

Friedemann Stengel

# Kants Vorlesungen, die rationale Psychologie und Swedenborg

## 1 Die Problemlage

Neben den *Träumen eines Geistersehers* (1766) und vereinzelt brieflichen Äußerungen über Emanuel Swedenborg (1688–1772) werden seit einiger Zeit die Vorlesungen Immanuel Kants über rationale Psychologie und darin enthaltene affirmative oder wenigstens mit dem ablehnenden Impetus der *Träume* nicht konform gehende Äußerungen Kants gegenüber Swedenborg dafür benutzt, um ein ambivalentes Verhältnis des Königsbergers gegenüber dem schwedischen Visionär zu behaupten.<sup>1</sup> Erwähnung findet diese These bei Hartmut und Gernot Böhme, wo Swedenborg mit dem „Anderen“ der Vernunft in Verbindung gebracht und Kant unterstellt wird, dieser habe in seiner Auseinandersetzung mit Swedenborgs Visionarität einen wesentlichen Impuls zur Abgrenzung gegenüber der rationalistischen Philosophie erhalten und darüber hinaus in seinen *Träumen eines Geistersehers* nicht nur die kritische Philosophie vor den „Zumutungen“ der swedenborgischen Geister zu retten versucht, sondern auch seine eigene kritische Phase eingeleitet. Kants fortdauernde Entschuldigungen, sich mit Swedenborg überhaupt zu beschäftigen, sprächen gerade für seine innere Verwandtschaft mit ihm. Nie wieder sei Kant einem Autor so nahe gewesen.<sup>2</sup>

Die Stringenz – und die Deutung – der Argumentation Kants in den *Träumen* soll in diesem Beitrag nicht eigens thematisiert werden. Es ist hinreichend belegt, dass die *Träume eines Geistersehers* in der unmittelbaren Leserschaft Kants äußerst ambivalent beurteilt worden sind – während die einen in der Schrift eine radikale Abrechnung mit Swedenborg erblickten, sahen andere erhebliche Anleihen und Parallelen zwischen beiden Autoren, ja manche hiel-

---

1 Vgl. Anne Conrad: „Umschwebende Geister“ und aufgeklärter Alltag. Esoterik und Spätaufklärung. In: Monika Neugebauer-Wölk (Hg.): *Aufklärung und Esoterik*. Hamburg 1999, S. 397–415, hier S. 405–408; Hartmut Böhme u. Gernot Böhme: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt a.M. 1983, S. 250–270; Klaus H. Kiefer: *Die famose Hexenepoche. Sichtbares und Unsichtbares in der Aufklärung*. Kant, Schiller, Goethe, Swedenborg, Mesmer, Cagliostro. München 2004, S. 21–38; Gregory R. Johnson u. Glenn Alexander Magee: *Kant on Swedenborg. Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings*. West Chester 2002.

2 Böhme u. Böhme: *Vernunft* (wie Anm. 1), S. 260.

ten Kant sogar für einen Parteigänger Swedenborgs.<sup>3</sup> Die Debatten um das Verhältnis Kants und Swedenborgs wurden seit der zweiten Hälfte der 1760er Jahre, dann über das 19. Jahrhundert bis in die jüngere Vergangenheit geführt – mit völlig gegensätzlichen Bewertungen in der Kant- und Swedenborgforschung, insbesondere zwischen materialistischen, spiritistischen und neukantianischen Kantdeutungen, die in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts gegeneinander entwickelt worden sind.<sup>4</sup>

Die Theorie eines Bruchs zwischen dem ‚alten‘ metaphysisch-rationalistischen Denken und dem neuen ‚aufgeklärten‘ Ansatz der kritischen Phase Kants ist in den 1990er Jahren durch einen erneuten Blick auf die genannten, in die späte kritische Phase datierten Vorlesungen über rationale Psychologie in der Arbeit von Gottlieb Florschütz<sup>5</sup> thematisiert worden. Diese Kieler Promotionsschrift wurde innerhalb der sich auf Swedenborg beziehenden Neuen Kirche im deutschen Raum und in den USA positiv rezipiert<sup>6</sup> und mit eigenen Beiträgen flankiert.<sup>7</sup> Florschütz’ Untersuchung ist wesentlich durch die Veröffentlichung einer Vorlesung Kants über rationale Psychologie durch den Philosophen und Psychologen Carl du Prel (1839–1899) angeregt worden.<sup>8</sup> Du Prel,

---

**3** Vgl. ausführlich Friedemann Stengel: *Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Tübingen 2011, S. 640–665; ders.: *Kant – „Zwillingsbruder“ Swedenborgs?* In: Ders. (Hg.): *Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*. Tübingen 2008, S. 35–98; ders.: *Art. Swedenborg*. In: *Kant-Lexikon*. 3 Bde. Hg. v. Marcus Willaschek u.a. Berlin u. Boston 2015, hier Bd. 3, S. 2220–2222; Gregory R. Johnson: *A Commentary on Kant’s Dreams of a Spirit-Seer*. Diss. phil. Washington 2001; Magee u. Johnson: *Dreams* (wie Anm. 1); Liliane Weissberg: *„Catarcticon und der schöne Wahn. Kants Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik“*. In: *Poetica* 18 (1986), S. 96–116; Kiefer: *Hexenepoche* (wie Anm. 1), S. 21–38.

**4** Vgl. Hauke Heidenreich: *Die „Wiedererweckung“ des „wahren Kant“*. Rezeptionen der kantischen Postulatenlehre im Kontext von Neukantianismus, Materialismus und Okkultismus um 1900. Diss. phil. Halle 2020.

**5** Gottlieb Florschütz: *Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant. Swedenborg und die okkulten Phänomene aus der Sicht von Kant und Schopenhauer*. Würzburg 1992 (engl. *Swedenborg’s Hidden Influence on Kant*. Übers. v. J. Durban Odhner u. Kurt P. Nemitz. Bryn Athyn 2014).

**6** Vgl. Gottlieb Florschütz: *Swedenborg and Kant. Emanuel Swedenborg’s Mystical View of Humankind and the Dual Nature of Humankind in Immanuel Kant*. West Chester 1993.

**7** Magee u. Johnson: *Dreams* (wie Anm. 1); Jörg Walter: *Kants Auseinandersetzung mit Swedenborg: Versuch einer Kritik*. In: *Offene Tore* 1993, S. 48–57, 119–135, 157–176, 233–246.

**8** Carl du Prel (Hg.): *Immanuel Kants Vorlesungen über Psychologie*. Mit einer Einleitung: *„Kants mystische Weltanschauung“*. Leipzig 1889 [ND Pforzheim 1964]. Robert Clewis zählt du Prels Veröffentlichung dennoch zu der eher seriösen Wissenschaft, im Gegensatz zu Pöhlitz, dem er vor allem kommerzielle Interessen bescheinigt, ohne das weiter zu begründen. Vgl.

Vorsitzender der „Gesellschaft für wissenschaftliche Psychologie“, die auch eine Reihe *Beiträge zur Grenzwissenschaft*<sup>9</sup> herausgab, widmete sich in seiner Arbeit vor allem parapsychologischen und okkulten Phänomenen und entdeckte in diesem Zusammenhang eine 1821 von dem Historiker und Kantforscher Karl Heinrich Ludwig Pölitz (1772–1838) herausgegebene Vorlesung Kants über rationale Psychologie. Du Prel brachte sie 1889 erneut heraus, um seine parapsychologischen Forschungsinteressen durch vermeintlich „mystische“ und „okkulte“ Züge des älteren Kant stützen zu können.<sup>10</sup> Auch andere Forscher aus dem Bereich parapsychologischer Forschungen um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert haben sich dem Thema „Kant und Swedenborg“ aus gleichem Interesse gewidmet.<sup>11</sup> Diesem Vorgehen ist mit verschiedenen Argumenten schon durch den Herausgeber der Vorlesungen in der Akademie-Ausgabe,<sup>12</sup> aber auch in neuerer Zeit widersprochen worden.<sup>13</sup>

## 2 Charakter und Datierung der vorhandenen Quellen zu Kants rationaler Psychologie

Hat der ältere Kant tatsächlich Elemente swedenborgischer Anschauungen übernommen und gleichsam über seine kritische Phase hinaus bzw. an dieser

---

Robert R. Clewis: Editor's Introduction. In: Ders. (Hg.): *Reading Kant's Lectures*. Berlin u. Boston 2015, S. 1–29, hier S. 1. Zu du Prel vgl. Heidenreich: *Postulatenlehre* (wie Anm. 4).

**9** Walter Bormann: *Kantsche Ethik und Okkultismus*. In: *Beiträge zur Grenzwissenschaft*. Ihrem Ehrenpräsidenten Dr. Carl Freiherr du Prel gewidmet von der „Gesellschaft für wissenschaftliche Psychologie“ in München. Jena 1889, S. 107–139.

**10** Zu Pölitz vgl. Stengel: *Aufklärung* (wie Anm. 3), S. 709f., 719f. Das Werk erschien schon 1888, wurde aber auf 1889 datiert, vgl. Tomas H. Kaiser: *Zwischen Philosophie und Spiritismus. Annäherungen an Leben und Werk von Carl du Prel*. Saarbrücken 2008, S. 67. Du Prels Texte wurde außerdem 1888 in den *Psychischen Studien* 16/9 (1888), S. 452 besprochen. Ich danke Hauke Heidenreich für den Hinweis.

**11** Bormann: *Ethik* (wie Anm. 9); Richard Adolf Hoffmann: *Kant und Swedenborg*. Hg. v. Leopold Loewenfeld. Wiesbaden 1909 (= *Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens*, Bd. 10, Heft 69).

**12** Gerhard Lehmann: *Einleitung*. In: AA 28, S. 1338–1372, hier S. 1347f.

**13** Florschütz: *Wirkung* (wie Anm. 5), S. 171f. Aber auch Florschütz selbst wird eine „bedenkliche Nähe zu parapsychologischen Theorien“ attestiert, vgl. Diethard Sawicki: *Die Gespenster und ihr Ancien régime. Geisterglauben als „Nachtseite“ der Spätaufklärung*. In: Monika Neugebauer-Wölk (Hg.): *Aufklärung und Esoterik*. Hamburg 2016, S. 364–396, hier S. 380. Kiefer, *Hexenepoche* (wie Anm. 1), S. 23, bemängelt die zu starke Personalisierung der Gemeinsamkeiten zwischen Kant und Swedenborg durch Florschütz. Beide würden schließlich auf einem „gemeinsamen epochalen Sockel aufbauen“.

vorbei rationalistische Theorien vertreten, die über die von ihm selbst gesetzten Grenzen der Vernunft hinausgingen? Um dieser Frage nachzugehen, werden folgende Schritte unternommen. Zunächst wird nach der Art der Überlieferung der Vorlesungen, nach deren Qualität, nach deren zeitlicher Einordnung und nach einer eventuellen inneren Entwicklung innerhalb dieses Vorlesungszyklus gefragt. In zwei Bänden hat die Kant-Forschung das Korpus der Vorlesungsmitschriften vor wenigen Jahren und in diesem Umfang erstmals untersucht und in die werkbiographische Genese der Philosophie Kants eingeordnet.<sup>14</sup> Auch die hier zur Debatte stehenden Vorlesungen über Metaphysik sind dabei in Augenschein genommen worden, ohne dass jedoch die Position Kants gegenüber Swedenborg in den Vorlesungen überhaupt erwähnt worden wäre.<sup>15</sup> Dennoch ist die seit Entstehung der Akademie-Ausgabe und in den Diskussionen um die Kant-Deutung im späten 19. Jahrhundert angesichts ihrer besonderen Provenienz und ihres literarischen Charakters entstandene Skepsis gegenüber den Mitschriften<sup>16</sup> einer seriösen Betrachtung gewichen.

Sowohl du Prel als auch Florschütz und die sich auf sie beziehenden neuesten Kommentatoren des infrage stehenden Einflusses Swedenborgs auf Kant haben in erster Linie nur eine, die 1821 von Pölitz besorgte Vorlesungsmitschrift benutzt, der allerdings noch nicht einmal im Vorwort auf kritisch-exegetische Fragen eingeht. Vielmehr votiert du Prel als Datierung des pölitzischen Vorlesungsauszugs – er entnimmt der pölitzischen *Metaphysik* lediglich Kapitel über die empirische und die rationale Psychologie – für die Jahre 1788/89 und legt

---

**14** Bernd Dörflinger u.a. (Hg.): *Kant's Lectures / Kants Vorlesungen*. Berlin u. Boston 2015; Clewis: *Kant's Lectures* (wie Anm. 8).

**15** Vgl. Jacinto Rivera de Rosales: *Kant. Die theoretische Welt der Metaphysik L<sub>1</sub> (1776–1778)*. In: Dörflinger: *Kant's Lectures* (wie Anm. 14), S. 213–232; Gualtiero Lorini: *The Contribution of Kant's Lectures on Metaphysics to a Better Comprehension of the Architectonic*. In: Ebd., S. 233–245; Juan A. Bonaccini: *Kant's Account of Miracles in his Lectures on Metaphysics*. In: Ebd., S. 247–260; Steve Naragon: *Reading Kant in Herder's Lectures Notes*. In: Clewis: *Kant's Lectures* (wie Anm. 8), S. 37–63; Courtney D. Fugate: *The Unity of Metaphysics in Kant's Lectures*. In: Ebd., S. 64–88; Dennis Schulting: *Transcendental Apperception and Consciousness in Kant's Lectures on Metaphysics*. In: Ebd., S. 89–114; Corey W. Dyck: *Beyond the Paralogisms. The Proofs of Immortality in the Lectures on Metaphysics*. In: Ebd., S. 115–134.

**16** Vgl. dazu die Beiträge von Hauke Heidenreich und Anne Wilken in diesem Band; Clewis: *Introduction* (wie Anm. 8), S. 10–14. Gerade den Mitschriften zur *Metaphysik* ist aber schon von älteren Kantforschern wie Karl Rosenkranz (1805–1879) und Friedrich Wilhelm Schubert (1799–1868) eine recht akkurate Wiedergabe der Vorlesungen bescheinigt worden, vgl. ebd., S. 11. Zu den Vorlesungen insgesamt vgl. Werner Stark: *Versuch eines summarischen und pointierten Berichts über die Vorlesungen von Immanuel Kant*. In: Dörflinger: *Kant's Lectures* (wie Anm. 14), S. 1–30.

besonderen Wert auf die Feststellung, die Vorlesungen seien sieben Jahre nach der *Kritik der reinen Vernunft* und zwei Jahre vor der *Kritik der Urteilskraft* gehalten worden.<sup>17</sup> Diese Datierung veranlasste den Kantforscher Benno Erdmann (1851–1921) immerhin, den psychologischen Teil der Vorlesung schlechthin als „Rückfall“ hinter die erste *Kritik* zu betrachten und ihr eine wissenschaftliche Untersuchung lapidar zu verweigern.<sup>18</sup> Auch spätere Forscher haben sich mit dieser einen Vorlesungsmitschrift begnügt, ohne die seit 1968, 1970 und 1983 vorhandenen Texte insgesamt zur Kenntnis zu nehmen und einer vergleichenden Analyse zu unterziehen. Florschütz kennt zwar insgesamt vier Mitschriften, bezieht sich aber vorwiegend auf den von Pölitz und du Prel edierten Text.<sup>19</sup>

Schließlich wird der Frage nachzugehen sein, ob noch andere Quellen relevant sind, die die Vorlesungen über rationale Psychologie erschließen und in ihrer inneren Entwicklung beschreiben können. Ausgehend von der Beobachtung, „Kant’s metaphysics lectures serve as an indispensable supplement to his discussion in the Paralogisms“,<sup>20</sup> wird auch der Abschnitt über die Paralogismen der reinen Vernunft aus der ersten *Kritik*, der sich explizit auf die rationale Psychologie bezieht, für einen kritischen Vergleich hinzugezogen werden. Dieser Vergleich wird die erste (1781) und die zweite (1787) Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* betrachten, da Kant gerade den entsprechenden Abschnitt in signifikanter Weise umgearbeitet hat.

Auf der Basis der *Metaphysik* von Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) hielt Immanuel Kant zwischen den Wintersemestern 1755/56 und 1795/96 dreimal wöchentlich, ab 1784/85 mit zwei wöchentlichen Repetitorien, seine Vorlesungen über Metaphysik in insgesamt 50 von seinen 82 Universitätssemestern.<sup>21</sup> Er folgte dabei dem Aufriss Baumgartens in der Aufteilung in Prolegomenon, Ontologie, Kosmologie, empirische Psychologie, rationale Psychologie

---

**17** Vgl. du Prel: Vorlesungen (wie Anm. 8), S. 16f.

**18** Vgl. ebd., S. 18.

**19** Florschütz: Wirkung (wie Anm. 5), S. 152–155. Auf welchem Wege Kiefer, Hexenepoche (wie Anm. 1), S. 23, der selbst offenbar keine Analyse der Texte vorgenommen hat und sich nur auf Florschütz bezieht, sogar zu einer Datierung auf den Anfang der 1790er Jahre kommt, um Kant eine späte Rehabilitierung Swedenborgs zuzuschreiben, bleibt indes ein Rätsel.

**20** Dyck: Paralogisms (wie Anm. 15), S. 133.

**21** Steve Naragon: The Metaphysics Lectures in the Academy Edition of *Kant’s gesammelte Schriften*. In: Kant-Studien 91 (2000), Sonderheft: Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Schriften. Hg. v. Reinhard Brandt u. Werner Stark, S. 189–215, hier S. 189; abweichende Angabe bei Clewis: Introduction (wie Anm. 8), S. 8. Das Faksimile von Seite 1 (Prol.) von Kants Exemplar der *Metaphysica* Baumgartens von 1757 (4. Aufl.) ist mit Kants Notizen abgedruckt bei Clewis: Kant’s Lectures (wie Anm. 8), S. 63 und kann hier als PDF abgerufen werden: URL: <https://dspace.ut.ee/handle/10062/32369> [15.05.2020].

und natürliche Theologie. Baumgartens empirische Psychologie nutzte Kant überdies auch für seine Anthropologie-Vorlesungen. Vorlesungsmanuskripte sind nicht vorhanden. Die sogenannten Reflexionen, Kants handschriftliche Notizen zur rationalen Psychologie in der baumgartenschen *Metaphysik*, und „Lose Blätter“ sind in den Bänden 15 und 17 der Akademie-Ausgabe noch von Erich Adickes (1866–1928) herausgegeben worden.<sup>22</sup> Dort findet sich auch der Text Baumgartens in seiner vierten Auflage (Halle 1757), der von Kant benutzt worden ist. Die Reflexionen sind mit den Buchstaben  $\alpha$  bis  $\tau$  bezeichnet, die sich – soweit eine sichere Zuordnung überhaupt möglich ist – auf einzelne Schriftphasen der Jahre zwischen 1753 und etwa 1776/77 beziehen. Ein Teil der Glossen ist direkt zu einzelnen Paragraphen angefertigt worden, ein Teil bezieht sich auf größere Abschnitte oder liegt nur als loses Blatt ohne spezielle Zuordnung vor.<sup>23</sup>

Neben dem Text Baumgartens und den eigenhändigen Anmerkungen Kants sind insgesamt 16, allerdings nur zum Teil auch erhaltene Mitschriften der Vorlesungen über *Metaphysik* aus einem Zeitraum von etwa 30 Jahren überliefert. Davon sind insgesamt sieben im Original und eine als handschriftliche Kopie erhalten. Nicht mehr im Original, sondern in Form von publizierten Abdrucken aus dem 19. und 20. Jahrhundert sind fünf Mitschriften vorhanden. Von drei weiteren Handschriften steht nur noch der Name, nicht aber mehr der Text zur Verfügung.<sup>24</sup>

Den zur Debatte stehenden Abschnitt über rationale Psychologie enthalten von den 13 vorhandenen insgesamt acht Mitschriften, von denen der älteste von Johann Gottfried Herder (1744–1803)<sup>25</sup> auf die Jahre 1762 bis 1764 und der jüngste ( $K_3$ ), Johann Friedrich Vigilantius (1757–1823) zugeschriebene Text,<sup>26</sup> auf das Wintersemester 1794/95 datiert wird.<sup>27</sup> Den umfangreichsten Text bieten die sicher auf das Wintersemester 1782/83 datierte Mitschrift von Christoph Coelestin Mrongovius (1764–1855)<sup>28</sup> und vor allem die 1821 von Pölitz und 1889 von du

<sup>22</sup> Vgl. Naragon: *Metaphysics Lectures* (wie Anm. 21), S. 189.

<sup>23</sup> Vgl. Erich Adickes: Vorwort. In: AA 17, S. V–XIV.

<sup>24</sup> Vgl. Naragon: *Metaphysics Lectures* (wie Anm. 21), S. 192f.

<sup>25</sup> *Metaphysik Herder*. In: AA 28, S. 3–166 [im Folgenden V-Met/Herder], sowie *Metaphysik Herder Nachträge*. In: AA 28, S. 841–961. Vgl. zu Herders Mitschrift Naragon: *Herder's Lectures Notes* (wie Anm. 15). Ein Faksimile von Seite 292 (*Psychologia rationalis*) von Kants Exemplar der *Metaphysica* Baumgartens von 1757 (4. Aufl.) ist mit Kants umfangreichen Notizen abgedruckt ebd., S. 88.

<sup>26</sup> *Metaphysik K<sub>3</sub>*. In: AA 29, S. 945–1040 [im Folgenden V-Met-K<sub>3</sub>/Arnoldt], sowie *Metaphysik K<sub>3</sub> Auszüge*. In: AA 28, S. 819–834.

<sup>27</sup> Vgl. Naragon: *Metaphysics Lectures* (wie Anm. 21), S. 211. Zu den *Metaphysik*-Vorlesungen insgesamt vgl. *Fugate: Unity* (wie Anm. 15).

<sup>28</sup> *Metaphysik Mrongovius*. In: AA 29, S. 745–940 [im Folgenden V-Met/Mron]. Vgl. Naragon: *Metaphysics Lectures* (wie Anm. 21), S. 207.

Prel abgedruckte, im Original nicht mehr vorhandene Leipziger Handschrift L<sub>1</sub>, die nur vage der Mitte oder dem Ende der 1770er Jahre zugeordnet werden kann und einen Text enthält, der möglicherweise auf drei verschiedenen Mitschriften basiert.<sup>29</sup> Daneben stehen kürzere Überlieferungen der rationalen Psychologie von Johann Wilhelm Volckmann (1766–1836),<sup>30</sup> sicher von 1784/85, „almost certainly a fair copy prepared at home for his own use“ und mit enger Verwandtschaft zu Mrongovius,<sup>31</sup> aus den neunziger Jahren eine zweite anonyme, von Pölitz edierte Leipziger Handschrift L<sub>2</sub>,<sup>32</sup> vermutlich von 1790/91,<sup>33</sup> die Handschrift von Graf Heinrich zu Dohna-Lauck auf Wundlacken (1777–1843),<sup>34</sup> mit großer Sicherheit von 1792/93,<sup>35</sup> und eine recht umfangreiche, im Manuskript nicht erhaltene anonyme Königsberger Handschrift K<sub>2</sub> vom Anfang der 1790er Jahre,<sup>36</sup> die starke Affinitäten zu Dohna aufweist.<sup>37</sup> Das Gewicht der Überlieferung liegt also auf dem Höhepunkt der kritischen Phase Kants in den 1780er und 1790er Jahren.

