Logik des ästhetischen Urteils, Frankfurt a. M.
- Kulenkampff, Jens 1995: „Vom Geschmacke als einer Art von sensus communis“— Versuch einer Neubestimmung des Geschmackurteils. In: Autonomie der Kunst?, hg. von Andrea Esser, Berlin 1995, S. 25-48.
- Kuypers, K. 1972: Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft. Amsterdam/London. (Verhandelingen der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde. Nieuwe Reeks, Deel 77, No. 3)
- Lee, Chang-Uh 2002: Oikeiosis. Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive, Freiburg i. Br. 2002 (Erlangen-Nürnberg, Diss. 1999)
- Lehmann, Gerhard 1969: Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants, Berlin 1969.
- Leiber, Theodor 2000: Vom mechanistischen Weltbild zur Selbstorganisation des Lebens. Helmholtz' und Boltzmanns Forschungsprogramme und ihre Bedeutung für Physik, Chemie, Biologie und Philosophie, Freiburg/München.
- Lenfers, Dietmar 1965: Kants Weg von der Teleologie zur Theologie. Interpretationen zu Kants Kritik der Urteilskraft, Diss. Köln 1965.
- Lenoir, Timothy 1980: Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology, in: Isis 71 (1980) S. 77-108.
- Liedtke, Max 1964: Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1964.

- Löw, Reinhard 1980: Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität, Frankfurt a. M. 1980.
- Löwisch, Dieter-Jürgen 1964: Immanuel Kant und David Hume's Dialogues Concerning Natural Religion. Ein Versuch zur Aufhellung der Bedeutung von Humes Spätschrift für die Philosophie Immanuel Kants, im besonderen für die „Kritik der reinen Vernunft“ Bonn, Diss. 1964.
- Long, A. A./Sedley, D. N. 2002: Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare. Übers. von Karlheinz Hülsler, Stuttgart/Weimar 2002 (Original: The Hellenistic philosophers. Volume 1, Translations of the principal sources with philosophical commentary, Cambridge 1987).
- Ludwig, Bernd 1988: Kants Rechtslehre, Kant-Forschungen Bd. 2, Hamburg.
- Maier, Anneliese 1938: Die Mechanisierung des Weltbilds im 17. Jahrhundert, Leipzig.
- Makkreel, Rudolf A. 1990: Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment, Chicago/London 1990.
- Marc-Wogau, Konrad 1938: Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft, Uppsala/Leipzig 1938.
- Mathieu, Vittorio 1989: Kants Opus postumum, Frankfurt a. M.
- Mayr, Ernst 1979: Evolution und die Vielfalt des Lebens. Berlin/Heidelberg/New York (Übers. von Karin de Sousa Ferreira. Englisch: Evolution and the diversity of life, Cambridge (Mass.), 1978).
- Mayr, Ernst 1984: Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt. Vielfalt, Evolution und Vererbung, Berlin/Heidelberg/New York/Tokyo (Übers. von Karin de Sousa Ferreira. Englisch: The Growth of Biological Thought. Harvard/London 1982).
- McLaughlin, Peter 1982: Blumenbach und der Bildungstrieb. Zum Verhältnis von epigenetischer Embryologie und typologischem Artbegriff. Medizin Historisches Journal Bd. 17 (1982), Stuttgart/New York S.357-372.
- McLaughlin, Peter 1985: Soemmerring und Kant: Über das Organ der Seele und den Streit der Fakultäten. In: Samuel Thomas Soemmerring und die Gelehrten der Goethezeit, hg. von Gunter Mann und Frans Dumont, Soemmerring-Forschungen Bd. 1, Stuttgart/New York 1985, S. 191-201.
- McLaughlin, Peter 1989: Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft, Bonn.