Florschütz verweist in seiner Untersuchung nur auf zwei Leipziger, eine Königsberger und die Mitschrift von Mrongovius, die er insgesamt drei Semestern im Zeitraum zwischen 1773 und 1790 zuordnet, aber den Beginn der kritischen Phase als naheliegend ansieht.<sup>38</sup> Zugleich will er bei der Darstellung der Quellen ein historisch-kritisches Verfahren angewendet haben, entlehnt den Mitschriften aber nur in synchroner Weise solche Aussagen, die literarisch voneinander unabhängig vermuteten Texten entstammen und dennoch übereinstimmen. Eine Perspektive, mit der die Diskontinuitäten und Kontinuitäten der Werkbiographie Kants berücksichtigt würden, entfällt dadurch ebenso wie der

---

**29** Metaphysik L<sub>1</sub>. In: AA 28, S. 193–350 [im Folgenden V-Met-L<sub>1</sub>/Pölitz]. Vgl. Naragon: *Metaphysics Lectures* (wie Anm. 21), S. 199f.; *Fugate: Unity* (wie Anm. 15), S. 73; *Stark: Versuch* (wie Anm. 16), S. 21. Der frühere Herausgeber der AA, Paul Menzer, datiert L<sub>1</sub> erst zwischen 1778 oder 1780. Lehmann hält dies für möglich, allerdings war nach seiner Ansicht die KrV zu diesem Zeitpunkt noch nicht gedruckt, vgl. Lehmann: *Einleitung* (wie Anm. 12), S. 1345f. Für Menzers spätere Datierung spricht die recht große inhaltliche Nähe von L<sub>1</sub> gegenüber Mrongovius.

**30** Metaphysik Volckmann. In: AA 28, S. 353–459 [im Folgenden V-Met/Volckmann].

**31** Vgl. Naragon: *Metaphysics Lectures* (wie Anm. 21), S. 215.

**32** Metaphysik L<sub>2</sub>. In: AA 28, S. 531–609 [im Folgenden V-Met-L<sub>2</sub>/Pölitz].

**33** Vgl. Naragon: *Metaphysics Lectures* (wie Anm. 21), S. 200f.

**34** Metaphysik Dohna. In: AA 28, S. 613–702 [im Folgenden V-Met/Dohna].

**35** Vgl. Naragon: *Metaphysics Lectures* (wie Anm. 21), S. 203f.

**36** Metaphysik K<sub>2</sub>. In: AA 28, S. 751–812 [im Folgenden V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze].

**37** Vgl. Naragon: *Metaphysics Lectures* (wie Anm. 21), S. 197f. Lehmann datiert K<sub>2</sub> auf 1794, vgl. Lehmann: *Einleitung* (wie Anm. 12), S. 1343.

**38** Vgl. Florschütz: *Wirkung* (wie Anm. 5), S. 154.

Vergleich mit der baumgartenschen *Metaphysik* und den eigenhändigen Notizen Kants. Gegen dieses Verfahren wäre vor allem einzuwenden, dass der Zeitraum zwischen der – von Herder abgesehen – ältesten Mitschrift L<sub>1</sub> und der jüngsten K<sub>3</sub> auf das Ende der 1770er, auf den Beginn der 1780er und schließlich die erste Hälfte der 1790er Jahre zu präzisieren ist. Ein quellenkritischer Vergleich kann sich schon aus diesem Grund dem Blick auf Konsistenz und Inkonsistenz der rationalen Psychologie Kants nicht entziehen.

Bei der Qualität der acht vorliegenden Texte ist zu berücksichtigen, dass sie der literarischen Gattung einer Mitschrift angehören, aber nicht von vornherein vorausgesetzt werden kann, dass sie auch im Auditorium entstanden sind. Möglicherweise entstammt nur das herdersche Manuskript einer auch mitgehörten Vorlesung.<sup>39</sup> Dafür spricht der knappe, teilweise stenographische und abgekürzte Stil. Allerdings ist gerade hier zu berücksichtigen, dass Herder seine Texte nicht nur mit eigenen Anmerkungen versehen und die Ausführungen Kants in seine Sprache übersetzt,<sup>40</sup> sondern möglicherweise sogar Kants Ausdruck so viel als möglich zu vermeiden versucht hat.<sup>41</sup> Bei den anderen Texten dürfte es sich hingegen vorwiegend eher um Abschriften und Nachschriften als um tatsächliche Mitschriften handeln. Einige könnten auf kürzeren Notizen beruht haben und dann ausformuliert worden sein, bei anderen scheint eine Abfassung im Semesterturnus bei gleichzeitiger Benutzung und Erweiterung während der Vorlesungen und Repetitorien nahezuliegen.<sup>42</sup>

Die am gründlichsten formulierten und am ausführlichsten verfassten Texte wie L<sub>1</sub> und Mrongovius lassen demzufolge auf Nachschriften für den Privatgebrauch schließen. Dohna, K<sub>2</sub> und L<sub>2</sub> mit vielen Abkürzungen und in einer schlecht leserlichen Schrift hingegen scheinen sich in einer größeren Nähe zu den Vorlesungen zu befinden.

Trotz Kritik an der Akademie-Edition der Vorlesungen über *Metaphysik*, „by many account, the most significant of Kant’s lectures“,<sup>43</sup> liegen also alle, teilweise durch glückliche Umstände und sogar erst in jüngerer Zeit entdeckten Texte in kritischer Ausgabe vor. Neben der zeitlichen Nähe der Texte untereinander sind auch gewichtige inhaltliche Affinitäten aufgewiesen worden, die über den Bereich der rationalen Psychologie hinausgehen, der hier behandelt

<sup>39</sup> Vgl. Naragon: *Metaphysics Lectures* (wie Anm. 21), S. 190.

<sup>40</sup> Vgl. Lehmann: *Einleitung* (wie Anm. 12), S. 1353f.

<sup>41</sup> Vgl. Naragon: *Metaphysics Lectures* (wie Anm. 21), S. 204.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., S. 191. Clewis: *Introduction* (wie Anm. 8), S. 14–16, unterscheidet Mitschrift/Urschrift, Reinschrift, Abschrift und wörtliche Nachschriften. Zur Genese und Qualität der Texte vgl. ebd., S. 8–17.

<sup>43</sup> Vgl. Naragon: *Metaphysics Lectures* (wie Anm. 21), S. 215.



wird, so zwischen  $K_2$  und Dohna<sup>44</sup> und Mrongovius und  $L_1$ , auch wenn diese beiden auf verschiedenen Vorlagen beruht haben dürften.<sup>45</sup> Weiter ist auffällig, dass die späteren Vorlesungen aus den 1790er Jahren, vor allem Dohna,<sup>46</sup>  $K_2$ <sup>47</sup> und  $K_3$ ,<sup>48</sup> bereits von der *Kritik der Urteilskraft* (1790) geprägt sind und entsprechende Begriffe und Redewendungen enthalten, die in den Vorlesungen aus den 1770er und 1780er Jahren in dieser pointierten Weise noch nicht vorkommen.

Wenn die Schwerpunkte des Gedankengangs in Kants rationaler Psychologie nachvollzogen werden, dann wird dabei insbesondere auf die Gemeinsamkeiten der verhandelten Topoi, auf die Kontinuität der Denkfiguren und auf Anhaltspunkte für eine innere Entwicklung des Themas zu achten sein.

### 3 Die „Paralogismen der reinen Vernunft“

Im ersten Hauptstück des zweiten Buchs der *Kritik der reinen Vernunft* über transzendente Dialektik behandelt Kant die Fehlschlüsse der reinen Vernunft, auf denen die rationale Seelenlehre der leibniz-wolffschen Schule basiert, die ihm allerdings in Gestalt der *Metaphysik* Alexander Gottlieb Baumgartens vorgelegen hat. Gerade dieses Kapitel ist für die zweite Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* gründlich umgearbeitet, verkürzt und in seiner Argumentation anders gewichtet worden. In beiden Auflagen wendet sich Kant von den Spekulationen der rationalistischen Metaphysik ab und kennzeichnet deren Grundannahmen von der Substantialität, Simplität, Immaterialität, Inkorrumpibilität, Personalität und schließlich Immortalität der menschlichen Seele als Paralogismen, als Fehlschlüsse (A 345/B 402). Ausgangspunkt dieser aufeinander aufbauenden Paralogismen ist die Annahme des subjektiven „Ich denke“ als Gegenstand des inneren Sinnes und damit einer rein rationalen Seelenlehre. Dieser Satz bewege sich, so Kants Einwurf, einerseits auf der bloßen rationalen Ebene, besitze mit dem Prädikat des Denkens aber zugleich ein bereits empirisches Implikat. Damit werde der Boden einer rationalen Psychologie verlassen (A 342/B 400). „Ich denke“ dürfe nur transzendente Prädikate enthalten. Daher könne das „Ich“

---

<sup>44</sup> Vgl. Lehmann: Einleitung (wie Anm. 12), S. 1360; Naragon: *Metaphysics Lectures* (wie Anm. 21), S. 197, 203f.

<sup>45</sup> Vgl. AA 29, S. 1088.

<sup>46</sup> Vgl. V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 674f.

<sup>47</sup> Vgl. V-Met- $K_2$ /Heinze (wie Anm. 36), S. 742.

<sup>48</sup> Vgl. V-Met- $K_3$ /Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1010f.

als transzendentes Subjekt nicht außerhalb der Prädikate erkannt werden, die es denkt (A 346/B 404). Alle weiteren Aussagen über das Ich und seine die Seelenlehre begründende Rolle bewegen sich sonst auf der Ebene der Spekulation.

In der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* stellt Kant in Einzelabschnitten die vier Paralogismen – Substantialität, Simplizität, Personalität und die Idealität der reinen Verhältnisse – dar. Zunächst wird die Folgerung der Perdurabilität aus der Substanz des Ich abgelehnt (A 349). Das Ich als Substanz des akzidenten Denkens (ebd.) kann in seiner Substantialität aus logischen Gründen allerdings bestehen bleiben, „wenn man sich nur bescheidet“ und diese Substantialität nicht mit dem Attribut der Fortdauer und Spekulationen über einen *statuts post mortem* versieht. Ich ist Substanz nur in der Idee, nicht in der Realität (A 350). Hintergrund der kantschen Argumentation ist die Beweiskette, die erst das Ich als Seele und Substanz behauptete und dann die Unsterblichkeit der Seele daraus schloss, weil Substanzen weder entstehen noch vergehen können. Kant behält den Substanzbegriff aus formalen und logischen Gründen zwar bei, legt jedoch das Kriterium der Erfahrung an ihn an. Die Inkorrumpibilität der Substanzen kann aus Erfahrung nicht erwiesen werden. Sie entzieht sich dem vernünftigen Denken und wird in den Bereich der Spekulation verwiesen.

Der zweite Paralogismus, die Simplizität der Seele, ist zugleich der schwächste Punkt der rationalen Psychologie, die Kant vor Augen hat. Die Einheit des Subjekts ist empirisch nicht herleitbar (A 353) und unterlegt lediglich den nicht mannigfaltigen, nur logisch absolut einheitlichen Charakter des Ich (A 355). Das Ich bleibt dabei nur in der Vorstellung bestehen, kann als Subjekt der eigenen Prädikate nur transzendental betrachtet werden und lehrt nichts über das Subjekt als Erfahrungsgegenstand. Ferner werde die Seele durch ihre (angenommene) Simplizität nicht ausreichend von der Materie und die Materie nicht von der Seele unterschieden, weil sie kein Ding an sich sei (A 359f.). Der Materie als bloßer Erscheinung liege ein Intelligibles zugrunde, von dem nicht gesagt werden könne, ob sich die Seele von ihm tatsächlich unterscheide. Mit der Simplizität aber falle die gesamte rationale Psychologie.

Für den dritten Paralogismus, die Personalität der Seele, macht Kant die Subjektivität der Zeit als Vorstellung nur der eigenen Apperzeption geltend, die das Selbst als in der Zeit einheitlich folgere (A 362). Wenn die Zeit nicht objektiv sei, dann könne auch nicht die Perdurabilität der Seele als Identität in der Zeit bewiesen werden (A 364f.).

Im Abschnitt über den vierten Paralogismus, die Idealität des äußeren Verhältnisses, in dem sich Kant als transzendentaler Idealist erklärt (A 370), für den sowohl die äußeren Dinge als auch Ich selbst existieren (A 371), wendet er sich

nochmals gegen die Betrachtung bloßer Erscheinungen als Dinge an sich wie in der rationalen Psychologie (A 379f.). Die Seelenlehre ermögliche keine *a priori* synthetisch erkannten Begriffe; in der Seele sei alles in dauerndem Fluss, außer, so Kants formales Zugeständnis „(wenn man es durchaus so will) das darum so einfache Ich“ (A 381), das aber eben nicht Begriff oder Anschauung, sondern nur Form des Bewusstseins sei (A 382). Damit falle zwar die gesamte rationale Psychologie als alle menschliche Vernunft übersteigende Wissenschaft, aber eine Seelenlehre sei dennoch nötig, um das denkende Ich gegen den Materialismus zu sichern; denn wenn das Ich aufgegeben werde, falle auch die gesamte Körperwelt (A 383). Es wird deutlich, dass das Ich als substantielle Seele mit allen weiteren Folgerungen der Empirie und der Erkennbarkeit zwar entzogen, aber zugleich als Voraussetzung für die Erkennbarkeit der Welt der Erscheinungen gesetzt bleibt.

Nur in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* geht Kant noch auf drei spezielle Fragen der rationalen Psychologie ein, wie sie ihm über Baumgarten überliefert vorlagen: die Fragen nach der Möglichkeit, nach dem Anfang (Geburt) und nach dem Ende (Tod) des *commercium animae et corporis* (A 384). Alle Probleme, die bei der Behandlung dieser Fragen vorlägen, ergäben sich aus der Gleichsetzung von Erscheinung und Ausdehnung sowie von Bewegung und Wirkung.<sup>49</sup> Da die Materie nicht in den hinter ihr liegenden Dingen – *Noumena* –, sondern nur als Erscheinung erkannt werde, befänden sich die Vorstellungen des äußeren Sinns ja ebenfalls in einem Raum, der selbst nur Vorstellung sei. Das *commercium* zwischen Körper und Seele stelle sich genauer besehen also nur als Frage nach der Verknüpfung der äußeren mit den inneren Sinnen dar (A 385f.). Von den drei Systemen des *commercium*, des *influxus physicus*, der *harmonia praestabilita* und der „übernatürlichen Assistenz“ scheidet daher ersteres aus, da Materie nicht Ursache von Vorstellungen sein könne (A 390f.). Und die „berüchtigte Frage“, wie einem denkenden Subjekt überhaupt äußere Anschauungen möglich seien, sei zu beantworten ebenso wenig möglich, wie eine Auskunft über die Existenz des denkenden Subjekts vor Beginn und nach dem Ende der Verknüpfung der Seele mit dem Körper gegeben werden könne (A 393f.). Alle Aussagen über das *commercium* müssten daher als „eingebildet“ betrachtet werden; die vorhandenen Lücken würden durch Paralogismen ersetzt (A 395). Die Attribute des Ich als formaler Bedingung jeden Gedankens und

---

<sup>49</sup> Dass diese Gleichsetzung für Kant auf einem Kardinalfehler in Leibniz' Philosophie beruht, ist als Missinterpretation Kants in den Amphibolien der KrV selbst aufgezeigt worden, vgl. Hubertus Busche: Wie triftig ist Kants Kritik des Metaphysikers Leibniz? In: Alexandra Lewendowski (Hg.): Leibnizbilder im 18. und 19. Jahrhundert. Wiesbaden 2004, S. 171–182, hier S. 178.

der Vernunft, seien nur reine Kategorien ohne Gegenstand, die lediglich die Einheit der Vorstellungen bezeichnen (A 399). Und wenn die Substantialität nur im Begriff gelte, dann könne nichts über Herkunft und Zukunft der Seele außerhalb des *commercium* gesagt werden (A 400). Das „Wesen, das in uns denkt“, könne sich nicht selbst durch die Kategorien, sondern nur die Kategorien und alle Gegenstände durch sich selbst erkennen – was Objekte erkennen solle, könne nicht selbst Objekt sein (A 401). Was Kant der Seele als Erkenntnismöglichkeit zubilligt, wendet die auf die Seele als Objekt gerichtete Denkrichtung konsequenterweise auf sie selbst als Subjekt zurück; nicht mehr was die Seele sei, stehe zur Debatte, sondern, was sie erkenne, nämlich die Einheit der Verhältnisse, die Einheit der Qualität, ihre Einheit bei der Vielheit, die Einheit des Daseins im Raum (A 404).

Kant war mit diesen Ausführungen nicht zufrieden. Insbesondere scheint ihn der Vorwurf, an George Berkeleys (1685–1753) „empirischen Idealismus“ zu erinnern, zu einer Umarbeitung des Kapitels veranlasst zu haben. Seine Rettung des Ich gegen den Materialismus mit der Begründung, wenn das Ich falle, falle auch die ganze Körperwelt, wirkte offenbar inkonsequent gegenüber seiner vorher behaupteten Unmöglichkeit, überhaupt Aussagen darüber zu treffen. Seine grundsätzliche Ablehnung gegenüber der rationalen Psychologie, die er in der ersten Auflage ausgesprochen hatte, blieb davon allerdings unberührt.

Das Seele-Substanz-Problem geht Kant in der zweiten Auflage ebenfalls als Paralogismus an. Die Ich-Erkenntnis wird hier nicht als Folge des Selbstbewusstseins betrachtet, sondern nur als Bewusstsein eigener Anschauung und als Funktion des Denkens (B 406). Selbst aber Subjekt des eigenen Denkens zu sein, sei eine selbstidentische Aussage, die nicht den Schluss zulasse, das Ich zugleich als Substanz betrachten zu können (B 407). Denn der Begriff der Substanz – und damit geht Kant deutlich über die erste Auflage hinaus – beziehe sich immer auf Anschauungen sinnlicher Art (B 408). Dass Ich Substanz oder dass ein denkendes Wesen eine einfache Substanz sei, müsse aber als synthetischer Satz verstanden werden, weil er das Denken und die Einfachheit als Prädikate hinzufüge. Damit wäre er *a priori* nicht aussagbar. Es gebe keine Möglichkeit, *a priori* zu beweisen, dass alle denkenden Wesen zugleich Substanzen seien, denn damit würde man das Feld der *Noumena* betreten (B 409), ebenso wenig ließe sich annehmen, dass alle Subjekte, die nicht zugleich Prädikate seien, überhaupt objektive Realität besitzen (B 412). Das Ich sei mithin nichts Beharrliches, sondern nur das Bewusstsein des Denkens.

Der von Moses Mendelssohn (1729–1786) im *Phaidon* 1767 dargelegte Beweis für die Unsterblichkeit der Seele auf der Basis des leibnizschen Monadenkonzepts, nämlich dass die Monade als Substanz ja nicht vergehen könne

und damit unsterblich sein müsse, betrachtet Kant zwar als hinfällig, lässt sich dann aber merkwürdigerweise auf eine Widerlegung dieses Ansatzes ein. Denn wenn die Seele schon keine extensive Größe habe, dann doch eine intensive, einen Grad von Realität, und dieser könne durch „remissio“ oder „Elangueszenz“ abnehmen ebenso wie das Bewusstsein (B 414). Mit dieser Argumentation wurde die Substantialität als rein logische Größe beibehalten und gleichzeitig ihre Eigenschaft der Unvergänglichkeit aufgegeben. Mit der theoretischen Figur der *remissio* oder Elangueszenz setzte Kant dann allerdings dennoch wieder ein Einheitsverständnis voraus, das er ja eigentlich von vornherein ablehnt. Dieser scheinbar widersprüchliche Schluss ist genauso zu notieren wie die plötzliche Einführung des Grades als Kennzeichen für mehr oder weniger Realität, der nicht nur an § 743 bei Baumgarten anzuschließen scheint, wo der endlichen Seele der höchste Grad an Realität abgesprochen wird, sondern auch an Swedenborgs Lehre von den Serien und Graden.<sup>50</sup>

Dieses Theorem findet sich auch in Kants Argumentation gegen die Simplizität des denkenden Subjekts wieder (B 419). Denn im Raum sei nichts Einfaches, und der Punkt, an sich einfach, nehme keinen Raum ein, sondern markiere nur Grenzen. Mithin könne es nicht als möglich gelten, durch ein einfaches Selbstbewusstsein die Frage zu entscheiden, ob Ich als Substanz oder als Akzidenz existiere (B 420). Die rationale Psychologie könne nicht als „Doktrin“ zur Selbsterkenntnis, sondern nur in negativer Weise als Disziplin gelten, die der spekulativen Vernunft Grenzen setzt und Materialismus und Spiritualismus gleichermaßen abwehrt (B 412). In diesem Sinne weist sie den Grundirrtum auf, die Einheit des Bewusstseins zur Anschauung des Subjekts eben als Objekt zu betrachten und darauf dann noch die Kategorie der Substanz anzuwenden. „Das Subjekt der Kategorien kann also dadurch, daß es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objekte der Kategorien einen Begriff bekommen.“ (B 422). Damit ist die rationale Psychologie, die die Seelenbegriffe aus reiner Erkenntnis gewinnen wollte, als spekulatives Vorhaben „zum höchsten Interesse der Menschheit“ erledigt, gleichzeitig sei aber – hier scheint sich Kants Arbeit an der *Kritik der praktischen Vernunft* niederzuschlagen – der „Annehmung eines künftigen Lebens“ nach den Grundsätzen des praktischen Vernunftgebrauchs nicht „das mindeste verloren“ gegangen (B 423f.). Was der reinen Erkenntnis verborgen bleiben muss, bleibt im moralischen Interesse dennoch in Geltung. Alle Beweise für ein künftiges Leben versetzen die Vernunft in ihr „eigentliches Gebiet, nämlich die Ordnung der

---

<sup>50</sup> Vgl. Stengel: Aufklärung (wie Anm. 3), S. 129–132; Inge Jonsson: Visionary Scientist. The Effects of Science and Philosophy on Swedenborg's Cosmology. West Chester 1999, S. 30, 69–76.

Zwecke“ als Ordnung der Natur. Kant verbindet einen teleologischen Beweis, der aus dem Übermaß der Naturanlagen und Talente des Menschen angesichts der Begrenztheit dieses Lebens ein künftiges Leben zu schließen vermag, in dem diese Anlagen zu ihrer Erfüllung und ihrer Bestimmung gelangen, mit einem moralischen Ansatz, der das moralische Gesetz als Triebfeder dafür betrachtet, „sich durch sein Verhalten in dieser Welt [...] zum Bürger einer besseren, die er in der Idee hat, tauglich zu machen. Dieser mächtige, niemals zu widerlegende Beweisgrund“ gewähre „Aussicht in die Unermeßlichkeit der Schöpfung“ (B 425f.). Die Moralphilosophie in Verbindung mit dem offenbar an Leibniz, aber auch an Swedenborg anknüpfenden Beharren auf einer über den *mundus sensibilis* hinausgehenden Auffassung vom impliziten Endzweck als stiftender Grundstruktur der Welt errichtet die Ergebnisse der rationalen Psychologie, die soeben als erkenntniswidrig dekonstruiert wurden, an anderer Stelle neu.

Gesetzt den Fall, dass es doch möglich wäre, sich selbst als gesetzgebend voraussetzen, dann sei auch Spontaneität möglich, die dann wiederum Wirklichkeit ohne Empirie bestimmbar machen würde. Dann würde ein inneres, dem Bewusstsein immanentes Vermögen „in Beziehung auf eine intelligibele (freilich nur gedachte) Welt“ zutage treten (B 430f.). Diese „nur gedachte“ intelligible Welt, in der ersten Auflage noch ohne Bedeutung, verbleibt mit der transzendenten Natur allerdings im Bereich der praktischen Vernunft. Zugleich wird aber der teleologische Beweis der Unsterblichkeit als Grund und Folge jedes moralischen Handelns angesehen. Kant ist damit über die erste Auflage der *KrV* erheblich hinausgegangen. Zugleich hat er die Kritik an den Paralogismen der reinen Vernunft, die dort einzeln und ausführlich dargelegt waren, im Wesentlichen auf das Argument reduziert, dass ein Denksubjekt nicht zugleich ein Objekt und das denkende Ich selbst bereits eine empirische und als synthetischer Satz *a priori* damit unmögliche Aussage sei. Zugleich sind die Vorwürfe eines berkeleyanischen Missverständnisses durch den Verzicht auf die ausführliche Darstellung der Paralogismen und etwa den Versuch der Rettung des Ichs mit der Begründung, dann falle auch die Körperwelt, aufgehoben. Nichtsdestoweniger erscheint Kants Paralogismenkapitel gegenüber den Spekulationen der leibniz-wolffschen Schule zur rationalen Psychologie, wie sie in Baumgartens *Metaphysik* niedergelegt sind, als unvereinbar, wenngleich die zweite Auflage auf dem Weg der Teleologie und Moral wenn schon nicht die in Gewissheit mündende Spekulation, so doch die Annahme der Unsterblichkeit als erlaubt und zugleich notwendig beibehält.

## 4 Kants Vorlesungen über rationale Psychologie

Der Aufbau des Kapitels über rationale Psychologie der Metaphysikvorlesungen Kants entspricht in seinen Grundzügen Baumgartens Gliederung der *Psychologia rationalis* (§§ 740–799) nach der vierten Auflage seiner *Metaphysica*:

- § 761 Systemata psychologica
- § 770 Origo animae humanae
- § 776 Immortalitas animae humanae
- § 782 Status post mortem
- § 792 Animae brutorum
- § 796 Finiti spiritus, extra hominem.

Einige Mitschriften stellen diese Gliederung an einzelnen Stellen um. Vor allem in den späteren Vorlesungen wird der bei Baumgarten noch zur empirischen Psychologie gehörige § 733 über das *commercium animae et corporis* erst in der rationalen Psychologie abgehandelt. In manchen Fällen ist in den Mitschriften vom „Autor“ die Rede, also von Baumgarten, wenn bestimmte Passagen Baumgartens explizit referiert oder kritisiert werden. Dabei ist aber zu berücksichtigen, dass alle Referenzen auf den „Autor“ Baumgarten in L<sub>2</sub> und L<sub>1</sub>, dem umfangreichsten, von du Prel benutzten Text, von dem Erstherausgeber Pölitz wahrscheinlich gestrichen worden sind und sich diese Rückverweise wegen des Verlustes der Manuskripte nicht rekonstruieren lassen.<sup>51</sup> Abweichungen von Baumgarten können also nur implizit herausgearbeitet, aber eine kritische Auseinandersetzung Kants mit dem Lehrbuch kann durchweg vorausgesetzt werden.

Die in Baumgartens *Metaphysik* vorliegende Gliederung hat Kant nicht nur beibehalten, sondern Mitte der 1760er Jahre in einer Reflexion auch handschriftlich ausgeführt. Er ist dabei der Vorlage treu geblieben: Die reine Seelenlehre besitze keine Grundsätze aus der Erfahrung und werde aus „transcendentalen Begriffen“ betrachtet erstens nach dem Kriterium der Substanz, der Einfachheit, der Zufälligkeit, der Endlichkeit und der Unvergänglichkeit.<sup>52</sup> Dieser erste Punkt entspricht der Vorgehensweise Baumgartens in den §§ 755 („Omnis spiritus est substantia“), 756 („Anima humana spiritus est. Ergo habet libertatem. Cumque spiritualitas, intellectualitas, personalitas, libertas, simplicitas absoluta, et incorruptibilitas [...]“), 745f. („Anima humana monas, contingens [...], absolute incorruptibilis physice“). Auch die weiteren Punkte in Kants handschriftlichen Notizen

<sup>51</sup> Vgl. Naragon: *Metaphysics Lectures* (wie Anm. 21), S. 202.

<sup>52</sup> Refl. 4230. In: AA 17, S. 467–469.

gehen mit Baumgarten konform. Kants zweiter Aspekt ist die „Vergleichung derselben mit andern Wesen“, mit transzendentalen Begriffen, „die wir durch Erfahrung kennen“, und zwar a) mit Körpern überhaupt, wobei bereits das Stichwort „immaterial“ eingefügt ist, und b) mit „andern denkenden Naturen der Welt“, nämlich „bruta, incolae planetarum, angeli“. Die „animae brutorum“ finden sich ab § 792 auch bei Baumgarten. Planetenbewohner und Engel allerdings sind in seinem Aufriss nicht vorgesehen. Als dritten Punkt sieht Kant die „Verknüpfung“ der Seele mit dem Körper vor, problematisiert besonders die Frage nach dem Zusammenhang zwischen inneren Kräften und äußeren Wirkungen und, „wie die Vereinigung eines immateriellen Wesens mit einem materiellen möglich sey“.

Dieser Punkt ist unterteilt in a) die Möglichkeit des *commercium animae et corporis*, wobei die Stichworte „sedes animae“, „sensorium commune“, „principium des Lebens“ und Freiheit in Klammern erscheinen, b) „Anfang. Geburth. vor der Geburth“ und c) „Ende. Tod. nach dem Tode“, letzteres ergänzt durch Hinweise auf die verschiedenen Auffassungen der Metempsychose, der Auferstehung, des Seelenschlafs, der Existenz eines ätherischen Körpers und des postmortalen Ortes „im Grabe, auf der Erde, im Himmel und Hölle“. Als vierten Punkt sieht Kant die Frage der „Verknüpfung mit andern Geistern“ und „Erscheinungen“ innerer und äußerer Art vor.<sup>53</sup> Hier geht Kant über Baumgartens Lehrbuch hinaus. Während das *commercium*, die *origo* und der *status post mortem animae* und die *finiti spiritus* dem baumgartenschen Vorgehen entsprechen, hat Kant mit seinem besonderen Eingehen auf andere Geister und Erscheinungen einen eigenen Akzent gesetzt. In diesem Zusammenhang wird in den Vorlesungen auch der Name Swedenborgs genannt, sein System erwähnt oder referiert.

Diese Gliederung der rationalen Psychologie entstammt der frühen Lehrtätigkeit und ist in der etwa zur selben Zeit von Herder angefertigten Mitschrift ebenfalls zu finden. Kant hat sie in allen Vorlesungen beibehalten. Der Mitte bis Ende der siebziger Jahre entstandene Text L<sub>1</sub> betrachtet die Seele 1. absolut, 2. im Vergleich mit andern materiellen und immateriellen Dingen, Tieren und „andern höhern Geistern“ und 3. das *commercium* selbst unter seiner Möglichkeit, seinem Anfang und seinem Ende und dem Zustand vor und nach der Verknüpfung.<sup>54</sup>

Auch der Text von Mrongovius, kurz nach der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* 1782/83 niedergeschrieben, führt zu Beginn der rationalen Psychologie eine dem entsprechende Gliederung auf. Hier aber ist bereits der Punkt über andere Geister und Erscheinungen weggelassen.<sup>55</sup> Während die relativ

53 Refl. 4230. In: AA 17, S. 468.

54 V-Met-L<sub>1</sub>/Pölit (wie Anm. 29), S. 263f.

55 Vgl. V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 903.



kurzen Texte von Volckmann und L<sub>2</sub> eine explizite Gliederung der rationalen Psychologie nicht enthalten und sie in K<sub>3</sub> vom Erstherausgeber nicht mit überliefert wurde, obwohl alle drei sich im Text daran halten, kennen auch die aus der ersten Hälfte der 1790er Jahre stammenden Dohna<sup>56</sup> und K<sub>2</sub><sup>57</sup> einen eigens ausgeführten Aufbau. Dohna teilt die Untersuchung der Seele ein in 1. Substanzialität und Simplität, 2. Personalität und Identität, 3. *commercium* – und dieses wiederum entsprechend der frühen handschriftlichen Aufstellung – in a) *origo*, b) Fortdauer und *sedes animae*, c) das Ende des Lebens und d) *status post mortem*. K<sub>2</sub> entspricht Dohna inhaltlich, fasst aber in drei Punkten zusammen: 1. „was ist die Seele“ (mit der Fortdauer und der *sedes animae* verbunden), 2. *ortus animae*, 3. *status post mortem* und künftiges Leben nach dem Ende des *commercium*.

Es wird deutlich, dass der Aufbau der rationalen Psychologie in seinen Grundzügen über einen Zeitraum von fast dreißig Jahren konstant bleibt, wobei allerdings der von den 1760er Jahren bis L<sub>1</sub> beibehaltene Punkt der Verknüpfung mit anderen Geistern und die Frage entsprechender Erscheinungen nicht mehr enthalten ist, auch wenn dieses Thema in einigen Vorlesungen weiterhin aufscheint. Diese grundsätzliche Kontinuität wird angesichts der diametralen Ausführungen im Kapitel über die Paralogismen der reinen Vernunft in beiden Auflagen der ersten *Kritik* festzuhalten sein, das den argumentativen Aufbau der rationalistischen Seelenlehre der leibniz-wolffschen Schulphilosophie grundsätzlich verwirft. Doch nicht nur im Aufriss, sondern auch in den einzelnen Abschnitten stellt sich eine erstaunliche Beharrlichkeit der kantischen Ausführungen über die rationale Psychologie heraus, die mit dem Paralogismenkapitel der *KrV* nicht konform geht.

## 5 Topoi der rationalen Psychologie in den Vorlesungen

### 5.1 Substanzialität der Seele

Grundlage der Seelenlehre bei Baumgarten ist in Anknüpfung an Christian Wolff (1679–1754) die *Substanzialität*. Aus ihr fließen alle anderen Eigenschaften und schließlich die Spekulationen über ihr *commercium* mit dem Körper und

<sup>56</sup> Vgl. V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 679.

<sup>57</sup> Vgl. V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 754.

ihre Zustände vor der Geburt und nach dem Tod. Zu der baumgartenschen Sectio I über die Natur der menschlichen Seele hat Kant zwei Notizen angefertigt, die vermutlich in die Mitte der sechziger Jahre zu datieren sind. Sie rekurrieren offenbar auch auf seine Ausführungen über die Wirklichkeit der Seele zu Beginn der empirischen Psychologie (§§ 504ff.). Während Baumgarten nur die Substanz des Geistes bzw. der Seele feststellt (§§ 742, 755f.), folgert Kant aus der Subjektivität des Ich dessen Einheit und Substanzialität. Das Ich ist „absolute Einheit“,<sup>58</sup> „Ich bin substanz, ich bin einfach“.<sup>59</sup> In den Vorlesungen wird der von der Substanzialität ausgehende Beweisgang in der Regel mit dem *cogito ergo sum* Descartes' (1596–1656) verbunden. Der Verfasser von L<sub>1</sub> (zweite Hälfte der 1770er Jahre) notiert, den Begriff der Seele bekomme man nur durch das Ich und durch die innere Anschauung, deren Gegenstand das Subjekt und das Bewusstsein seien. Das Ich ist Substanz und kann als Subjekt nicht Prädikat eines anderen sein.<sup>60</sup> Die Gleichung Ich (als Gegenstand des inneren Sinnes) – Subjektivität – Substanzialität behält auch Mrongovius (1782/83) bei, nimmt allerdings schon Gedanken aus der *KrV* auf, sofern die Substanzialität der Seele ausdrücklich nicht aus ihrer Perdurabilität gefolgert, sondern ihr nur eine „logische Function“ zuerkannt wird.<sup>61</sup> Zu Beginn der empirischen Psychologie kritisiert Kant bei Mrongovius Descartes' *cogito ergo sum* entsprechend der ersten Auflage der *KrV* als Erfahrungssatz, der Seele und Existenz zusammenbinde. Die Distanzierung vom leibniz-wolffschen Modell der Unvergänglichkeit der Monaden/Substanzen hat sich hier niedergeschlagen. Allerdings hält Kant an dem Argument fest, dass von der Subjektivität und fehlenden Prädikabilität des Ich auf die Substanzialität geschlossen werden könne. In den späteren Vorlesungen erweitert sich diese Kritik an der Substanzialität der Seele gemäß der *KrV* und Kant nimmt von der einstigen Anknüpfung an Descartes weiter Abstand, ohne freilich den Seelenbegriff fallen zu lassen. Stoßrichtung scheint weiterhin vor allem die rationalistisch aus der Substanzialität geschlossene Inkorrumpibilität zu sein. L<sub>2</sub> (1790/91) sieht *cogito ergo sum* ebenfalls als Erfahrungssatz. Die Seele sei als Subjekt bestenfalls Kategorie eines Verstandesbegriffs oder ein Substanzial, dessen man sich aber beim Prozess des Denkens „auf keinerley Weise“ bewusst werden könne.<sup>62</sup> Dies findet sich in Grundzügen auch in K<sub>2</sub>: „Ich bin“ enthalte kein Subjekt, denn man könne sich nicht selbst

<sup>58</sup> Refl. 4234. In: AA 17, S. 470.

<sup>59</sup> Refl. 4230. In: Ebd., S. 469.

<sup>60</sup> V-Met-L<sub>1</sub>/Pölitz (wie Anm. 29), S. 265f.

<sup>61</sup> V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 904.

<sup>62</sup> V-Met-L<sub>2</sub>/Pölitz (wie Anm. 32), S. 590.

zum Objekt des Denkens machen.<sup>63</sup> Allerdings unterscheide allein die Aussagefähigkeit des „Ich bin“ den Menschen von allen anderen Wesen. Demgegenüber fällt auf, dass die noch spätere Mitschrift Dohna vom bloßen „Ich bin“ ausgehend das „Denken als Begebenheit“ und Vorstellung von Geschehen beschreibt und daraus folgert, dass das Ich als Gegenstand des inneren Sinnes im denkenden Subjekt die Seele und diese Seele wiederum Substanz sei.<sup>64</sup>

Handelt es sich hier um eine nur verkürzte oder gar unzutreffende Wiedergabe oder um einen Rückfall hinter die in der *KrV* und in den Vorlesungen seit Mrongovius gesetzten Grenzen? Möglicherweise wird die Substanz-Seele-Gleichung hier tatsächlich nur als formallogische Figur und nicht in dem Sinne gesetzt, der in der *KrV* abgewiesen worden war. Die im Folgenden dargestellten Fälle von Kants Umgang mit der baumgartenschen *Metaphysik* machen beide Sichtweisen möglich. Dennoch bleibt festzuhalten, dass sich hinsichtlich der Begründung der Substantialität der Seele aus der Subjektivität die kritische Entwicklung Kants gemäß der *KrV* nachweisen lässt.

## 5.2 Immaterialität und Simplizität der Seele

Baumgarten behandelt die Immaterialität (§ 757) in Abgrenzung von materialistischen Auffassungen, die Einfachheit der Seele hingegen erläutert er nicht explizit. Sie ist in §§ 742 und 745 implizit enthalten, wo die Seele als Monade und Substanz charakterisiert wird. In seinen Glossen aus der Mitte der 1760er Jahre bezeichnet Kant die Seele als einfach<sup>65</sup> und immateriell: Die Gemeinschaft der immateriellen Seele mit dem materiellen Körper könne nur auf „demienigen beruhen [...], was kein Gegenstand der Erscheinung ist“.<sup>66</sup> In *L*<sub>1</sub>, nur wenige Jahre vor der *KrV*, sind die Ansichten aus den Glossen der sechziger Jahre nahezu unverändert enthalten. Hier wird die Einfachheit der Seele, die als einzelne Substanz im Menschen vorliegt, auf die Einheit des Denkens und der Vorstellungen zurückgeführt. Eine zusammengesetzte Substanz könne nicht denken. Ein Ausblick auf den Paralogismus der Simplizität in der ersten Auflage der *KrV* findet sich weiter im Text in Kants Polemik gegen Wolff, der allein aus dem Begriff der Substanz schon die Immaterialität habe schließen wollen. Wäre die Seele aber lediglich einfach, dann könne sie genauso gut auch materiell sein. Die Immaterialität könne daher nur

<sup>63</sup> Vgl. *V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze* (wie Anm. 36), S. 735. Der Abschnitt wird vom Herausgeber nicht original, sondern nur zusammengefasst wiedergegeben.

<sup>64</sup> *V-Met/Dohna* (wie Anm. 34), S. 670f.

<sup>65</sup> Vgl. Refl. 4230. In: *AA* 17, S. 467; Refl. 4235. In: *Ebd.*, S. 471.

<sup>66</sup> Vgl. Refl. 4233. In: *Ebd.*, S. 470.

aus dem Begriff des Ichs geschöpft werden,<sup>67</sup> eine Ansicht, die in beiden Auflagen des Paralogismenkapitels in der *KrV* strikt zurückgewiesen wird.

Auch der bereits nach der *KrV* entstandene Mrongovius enthält das Argument der Einfachheit, setzt aber die Immaterialität hinzu und argumentiert wie  $L_1$  damit, dass die Seele nicht zusammengesetzt sein könne, um einheitliche Gedanken zu denken.<sup>68</sup> Dieses Vorgehen kollidiert mit dem zweiten Paralogismus in der *KrV*. Es wird allerdings deutlich, dass Kant den Ansatz des Paralogismenkapitels aus der ersten Auflage bereits anwandte und sich schon in der Phase der kritischen Nachbereitung befand. Denn die Widerlegung des mendelssohnschen Unsterblichkeitsbeweises, die sich erst in der zweiten Auflage findet, taucht schon bei Mrongovius auf.<sup>69</sup> Auch die späteren  $L_2$ ,  $K_2$  und  $K_3$  aus den 1790er Jahren widersprechen Mendelssohns Beweis und erwägen zum Teil sogar das Verschwinden der Seele „in Zero oder in ein Nichts“.<sup>70</sup> Ziel ist es also ganz offensichtlich, die Simplizität – wie die Substantialität – aus formalen Gründen nicht aufzugeben, die Folgerung der Perdurabilität und Immortalität allein aus ihrem Begriff jedoch auszuschließen.

Da die Seele mit Baumgarten (§ 742) nicht als materiell betrachtet werden könne, „sagen wir“, so Kant bei Mrongovius, „die Seele ist immateriell oder pneumatisch, obgleich wir dieses nicht beweisen können“.<sup>71</sup> Mit diesem Zugeständnis ist der Weg in die Richtung der teleologischen und moralischen Unsterblichkeits-„Beweise“ gewiesen, die in allen Vorlesungen vor und nach der *KrV* dargelegt werden.<sup>72</sup> Auch Dohna,  $K_2$ ,  $L_2$  am Anfang der 1790er Jahre und die letzte Vorlesung  $K_3$  (1794/95) halten eindeutig am immateriellen und einfachen Charakter der Seele fest, ohne den das Subjekt der Seele nicht denken könne.<sup>73</sup> Allerdings wendet sich Kant in diesen späten Vorlesungen verstärkt gegen die Schlussfolgerung, aus der Simplizität (und Substantialität) auch eine Spiritualität und Fortdauer der Seele zu folgern. Da die Körper keine Substanzen seien, sondern nur Erscheinungen, könne darüber hinaus auch keine Aussage über die Art des *commercium* getroffen werden.<sup>74</sup> Und umgekehrt könne, wenn die Seele nicht Substrat

67 Vgl. V-Met- $L_1$ /Pöhlitz (wie Anm. 29), S. 266f.

68 V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 905.

69 Ebd., S. 905f., hier „Evanescenz“ statt „Elanguenz“.

70 V-Met- $L_2$ /Pöhlitz (wie Anm. 32), S. 591; V-Met- $K_2$ /Heinze (wie Anm. 36), S. 763f.; V-Met- $K_3$ /Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1037.

71 V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 906.

72 Siehe unten Kap. 5.11.

73 V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 682; V-Met- $K_2$ /Heinze (wie Anm. 36), S. 755; V-Met- $L_2$ /Pöhlitz (wie Anm. 32), S. 591; V-Met- $K_3$ /Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1025f.

74 V-Met- $L_2$ /Pöhlitz (wie Anm. 32), S. 591; V-Met- $K_3$ /Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1026.

der Materie oder selbst Materie sei, keine „Pneumatologie“ oder „Spiritualität“ in dem Sinne erwiesen werden, dass die Seele auch ohne Körper denken könne. Erfahrungsbeweise könnten dafür schließlich nicht erbracht werden. Die Spiritualität der Seele wird dem Bereich der transzendenten Begriffe zugeordnet, die keinen korrespondierenden Gegenstand in der Erfahrung besitzen und nie erkannt werden können.<sup>75</sup> In diesem Sinne, so der späte Kant nach der Vorlesungsmitschrift K<sub>2</sub>, könne man wohl auch ihre Personalität über den Tod hinaus annehmen, aber keinesfalls beweisen; bei der Seele sei „alles im Flusse“.<sup>76</sup>

### 5.3 *Vis repraesentativa* der Seele

Auf dieser Ebene vollzieht sich auch Kants zunehmende Abwendung von den *vires repraesentativae*, mit denen die Seelenmonaden bei Baumgarten gleichgesetzt werden: „Ergo anima humana est vis repraesentativa universi pro positu corporis humani in eodem.“ (§ 741). Schon bei Mrongovius stellt sich Kant gegen Leibniz und Baumgarten (den „Autor“), die der Seele als Monade *vis repraesentativa* zuschrieben; *vis* sei aber nur ein *effectus* der Seele, daher müsse eher von *vis repraesentationis* gesprochen werden.<sup>77</sup> Die 1790er Vorlesungen wenden sich nicht nur gegen die *vis repraesentativa* der Seele, sondern auch gegen die davon ausgehende und von Charles Bonnet (1720–1793) vertretene Analogie der Monaden, die von den Mineralien übers Tierreich und den Menschen bis zu Gott reiche, in dem die Menschenseelen dann wieder „verschwinden“. Dieses am Ende „emanative“ System sei „nichts weiter als ein Traum“.<sup>78</sup>

<sup>75</sup> V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 755; V-Met-K<sub>3</sub>/Arnoldt (wie Anm. 26), S. 683.

<sup>76</sup> V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 764; V-Met-K<sub>3</sub>/Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1038.

<sup>77</sup> V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 905f.

<sup>78</sup> V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 762; V-Met-K<sub>3</sub>/Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1032. Kant dürfte sich auf Bonnets Palingenesie beziehen, die Johann Caspar Lavater ins Deutsche übersetzt hatte: Charles Bonnet: Philosophische Palingenesie. Oder Gedanken über den vergangenen und künftigen Zustand lebender Wesen. Als ein Anhang zu den letztern Schriften des Verfassers; und welcher insonderheit das Wesentliche seiner Untersuchungen über das Christenthum enthält. Aus dem Französischen übers. u. mit Anmerkungen hg. v. Johann Caspar Lavater. 2 Bde. Zürich 1769f. Vgl. dazu: Daniel Cyranka: Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G. E. Lessings Texten zur Seelenwanderung. Göttingen 2005, S. 429–455; Gideon Stiening: Von der Unsterblichkeit des ganzen Menschen zur ewigen Wiederkehr der Seele. Zum Palingenesiegedanken bei Charles Bonnet und Gotthold Ephraim Lessing. In: Aufklärung 29 (2017), Themenheft: Das Problem der Unsterblichkeit in der Philosophie, den Wissenschaften und den Künsten des 18. Jahrhunderts, S. 243–268; Stengel, Aufklärung (wie Anm. 3), S. 165–167. Zur Rezeption bei Oetinger ebd., S. 597–599.

## 5.4 Die Spontaneität der Seele

Trotz der Polemik gegen die aus der leibniz-wolffschen Schule stammenden Seelenbegriffe in ihrer spekulativen, auf Präexistenz und Immortalität hinauslaufenden Bedeutung, verharrt Kant bei der Eigenschaft der Spontaneität in allen Vorlesungen von L<sub>1</sub> bis K<sub>3</sub>. Wenn sich auch die Beschaffenheit der transzendenten Seele der Erkenntnis entzieht und die Frage nach ihr sich darüber hinaus verbietet, wenn sie zu spekulativen Schlussfolgerungen führt, dann bleibt die Freiheit als moralische Handlungsgrundlage dennoch erhalten. Dies steht immerhin im Widerspruch zu Baumgarten, der aus der Freiheit der Seele als Geist auch deren Spiritualität, Intellektualität, Personalität, Simplizität und Unvergänglichkeit folgert (§ 756). Diese Kettenschlüsse hat Kant schon aus erkenntnistheoretischen Gründen für unmöglich erklärt, nicht aber ihre Grundlegung, die Freiheit. Schon in den sechziger Jahren notierte Kant zu Baumgartens metaphysischem Lehrbuch, das Lebensprinzip und die „Selbsttätigkeit“ der Seele bestehe in „Freyheit“.<sup>79</sup> Angesichts vergangener Handlungen, gegenwärtiger und künftiger Notwendigkeiten müsse Freiheit als Handlungsgrundlage angenommen werden.<sup>80</sup> Am dichtesten an dieser Aussage bleibt hier wiederum L<sub>1</sub> mit ausführlichen Darlegungen zur Freiheit als „nothwendige[r] Bedingung aller unserer practischen Handlungen“.<sup>81</sup>

Während Mrongovius und Volckmann aus den 1780er Jahren keine speziellen Ausführungen über die Freiheit aufweisen, hat die *KpV* deutliche Spuren in den Vorlesungen der 1790er Jahre hinterlassen. Die Freiheit „des immanenten Gebrauchs unsrer practischen Vernunft“, so Dohna,<sup>82</sup> könne niemals theoretisch oder durch Erfahrung erkannt, sondern nur aus dem moralischen Gesetz geschlossen werden. Nur als Objekt der Vernunft und nur moralisch, nicht psychologisch, könne dem Menschen Freiheit bescheinigt werden.<sup>83</sup> Wie auch in den anderen aufgeführten Fällen hält Kant am baumgartenschen Begriff fest, trennt diesen aus seinem rationalistischen Kontext, dem Charakter der Seele als Geist und Substanz, ab. Allerdings unterlegt er ihn mit einer moralischen Begründung geradezu in Form eines praktischen Beweises, während er die anderen aus der Substantialität folgenden Zuschreibungen der Seele nur formallogisch beibehält.