- Mertens, Helga 1975: Kommentar zur ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft, München.
- Miehe, Rainer 1995: Sittengesetz und transzendenter Anspruch. Zu Kant Philosophie der Religion, (Diss) Hannover.
- Müller-Sievers, Helmut: Epigenesis. Naturphilosophie im Sprachedenken Wilhelm von Humboldts, Paderborn/München/Wien/Zürich 1993.
- Oberer, Hariolf (Hg.) 1997: Kant. Analyse – Probleme – Kritik. Bd. III, Würzburg.
- Parret, Herman (Hg.) 1998: Kants Ästhetik/Kant's Aesthetics/L'esthétique de Kant, Berlin/New York,
- Peter, Joachim 1992: Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant. Kant-Studien Ergänzungsheft 126 (1992) Berlin.
- Pfannkuche, A. 1900: Der Zweckbegriff bei Kant. Kant-Studien 5 (1900), S. 51-72.
- Pleines, Jürgen-Eckardt (Hg.) 1991: Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles—Kant—Hegel. Würzburg.
- Pohlenz, Max 1940: Grundfragen der stoischen Philosophie, Göttingen.
- Pohlenz, Max 1964: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen ³1964 (1959).
- Pohlenz, Max ⁵1980 (1949): Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. 2. Band Erläuterungen. Zitatkorrekturen, bibliographische Nachträge (bis 1979) und ein Stellenregister von Horst-Theodor Johann, Göttingen.
- Prauss Gerold (Hg.) 1973: Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln.
- Price, John Valdimir 1963: Empirical Theists in Cicero and Hume. Texas Studies in Literature and Language, Vol. V, Nr. 2, 1963, S. 255-264.
- Price John Valdimir 1964: Sceptics in Cicero and Hume. Journal of the History of Ideas, Vol. XXV, S. 97-106.
- Pries, Christine 1995: Übergänge ohne Brücken. Kants Erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik, Berlin 1995.
- Ritter Joachim/Karlfried Gründer (Hg.) 1981 ff.: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt.

- Rivers, Isabel 2000: Reason, Grace, and Sentiment. A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780. Volume II, Shaftesbury to Hume, Cambridge/New York et al.
- Rueger, Alexander. 1995: Brain Water, the Ether, and the Art of Constructing Systems. In: Kasnt-Studien 86 (1995)
- Schlapp, Otto 1901: Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft, Göttingen.
- Schmitz, Hermann 1989: Was wollte Kant?, Bonn.
- Schneider, Helmuth 1986: Das griechische Technikverständnis. Von den Epen Homers bis zu den Anfängen der technologischen Fachliteratur, Darmstadt.
- Schneider, Helmuth 1993: Natur und technisches Handeln im antiken Griechenland. In: Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik, hg. von Lothar Schäfer/Elisabeth Ströker, Bd. I Antike und Mittelalter, Freiburg/München, S. 107-160.
- Scholz, Heinrich 1916: Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, hg. und mit einer historisch-kritischen Einleitung versehen von Heinrich Scholz, Berlin 1916.
- Schönecker, Dieter 1997: Die Methode der *Grundlegung* und der Übergang von der gemeinen sittlichen zur philosophischen Vernunftkenntnis. In: Kant. Analyse–Probleme–Kritik. Bd. III, hg. von Hariolf Oberer, Würzburg 1997, S. 81-98.
- Schönecker, Dieter /Wood, Allen W. 2002: Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Ein Einführender Kommentar, Paderborn/München et al.
- Seibicke, Wilfried 1968: Technik. Versuch einer Geschichte der Wortfamilie um τέχνη in Deutschland vom 16. Jahrhundert bis etwa 1830, Stuttgart.
- Simon, Heinrich und Marie 1956: Die alte Stoa und ihr Naturbegriff. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des Hellenismus, Berlin.
- Smith, Norman Kemp 1935: Hume's Dialogues concerning Natural Religion, ed. with an Introduction by N. K. Smith, Oxford 1935.
- Stadler, August 1874: Kants Teleologie und ihre Erkenntnisstheoretische Bedeutung, Berlin.