<sup>79</sup> Refl. 4230. In: AA 17, S. 468.

<sup>80</sup> Refl. 4241. In: Ebd., S. 475f.

<sup>81</sup> V-Met-L<sub>1</sub>/Pölit (wie Anm. 29), S. 267–270.

<sup>82</sup> V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 683.

<sup>83</sup> Vgl. V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 773; V-Met-K<sub>3</sub>/Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1022f.

## 5.5 Menschenseelen und Tierseelen

Von der Frage des Gegenübers von Notwendigkeit und Freiheit ausgehend hatte schon Baumgarten den Unterschied zwischen Mensch und Tier abgehandelt und ihn auf fehlenden Intellekt, Persönlichkeit, Vernunft, Willen und Nichtwillen bei den *animae brutorum* (§ 795) zugespitzt und daraus gefolgert, dass deren Seele kein Geist (§ 777), sondern nur sinnlich (§ 792) sei. Kant hat zu den baumgartenschen §§ 792–795 über die *animae brutorum* keine Notizen angefertigt, er gesteht den Tieren und Pflanzen aber einerseits ein innewohnendes „geistig belebend wesen“ zu, das dann schon im ersten „chaos“ als belebender Geist wirksam gewesen sein müsse,<sup>84</sup> und verwendet den Ausdruck der tierischen Seele bzw. der „Thierheit“ andererseits zur Bezeichnung des äußeren menschlichen Lebens im Gegensatz zum inneren geistigen.<sup>85</sup> Die Vorlesung L<sub>1</sub> spricht von den Tieren als „belebte[r] Materie“, die – gegen Descartes und Nicolas Malebranche (1638–1715) – nicht nur Maschinen seien, aber im Gegensatz zur menschlichen Seele nur äußere Vorstellungen hätten, sich daher vom Menschen nicht nur graduell, sondern auch „der Spezies nach“ unterschieden und niemals Bewusstsein erlangen könnten.<sup>86</sup> Auch in „ienem Leben, wenn der Mensch vollkommen sein wird“, so übereinstimmend die bereits nach der ersten Auflage der *KrV* liegenden Mrongonvius und Volckmann,<sup>87</sup> würden Tiere niemals Vernunft, Verstand oder Apperzeption erlangen können, wenngleich Kant annimmt, dass auch Tiere „in Ewigkeit fortdauern und an ihren Kräften wachsen“ könnten.<sup>88</sup> Dass den Tieren ein Lebensprinzip, eine Seele, aber nur sinnliche sowie imaginative Qualitäten zugebilligt werden müssten, wird auch zehn Jahre später wiederholt.<sup>89</sup> Die Tierseele könne sich zwar „bis ins unendliche auswickeln“, aber nur in sensitiver Weise und ohne Vernunft zu erlangen.<sup>90</sup>

Die auf 1794/95 zu datierende Mitschrift K<sub>3</sub> wendet singularär gar den Geistbegriff zur Bezeichnung des Unterschieds zwischen Mensch und Tier an: Tiere hätten zwar auch Seelen, diese besäßen aber nicht die Qualität von Geistern. Denn Geister sind „specifice denkende immaterielle substanzen, so auch ohne Verbindung mit dem Materiellen denken können“.<sup>91</sup> K<sub>3</sub> hatte zuvor allerdings

**84** Refl. 4552. In: AA 17, S. 591.

**85** Refl. 4230. In: Ebd., S. 469.

**86** V-Met-L<sub>1</sub>/Pölitz (wie Anm. 29), S. 274–276.

**87** V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 907; V-Met/Volckmann (wie Anm. 30), S. 449f.

**88** Ebd., S. 906.

**89** V-Met-L<sub>2</sub>/Pölitz (wie Anm. 32), S. 594.

**90** V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 690.

**91** V-Met-K<sub>3</sub>/Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1026.

die Frage für unbeantwortbar erklärt, ob menschliche Seelen Geister allein aufgrund der Begrifflichkeit seien, ein zentraler Topos Baumgartens: Die *anima intellectualis* sei *substantia, persona moralis, spiritus, monas, corpus mysticum* (§ 742). Auch an dieser Stelle wendet sich Kant einerseits gegen die aus dem reinen Begriff folgende rationalistische Spekulation, übernimmt andererseits aber den Begriff insofern, als er die Geistigkeit der menschlichen Seele für nicht erweisbar hält, die der tierischen aber strikt bestreitet. Spekulationen über die *anima humana*, wenn schon nicht in Form von Erkenntnissen, dann doch in Form von Erwägungen und Postulaten, bleibt damit auf der Basis der aus der rationalistischen Schulphilosophie übernommenen Termini die Tür geöffnet.

## 5.6 Andere Geister

Die ausführlichste Vorlesungsmitschrift L<sub>1</sub> schiebt bereits an dieser Stelle einen Abschnitt über andere Geister, deren Existenz und die Möglichkeit der Gemeinschaft mit ihnen ein. Baumgarten bringt seine Geisterlehre hingegen erst am Ende der rationalen Psychologie und unterscheidet hier Geister mit einer höheren oder einer niedrigeren Intellektualität als Menschen, Calodaemones und Cacodaemones (§ 796), schreibt ihnen Endlichkeit (§ 797), Inkorrumpibilität (außer durch Annihilation), Personalität und einen Zustand in Seligkeit oder Verdammung (§ 799) zu.

In einer um 1770 datierten Notiz hat Kant ein Geistverständnis dargelegt, das sich wiederum dem Kontrast zu den Tierseelen verdankt. Geist sei reine Intelligenz, „abgesondert von aller Gemeinschaft mit Körpern“, dadurch werde „aus dem Begriff der Seele der des Geistes und psychologia wird pnevmatologia“. Wenn die Intelligenz als Eigenschaft des Geistes dabei wegfalle und ein bloßes *commercium* zwischen Seele und Körper angenommen werde, verblieben *animae brutorum*.<sup>92</sup>

Bewegte sich diese Bemerkung zu Baumgarten nur auf der Ebene einer Definition, so hatte Kant noch um 1758 eine Artentafel der verschiedenen Geister aufgestellt, die sich „von vernünftige[n] Wesen in anderen Welten“, über „spiritus astrales. angeli“, Poltergeister, „Riebezahl. (cobold.), incubi, succubi, delirio.“<sup>93</sup> Wechselbalg.<sup>94</sup> Vampyr. (Unterirdische.) Wassernixen“ auf „Bergmänn-

<sup>92</sup> Refl. 4728. In: AA 17, S. 689.

<sup>93</sup> Incubus- und Succubus-Dämonen nach der Systematik des *Malleus maleficarum* (Hexenhammer). Martin Anton Delrio SJ (1551–1608), spanischer Autor vor allem dämonologischer Schriften, zitiert beispielsweise bei Thomasius und dessen deutscher Übersetzung von *De crimine magiae*: Christian Thomasius: Gelehrte Streitschrift von dem Verbrechen der Zauber- und Hexerey. Aus dem Lateinischen übersetzt, und bey Gelegenheit der Gaßnerischen Wunderkuren zum



lein“ erstreckte und auch deren „Einfluß in den Geist des Menschen“, die „Citation Abgeschiedener Seelen oder noch lebender“, das „spücken“, Fetische, Talismane, „Pactum“, Magie, Obsession, „Exorcismus“ und Bauchrednerei mit abhandeln wollte.<sup>95</sup>

Diese breit aufgefächerte Problematisierung zeitgenössisch diskutierter spiritistischer und dämonologischer Phänomene wird allerdings durch eigenhändige Reflexionen Kants kontrastiert, die vermutlich um 1764 (Refl. 4238) und 1771 (Refl. 4761) entstanden sind:

wir kennen nicht die Geisterwelt, und wie unter ihrem Geboth die Materie stehe. ich weiß nicht, wie Philosophen so spröde mit einer Unbegreiflichkeit thun können.<sup>96</sup>

Dennoch sollten Erscheinungen nicht „dogmatisch“ gelegnet, sondern unter den „principien der reluctantanz des Verstandes“ und unter der „Maxime der Vernunft“ betrachtet werden.<sup>97</sup> Diese kritische, den Maßstab der Empirie und Vernunft anlegende und dabei nicht grundsätzlich ablehnende Haltung Kants hatte sich bereits in den *Träumen eines Geistersehers* niedergeschlagen, wo den über Swedenborg kursierenden Seher-Geschichten auf Grund ihrer durch Zeugen beigebrachten empirischen Wahrscheinlichkeit ein gewisses Recht zugestanden worden war. In den Mitschriften Herders (1762–1764) zeigt sich diese Position Kants ebenfalls. Er selbst kenne keine Einwirkung einer Seele, auch keiner abgeschiedenen, außer der in einen Körper, was nicht gleichbedeutend damit sei, „daß sie nicht unmittelbar vor sich und besser empfinden könne“.<sup>98</sup>

---

Besten des Publikums herausgegeben. In: *Dämonologie, oder Systematische Abhandlung von der Natur und Macht des Teufels, von den Kennzeichen, eine verstellte oder eingebildete Besitznehmung des Teufels von einer wahren am leichtesten zu unterscheiden, sammt natürlichsten Mitteln, die meisten Gespenster am sichersten zu vertreiben, dem Gaßnerischen Teufelssysteme entgegengesetzt, nebst Christian Thomasii gelehrter Streitschrift von dem Verbrechen der Zauber- und Hexerey*. Hg. v. Johann Martin Maximilian Einzinger von Einzing. Augsburg 1775, § 2.

**94** Produkt des Sexualverkehrs zwischen Incubus-Dämon und Frau, vgl. Friedemann Stengel: *Reformation, Renaissance und Hermetismus. Kontexte und Schnittstellen der frühen reformatorischen Bewegung*. In: *Archiv für Reformationsgeschichte* 104 (2013), S. 35–81, hier S. 75f.

**95** Refl. 3807. In: AA 17, S. 299. Die Erwähnung des Exorzismus und Delrios könnte in der Tat auf die Rezeption der Thomasius-Übersetzung weisen, da die Exorzismen Johann Joseph Gaßners zeitgenössisch breit diskutiert worden sind, vgl. Karl Baier: *Mesmer versus Gaßner. Eine Kontroverse der 1770er Jahre und ihre Interpretationen*. In: Maren Sziede u. Helmut Zander (Hg.): *Von der Dämonologie zum Unbewussten. Die Transformation der Anthropologie um 1800*. Berlin, München u. Boston 2015, S. 47–84.

**96** Refl. 4238. In: AA 17, S. 472f.

**97** Refl. 4761. In: Ebd., S. 713f.

**98** V-Met/Herder (wie Anm. 25), S. 113.

In dieser frühen Vorlesung brachte Kant dann auch einen ganzen Katalog möglicher Geistererscheinungen, der dem seiner handschriftlichen Notiz 3807 sehr ähnelt. Erwog er bei dieser Aufzählung auf der einen Seite Betrug, die Verstärkung der Gerüchte durch die Geistlichkeit und die Tatsache, dass die Inquisition ja „Lügen herausbringen“ oder die „Einbildung“ verstärken musste, weshalb in den protestantischen Ländern solche Erscheinungen weggefallen seien, so erklärte er gleichzeitig, man müsse sich trotz ihrer Möglichkeit so verhalten, als gebe es keine Geister, als hätte man andere „Erklärende Ursachen“, denn der „Wahn“ sei „schädlich“. Dennoch dürfe man keinesfalls alle dementsprechenden Berichte leugnen. Übernatürliche Ansichten gehörten aber nicht in die Philosophie.<sup>99</sup> Die menschliche Seele sei zwar Geist, sie nehme aber keinen „Cubickzoll“ Raum ein. „Aus der Vernunft durch Erfahrung“ könne nicht bewiesen werden, dass außer der menschlichen Seele noch andere Geister, ja Gott selbst existierten.<sup>100</sup> Die Herder-Mitschriften enthalten bis in die Wortwahl hinein Grundgedanken der zwei bis vier Jahre später entstandenen *Träume eines Geistersehers*.<sup>101</sup> Sie reflektieren überdies die Swedenborg-Episoden und vertreten wie dort eine ausgewogen-kritische Haltung. Dieser Abschnitt der herderschen Niederschrift wird jedoch an anderer Stelle im Vergleich mit der Behandlung Swedenborgs in den späteren Vorlesungen untersucht.

Der etwa 15 bis 20 Jahre nach Herder entstandene Text L<sub>1</sub> zeigt, dass sich die Auffassung Kants über die Möglichkeit von Geistern und deren Erscheinung im *mundus sensibilis* kaum geändert hatte, obwohl er auf die oben genannte Geistertafel nun verzichtet. Geister könnten nur „problematisch“ in dem Sinne erkannt werden, dass es *a priori* keinen Grund gebe, sie zu „verwerfen“. Sie seien weder beweis- noch widerlegbar. Man könne sie lediglich nicht als Gegenstand des äußeren Sinnes bezeichnen, da sie nicht im Raum seien. Alle weitergehenden Aussagen seien „Hirngespinnste“.<sup>102</sup> Wie in Herders Text bezieht Kant den Ausdruck Hirngespinnste aber eher auf die volkstümlich kursierenden Gespenster- und Geister-Geschichten, nicht auf Swedenborgs Geisterwelt, die L<sub>1</sub> ausgesprochen positiv bespricht und würdigt, wie weiter unten auszuführen ist.

<sup>99</sup> Ebd., S. 120f.

<sup>100</sup> Vgl. V-Met/Herder, Lose Blätter XXVf. In: AA 28, S. 145–148. Dort wirft Kant alle Kobolde, Poltergeister, Gespenster und Erscheinungen abgeschiedener Seelen „übern Haufen“ – angesichts der zuvor genannten differenzierten Sicht, die Herder selbst notierte, wohl eher eine vom Notanten eingefärbte Attitüde. Das Faksimile dieses Blatts der Herder-Mitschrift ist mit Transkription abgedruckt bei Clewis: Kant’s Lectures (wie Anm. 8), S. 32–36.

<sup>101</sup> Vgl. zum Beispiel die Gegenüberstellung eines „Kubikfußes“ Raum voller Materie und eines „Kubikfußes“ Raum voller Geister bei Herder und in den *Träumen* in: AA 2, S. 320f.

<sup>102</sup> V-Met-L<sub>1</sub>/Pölitiz (wie Anm. 29), S. 278.

Der nach der ersten Auflage der *KrV* angefertigte Volckmann geht gegenüber den Geistererscheinungen im Unterschied zu Swedenborg weiter auf Distanz und hält „alle Geister und Gespenster, Erscheinungen, Traumdeutungen, Vorhersehungen des Künftigen, die sympathie der Gemüther insgesamt“ für einen „äußerst verwerfliche[n] Wahn“ gegen alle Vernunft und Naturgesetze. Darunter zählt Kant auch den „ganze[n] Wahn der neu platonischen Philosophie“ („ecclectices“), aus dem die „Kunst“ entsprungen sei, „in Gemeinschaft mit solchen Wesen zu treten, wozu Büßung, Tödtung und allerley abergläubische Formeln etc. gehörten“.<sup>103</sup> Hatte sich die skeptische und unentschiedene Position Kants aus den 1760er Jahren hier bereits zur offenen Ablehnung entwickelt, so werden Geister, Geistererscheinungen und abgeschiedene Seelen in den Vorlesungen der 1790er Jahre nicht einmal mehr erwähnt.

Ausgenommen ist dabei allerdings Swedenborg, dessen spezielles System in den Spätvorlesungen in  $K_2$ ,  $L_2$  und bei Dohna noch umrissen wird. Lediglich  $L_2$  referiert über Swedenborg hinausgehend noch einmal die Unmöglichkeit, Geistererscheinungen zu widerlegen – nur der Satz des Widerspruchs könne hier angewendet werden – und kennt im Gegensatz zu den anderen Vorlesungen nach 1790 merkwürdigerweise fast übereinstimmend die schon bei Volckmann enthaltene Passage über die im 3. Jahrhundert verorteten neuplatonischen „eclectici“ im Zusammenhang mit Theurgie, Kabbala, Magie, dem „große[n] Geisterreich“ und der Kunst, in die Gemeinschaft mit Geistern zu treten.<sup>104</sup> Die letzte Vorlesung  $K_3$  (1794/95) lässt es bei der Definition des Geistes als denkende immaterielle Substanz, im Gegensatz zur Seele ohne das „adminiculum“ eines Körpers, bewenden, erwähnt darüber hinaus aber weder Geister noch Swedenborg.<sup>105</sup> An diesem Punkt der baumgartenschen *Metaphysik* hielt Kant im Laufe seiner Vorlesungszeit zwar an der Unbeweisbarkeit und zugleich Unwiderlegbarkeit von Geistern fest. Zugleich betrachtete er aber gemäß der selbst gesetzten Grenzen der Erkenntnis alle Spekulationen darüber erst als fragwürdig und dann als überflüssig. Bemerkenswert ist außerdem die Differenz zwischen dem von Kant diagnostizierten Aberglauben und der Lehre Swedenborgs, die Kant separat referiert. Auch das mit den Stichworten Theurgie, Magie und Kabbala verbundene „große Geister-Reich“ aus  $L_2$ <sup>106</sup> muss sich nicht auf Swedenborgs *mundus spirituum* beziehen, denn Swedenborg wird auch hier an anderer Stelle behandelt.

---

**103** V-Met/Volckmann (wie Anm. 30), S. 448.

**104** V-Met- $L_2$ /Pöhlitz (wie Anm. 32), S. 593f.

**105** V-Met- $K_3$ /Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1026. Grund dafür könnte allerdings sein, dass die entsprechenden Passagen über den *status post mortem* in  $K_3$  nicht überliefert sind.

**106** V-Met- $L_2$ /Pöhlitz (wie Anm. 32), S. 594.

## 5.7 *Commercium corporis et animae*

Kants Kommentierung der drei bei Baumgarten tradierten Ansätze zur Erklärung des *commercium animae et corporis* durch den *influxus physicus*, die *harmonia praestabilita* und den Okkasionalismus (§ 761) tendiert frühzeitig zum *influxus physicus*. Schon in den herderschen Mitschriften spricht er sich gegen die Modelle von Leibniz und Malebranche und für den *influxus* aus: Die Seele wirke so wie ein Körper auf den andern; die inneren Bewegungen hingegen seien nicht erklärbar.<sup>107</sup> Auch L<sub>1</sub>, wenige Jahre vor der *KrV*, weist die von Leibniz und Descartes gleichermaßen angenommene Einschaltung eines übernatürlichen Dritten in das *commercium* zurück und begnügt sich mit der Einsicht in seine Möglichkeit, ohne das Wie erklären zu können.<sup>108</sup> Bei Mrongovius wird ebenfalls darauf beharrt, dass das System der *causae efficientiarum* das „beste“ und die leibnizsche *harmonia* „bloß ideal“ sei.<sup>109</sup> Allein durch die Verbindung mit dem Körper könne die Seele als solche bezeichnet werden.

Die Vorlesungen am Anfang der 1790er Jahre enthalten in der Frage der Beurteilung des *commercium* keine grundlegende Änderung. Dort wird in Analogie zur ersten Auflage der *KrV* aber auch die Beurteilung des *influxus physicus* differenziert. Nicht der Körper als *phänomenon* stehe mit der Seele in der Verbindung, sondern nur seine Substanz, das Substrat des Körpers, das zugleich Bestimmungsgrund der Seele sei. Nur dieses „Intelligible“ des Körpers bestimme die in der Seele wirkende Kraft. Die Beschaffenheit des *commercium* sei unerkennbar. Anstelle eines prästabilierten oder okkasionalen *influxus idealis* wird ein *influxus realis* gesetzt.<sup>110</sup> Die letzte relevante Vorlesung K<sub>3</sub> bezeichnet dieses Verhältnis *influxus physicus rationalis* (oder *derivativus*), der eine Kausalität für alle Substanzen annehme, allerdings im Gegensatz zum „*commercium originarium*“ als eine Idee, die „etwas Erhabenes“ habe, und hantiert wiederum mit Begriffen aus der leibniz-wolffschen Philosophie. Denn wenn alle Substanzen absolut notwendig seien, dann müssten sie völlig ohne Gemeinschaft untereinander existieren. Da sie nun aber in Gemeinschaft stünden, müsse eine darüber hinausgehende Kausalität angenommen werden. Nur der Raum als Form der göttlichen Allgegenwart könne die Harmonie der Substanzen erklären – „Aber hier kann unsere Vernunft nichts weiter einsehn“.<sup>111</sup>

<sup>107</sup> V-Met/Herder (wie Anm. 25), S. 102f.

<sup>108</sup> Vgl. V-Met-L<sub>1</sub>/Pöhlitz (wie Anm. 29), S. 280.

<sup>109</sup> V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 908.

<sup>110</sup> V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 758f. Vgl. auch V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 685.

<sup>111</sup> V-Met-K<sub>3</sub>/Arnoldt (wie Anm. 26), S. 829.

Hatte Kant es in der Frage des *commercium* in den früheren Vorlesungen noch beim *influxus physicus* ohne weitere Erkenntnismöglichkeiten belassen, so öffnet er sich nun in einem abgewandelten Verständnis der Spekulationen von Leibniz einem übersinnlichen Grund für das *commercium*, nicht wie bei diesem zwischen Körper und Seele, sondern nun: zwischen den hinter beiden stehenden Substanzen zu. Der in der *KrV* nur noch formallogische Substanzbegriff kehrt auf modifizierte Weise wieder zurück.

## 5.8 Der Ort der Seele im Körper

Demgegenüber weist die Position Kants in der Frage des Sitzes der Seele im Körper (*sedes animae*) in den Vorlesungen keinen Wandel auf. Schon Baumgarten hatte sich allerdings eher auf den Körper als solchen bezogen und auf organologische Spekulationen verzichtet (§ 745). Dem entsprechend notierte auch Herder, die Seele habe im Körper keinen Ort, sondern sei „innigst gegenwärtig den körperlichen Elementen“,<sup>112</sup> und auch L<sub>1</sub> hält daran fest, dass der Ort der Seele als Gegenstand des inneren Sinnes im Körper nicht bestimmt werden könne.<sup>113</sup> Das Gehirn sei nur Ort der Empfindungen der Seele, nicht der Seele selbst.

Das Beispiel vom Finger im Feuer, dessen lokaler Schmerz über die Seele ins Gehirn gelangt und dort empfunden wird, zieht sich dann bis Mitte der 1790er Jahre<sup>114</sup> durch die Vorlesungen. Alle Erwägungen über den Ort der Seele in der Zirbeldrüse (Descartes), im Zwerchfell oder im *corpus callosum* (Charles Bonnet) lehnt Kant von L<sub>1</sub> bis K<sub>3</sub> ab.<sup>115</sup> Dafür spricht er sich seit seiner handschriftlichen Gliederung aus der Mitte der sechziger Jahre<sup>116</sup> für das *sensorium commune* als organisch nicht ermittelbare Wirkungsstätte der Seele aus.<sup>117</sup> Als Gegenstand des inneren Sinnes könne die Gegenwart der Seele nicht „localiter, sondern virtualiter“ durch den Einfluss, den sie auf den Körper ausübt, be-

**112** V-Met/Herder, Loses Blatt. In: AA 28, S. 146.

**113** V-Met-L<sub>1</sub>/Pöhlitz (wie Anm. 29), S. 281.

**114** V-Met-K<sub>3</sub>/Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1030.

**115** V-Met-L<sub>1</sub>/Pöhlitz (wie Anm. 29), S. 281; V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 909; V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 756f.; V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 686; V-Met-K<sub>3</sub>/Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1030.

**116** Refl. 4230. In: AA 17, S. 468.

**117** V-Met-L<sub>1</sub>/Pöhlitz (wie Anm. 29), S. 282; V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 909; V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 755; V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 686. Bereits in den *Träumen* hatte Kant alle Lokalisierungen der Seele in Körperorganen zurückgewiesen und erklärt: „wo ich empfinde, da bin ich“; „im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Theile“, AA 2, S. 324f.

stimmt werden und nur ihren Wirkungen könne man einen Ort zuweisen.<sup>118</sup> Schließlich sei auch Gottes Einfluss nur „virtualiter“ zu erklären.

## 5.9 Der Ursprung der Seele

Baumgartens *Metaphysik* hatte sich, von der Substantialität der Seele ausgehend, in dem Abschnitt „origo animae humanae“ gegen traduzionische Auffassungen für eine *creatio ex nihilo* der Seele ausgesprochen, da sie, wenn sie aus den Eltern entstünde, als *compositum* angesehen werden müsse (§ 770). Gleichzeitig hatte Baumgarten im Rückgriff auf den Naturforscher und Mikroskopisten Antony van Leeuwenhoek (1632–1723) und dessen Rezeption in Leibniz' Präformationskonzept die präexistente Seele mit einem Teil des Samens schon vor dem Empfängnisakt verkoppelt und mit einem speziellen *animalculum spermaticum* ins *commercium* gesetzt (§ 774),<sup>119</sup> eine Theorie, die in signifikanter Weise auch Swedenborg aufgenommen hatte und die Mitauslöser seiner religiösen Krise gewesen war.<sup>120</sup> Baumgarten hatte den Ursprung der Seele und ihre Fortpflanzung auf diese Weise voneinander getrennt (§ 775).

Bereits in Kants frühen, aus der Mitte der sechziger Jahre stammenden Notizen zu Baumgartens Paragraphen werden auch die beiden Ansätze der Epigenese, das der *ovuli* und das der *animalculi*, diskutiert, aber unbewertet gelassen. Im selben Schriftstück wird die Frage nach der Präexistenz der Seele als „reiner Geist“ in einem geistigen Leben zwar mit der Möglichkeit einer Doppelexistenz in einer pneumatischen und einer mechanischen Welt verbunden, aber ganz deutlich nur als Erwägung formuliert.<sup>121</sup> Eine weitere Notiz, in der Kant es als unklar bezeichnet, ob die Seele nicht vielleicht doch aus der (einfachen) Substanz der Eltern gezeugt werde, zeigt seine kritische Distanz, zugleich aber auch seine Unentschiedenheit gegenüber Baumgarten zu diesem Zeitpunkt: Es sei „die Frage“, ob es eine organisch oder eine nur mechanisch bildende Natur gebe. Zu ersterer gehöre dann eben auch ein „Geist“, um die „Einheit der beziehung aller theile ihrer Erzeugung nach auf jeden Einzelnen“ zu gewährleisten.

**118** V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 909. Vgl. V-Met-L<sub>1</sub>/Pölitz (wie Anm. 29), S. 282; V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 757; V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 686; V-Met-K<sub>3</sub>/Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1027f.

**119** Vgl. Jonsson: Scientist (wie Anm. 50), S. 36–38, 61. Stengel: Aufklärung (wie Anm. 3), S. 123f., 153, 180–182, 355–358.

**120** Vgl. Jonsson: Scientist (wie Anm. 50), S. 65–67; Stengel: Aufklärung (wie Anm. 3), S. 123f., 355.

**121** Refl. 4104. In: AA 17, S. 416.

Wenn dieser auch in Pflanzen und Tieren vorhanden sei, dann müsse er sogar schon im ersten „chaos“ gewirkt haben.<sup>122</sup> Diese Unentschlossenheit schlägt sich auch in der von Herder fixierten Vorlesung nieder, wo alle Varianten der Herkunft der Seele im Text mit Fragezeichen versehen sind.<sup>123</sup>

In der zweiten Hälfte der siebziger Jahre verzichtet Kant auf das Referat der verschiedenen Ansichten über den Ursprung, sondern geht schlicht davon aus, dass das Leben mit der Dauer des *commercium* selbst zu identifizieren sei. Dann aber, so die Mitschrift L<sub>1</sub>, bestehe sein Anfang in der Geburt und sein Ende im Tod. Geburt und Tod dürften aber nicht zugleich als Anfang und Ende der Seele betrachtet werden, da – so Kants an Leibniz und Baumgarten orientiertes, aber auch jetzt kurz vor der *KrV* vertretenes Argument – die Seele als Substanz weder „erzeugt“ noch „aufgelöst“ werden könne. Beginn und Ende des *commercium* bedeuteten darum ebensowenig Anfang und Ende des „Principis des Lebens“. Die auf der Substantialität basierende schwerwiegende Gleichsetzung von Seele und Lebensprinzip eröffnet weitere Spekulationen:

Denn wenn die Seele nicht vor der Vereinigung mit dem Körper gelebt hätte; so könnten wir nicht schließen, daß sie auch nach der Vereinigung mit demselben leben werde.

Daraus scheine „zu fließen“, dass die Seele pränatal in einem reinen geistigen Leben existierte und durch die Geburt „so zu sagen, in einen Körper, in eine Höhle gekommen ist“, so die deutlichste Reminiszenz an Platons Höhlengleichnis.<sup>124</sup> Diese Feststellung wird bei L<sub>1</sub> weder durch einen Hinweis auf ihre spekulative Tragweite noch durch ihre Zuschreibung an nur referierte Quellen relativiert, Kant konkretisiert seine Aussage lediglich dahingehend, dass der pränatale geistige Status der Seele kein Bewusstsein der Welt und ihrer selbst mit einschließe, weil ein solches Bewusstsein erst durch das *commercium* geprägt würde.

Bereits in einer frühen Glosse zu Baumgarten aus der Mitte der 1760er Jahre hatte Kant festgestellt, dass das Leben nicht aus der Verbindung mit einem leblosen Körper stammen könne, der den Lebensgrad nur verringere. Die Geburt sei also höchstens der Beginn und der Tod das Ende des tierischen Lebens.<sup>125</sup> Das physische Leben bleibe, so ein anderer Vermerk, demnach eine „Kleinigkeit“; Geburt und Tod seien „Anfang und Ende eines auftritts, in dem nur die moralitaet erheblich ist“.<sup>126</sup>

<sup>122</sup> Refl. 4552. In: Ebd., S. 591.

<sup>123</sup> Vgl. V-Met/Herder (wie Anm. 25), S. 105.

<sup>124</sup> V-Met-L<sub>1</sub>/Pöhlitz (wie Anm. 29), S. 232–234.

<sup>125</sup> Refl. 4107. In: AA 17, S. 417.

<sup>126</sup> Refl. 4239. In: Ebd., S. 473.

Entsprach es konsequenterweise der leibniz-wolffschen Sicht des Substanzbegriffs, die Seele mit einem körperunabhängigen, weil immateriellen und unzerstörbaren Lebensprinzip zu identifizieren, so vollzog das Kapitel über die Paralogismen der reinen Vernunft in der *KrV*, die 1781 nur wenige Jahre nach *L<sub>1</sub>* erschien, gegenüber diesen hier noch von ihm selbst vertretenen spekulativen Kategorien einen Bruch. In seiner metaphysischen Vorlesung des Wintersemesters 1782/83 wirkte sich dies jedoch noch nicht deutlich aus. Zwar entfallen hier die Erwägungen über einen geistigen Zustand vor der Geburt, aber die Seele bleibt von Gott geschaffen und nicht durch Eltern gezeugt. Den Anhängern der Präexistenzlehre wird „recht“ gegeben, weil alle (Seelen) Substanzen bei der Schöpfung geschaffen worden sein müssen und fortlaufende Seelenschöpfungen kontradiktorischen Wundern gleichkämen.<sup>127</sup> Kant hält an der auf Leibniz zurückgehenden Seelenpräexistenz und an der Unmöglichkeit der Entstehung der Seelen aus den Eltern auch in den Vorlesungen der neunziger Jahre fest. Gegen die Epigenese oder „ungereimt[e]“ Propagation, die Seele nämlich als Produkt der Eltern zu betrachten, führt er wiederum Leibniz ins Feld: Substanzen seien perdurabel und einfach und können daher keine anderen (Seelen-)Substanzen hervorbringen, weil sie sonst zusammengesetzt sein müssten.<sup>128</sup> Dagegen wird die Annahme der Neuschöpfung der Seele bei der Geburt als Hypernaturalismus eindeutig in den Bereich des Glaubens verwiesen. Auch der Begriff des Lebensprinzips wird wieder aufgenommen und dahingehend ausgelegt, dass der Grund des Lebens ja schließlich nicht in der Materie liegen könne.<sup>129</sup> Die Spätvorlesung *K<sub>3</sub>* (1794/95) referiert die erwähnten Seelenmodelle ebenfalls mit kritischer Distanz, hält zwar auch an der Substantialität der Seele fest und geht davon aus, dass „die Seele als ein einfaches Wesen praeformirt seyn“ müsse, resümiert aber nun im Gegensatz zu allen anderen Vorlesungen, dass „wir davon keine eigentliche Vorstellung“ hätten. Hypothetisch erwägt Kant außerdem, dass „vielleicht“ das als Substrat der Materie zugrundeliegende *Noumenon* sowohl den Körper als auch die Seele hervorbringe, ohne beide zu zeugen,<sup>130</sup> ein eher emanativer Ausblick.

Die späten Vorlesungen weisen nicht die weitgehende Formulierung eines geistigen Lebens vor der Geburt wie in *L<sub>1</sub>* auf. Dessen Möglichkeit ist durch die Wiedereinführung der Substantialität (Perdurabilität) der Seele entgegen der

---

127 V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 909f.

128 V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 684; V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 760f.; V-Met-K<sub>3</sub>/Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1031.

129 V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 764f.; V-Met-K<sub>3</sub>/Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1038.

130 V-Met-K<sub>3</sub>/Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1032.



Fundamentalkritik des Paralogismenkapitels beider Auflagen der *KrV* allerdings nicht ausgeräumt, wenngleich die weitreichenden Aussagen von L<sub>1</sub>-Pölitz, die beispielsweise du Prel<sup>131</sup> als Belege einer präexistenzianischen Auffassung Kants ausreichen, in ihrer verbalen Zuspitzung beim Kant der 1790er Jahre nicht mehr nachweisbar sind.

## 5.10 Die Unsterblichkeit der Seele

Von größerer Bedeutung als die Präexistenz der Seele war für Kants moralphilosophischen Ansatz die Frage ihrer Unsterblichkeit, bei Baumgarten in den §§ 776–781 (*immortalitas animae humanae*) und 782–791 (*status post mortem*) dargelegt. Die Immortalität der Seele könne nicht absolut erwiesen werden und sei nur hypothetisch, Baumgarten schließt sie allein aus dem Begriff der Substanz, denn „*nulla substantia huius mundi [...] annihilatur*“. Die menschliche Seele sterbe nicht mit dem Körper, wie die Thnetopsychiker annehmen (§ 781). Postmortal erhalte sie ihre Spiritualität, Libertät und Personalität als „*memoriam sui intellectualem*“ und bewahre so ihre Natur (§ 782).

Kants Notizen aus der Mitte der 1760er Jahre erwägen zunächst lediglich die verschiedenen Aspekte einer Untersuchung der Unsterblichkeit. Kant plant, die Substantialität, die Identität von Leben und Seele und die Persönlichkeit auf die Frage hin zu prüfen, ob die Seele auch ohne äußeren Sinn eine „besondere Persohn“ sei.<sup>132</sup> Dabei unterscheidet er schon hier zwischen der bloßen Fortdauer und der Unsterblichkeit selbst; erstere sei ein moralisches, zweite ein metaphysisches Problem, wobei die Fortdauer sich nicht auf die reine Substanz, sondern eben auf die Persönlichkeit beziehen müsse. Zu der gehöre aber „das moralische“, das wiederum nur der Seele und dem „inneren Werth der Persohn“ zugeordnet und daher „unauslöschlich“ sei.<sup>133</sup> Bei Herder geht Kant dementsprechend davon aus, dass die Speicherung der Eindrücke durch den organischen Körper „wohl ein daurend Schema“ bleibe, das durch die Seele „einst reproducirt“ werde und deren „Selbstheit“ ausmache.<sup>134</sup> Die Verknüpfung zwischen Moral, Seele und Unsterblichkeit ist zu diesem Zeitpunkt also schon ganz offen ausgesprochen. Ohne die Fortdauer der Persönlichkeit bei der bloßen Annahme eines unbestimmten postmortalen Wesens nach dem Prinzip der

<sup>131</sup> Vgl. du Prel: Vorlesungen (wie Anm. 8), S. 48, 63.

<sup>132</sup> Refl. 4237. In: AA 17, S. 471f.

<sup>133</sup> Refl. 4239. In: Ebd., S. 473f.

<sup>134</sup> Vgl. V-Met/Herder (wie Anm. 25), S. 114.

Substanzialität fiel jedoch die Verkopplung mit der Moral dahin. Einer am Ende der sechziger Jahre liegenden Notiz zufolge erklärt Kant die Identität der Person nicht aus der Übereinstimmung des Bewusstseins (Apperzeption), sondern aus dessen Kontinuität.<sup>135</sup> Das hier aufscheinende Problem einer entweder notwendigen, aus ihrer eigenen Natur, oder einer zufälligen, aus den Zwecken Gottes, abgeleiteten Unsterblichkeit der Seele schlägt sich auch in den Vorlesungen nieder. Seit L<sub>1</sub> in der zweiten Hälfte der 1770er Jahre wird ganz eindeutig der ersteren, transzendentalen Denkweise der Vorzug gegeben.<sup>136</sup> Mrongovius stellt dieselbe Alternative auf, ergänzt sie durch die zusätzliche Frage nach einer allgemeinen oder einer partikularen Fortdauer und verkleinert die Zahl der Aspekte zunächst durch eine Wendung gegen den von Kant häufig des Materialismus bezichtigten englischen Unitarier Joseph Priestley (1723–1804), der eine fortlebende Seele gänzlich geleugnet und die Auferstehung als komplette Neuschöpfung angenommen hatte.<sup>137</sup>

In den neunziger Jahren akzentuiert Kant die Frage nach der Unsterblichkeit von vornherein auf die anschließenden Beweise und Argumente und spricht sich gegen ein Vorgehen aus, das sich auf die göttlichen Zwecke oder den göttlichen Ratschluss einer ausgleichenden Gerechtigkeit beziehen müsste, der ohne Offenbarung nicht zugänglich sei und außerdem auf ein nur partikulares ewiges Leben abzielen würde.<sup>138</sup> K<sub>3</sub> – und damit wäre der Bogen zu Herder zurückgeschlagen – hält es jetzt nur noch für annehmbar, aber nicht für *a priori* erkennbar, dass die Identität einer Person durch *memoria intellectualis* über den Tod hinaus fortbestehe. Alle Beweise aus empirischen Gründen weist Kant hier zurück. Dennoch referiert er auch noch in seiner letzten Metaphysikvorlesung

---

**135** Refl. 4562, In: AA 17, S. 594.

**136** Vgl. V-Met-L<sub>1</sub>/Pölitz (wie Anm. 29), S. 284f.

**137** V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 911; V-Met/Volckmann (wie Anm. 30), S. 440; V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 767. Zu Priestley vgl. Martin Schmeisser: „Der eigentliche Materialist [...] weiß von keiner unkörperlichen gehirnbewegenden Kraft.“ Michael Hißmann und die Psychologie Charles Bonnets. In: Heiner F. Klemme, Gideon Stiening u. Falk Wunderlich (Hg.): Michael Hißmann (1752–1784). Ein materialistischer Philosoph der deutschen Aufklärung. Berlin 2013, S. 99–118, hier S. 111–115; Friedemann Stengel: Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung. Luther im Aufklärungsdiskurs. In: Wolf-Friedrich Schäufele u. Christoph Strohm (Hg.): Das Bild der Reformation in der Aufklärung. Gütersloh 2017, S. 98–130, hier S. 111, 127; Udo Thiel: Materialismus und Konzeptionen des Lebens nach dem Tode in England des 18. Jahrhunderts. In: Aufklärung 29 (2017) (wie Anm. 78), S. 161–180, hier S. 169–174.

**138** V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 764; V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 686; V-Met-L<sub>2</sub>/Pölitz (wie Anm. 32), S. 591; auch schon Refl. 4106. In: AA 17, S. 417.

die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele und spricht sich dabei nach wie vor für den teleologischen Beweis aus.<sup>139</sup>

### 5.11 Beweise für die Unsterblichkeit der Seele

Die einzige Demonstration der Immortalität der Seele in der *Metaphysik* Baumgartens besteht in deren Substantialität. Wenn Substanzen nicht annihiliert und nicht geschaffen werden, überlebt die Seele, wie der Mensch sie in irdischen Zeiten hatte, den Tod des Körpers und lebt unsterblich.<sup>140</sup> Andere Versuche, eine Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tod zu belegen, finden sich hier nicht. Nicht nur Kants Kritik am Substanzbegriff und den aus ihm folgenden Spekulationen, auch seine eigene Moralphilosophie führten ihn schon frühzeitig dazu, eigene Wege zu beschreiten, um die Immortalität zu erweisen. In seinen Vorlesungen wie auch in entsprechenden handschriftlichen Notizen, die einen sehr großen Raum innerhalb seiner Kommentierung der baumgartenschen *Metaphysik* einnehmen, finden sich vier verschiedene Beweise, wobei die Bezeichnungen voneinander abweichen:

- a) physiologisch oder empirisch aus der Natur der Seele,
- b) rational, entweder metaphysisch-theoretisch oder metaphysisch-praktisch,
- c) teleologisch, entweder kosmologisch-teleologisch oder theologisch-teleologisch und
- d) moralisch, moralisch-theologisch oder theologisch-moralisch.<sup>141</sup>

Als Bedingung und Ziel einer Beweisführung überhaupt hatte Kant in einer um 1763 niedergelegten Glosse zu Baumgarten ins Auge gefasst, dass es um die Allgemeingültigkeit und um die Ewigkeit der Unsterblichkeit gehen müsse.<sup>142</sup> Und etwa vier Jahre später schränkte er die Beweisfähigkeit der Unsterblichkeit durch ein „Kreditiv“ handschriftlich ein:

<sup>139</sup> Vgl. V-Met-K<sub>3</sub>/Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1039.

<sup>140</sup> § 781: „Ergo anima humana moriente corpore, quale in his terris homines habent, superstes vivit immortaliter.“

<sup>141</sup> Die letztere Unterscheidung kennt nur V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 917. Der theologisch-moralische Beweis überschneidet sich in einigen Vorlesungen mit dem teleologisch-theologischen Beweis oder fällt mit ihm zusammen, weil es in beiden Fällen um göttliche Prädikationen geht, entweder um die Zwecke oder um die Gerechtigkeit Gottes. In einigen Vorlesungen (L<sub>2</sub>, Dohna) fehlt er ganz.

<sup>142</sup> Refl. 4106. In: AA 17, S. 417.

Ich kan nicht sagen: ich weiß, daß ein ander Leben ist, sondern: ich glaubs. So viel weiß ich, daß keiner beweisen könne, es sey kein ander Leben. Man kann auch nicht sagen, daß man Glaube, es sey kein ander Leben, sondern: man könne nur nicht glauben, daß eines sey.

Allerdings sei die

Hofnung einer Andern Welt [...] eine Nothwendige hypothesis der Vernunft in Ansehung der Zweke und eine nothwendige Hypothesis des Herzens in ansehung der moralitaet.

Sie bleibe damit „praktisch auf sichere Gründe gesetzt, aber theoretisch dunkel und ungewiß“.<sup>143</sup> Das später in der *KpV* verankerte Postulat der Unsterblichkeit der Seele ist damit einerseits bereits vorgezeichnet, es ist aber zugleich in den Bereich der Moral (und des Glaubens) verlegt. Zugleich ist die *Maxime*, nur das *a priori* Erkennbare könne erwiesen oder widerlegt werden, hier schon wirksam. Aus dieser Perspektive wäre zu erwarten, dass Kant es beim bloßen Referat der ihm bekannten Unsterblichkeitsbeweise bewenden ließ. Allerdings gehen seine Bewertungen in den einzelnen Fällen teilweise über die von ihm selbst gesetzten Erkenntnisgrenzen hinaus.

### 5.11.1 Der physiologische Beweis

Der *physiologische* Beweis rein aus der empirisch erkennbaren Natur der Seele ist sowohl in Kants frühen Notizen als auch in seinen ersten überlieferten Vorlesungen nicht zu führen.<sup>144</sup> Da das Leben im *commercium animae et corporis* bestehe, sei eine Erkenntnis über die Eingebundenheit der Seele in den Körper hinaus nicht vorstellbar. Besonders der Vergleich mit einem Schmetterling, der aus einem Papillon entstehe, treffe nicht zu, denn kein Schmetterling entstehe, wenn die Raupe zuvor getötet werde.<sup>145</sup> Konträr zu dieser Auffassung bezieht sich *L<sub>1</sub>*, in der Vorbereitungsphase der *KrV* gehalten, allerdings auf die Figur der Unvergänglichkeit der Seele als Substanz und exemplifiziert diesen Gedanken durch den Hinweis auf Holz, das, wenn es verbrenne, nur in seine Teile aufgelöst werde, nicht aber seine Substanz verliere.<sup>146</sup>

<sup>143</sup> Refl. 4557. In: Ebd., S. 593.

<sup>144</sup> Refl. 4106. In: Ebd., S. 417 („Hier sind die Gründe des Gegentheils überwiegend.“); V-Met/Herder (wie Anm. 25), S. 107f.

<sup>145</sup> V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 912. Vgl. V-Met/Volckmann (wie Anm. 30), S. 441; V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 686; V-Met-L<sub>2</sub>/Pölitz (wie Anm. 32), S. 591; V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 764; V-Met-K<sub>3</sub>/Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1036.

<sup>146</sup> Vgl. V-Met-L<sub>1</sub>/Pölitz (wie Anm. 29), S. 285.

Verharrt dieses Bild noch bei der baumgartenschen *Metaphysik*, so zeigt sich spätestens 1794/95 deutlich Kants Distanzierung von dem ihm zugrundeliegenden Substanzbegriff.<sup>147</sup> Die Möglichkeit einer Fortdauer der Identität könne zwar angenommen, aber niemals bewiesen werden, da sich nichts darüber sagen lasse, was die Seele nach Aufhebung der Verbindung mit dem Körper sein werde.<sup>148</sup>

### 5.11.2 Der rationale Beweis

Bei der Bewertung des *rationalen* Beweises für die Unsterblichkeit lässt sich die werkbiographische Entwicklung Kants deutlich aufzeigen. Er basiert auf der Verknüpfung der Seele mit dem Lebensprinzip, das von der Materie nicht abhängig sein könne. Schon in seinen frühen Notizen aus mehreren Schriftphasen der zweiten Hälfte der sechziger Jahre liegt der Gedanke der Unsterblichkeit dieses Prinzips vor, wenn es unabhängig von der körperlichen Materie als „geistiges seyn“, als „reine intelligentz“ existiere.<sup>149</sup> In allen Vorlesungen von L<sub>1</sub> bis K<sub>3</sub> schließt sich hier die Abwertung des Körpers als Hindernis für das Leben der Seele an.<sup>150</sup> Da in der Materie des Körpers das Lebensprinzip nicht liegen könne und sie auch zur Beförderung des Lebens nicht beitrage, sei sie nichts weiter als ein Hindernis. Der Tod des Körpers aber setze die eigentlichen Kräfte der Seele erst frei. Er sei in diesem Sinne gar „Beförderung des Lebens“ und das künftige Leben werde erst das „wahre Leben“ der Seele sein.<sup>151</sup>

---

**147** V-Met-K<sub>3</sub>/Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1036: Mit Mendelssohn hält Kant diesen „Beweis“ für unzureichend, wendet sich aber zugleich gegen Mendelssohns im *Phaidon* ausgeführte Argumentation für die Inkorrumpibilität der Substanz der Seele.