- Stark, Werner 1988: Zu Kants Mitwirkung an der Drucklegung seiner Schriften. In: Bernd Ludwig: Kants Rechtslehre, Kant-Forschungen Bd. 2, Hamburg, 1988, S. 7-29.
- Stark, Werner 1993: Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants, Berlin.
- Szczekalla, Michael 1998: Philo's Feigned Fideism in Hume's *Dialogues concerning Natural Religion*. In: Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. 80 (1998) S. 75-87.
- Tanaka, Mikiko 2001a: Die Deduktion in der Kritik der teleologischen Urteilskraft. In: Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, hg. von Volker Gerhardt/Rolf-Peter Horstmann/Ralph Schumacher, Berlin, Band 4, S. 633-642.
- Tanaka, Mikiko 2001b: Die zweistufige Harmonie zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Gnade in der *Monadologie* — Der Übergang von der Metaphysik zur Moral. In: VII. Internationaler Leibniz-Kongress, NIHIL SINE RATIONE, hg. von Hans Poser in Verbindung mit Cristoph Asmuth, Ursula Goldenbaum und Wenchao Li, Vorträge 3. Teil, S. 1260-1266.
- Tanaka, Mikiko 2005a: Die Idee der Vernunft — Hegels Kritik an Kant in „Glauben und Wissen“. In: Hegel Jahrbuch 2005, Glauben und Wissen, Dritter Teil, hg. von Andreas Arndt, Karol Bal, Henning Ottmann in Verbindung mit Klaus-M. Kodalle und Klaus Vieweg, Berlin, S. 159-164.
- Tanaka, Mikiko 2005b: Der Organismusbegriff und das Lebensprinzip in Kants *Opus postumum*. In: Kant zwischen West und Ost. Zum Gedenken an Kants 200. Todestag und 280. Geburtstag, hg. von Prof. Dr. Wladimir Bryuschinkin, Kaliningrad, 2. Band, S. 252-260.
- Timm, Hermann 1974: Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Band 1 Die Spinozarenaissance, Frankfurt am Main.
- Tuschling, Burkhard 1971: Metaphysische und transzendente Dynamik in Kants opus postumum (Diss), Marburg.
- Tuschling, Burkhard 1991: Die Idee des transzendentalen Idealismus im späten Opus postumum. In: Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants. Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a. M. 1991, S. 105-145.

- Tuschling, Burkhard 1995: System des transzendentalen Idealismus bei Kant? Offene Frage der — und an die — Kritik der Urteilskraft. *Kant-Studien* 86 (1995), S. 196-210.
- Tuschling, Burkhard 2001: Übergang: Von der Revision zur Revolutionierung und Selbst-Aufhebung des Systems des transzendentalen Idealismus in Kants *Opus postumum*. In: *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, hg. von Hans-Friedrich Fulda und Jürgen Stolzenberg. Hamburg 2001, S. 128-170.
- Tuschling, Burkhard 2002: Transzendentaler Idealismus ist Spinozismus. Reflexionen von und über Kant und Spinoza. In: *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas*, hg. von Eva Schürmann, Norbert Waszek und Frank Weinreich, Stuttgart 2002, S. 139-167.
- Ungerer, Emil 1922: Die Teleologie Kants und ihre Bedeutung für die Logik der Biologie. (Abhandlungen zur theoretischen Biologie Heft 14), Berlin 1922.
- Vossenkuhl, Wilhelm 1992: Schönheit als Symbol der Sittlichkeit. Über die gemeinsame Wurzel von Ethik und Ästhetik bei Kant. *Philosophisches Jahrbuch* 99 (1992), S. 91-104.
- Vossenkuhl, Wilhelm 1995: Die Norm des Gemeinsinns. Über die Modalität des Geschmacksurteils. In: *Autonomie der Kunst?*, hg. von Andrea Esser, Berlin 1995, S. 99-123.
- Wagner, Rudolph 1844: *Samuel Thomas von Sömmerring's Leben und Verkehr mit seinen Zeitgenossen*, Leipzig 1844.
- Warda, Arthur 1922: *Immanuel Kants Bücher*, Berlin.
- Waszek, Norbert 1984: The Concept of Morality: A Distinction of Adam Smith's Ethics and its Stoic Origin. *The History of Ideas* 45 (1984), S. 591-606.
- Wenzel, Christian Helmut 2000: Das Problem der subjektiven Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils bei Kant. *Kant-Studien Ergänzungshefte* 137 (2000), Berlin.
- Weyand, Klaus 1964: *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. *Kant-Studien Ergänzungshefte* 85 (1964).
- Wimmer, Reiner 1990: *Kants kritische Religionsphilosophie*. *Kant-Studien Ergänzungshefte* 124 (1990).

Yovel, Yirmiyahu 1994: Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz. Aus dem Englischen von Brigitte Flickinger, Göttingen 1994 (Englische Originalausgabe: Spinoza and Other Heretics. Volume I: The Marrano of Reason, Volume II: The Adventures of Immanence, Princeton 1989).

Zanetti, Véronique 1993: Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft. Kant-Studien 84 (1993), S. 341-355.