**148** Vgl. V-Met-K<sub>3</sub>/Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1038.

**149** Refl. 4342. In: AA 17, S. 512; Refl. 4240. In: Ebd., S. 474f.: Das Lebensprinzip im Menschen sei das „eigentliche subject seiner persöhnlichkeit, sofern es die Materie belebt, heißt seele“. Lebte dieses Prinzip für sich allein, „so würde dieses Leben ein geistiges seyn“. Vgl. auch Refl. 4555. In: Ebd., S. 592f.; Refl. 4728. In: Ebd., S. 689.

**150** V-Met-L<sub>1</sub>/Pölitz (wie Anm. 29), S. 285–287; V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 913f.; V-Met/Volckmann (wie Anm. 30), S. 441f.; V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 762f., 765; V-Met-L<sub>2</sub>/Pölitz (wie Anm. 32), S. 591f.; V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 687; V-Met-K<sub>3</sub>/Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1034 u., 1037f.

**151** V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 914; V-Met-L<sub>1</sub>/Pölitz (wie Anm. 29), S. 287: „Also ist der Tod nicht die absolute Aufhebung des Lebens, sondern eine Befreiung der Hindernisse eines vollständigen Lebens.“ Noch V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 765 (Anfang der 1790er Jahre) statuiert: „Sterben ist daher die Befreiung des Lebensprinzips von allen Hindernissen.“

In einigen Vorlesungen sowohl aus den achtziger als auch aus den neunziger Jahren veranschaulicht Kant den rationalen Beweis mit der Parabel von einem Sklaven, der an einen Karren gekettet ist und diesen mit sich herumziehen muss: „Sollte man nun denken, daß er frei von der Karre gar nicht würde gehen können? Nein, er wird vielmehr leichter, besser gehen.“<sup>152</sup> Hatte Kant in den späten 1770er Jahren hier den „einzigsten Beweis“ gesehen, der „a priori kann gegeben werden, der aus der Erkenntniß und der Natur der Seele, die wir a priori eingesehen, hergenommen ist“, <sup>153</sup> so geht er nach der ersten Auflage der *KrV* bei Mrongovius auf Distanz. Dieser Beweis habe „doch viel vor sich und zeigt, daß es nicht nothwendig sei, dass die Seele mit dem Körper aufhören müsse“. <sup>154</sup> Volckmann notiert etwa zeitgleich, dass er „sehr schön“ sei, um ihn gegen die Materialisten ins Feld zu führen. <sup>155</sup> Auch noch zehn Jahre später blieb er bei dieser Begründung in der Vorlesung. <sup>156</sup>

Zweifel an seiner Beweiskraft und die offensichtliche Abgrenzung gegen pneumatische Folgerungen, die aus dem bloßen Begriff des immateriellen Lebensprinzips gezogen zu werden drohten, ließ Kant in den neunziger Jahren aber deutlich hervortreten. Der Beweis habe viel „schönes an sich, aber nichts entscheidendes, es folgt aus ihm zu viel, man geräth durch ihn in die Schwärmerey“. <sup>157</sup> Schließlich trennte Kant in *K<sub>3</sub>* die Begriffe des Lebensprinzips und der Seele wieder voneinander ab. Auch wenn ersteres nach dem Tod „möglicherweise auch freier und ungehinderter“ fort dauere, sei damit nichts über den postmortalen Status der Seele ausgesagt, die ja nur aus dem *commercium* heraus bekannt sei. <sup>158</sup> Die Fortdauer des Lebensprinzips allerdings hatte Kant damit nicht abschlägig beschieden, er hatte sich nur auf die Unerkennbarkeit der Seelenkontinuität, der Identität und Persönlichkeit bezogen. Dem rationalen „Beweis“ spricht der späte Kant allerdings seinen Beweischarakter ab.

---

**152** V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 913. Vgl. auch V-Met-L<sub>1</sub>/Pölit (wie Anm. 29), S. 286f.; V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 687; V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 763. Die Parabel vom karrenziehenden Sklaven ist in den parallel zu Mrongovius liegenden Volckmann und den aus den neunziger Jahren stammenden L<sub>2</sub> und K<sub>3</sub> nicht enthalten.

**153** V-Met-L<sub>1</sub>/Pölit (wie Anm. 29), S. 287.

**154** Vgl. V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 914. Dyck: Paralogisms (wie Anm. 15), S. 123, zitiert L<sub>1</sub>, jedoch nicht die Distanzierung in Mrongovius.

**155** V-Met/Volckmann (wie Anm. 30), S. 442.

**156** V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 687: „Alles dies dient zur Wiederlegung des Materialismus.“

**157** V-Met-L<sub>2</sub>/Pölit (wie Anm. 32), S. 592.

**158** V-Met-K<sub>3</sub>/Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1039.

### 5.11.3 Der teleologische Beweis

Spätestens mit der zweiten Auflage der *KrV* hatte Kant schließlich seine eindeutige Bevorzugung des *teleologischen* Unsterblichkeitsbeweises aus der Analogie der Natur fixiert. Die anderen Beweise traten, wenn sie nicht schon seit je für unzureichend erklärt worden waren, nun ganz zurück. Doch lässt sich die Spur des teleologischen Beweises schon in Kants auffallend ausführlichen Notizen zu diesem Thema aus den 1760er Jahren verfolgen. In einer wahrscheinlich noch vor 1765 stammenden Notiz skizzierte er drei Beweismöglichkeiten und hob den aus der Analogie der Natur als einzig möglichen hervor: Weil die menschlichen Fähigkeiten „kein richtiges Verhältnis zum Posten in dieser Welt“ hätten, seien sie – so trägt er etwas später nach – „teleologisch, entweder der analogie der physischen Zwecke oder der moralischen. Nach der Ordnung der Natur“ zu betrachten.<sup>159</sup> Der analogisch-teleologische Beweis „von der Hoffnung [!] der andern Welt“ sei schließlich

darin schön, daß er sich nicht mit den schwierigkeiten der Spekulativen Erklärungen befasst, noch sich in Theorien und Erklärungsarten einlässt, die man [...] schwer vertheidigen kann, sondern nach demselben Gesetze schließt, nach welchem man in der physic, wo das object seiner innern Beschaffenheit nach sich verbirgt, von dem, was sich äußerlich zeigt, auf das schließt, was sich nicht unmittelbar entdeckt.<sup>160</sup>

Das, was Kant hier so unmittelbar zu entdecken meint, ist die Zweckmäßigkeit der Natur, in der nichts, insbesondere auf dem Feld der Wissenschaft, auch nicht die Natur der menschlichen Anlagen mit ihren Gaben und Talenten, überflüssig sei, seinen Zweck nicht erreiche und daher die „ietzige Bestimmung“ des Menschen überschreiten müsse.<sup>161</sup> Sowohl das „Ideal der Vollkommenheit“, für dessen Verwirklichung „das Leben nicht die Bemühung belohnt oder davor zu kurz ist, und wo wir edle Geschöpfe sind und unsre eigne niedrigkeit einsehen“<sup>162</sup> als auch die Wissenschaften, die

mit unsrer ietzigen Bestimmung harmoniren und voreilige entwickelungen sind, die doch dadurch, da sie ein talent verrathen, was hätte verborgen bleiben sollen, wenigstens den Nutzen haben, unsre künftige Bestimmung zu entdecken,<sup>163</sup>

weisen auf Realisierung und Erfüllung in einem anderen Leben der Seele hin.

---

<sup>159</sup> Refl. 4106. In: AA 17, S. 417.

<sup>160</sup> Refl. 4110. In: Ebd., S. 419, wahrscheinlich derselben Schriftphase entstammend.

<sup>161</sup> Refl. 4669. In: Ebd., S. 637f., vermutlich Ende der sechziger Jahre.

<sup>162</sup> Refl. 4343. In: Ebd., S. 512f., vermutlich um 1765 entstanden.

<sup>163</sup> Refl. 4669. In: Ebd., S. 637f.

Während in der Frühvorlesung Herder der teleologische Beweis nur anklingt,<sup>164</sup> gehört er seit L<sub>1</sub> am Ende der 1770er Jahre zum festen und besonders eingehend geschilderten Repertoire in Kants Darstellung der rationalen Psychologie. Da weder den lebenden noch den leblosen Wesen in der Natur kein Nutzen oder Zweck zukomme, in der Seele aber Kräfte enthalten seien, „die in diesem Leben keinen bestimmten Zweck haben“, müsse es einen „Zustand“ geben, in dem diese Kräfte entfaltet werden, demzufolge lasse sich für die Seele „vermuthen, daß sie für eine künftige Welt aufbehalten seyn muß, wo sie alle diese ihre Kräfte anwenden und gebrauchen kann“.<sup>165</sup> Ungeachtet der Bezeichnung des Gedankengangs als Beweis bleibt es hier bei einer wenigstens sprachlich als Vermutung ausgedrückten Hypothese.

Der nur wenige Jahre später verfasste Text von Mrongovius geht darüber allerdings hinaus und führt einen „Grundsatz im Reich der Zweke“ ein, nämlich „daß alles seinen Zweck habe und nichts umsonst ist“, ein Grundsatz, der hier bereits als „nothwendiges Postulat der Vernunft“ erscheint, die sich ohne ihn nichts erklären könne. Selbst der Atheist müsse Zwecke annehmen, sonst könne er sich nicht einmal die „Structur und Organisation der Körper“ erklären. Deutlicher als in L<sub>1</sub> wird der teleologische Beweis hier als „besonders vortrefflich“ apostrophiert, weil er aus dem „allgemeinen Naturgesetz“ schließe und in seinem Ergebnis alle Menschen unsterblich seien.<sup>166</sup> In Volckmanns Niederschrift erscheint der „Beweis aus der Analogie der Natur“ ebenfalls als „der beste“ aller Beweise, auch wenn er wenigstens zum Teil empirisch sei.<sup>167</sup> Und auch noch in den neunziger Jahren gilt er als

---

**164** Vgl. V-Met/Herder (wie Anm. 25), S. 107f.

**165** V-Met-L<sub>1</sub>/Pölitz (wie Anm. 29), S. 292. Hier wird der Beweis noch „empirisch-psychologisch, aber aus kosmologischen Gründen“ und als analogisch bezeichnet. Auch bei L<sub>1</sub> dominiert der Hinweis auf die Wissenschaften als „Luxus des Verstandes, die uns einen Vorgeschnack von dem geben, was wir im künftigen Leben seyn werden“. Das Vermögen der Mathematik, das weit über die Grenzen der menschlichen Bestimmung hinausreiche, die „Begierde“, die Ordnung der Welt zu erkennen, oder das Vermögen, nach dem pränatalen und postmortalen Status zu fragen, weisen für Kant auf ein über dem Diesseitigen liegenden Ort der Erfüllung hin.

**166** V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 915f. In Mrongovius' Text nennt Kant außerdem die aus der empirischen Psychologie stammenden Grundvermögen des menschlichen Gemüts: Erkenntnisvermögen, Lust und Unlust, Begehungsvermögen. Alle drei, aber vor allem das Erkenntnisvermögen, würden irdisch nicht befriedigt. Der Vergleich mit Newton, der starb, als seine wissenschaftlichen Talente endlich voll ausgeprägt waren, wurde schon in V-Met-L<sub>1</sub>/Pölitz (wie Anm. 29), S. 294, als Hinweis auf die notwendige Verwirklichung des Talents – also der Seele – in einer anderen Welt bezeichnet.

**167** V-Met/Volckmann (wie Anm. 30), S. 442. Kant unterscheidet hier einen *nexus effectivus* und einen *nexus finalis* der Kausalitäten. Der Letztere beziehe sich auf die Zweckmäßigkeit aller natürlichen Dinge. Kant dehnt ihn auf die „Ausrüstungen des Geistes“ aus.



der „herrlichste“, der den Menschen „am meisten“ erhebe und ihn sein eigenes Naturrecht studieren lehre; schließlich sieht Kant keinen Grund dafür, dass die auf Zweck ausgerichtete Struktur der Welt jemals ein Ende haben könne.<sup>168</sup> In L<sub>2</sub> gilt der teleologische Beweis als „der allerbeste, der jemals von der Seele ist geführt worden“, weil er „Erfahrung“ zu Grunde lege. Hier geht der teleologische Beweis in den moralischen über, denn schließlich sei der Mensch mit höheren „moralischen Grundsätzen“ ausgestattet als er sie hier brauche. Also sei es „ganz offenbar, daß die Seele des Menschen nicht für diese Welt allein, sondern noch für eine andere zukünftige Welt geschaffen sey“.<sup>169</sup> Bei Dohna erhält der „metaphysisch cosmologisch teleologische“ Beweis den Charakter eines „echten“ und nicht lediglich in Vermutungen mündenden Beweises:

Wir können alle Einwürfe gegen die Behauptung eines künftigen Lebens widerlegen, aber nur einen Beweis dafür führen, den moralisch-teleologischen.<sup>170</sup>

Er sei, so korrespondierend die letzte Vorlesung K<sub>3</sub>, „noch der einzige, der eine Möglichkeit des künftigen Lebens begründet und Beyfall in metaphysischer Rücksicht verdient“.<sup>171</sup> Hier hat sich offenbar Kants Differenzierung einer physischen und einer moralischen Teleologie in der dritten *Kritik* niedergeschlagen, wobei die moralische den Mangel der physischen Teleologie ergänzt, weil die Zwecke der Natur *a priori* nicht eingesehen werden können.<sup>172</sup>

Demgegenüber fällt Kants Urteil über eine *teleologisch-theologische* Beweisführung durchweg negativer aus, wenn sie überhaupt aufgeführt wird.<sup>173</sup> Da keine

---

**168** V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 767. Auch V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 688, kennt das emphatische „herrlich“.

**169** V-Met-L<sub>2</sub>/Pölitz (wie Anm. 32), S. 592.

**170** V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 688f.; Dyck: Paralogisms (wie Anm. 15), S. 121. Diese Aussage bezieht sich hier nicht auf den moralischen Beweis, den Dohna nicht aufweist, sondern tatsächlich auf den „metaphysisch cosmologisch teleologische[n]“, „rein aus den Zwecken der Natur“. Möglicherweise deutet sich aber hier wie auch bei der Mitschrift L<sub>2</sub>, die etwa zur selben Zeit entstanden ist, die Verknüpfung des teleologischen und des moralischen Beweises an, die von den aus der empirischen Psychologie stammenden Begehrungs-, Erkenntnis- und dem Vermögen der Lust und Unlust abgeleitet ist. Vgl. V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 687; V-Met-L<sub>2</sub>/Pölitz (wie Anm. 32), S. 592.

**171** V-Met-K<sub>3</sub>/Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1039. Die rationale Psychologie bricht bei K<sub>3</sub> nach der Nennung dieses Beweises ab, so dass Kants Urteil über die anderen Beweise 1794/95 nur daraus geschlossen werden kann, dass der teleologische als der „einzige“ bezeichnet wird.

**172** Vgl. AA 5, S. 444f.

**173** In L<sub>1</sub>, L<sub>2</sub> und bei Mrongovius ist er nicht enthalten, was aber keine Aussage darüber zulässt, ob Kant ihn nicht vielleicht doch genannt hat und er von den Notanten lediglich nicht fixiert worden ist. Immerhin ist Kant in den zeitgleich entstandenen Vorlesungen explizit auf ihn eingegangen.

Einsicht in die göttlichen Zwecke möglich sei, könne von hier aus jedenfalls nicht auf eine Unsterblichkeit der Seele geschlossen werden.<sup>174</sup> Anstelle der unerkennbaren Ratschlüsse Gottes beschränkt sich Kant auf die Perspektive der Natur und ihre universale Zweckmäßigkeit.

#### 5.11.4 Der moralische Beweis

Beim *moralischen* Beweis unterscheidet Kant schon in seinen Notizen aus den 1760er Jahren wiederum die göttliche und die menschlich-natürliche Perspektive.<sup>175</sup> Aus der Perspektive Gottes heraus hält er es für unmöglich, auf die Unsterblichkeit zu schließen, weil wie im Falle des theologisch-teleologischen Beweises dessen Güte und Gerechtigkeit nicht eingesehen werden könnten.<sup>176</sup> Ferner könne dieses heilige göttliche Gesetz nur für die „aufgeklärten“, sich ihres Verstandes bewussten und daher zur Moral überhaupt fähigen Menschen als gültig betrachtet werden, nicht aber für Wilde, „Pescherähs“, die aus ihrer „Thierheit“ nicht herausgetreten seien, oder auch für Kinder, „denen keine Handlungen imputiert werden können“.<sup>177</sup>

Der moralisch-theologische Beweis erweist sich für Kant hingegen als „practisch hinreichend“, um an ein künftiges Leben zu „glauben“, und als Triebfeder für die moralischen Handlungen. Als Beweis für die Unsterblichkeit hingegen kann er nicht angesehen werden,<sup>178</sup> auch wenn er – schon Kants Noti-

---

**174** V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 687; V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 765–767. Die Spätvorlesung K<sub>3</sub> (1039) nennt den Beweis nur, Kants Bewertung ist nicht überliefert, da der Text abbricht. V-Met/Herder (wie Anm. 25), S. 109, und V-Met/Volckmann (wie Anm. 30), S. 443, die in der Gliederung einen theologisch-teleologischen Beweis nicht aufführen, sprechen demgegenüber nicht von den Zwecken, sondern von der „Weisheit“ Gottes, die nicht als Argument dienen könne, weil sie für den Menschen nicht verfügbar sei.

**175** Refl. 4236a. In: AA 17, S. 471.

**176** V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 917; V-Met/Volckmann (wie Anm. 30), S. 443; V-Met/Herder (wie Anm. 25), S. 109. Der in V-Met-L<sub>1</sub>/Pölitiz (wie Anm. 29), S. 288–290, dargelegte theologisch-moralische Beweis ist noch nicht so stringent von dem moralisch-theologischen getrennt.

**177** V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 767. V-Met/Volckmann (wie Anm. 30), S. 443, erweitert um die Einwohner von „terra del fuego“ und Neu-Holland, die nach Kants Urteil „doch nichts gutes gethan“ haben können. V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 917, scheidet „Kinder, Blödsinnige und gantz Stupide“ aus, deren moralischen Leben weder „Werth noch Unwerth“ zugeschrieben werden könne.

**178** V-Met-L<sub>1</sub>/Pölitiz (wie Anm. 29), S. 288f. Dieser Text, der sich gerade in der Frage eines künftigen Lebens am weitesten in den spekulativen Raum bewegt und auch Swedenborg am stärksten würdigt, verweist den moralischen „Beweis“ zugleich am deutlichsten in den Bereich

zen zu Baumgartens *Metaphysik* zufolge – eine „nothwendige Hypothese des Herzens in ansehung der moralitaet“ sei.<sup>179</sup>

Nach der ersten Auflage der *KrV* und in möglicherweise in Anlehnung an die Ausarbeitung der *KpV* erhält der moralisch-theologische Beweis allerdings eine höhere Wertschätzung. Aus der Hypothese wird die für Kants Moralphilosophie entscheidende Triebfeder und damit ein praktisches Postulat. Die Hoffnung auf Unsterblichkeit lasse sich von der Moralität nicht trennen, auch wenn Kant ausdrücklich betont, dass es sich nicht um einen wissenschaftlichen Beweis handle. Dessen ungeachtet schätzt er ihn als „sehr stark“ sogar noch vor dem teleologischen Beweis ein.<sup>180</sup> In den 1790er Jahren kehrt Kant dann wieder zur praktisch-hypothetischen Annahme eines künftigen Lebens zurück, die als Triebfeder der Moralität in Geltung gesetzt wird, aber auf diese Weise ihren Charakter als Beweis verliert.<sup>181</sup>

### 5.11.5 Ergebnis

Kant hat den Beweisen für die Unsterblichkeit in allen Vorlesungen und schon in seinen Anmerkungen zu Baumgartens *Metaphysik* breiten Raum gewidmet. Seine ablehnende Position gegenüber einer auf reiner Empirie beruhenden Beweisführung ist dabei ebenso konsequent durchgehalten worden wie seine Haltung gegenüber Argumenten aus der göttlichen Perspektive, sei es aufgrund der Annahme göttlicher Zwecke oder einer ausgleichenden göttlichen Gerechtigkeit. Beides ist für den „vorkritischen“ und für den „kritischen“ Kant gleichermaßen nicht einsehbar. Demgegenüber hat sich sein Verhältnis zum rationa-

---

des Glaubens. Derjenige, bei dem der moralische Beweis und die Aussicht auf eine andere Welt mit der Annahme einer ausgleichenden Gerechtigkeit Wirkung „thun soll“, habe seine moralische Gesinnung „schon vorher“ gefasst und bedürfe keines Beweises mehr. Ferner sei der Hinweis auf fehlende Bestrafung und Belohnung im Diesseits kein Hinweis auf eine andere Welt. Man könne ja nicht wissen, ob Lohn und Strafe nicht schon hier – in Form von inneren Empfindungen – geschehen.

**179** Refl. 4557. In: AA 17, S. 593, vermutlich vom Ende der sechziger Jahre.

**180** V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 918f. Im Kontrast dazu vermerkt V-Met/Volckmann (wie Anm. 30), S. 443, nur ein Jahr später eine deutliche Höherbewertung des Beweises aus der Analogie der Natur und bezieht die Triebfederfunktion des moralischen Beweises implizit in den teleologischen Beweis ein, sofern er die moralischen Grundsätze zu den dort genannten menschlichen Fähigkeiten zählt, die keine proportionale Verwirklichung im irdischen Leben erfahren.

**181** V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 767. Die parallelen Dohna und L<sub>2</sub> kennen keinen ausgeführten moralischen Beweis, K<sub>3</sub> endet im Text an dieser Stelle.

len Beweis, der von einem immateriellen, die Seele bestimmenden Lebensprinzip ausging, dahingehend geändert, dass er keine pneumatologischen Folgerungen aus der bloßen Annahme dieses eng an den Substanzbegriff gekoppelten Lebensprinzips mehr gelten lassen wollte. Dem moralischen Beweis wollte Kant, obwohl er ihn als notwendiges Postulat und Triebfeder im Rahmen seiner Moralphilosophie unbedingt benötigte, den Charakter eines Beweises im Grunde durch alle Vorlesungen und Notizen hinweg nicht zusprechen. Er ist daher aus der praktischen Perspektive heraus zu verstehen und bewegt sich nicht auf der Ebene der theoretischen Vernunft. Dem korrespondieren seine Darlegungen im Paralogismenkapitel der zweiten Auflage der *KrV* genauso wie die am Ende der *KpV* stehenden Kapitel über die Postulate Gottes, der Freiheit und der Unsterblichkeit.

Als einzigen, auch als „wissenschaftlichen“ anzuerkennenden Beweis betrachtete Kant allerdings den teleologischen Beweis, der von der Zweckmäßigkeit der Natur und vom „Reich der Zwecke“ her argumentiert, das er als notwendige Voraussetzung eines vernünftigen Denkens ansah.<sup>182</sup> Davon abgesehen, dass das „Reich der Zwecke“ auch bei Swedenborg eine maßgebliche Rolle spielt und dort als ein Äquivalent des Himmels und der Geisterwelt fungiert, blieb Kant damit nicht auf der Ebene der von Leibniz herrührenden Monadenlehre und Theodizee, die in der Welt ein in sich geschlossenes harmonisches und sinnvolles Ganzes, ein durch und durch auf Zweckmäßigkeit ausgerichtetes und geschaffenes System erblickte? Wird mit dem „Reich der Zwecke“ nicht jener *mundus intelligibilis* ins Feld geführt und als Erkenntnisvoraussetzung verwendet, den Kant in der *KrV* noch zur *terra incognita* erklärt hatte? Auch nach der Differenzierung der Teleologie in der *Kritik der Urteilskraft* bleibt das Reich der Zwecke apriorischer Grundsatz für die teleologische Beurteilung der „Existenz der Dinge“.<sup>183</sup> Die Hauptbedingung dafür, die Welt als System von Endzwecken anzusehen, besteht darin, Gott als obersten Grund im Reich der Zwecke anzuerkennen. Darüber hinaus kehrt Kant, wenn er im Bereich der praktischen Vernunft eine jenseitige Fortentwicklung menschlicher Gaben, Talente und Fähigkeiten hin zum Höchsten Gut annimmt, zur Annahme der Identität und Personalität der Seele zurück, die er in den Vorlesungen zuvor aus der Erkenntnis ausgeschlossen hatte. Die in der *KrV* und den späteren Vorlesungen abgelehnte Substantialität ist auf

<sup>182</sup> Dyck: Paralogisms (wie Anm. 15), S. 125–134.

<sup>183</sup> AA 5, S. 433–436 u. 438f. Zur Neubewertung der Teleologie in der *KU* vgl. auch Renate Wahsner: Mechanism – Technizismus – Organismus. Der epistemologische Status der Physik als Gegenstand von Kants Kritik der Urteilskraft. In: Karen Gloy u. Paul Burger (Hg.): Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus. Stuttgart-Bad Canstatt 1993, S. 1–23.

diese Weise über den Umweg des teleologischen Beweises in Kants rationale Psychologie in modifizierter Weise wieder eingezogen.

## 5.12 Der status post mortem der Seele

Der Grundatz der *Metaphysik* Baumgartens über den Zustand der Seele *post mortem* geht davon aus, dass Spiritualität, Libertät und Personalität der menschlichen Seele erhalten bleiben und sie demzufolge ihre Natur bewahrt (§ 782). Ihre *repraesentatio mundi* geht durch den Tod nicht verloren (§ 785). Das Bewusstsein ihres diesseitigen Zustands bleibt dabei erhalten (§ 783). Dem Modell einer *metempsychosis crassa*, bei der die Seelen postmortal nicht wieder in ein neues *commercium* gelangen, zieht Baumgarten die Palingenesie, Metem-somatose (Plotin) oder Metempsychose vor, die die Verbindung der Seele mit einem neuen Körper annimmt (§§ 784–786). Kant betrachtete Baumgartens metempsychotische Mutmaßungen seit seinen handschriftlichen Bemerkungen aus den sechziger Jahren mit Skepsis und beließ es bei ihrem bloßen Referat.<sup>184</sup>

In den Vorlesungen zählte er die verschiedenen Vorstellungen über den Verbleib der Seele nach dem Tod auf, ließ sich dabei aber nicht auf eine Position ein, sondern plädierte eher dafür, „alle weiteren Grübeleien hierüber abzuschneiden“.<sup>185</sup> Dessen ungeachtet stand für Kant aber schon in seinen Notizen zu Baumgarten aus der Mitte der sechziger Jahre fest, dass der Tod des Menschen nicht das Ende der Seele, sondern ihrer Verbindung mit dem Körper bedeute. Dieser Gedanke ging von der Figur des Lebensprinzips aus. Wenn aber

---

**184** Vgl. Refl. 4230. In: AA 17, S. 467–469; Refl. 4561. In: Ebd., S. 594; Refl. 3634. In: Ebd., S. 152.

**185** V-Met/Volckmann (wie Anm. 30), S. 445. Zur Palingenesie, Metempsychose und dem schon bei Baumgarten erwähnten *letheum poculum* vgl. V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 689; V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 769; V-Met-L<sub>2</sub>/Pölitz (wie Anm. 32), S. 593; V-Met/Volckmann (wie Anm. 30), S. 445; V-Met/Herder (wie Anm. 25), S. 112f. Platon habe nach dieser Mitschrift die Metempsychose „aus Indien geholt“. Zu dem von Leibniz angenommenen Korpuskel, das als Grundlage für die Seele postmortal erhalten bleibe und von Kant als Vorstellung abgelehnt wird, vgl. V-Met/Herder (wie Anm. 25), S. 111; V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 689; V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 769; V-Met-L<sub>2</sub>/Pölitz (wie Anm. 32), S. 592f.; V-Met/Volckmann (wie Anm. 30), S. 445. Diese Figur wird in K<sub>2</sub> mit jüdischen Vorstellungen parallelisiert. Zu entweder indischen oder chinesischen Vorstellungen einer lamaischen Wiedergeburt und des „Burham“, der Rückkehr der Seele zu Gott, vgl. V-Met/Volckmann (wie Anm. 30), S. 445; V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 769f.; Ägyptische Auffassungen über die Notwendigkeit des Körpers und römische Ansichten über dessen Funktion als Kerker bei V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 919. K<sub>3</sub> enthält die entsprechenden §§ nicht.

der Tod des Körpers nur das „thierische Lebens“ beende, dann beginne erst danach „das Vollständige Geistige Leben“. In der anderen Welt würden nicht andere Gegenstände, sondern „eben dieselbe gegenstände anders (nemlich intellectualiter) und in anderen Verhältnissen zu uns“ vorgestellt werden.<sup>186</sup> Kant vermutet gar, dass sich die Sinnlichkeit mit dem Tode vermindere und also „der Übergang aus dem mundo sensibili in den intelligiblen per approximationem“ geschehe. Der *mundus intelligibilis*, der mit dem *mundus moralis* identifiziert wird, sei nicht Objekt der Anschauung, sondern der Reflexion.<sup>187</sup>

Auch wenn Kant im Laufe der Zeit seine Spekulationen über die Gleichsetzung der „anderen“ Welt und des *mundus intelligibilis* in den Metaphysikvorlesungen nicht mehr fortführte, so blieb er jedoch bei seiner These, dass der Tod nichts weiter sei als das Ende des sinnlichen Lebens und der Übergang zu einem geistigen Leben. Die am Ende der siebziger und in der ersten Hälfte der achtziger Jahre notierten Vorlesungsmitschriften stimmen darin überein, dass die „Trennung der Seele vom Körper in der Veränderung der sinnlichen Anschauung in die geistige Anschauung“ bestehe – und „das ist die andere Welt“, nicht ein Orts-, sondern ein Anschauungswechsel.<sup>188</sup>

Was haben wir uns aber unter der Scheidung der Seele vom Körper vorzustellen? Nichts weiter, als den Anfang des Intellectuellen und das Ende des sinnlichen Lebens. Es fängt die Seele sodann an, die Dinge anders anzuschauen, als sie es in der Verknüpfung mit dem Leibe gewohnt gewesen ist.<sup>189</sup>

Die Spätvorlesung K<sub>2</sub> erachtet das Kapitel über den *status post mortem* im Ganzen für „nichts weiter als ein[en] Traum“, nimmt aber dennoch an, „daß unser künftiges Leben ein reines, geistiges Leben sei“, aber nicht als Ortswechsel, da die Seele „kein Verhältnis dem Orte nach zu andern Dingen“ besitze.<sup>190</sup> Und auch in der zeitlich etwa parallelen Mitschrift L<sub>2</sub> ist vermerkt, man könne über den *status post*

**186** Refl. 4240. In: AA 17, S. 474f.

**187** Refl. 410. In: Ebd., S. 418. Vgl. auch Refl. 456. In: Ebd., S. 594f.: „Mundus ist entweder aspectabilis oder concupiscibilis. Ist er [sens] als sensibilis aspectabel, so ist er so fern auch (sensitive) concupiscibel; ist er als intelligibilis betrachtet, so ist er auch intellectualiter concupiscibilis, nicht nach der Erscheinung und Gefühlen, sondern Begriffen. Mundus moralis est intelligibilis quoad perfectionem und ist mit dem sensibili in union, die aber durch den tod getrennt wird. Wir kommen mit aufhören der (ietzigen) Sinnlichkeit zwar aus einem mundo aspectabili in einen andern, aber der mundus intelligibilis dauert, so wohl in ansehung der substantz (noumenon), als auch in ansehung der wechselseitigen Bestimmung der intelligentzen.“

**188** V-Met-L<sub>1</sub>/Pölitz (wie Anm. 29), S. 297f.

**189** V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 919.

**190** V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 768.

*mortem* zwar „nicht viel“ sagen, „außer was negatives“, aber der Übergang „aus der sinnlichen Welt in eine andere ist bloß die Anschauung seiner selbst“.<sup>191</sup>

Die Doppelnatur der menschlichen Seele als Bürger der Sinnenwelt und des *mundus intelligibilis*<sup>192</sup> setzt auf die Gleichzeitigkeit beider Welten, die nur durch das *commercium* mit dem Körper verdunkelt und mit dem Ende des *commercium* zu ihrer eigentlichen rein geistigen Existenz befreit wird. Mit dem Tod kämen wir, so urteilt Kant in einem Vermerk aus der Mitte der sechziger Jahre, aus einem *mundus aspectabilis* „in einen andern“, aber der *mundus intelligibilis* dauere darüber fort.<sup>193</sup> „Schon jetzt“, so Kant auch noch nach der ersten Auflage der *KrV*, „finden wir uns in der Intelligiblen Welt“.<sup>194</sup>

Die enge Verknüpfung der intelligiblen Welt mit Kants Moralphilosophie wird darin deutlich, dass er den *status post mortem* eng an die Moralität anbindet und dabei an den baumgartenschen Topos der Glückseligkeit und Unglückseligkeit (§§ 790f.) anschließt. Wenn die Moralität an den *mundus intelligibilis* gebunden ist, der sich über die Vernunft erschließt,<sup>195</sup> und der *mundus intelligibilis* keine zeitlich oder örtlich andere Welt, sondern nur ein Anschauungswechsel infolge der Beendigung des das geistige Leben behindernden *commercium* ist, dann gehören Himmel und Hölle zur Welt, „aber nicht zur sinnenwelt“.<sup>196</sup> Dort würden dann, so Kant Mitte der sechziger Jahre, „nicht vergangene Laster“ noch eine Rolle spielen, die eine Fortwirkung der mit dem Tode beendeten Sinnlichkeit seien. Erhalten bleibe der „dadurch eingearbeitete character“ und eben der werde „die Strafe der künftigen Welt ausmachen“.<sup>197</sup> Herder notiert dementsprechend etwa zur gleichen Zeit allerdings auch einen kritischen Standpunkt Kants gegenüber Baumgarten, der mit seinen Spekulationen über die Möglichkeiten einer Koexistenz von Verdammung und Seligkeit mit der Seele im künftigen Leben im § 791 „zu weit“ gehe. Vielmehr gehe es darum, an seinem

---

191 V-Met-L<sub>2</sub>/Pölitiz (wie Anm. 32), S. 592.

192 Refl. 4230. In: AA 17, S. 467–469: „Seele als denkend Wesen: a. Zur Sinnenwelt gehörig. b. Zur intelligibeln. [...]“

193 Refl. 4563. In: Ebd., S. 594f.

194 V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 919.

195 V-Met-L<sub>2</sub>/Pölitiz (wie Anm. 32), S. 592.

196 Refl. 4434. In: AA 17, S. 548.

197 Refl. 4443. In: Ebd., S. 549. Vgl. auch Refl. 4240. In: Ebd., S. 474f.: „[...] das Laster, was wir hier ausüben, [...] würde, wenn uns die Augen geöffnet würden, uns in unserm schlimmen Charakter in der Geistigen Welt darstellen, und die Strafen hier wären nur schwache abbildungen der dortigen“.

Posten jezo gut um der künftigen glücklich zu sein. [...] tragt alles dazu bei, um hier vollkommen und glücklich zu werden, dadurch werdet ihr auch künftig glücklich sein.<sup>198</sup>

Strafen und Belohnungen sind dabei ganz ausgeschlossen; es gehe nur um die „Beschaffenheit des Tugend- oder Lasterhaften“. An diesem Gedanken hielt Kant bis in die späten Vorlesungen fest: Wenn mit dem Tod die geistige Welt durch Anschauungswechsel vollständig sichtbar wird, dann erscheint der diesseits erworbene Charakter, nicht im Sinne einer Aufrechnung für begangene Taten,<sup>199</sup> sondern als Enthüllung der hier im Sinnlichen verstrickten moralischen Grundausrichtung der Seele. Schon jetzt befinden wir uns, so Kant bei Mrongovius 1782/83, in der „intelligiblen Welt,“

und ieder Mensch kann sich nach Beschaffenheit seiner Denkung Art entweder zur Gesellschaft der Seeligen oder der Verdammten zählen. Er ist sichs itzt nur nicht bewußt und nach dem Tode wird er sich dieser Gesellschaft bewußt werden. Der Mensch kommt nicht erst in den Himmel oder die Hölle, sondern er sieht sich nur darin. Dies ist eine herrliche Vorstellung.<sup>200</sup>

Schon im Diesseits ist sich der Mensch „als in einem intelligiblen Reiche befindlich bewußt“, aber erst postmortal werde er das „anschauen und erkennen“. Und Volckmann notiert ein Jahr später, „nun können wir sagen“, dass der Tugendhafte sich hier schon im Himmel befinde, sich aber dessen lediglich nicht bewusst sei; erst dann werde er die „Dinge an sich selbst“ erkennen, das „vernünftige Reich unter moralischen Gesezzen“, „das Reich Gottes und das Reich der Zwecke“.<sup>201</sup> Dies sei aber nur der Form, nicht aber dem Inhalte nach eine andere Welt, womit Kant den Bogen zum teleologischen Unsterblichkeitsbeweis geschlagen hätte.

---

**198** V-Met/Herder (wie Anm. 25), S. 115. Vgl. hier die enge Anlehnung an das Schlusswort der *Träume*: „Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermuthlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschlusse sagen läßt: *Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten!*“ AA 2, S. 273.

**199** Die Bezeichnung des Himmels als „Reich des Belohnenden“ und der „Hölle“ als „Reich des strafenden Richters“ bei V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 919, ist singulär im Vergleich mit allen anderen Vorlesungen.

**200** Ebd., S. 919f.

**201** V-Met/Volckmann (wie Anm. 30), S. 445. Bei Swedenborg: „regnum Domini est regnum finium et usuum“. Emanuel Swedenborg: *Arcana coelestia, quae in scriptura sacra, seu verbo domini sunt, detecta* [...]. 8 Bde. Londini 1749–1756 [3. lateinische Ausg. London 1949–1973, im Folgenden: AC], Nr. 696, das gleiche Wortfeld: AC 3645, 3796, 6574. AC 9828 setzt das *regnum Domini* mit dem *mundus spiritualis* gleich. Vgl. auch ebd., AC 1097, 3646, sowie Stengel: *Aufklärung* (wie Anm. 3), S. 233f., 300, 391f., 635, 689–695.



Auch in den 1790er Jahren protokollieren Kants Studenten, der Himmel als „Maximum alles Guten in Ansehung des Wohlbefindens“ und die Hölle als sein Gegenteil seien zwar „Ideale“; aber die Seele bleibe sich bewusst, „entweder in der Welt der Seligen oder der Unseligen“ zu sein.<sup>202</sup> In der gleichen Weise kennt auch L<sub>2</sub> die „kreditive“ Relativierung dieser transzendenten Figur („wir sagen“), bleibt aber dabei, dass Himmel und Hölle keine Ortsveränderungen bedeuteten, sondern der Himmel das „Reich der vernünftigen Wesen in Verbindung ihres Oberhauptes als des allerheiligsten Wesens“ sei. Der Tugendhafte befinde sich bereits im Himmel, er besitze nur nicht die richtige Anschauung, die er sich allerdings durch die Vernunft erschließen könne. Umgekehrt sei derjenige, „der immer Ursachen findet, sich zu verachten und zu tadeln, [...] hier schon in der Hölle“.<sup>203</sup>

Das jenseitige Leben selbst wird in den meisten Vorlesungen als *progressus infinitus*,<sup>204</sup> als unendlicher Fortschritt zum Guten oder zum Bösen vorgestellt, wie Herder notiert, „als Steigerung aller Wesen [...] nach der Analogie“.<sup>205</sup> In den späteren Vorlesungen sieht Kant dann aber nur noch eine Fortentwicklung zum Guten als möglich an, hält aber gleichzeitig an einem dualistischen eschatologischen Modell fest – gegen die eschatologische Allversöhnung oder Aufhebung aller Gegensätze (*Apokatastasis panton*). Dies sei „alles was die Psychologia rationalis urtheilen kann“. Damit sind nach der 1792/93 liegenden Mitschrift des Grafen Dohna und nach K<sub>2</sub> alle Mutmaßungen über Palingenesie, Metempsychose oder den Seelenschlaf der „Hypnopsychiter“, aber implizit auch alle in Swedenborgs Memorabilien geschauten Konkreta der Geisterwelt und des Himmels als gegenstandslos erkannt.<sup>206</sup> Swedenborgs Annahme einer morali-

---

**202** V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 689.

**203** V-Met-L<sub>2</sub>/Pölitiz (wie Anm. 32), S. 592. K<sub>2</sub> spricht ebenfalls vom Himmel als Maximum des Guten und von der Hölle als Maximum des Bösen. Im Gegensatz zu Baumgarten, der keine Gemeinschaft mit anderen Geistern kennt, bezeichnet K<sub>2</sub> den Umgang mit Seligen oder Unseligen als Zustand einer fortdauernden Seele. Zu Kants dualistischer Eschatologie auch in seinen publizierten Schriften wie dem *Ende aller Dinge* und in der Religionsschrift vgl. Stengel: Aufklärung (wie Anm. 3), S. 666–673, 689–695.

**204** Den *progressus infinitus* hat Kant möglicherweise aus Wolffs *Philosophia practica universalis* (§ 374) oder der *Deutschen Ethik* (§§ 44, 139ff.) übernommen, vgl. Giovanni B. Sala: Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar. Darmstadt 2004, S. 277.

**205** V-Met/Herder (wie Anm. 25), S. 117. Baumgarten, dessen § 791 Kant nach Herders Mitschrift als zu weitreichend angesehen hatte, geht von einer Beförderung der Glückseligkeit oder Unglückseligkeit der Seele bei ihrer Fortdauer aus. Beide Zustände werden in gewisser Weise als Akzidenzien betrachtet, die mit der Seele koexistieren.

**206** V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 689; V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 770. V-Met-L<sub>2</sub>/Pölitiz (wie Anm. 32), S. 593: „Das moralisch Gute und Böse ist niemals hier vollkommen, es ist immer im Fortschritte.“ V-Met/Volckmann (wie Anm. 30), S. 447, kennt beide Möglichkeiten

schen Höherentwicklung der menschlichen Seele in Himmel und Hölle mit dem Ziel eines postmortalen Aufstiegs und unter Beibehaltung des zu Lebzeiten des Körpers erworbenen Charakters wird damit allerdings völlig entsprochen.

### 5.13 Der *status post mortem* und Swedenborgs Eschatologie

Was aber setzt Kant an die Stelle der Metempsychose, der „lamaischen“ Wiedergeburt, der Metamorphose oder der leibnizschen Annahme eines *corpusculums*,<sup>207</sup> das den Tod überdauert und am Ende Fundament einer selbstidentischen und personalen Seelenmonade gilt? Die Herkunft seiner Auffassung über den *status post mortem* wird von Kant nur in sehr wenigen Vorlesungen offengelegt. Der Name Emanuel Swedenborgs taucht in sechs der acht Vorlesungen aus allen drei Jahrzehnten auf,<sup>208</sup> aber nur in zweien wird er im Zusammenhang mit seiner Lehre über das postmortale Fortleben der Seele und deren Ort in einem *mundus intelligibilis* gebraucht.

Die Frühvorlesung von Herder, die zwei bis vier Jahre vor den *Träumen eines Geistersehers* gehalten wurde, setzt sich ausführlich mit Swedenborg auseinander, bewegt sich dabei aber ganz auf der Ebene der *Träume* und den dort hauptsächlich behandelten Sachfragen nach der Glaubwürdigkeit seiner Geisterseherei. Swedenborg, eine „sehr wunderliche Person“, sei vielleicht ein „Phantast“, aber es sei nicht „alles zu verachten“. „Allerdings“, so Kant nach

---

des Fortschritts, „denn ich habe keinen Grund zu glauben, warum der Mensch da anders werden soll“. Mrongovius enthält den Passus vom *progressus infinitus* nicht. Die letzte Vorlesung K<sub>3</sub> enthält nur noch einen Torso der Vorlesung zu den Schlussparagrafen aus Baumgartens rationaler Psychologie. Es kann daher nicht mit Sicherheit gesagt werden, ob die Vorstellung eines *progressus* hier noch enthalten war. Da die kurz zuvor gehaltenen Dohna und K<sub>2</sub> ihn aber noch kennen, liegt es nahe. Ein noch erhaltenes Bruchstück von V-Met-K<sub>3</sub>/Arnoldt (wie Anm. 26), S. 1040, verbindet die Glückseligkeit allerdings mit moralischem Wohlverhalten als Pflicht des Menschen, ohne dass es in seiner Macht liegen würde, sich diese selbst zu „verschaffen“. Wie Gott dies bewirke, sei nicht erkennbar. Allerdings schließt Kant die Möglichkeit einer göttlichen Prädestination aus.

**207** Vgl. dazu Friedemann Stengel: Lebensgeister – Nervensaft. Cartesianer, Mediziner, Spiritisten. In: Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth u. Markus Meumann (Hg.): Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne. Berlin u. Boston 2013, S. 340–377, hier S. 344, 348–350, 362.

**208** Mrongovius und K<sub>3</sub> erwähnen Swedenborg gar nicht. Während bei Mrongovius aber das swedenborgische System wie wenige Jahre vorher in L<sub>1</sub> referiert wird, ist bei K<sub>3</sub> der ganze Abschnitt über den *status post mortem* nicht überliefert, so dass sich für diese letzte Metaphysik-Vorlesung bedauerlicherweise keine abschließende Aussage treffen lässt. Auffällig ist aber, dass K<sub>2</sub> am Anfang der 1790er Jahre noch eine ausführliche Darstellung Swedenborgs bringt.

Herder, schienen Swedenborgs Empfindungen „sehr nahe mit den Empfindungen des Leibes verbunden“ zu sein und daher an das „Phantasma zu grenzen“. Seine Vorstellungen seien „sehr fein und leicht“, es könne auch „was dazu gemischt werden“. Wer sie allerdings „ungehört“ verwerfe, müsse ihre „Unmöglichkeit“ einsehen, und diese sei wiederum nur „gewiss, wenn die Seele gar nicht ist“. Nimmt man aber die Existenz der Seele an, so Kant nach Herder, müsse man „untersuchen: nicht hochmüthig verwerfen, so bald ein einziger Fall des Möglichen wirklich ist, aber auch nicht dumm glauben“.

Dazu skizziert Herder knapp die kurz nach der Vorlesung in den *Träumen* dargestellten telepathischen bzw. nekromantischen Geschichten um Swedenborg und die schwedische Königin Luise Ulrike und vom Stockholmer Stadtbrand in einer Kürze, die eher auf den Bekanntheitsgrad dieser noch nicht publizierten, sondern nur mündlich kolportierten Begebenheiten schließen lässt. Dann wendet sich Kant aber offensichtlich den Memorabilia der *Arcana coelestia* zu, wenn er gerade die Sinnlichkeit der dortigen Vorstellungen Swedenborgs kritisiert, die allzu starke Einwirkung des Körpers auf die Auditionen und Visionen der himmlischen Geheimnisse. Swedenborg rede „ungereimt dreust, de statu post mortem“. Man könne, und hier bleibt Herders Mitschrift ganz unkonkret,

vielleicht den Rest behalten; nicht alles ausschütten: so wie partial falsche beobachtung reinigen und den Grund des Irrtums leichter entdecken.

Es sei aber unmöglich, die „Unmöglichkeit“ dieser Geisterseher-Geschichten „einzusehen“. Dies verhindere die „wenige Kenntnis“ der Seele; wer aber „alles verwerfe“, müsse auch die „Seele oder Zustand nach dem Tode leugnen“. Gespenster hätten zwar „unter 100 99 betrogen“, aber:

Man inclinirt also es nicht zu glauben nach der Wahrscheinlichkeit der Fälle: aber verwerfe nicht alles kurz! nicht Lügner schelten, sondern non liquet!<sup>209</sup>

Am Ende des Abschnitts, nachdem Herder verschiedene Gattungen von Geistererscheinungen unter den Stichwörtern Poltergeister, Besessene, Kontrakte mit dem bösen Geist und auch die Lügen hervorbringende Inquisition notiert hatte, macht die Mitschrift nochmals darauf aufmerksam, dass das *commercium* „der meisten Menschen“ verdunkelt und ein Bewusstsein der Verbindung von Seelen und Geistern mit der natürlichen Welt nicht möglich sei. Wie aber Schlafwandler über ein besonderes *commercium* verfügten, so sei auch ein „seltner Mensch möglich“, bei dem es „weniger durch die Sinnlichkeit abgetäuscht wird“. Solch

---

209 V-Met/Herder (wie Anm. 25), S. 113f.; Herder Nachträge (wie Anm. 25), S. 897f.

ein Mensch werde „nothwendig ein Phantast“, der in seine sinnliche Empfindung Geister mit einflechte. Dessen „Verückung“ bestehe nicht in einem Mangel an Verstand, sondern eben in der Vermischung sinnlicher Empfindungen mit Einbildungen. Auch „Leute von grossem Genie“ wie Swedenborg hätten eine Art von Wahnsinn „vielleicht eben daher“:

Entweder man halte also alle Geister vor Wahn oder verwerfe nicht alles schlechthin z.E. auch die von Swedenborg<sup>210</sup> – dessen Empfindungen zwar im Ganzen wahr sein können, aber partial nie gewiss sind.<sup>211</sup>

Die abwägende Haltung Kants und das in den *Träumen eines Geistersehers* enthaltene „non liquet“ spiegelt sich bei Herder unmittelbar, allerdings erstreckt sich seine Kritik an der Geisterseherei hier offenbar auch auf die Memorabilia der ihm zu diesem Zeitpunkt schon bekannten *Arcana coelestia*, in denen Swedenborg die postmortalen Zustände tatsächlich in Entsprechung oder auch gegenbildlicher Widersprechung zu weltlichen, körperlich-sinnlichen Anschauungen beschrieben hatte. So wie Kant aber die Geisterseherei für nicht unerwiesen hält, auch und gerade im Interesse der Aufrechterhaltung seines eigenen Unsterblichkeitspostulats, so möchte er auch nicht den „Rest“ verwerfen, und es liegt nahe, dass hier Swedenborgs Lehre von der Doppelnatur des Menschen und die daraus resultierende und sich in den späteren Vorlesungen manifestierende Auffassung von der in einem *mundus intelligibilis* verankerten Moralität von Kant gemeint ist. Wenn es dieser „Rest“ ist, der am Ende der 1770er Jahre in die Vorlesungen Einzug hält und bis in die 1790er Jahre erhalten bleibt, dann muss sich Kant in der Zwischenzeit entweder noch einmal ausführlich mit Swedenborg befasst oder seine Erinnerungen aus der Lektüre der *Arcana coelestia* in den sechziger Jahren in ganz anderer Weise fruchtbar gemacht haben.

Etwa 15 Jahre nach Herder verlagert sich Kants Beschäftigung mit Swedenborg in der Tat deutlich. Spätestens seit L<sub>1</sub>, der Vorlesung mit der ausführlichsten Darstellung dessen, was Kant an Swedenborgs System für relevant hielt, tritt die

**210** Zu den Namensvarianten Swedenborgs vgl. Stengel: Aufklärung (wie Anm. 3), S. 640f.

**211** V-Met/Herder (wie Anm. 25), S. 120–122 par.; Herder Nachträge (wie Anm. 25), S. 904–906. Der Text bricht an dieser Stelle ab. Im Losen Blatt XXVI.5 (wie Anm. 112), S. 148–150, möglicherweise der ersten Vorlesung Herders bei Kant, werden wie in seiner oben genannten Refl. 4230 (wie Anm. 52) verschiedene Gattungen von Geistererscheinungen wie Kobolde, Poltergeister, Zauber- und Hexengeschichten mit ablehnender Tendenz referiert. Swedenborg taucht in dieser Reihung nicht auf, ein Indiz dafür, dass er ihn als Beispiel aus dem Vergleich mit solchen volkstümlich kolportierten Geistergeschichten heraushalten wollte.

Kritik an seiner Geisterseherei und mithin an den bei Herder und in den *Träumen* verhandelten konkreten Geschichten um den Stadtbrand von Stockholm und die schwedische Königin Luise Ulrike ganz zurück, wie auch das Kapitel über Geistererscheinungen und Phänomene wie Kobolde und Gespenster in der rationalen Psychologie gar nicht mehr behandelt wird. Es scheint, als habe Kant ein Resümee aus den *Träumen* zu dem Thema Geister und Geistererscheinungen in die Tat umgesetzt:

Nunmehr lege ich die ganze Materie von Geistern, ein weitläufig Stück der Metaphysik, als abgemacht und vollendet bei Seite. Sie geht mich künftig nichts mehr an.<sup>212</sup>

Am Ende des Abschnitts über rationale Psychologie in  $L_1$  wird nochmals auf die Funktion des Körpers als ein Hindernis des Lebens rekuriert und ein „ganz reines geistiges Leben“ nach dem Tod als „allerangemessenste“ Meinung der Philosophie bezeichnet. Da die Gegenwart des Geistes, der Seele nicht lokal in der Körperwelt bestimmt werden könne, sei ihr Ort in der „Geisterwelt“, wo sie „in Verbindung und im Verhältniß mit anderen Geistern“ stehe. Wenn diese Geister „wohldenkende und heilige Wesen“ seien, befinde sich die Seele im Himmel, sei die Gemeinschaft aber „bösaartig“: in der Hölle. Solche Gemeinschaften existierten unabhängig von Ort und Körperwelt, nicht im unermeßlichen Raum der Weltkörper „in blauer Farbe“ und man werde nach dem Tod nicht auf andere Planeten versetzt, mit denen man jetzt schon in einer wenn auch „entferntern“ Verbindung stehe, sondern die Seele bleibe in dieser Welt, habe aber eine „geistig Anschauung“ von allem. Ein Belohnungs- und Bestrafungskonzept ist auch hier nicht im Blick, sondern die Art des moralischen Verhaltens entscheidet, wo der Mensch ist. „Hierin“, nicht in seiner Geisterseherei, im *homo-maximus*-Motiv oder in seiner allegorischen Exegese, die in  $L_1$  nicht einmal mehr erwähnt wird, hierin sei „der Gedanke“ Swedenborgs „sehr erhaben“. Denn der gehe nicht nur von einem *mundus intelligibilis* aus, von einer Geisterwelt, die ein „besonderes reales Universum“ im Unterschied zum *mundus sensibilis* sei. Er nehme auch an, dass alle geistigen Wesen unabhängig vom *commercium* mit dem Körper in geistiger Verbindung untereinander stünden und dies auch auf die menschlichen Seelen zutrefe. Das Bewusstsein dieser Gemeinschaft und der Wechsel der Anschauung trete jedoch erst nach dem Wegfall des *commercium* zutage. Und in dieser Welt befänden sich der Rechtschaffene schon jetzt in Gemeinschaft mit den rechtschaffenen Seelen, „sie seyen in Indien oder Arabien“, und der Boshafte in der „Gemeinschaft aller

---

212 AA 2, S. 352.

Bösewichter, die sich untereinander verabscheuen“. Beide, der Tugendhafte und der Boshafte, kämen nach dem Tod nicht in den Himmel oder die Hölle, sondern sind jetzt schon „darinnen“ und werden sich postmortal dieses Zustands voll bewusst – „schrecklicher Gedanke für den Bösewicht“. <sup>213</sup> Zu solch einer geistigen Anschauung sei ein Körper nicht nötig. Dies sei

alles, was wir hier sagen können, um den Begriff von der geistigen Natur der Seele, von ihrer Trennung vom Körper, von der künftigen Welt, die im Himmel und in der Hölle besteht, zu reinigen. <sup>214</sup>

Obwohl Kant in  $L_1$  an anderer Stelle bereits auf die Problematik von Geistererscheinungen eingegangen war, hängt er an die positive Würdigung des swedenborgschen Systems hier noch einmal die Frage an, ob die Seele auch in der sichtbaren Welt schon erscheinen könne, und verneint dies als „nicht möglich“. <sup>215</sup> Damit geht er noch über die bei Herder und in den *Träumen eines Geistersehers* vertretene Position hinaus, dass solche Phänomene, auch im Falle Swedenborgs, unentscheidbar seien. Jetzt erscheinen sie ihm „contradiktorsch“ und der „Maxime der gesunden Vernunft entgegengesetzt“. <sup>216</sup> Nicht nur die Gleichzeitigkeit der sinnlichen und geistigen Anschauung schließe dies aus, die Vernunft gebiete es überdies, solche „Erfahrungen und Erscheinungen“ nicht zuzulassen, die den autonomen Vernunftgebrauch unmöglich machten, die, mit anderen Worten, moralische Handlungen auf das Konto von Geistern zurückführten. Diese schon in den *Träumen* geäußerte Doppelkritik an den Geistererscheinungen Swedenborgs bezog sich also auf die moralische Autonomie, gleichsam in Vorwegnahme der dritten Formel des kategorischen Imperativs. Die „Vorsehung“ habe die künftige Welt „verschlossen“, man solle sich nicht um sie „bekümmern“, so  $L_1$  wie Herder und die Schlusspassage der *Träume*. Es sei nur

eine kleine Hoffnung übrig gelassen, die hinreichend genug ist, uns dazu zu bewegen, uns derselben würdig zu machen; welches wir nicht so eifrig thun würden, wenn wir die künftige Welt schon im voraus kennten.

---

**213** Diese Passage wird auch zitiert von Rivera de Rosales: Kant (wie Anm. 15), S. 231, ohne Namensnennung Swedenborgs und mit der Betonung, diesen Ausführungen liege nicht die Annahme einer ontologischen Dualität zugrunde, sondern zwei verschiedene Arten derselben Realität.

**214** Der gesamte Abschnitt in V-Met- $L_1$ /Pölitiz (wie Anm. 29), S. 296–299.

**215** Ebd., S. 300.

**216** Ebd.

## Die Hauptsache sei

immer die Moralität: diese ist das Heilige und Unverletzliche, was wir beschützen müssen, und diese ist auch der Grund und der Zweck aller unserer Speculationen und Untersuchungen. Alle metaphysischen Speculationen gehen darauf hinaus. Gott und die andere Welt ist das einzige Ziel aller unserer philosophischen Untersuchungen, und wenn die Begriffe von Gott und von der andern Welt nicht mit der Moralität zusammenhängen, so wären sie nichts nütze.<sup>217</sup>

Die moralische Autonomie grundsätzlich infrage zu stellen, war für den kritischen Kant schon wenige Jahre vor der *KrV* ganz undenkbar. Dies betraf aber offensichtlich nicht ein System, das die Unsterblichkeit der Seele als Triebfeder zur Moralität beinhaltete, darüber hinaus die Vorstellung von Himmel und Hölle in der konventionellen Dämonologie zwischen Teufel und Richtergott entmystifizierte und sie als selbstproduziertes Ergebnis und als Fortsetzung der moralischen Handlungen umdeutete. Swedenborg kennt weder Engel noch Teufel oder Dämonen als geschaffenen Zwischenwesen. Böse und gute Geister, Engel und Teufel sind nichts anderes als die substanziellen Seelen verstorbener Menschen, die sich ihren postmortalen Zustand durch ihre irdische Moralität selbst bereiten. Die Vorstellung eines in Himmel und Hölle einweisenden göttlichen Richters, der die Autonomie der Vernunft einschränken würde, hatte Swedenborg so wie Kant scharf ausgeschlossen. Dies scheint für Kant – wenigstens zu diesem Zeitpunkt – noch Anlass genug gewesen zu sein, nicht den ganzen Swedenborg, aber seinen Ansatz von der doppelten Natur des Menschen und seiner ins Postmortale reichenden persönlichen moralischen Verantwortlichkeit zu übernehmen. Dass Kant Swedenborgs Lehre nur partiell rezipierte und modifizierte, zeigt, dass Swedenborgs Position bei Kants zunehmend kritischer Auseinandersetzung mit den aus der leibniz-wolffschen Schule stammenden Begriffen der Substantialität, Immaterialität, Simplizität und Personalität keinerlei Rolle spielte, obwohl Swedenborg gerade an diesen Punkten der von Kant zunehmend kritisierten Schule entstammte.<sup>218</sup> Ausschließlich der Zusammenhang zwischen Moral und Unsterblichkeit brachte offenbar die Intention Kants hervor, dessen System zu zitieren und es sich in Grundzügen zu eigen zu machen.

Ohne Namensnennung und als knapperes Referat referiert Kant Swedenborgs System in der Mitschrift von Mrongovius und bei Volckmann, die nur kurz nach

<sup>217</sup> Ebd., S. 301. Vgl. Kant: Träume. In: AA 2, S. 373.

<sup>218</sup> Vgl. Friedemann Stengel: Swedenborg als Rationalist. In: Monika Neugebauer-Wölk u. Mitarb. v. Andre Rudolph: Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation. Tübingen 2008, S. 149–203; ders.: Aufklärung (wie Anm. 3), S. 334–404.

der ersten Auflage der *KrV* entstanden. Anders als Mrongovius äußert sich Volckmann noch zur Möglichkeit der Gemeinschaft mit abgeschiedenen Seelen, nennt auch explizit Swedenborg und meint, ihn aus empirischen Gründen weder „beweisen noch gründlich widerlegen“ zu können. Hingegen seien Geister, Gespenster, Erscheinungen, Traumdeutungen ein „äußerst verwerflicher Wahn“, der sich durch keine „Regel oder durch verglichene Beobachtungen erklären“ lasse – dies trifft auf den wiederum separat und mit größerer Vorsicht genannten Swedenborg nicht zu, wenngleich es nicht seine Geisterseherei, sondern sein moralischer Ansatz ist, den Kant – auch bei Volckmann unzitiert – aktiv rezipiert.<sup>219</sup>

Die Vorstellung von der Doppelnatur des Menschen, seiner gleichzeitigen Existenz im *mundus intelligibilis* und im *mundus sensibilis* und seine Selbstverortung in Himmel und Hölle, deren er sich erst postmortal bewusst werde, sind auch in den Vorlesungen aus den neunziger Jahren enthalten, wenn auch in einem geringeren Umfang als bei L<sub>1</sub>, Volckmann und Mrongovius. In keiner der Mitschriften wird jedoch Swedenborg als Quelle für dieses System erwähnt wie noch in L<sub>1</sub>. Während L<sub>2</sub> den Namen Swedenborgs wiederum nur im Zusammenhang mit der Möglichkeit der Gemeinschaft mit abgeschiedenen Geistern nennt,<sup>220</sup> erwähnen die beiden anderen relevanten Vorlesungen Swedenborg jeweils in verschiedenen Kontexten, nicht jedoch im Zusammenhang mit dem in L<sub>1</sub> dargelegten und auch in den anderen Texten noch zitierten Konnex zwischen Unsterblichkeit und Moralität. K<sub>2</sub> nennt Swedenborg in Verbindung mit der durchaus möglichen Annahme eines künftigen, rein geistigen Lebens, das keine Ortsveränderung mit sich bringe, und weist dann direkt auf die *Arcana coelestia* hin, in denen – so fasst K<sub>2</sub> zusammen – Swedenborg behaupte, er habe Umgang mit Geistern, weil sein „Innerstes“ aufgetan sei. Jeder Mensch sei schon hier in der Hölle oder im Himmel, aber erst „künftig sähe er sich in der Gesellschaft der Frommen und Verdammten, welches er hier nicht kann“. Ohne Bewertung bricht diese Passage ab und es folgt der Hinweis auf das *commercium* und auf den Tod als dessen „Auflösen“.<sup>221</sup> Dahinter könnte sich eine Bemerkung zur Unmöglichkeit der Einsicht in die Doppelnatur und damit eine Kritik an Swedenborgs Visionarität angeschlossen haben, die durch das *commercium* nicht möglich ist.

**219** V-Met/Volckmann (wie Anm. 30), S. 446f.; V-Met/Mron (wie Anm. 28), S. 919.

**220** V-Met-L<sub>2</sub>/Pöhlitz (wie Anm. 32), S. 593: Geisterscheingen widerlegen zu wollen, sei „eine vergebliche Arbeit“. Sie können, da das Kriterium der Erfahrung an sie nicht angelegt werden könne, nur durch den Satz vom Widerspruch beurteilt werden. Allerdings werden wie schon bei Volckmann Gespenster, Traumdeutungen, Geister wie insbesondere die „eclctici“ der „neuplatonische[n] Sekte“, die Theurgie, Magie und Kabbala im Gegensatz zu Swedenborg als „äußerst verwerflich“ angesehen.

**221** V-Met-K<sub>2</sub>/Heinze (wie Anm. 36), S. 768.



Kants Referat über die Gemeinschaft mit Seligen oder Unseligen und über Himmel, Hölle und den *progressus infinitus* am Ende dieses Abschnitts<sup>222</sup> legen aber einerseits eine nicht bewertende bzw. abwägende Sicht von Swedenborgs Kontakt mit der Geisterwelt und andererseits die Übernahme des schon in L<sub>1</sub> dargelegten Systems nahe.

Die von 1792/93 stammende Vorlesungsmitschrift Dohna enthält nur sehr kurze Ausführungen zum *status post mortem*, macht aber ebenfalls kurze Angaben über Himmel, Hölle, den *progressus infinitus* und nennt Swedenborg in einem ganz anderen Zusammenhang. Dieser habe das „totum ideale“ als „reale“ angenommen. Dazu ist das Stichwort „unsichtbare Kirche“ notiert, ein Hinweis auf die zentrale Bedeutung dieses Begriffs in der Religionsschrift, wo Kant den Reich-Gottes-Gedanken auf der Basis der protestantischen Vorstellung von der *ecclesia invisibilis* reformuliert.<sup>223</sup> Zuvor findet sich eine Bemerkung über die Raumlosigkeit des geistigen Lebens.<sup>224</sup> So wenig sich aus diesem Bruchstück schließen lässt, das außerdem aus der Hand eines Hörers stammt, der am Ende seines Textes fast nur noch mit Wortgruppen und knappen Sätzen agiert, so scheint sich doch hier wie schon in den anderen Vorlesungen die Kritik am Umgang Swedenborgs mit dem „totum ideale“ zu verbergen, das in seinen Beschreibungen der Geisterwelt so plastisch-realistisch, als Mischung von Gesehenem und Eingebildetem, geschildert vorliegt. Von der Annahme eines künftigen geistigen Lebens weicht der Text nicht ab. Daher dürfte sich die Kritik an Swedenborg in erster Linie auf dessen sich empirisch gebärdenden Kontakt mit der Geisterwelt bezogen haben.

## 6 Auswertung

1. Das Interesse, das Kant den angeblich telepathischen und nekromantischen Begebenheiten um Swedenborg bei Herder und in den *Träumen eines Geistersehers* in den sechziger Jahren entgegenbringt, verschwindet spätestens in den siebziger Jahren gänzlich.

---

<sup>222</sup> Vgl. ebd., S. 770.

<sup>223</sup> Vgl. Michael Murrmann-Kahl: Immanuel Kants Lehre vom Reich Gottes. Zwischen historischem Offenbarungsglauben und praktischem Vernunftglauben. In: Georg Essen u. Magnus Striet (Hg.): Kant und die Theologie. Darmstadt 2005, S. 251–274; Bernd Dörflinger: Kants Projekt der unsichtbaren Kirche als Aufgabe zukünftiger Aufklärung. In: Heiner F. Klemme (Hg.): Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung. Berlin u. New York 2009, S. 165–180.

<sup>224</sup> V-Met/Dohna (wie Anm. 34), S. 689.

2. Für unentscheidbar hält Kant in allen Vorlesungen die Frage, ob Swedenborg ein „Sondercommercium“ besaß, das ihm einen Kontakt mit der Geisterwelt ermöglichte. Fehlende Erfahrung und fehlende Beurteilungskriterien verbieten ihm hier ein eindeutiges Urteil.

3. Davon ist nicht Swedenborgs System der Unsterblichkeit der Seele, der Gleichzeitigkeit der Existenz in einer sinnlichen und einer geistigen Welt und die Selbstverortung des Menschen in Himmel und Hölle betroffen, die auch in den Spätvorlesungen der neunziger Jahre zwar in kürzerer Form, aber dennoch erwähnt werden.

4. Andere Bereiche, in denen Swedenborgs System anklingt, wie das Reich der Zwecke als Bezeichnung für den *mundus intelligibilis* oder die Aussagen über die Präexistenz der Seele, werden bei Kant an keiner Stelle mit dem Namen des Verfassers der *Arcana coelestia* in Verbindung gebracht.

5. Kants Präferenz gegenüber dem teleologischen und seine Würdigung des moralischen Unsterblichkeitsbeweises heben zwar auf Figuren auch bei Swedenborg ab wie das Reich der Zwecke, sie werden jedoch ohne jede Erwähnung der *Arcana* ausgeführt. Swedenborg behauptet anstelle der Beweise „Empirie“.

6. Kants Auseinandersetzung mit den „Paralogismen“ der leibniz-wolffschen Schule, die ihm in Gestalt der *Metaphysik* Baumgartens vorlagen, verläuft unabhängig von seinen Erwägungen über den postmortalen Zustand der Seele, in denen Swedenborg eine nicht nur referenzielle Bedeutung hat, sondern allen anderen Lehren vorgezogen wird.

7. Die Ablehnung der Argumentationskette Substantialität – Immaterialität – Simplität – Personalität der Seele, die in der *KrV* dargestellt wurde und sich in den Vorlesungsabschnitten zu den entsprechenden Paragraphen bei Baumgarten auch zunehmend niederschlug, wurde dort wieder fallengelassen, wo es um die Moralität, die damit zusammenhängenden teleologischen und moralischen Beweise und die in allen Vorlesungen angenommene Unsterblichkeit der Seele wenigstens als Vermutung ging.

8. Kants Swedenborg-Rezeption erweist sich als Hybridisation. Die Geisterseherei, seine exegetische Methode und der konkrete Inhalt seiner *Memorabilia*, Swedenborgs Berichte über seinen angeblichen Kontakt mit den Seelen Verstorbener, werden, wenn schon nicht als „falsch“ abgelehnt, dann aber zumindest als unbewiesen und unrezipierbar stehen gelassen. Aber Swedenborgs Lehre von der Doppelnatur des Menschen, von der moralischen Selbstverantwortung, von der Unsterblichkeit der Seele unabhängig vom irdischen *commercium* mit dem Körper, vom Tod als bloßem Anschauungswechsel und schließlich auch von der anderen Welt als dem Reich der Zwecke werden modifiziert in Kants Moralphilosophie transportiert, auch wenn sie dort aus der spe-

kulativen Erkenntnis herausgenommen und ganz in den Bereich der praktischen Vernunft gewiesen werden.

9. Ein rezeptioneller Zusammenhang zwischen Kants Reich der Zwecke und Swedenborgs *regnum finium* ist angesichts der Tatsache, dass Kant die Kenntnis der *Arcana coelestia* Swedenborgs in den *Träumen* ausdrücklich eingeräumt hat, naheliegend, auch wenn er sich hier abschätzig über dieses Werk geäußert hat. Die Bedeutung des Zweck-Ursache-Wirkung-Zusammenhanges und der Zuordnung der Zweckmäßigkeit auf die Seite Gottes und der Geisterwelt in Swedenborgs Lehre ist eindeutig. Auch die Tradierung der Zweckmäßigkeit der Welt in der leibniz-wolffschen Philosophie liegt auf der Hand.<sup>225</sup> In diesem Sinne ist es für die These von der Hybridisierung rezipierter Traditionen bei Kant von Bedeutung, ob hier, nicht als praktischer Gebrauch, sondern auf der Ebene der Erkenntnis ein Feld, nämlich der *mundus intelligibilis*, beschränkt wird, das nach Kants Selbstbeschränkung zu den unerkennbaren *Noumena* gehört, auch wenn in der *Kritik der Urteilskraft* zwischen der physischen und der moralischen Teleologie unterschieden wird, die den „Mangel“ der ersteren erweitert und Aussagen über die göttlich begründete Zweckhaftigkeit der Sinnenwelt und des *mundus intelligibilis* erlaubt, die beide Reiche als Reiche der Zwecke unter einem Schöpfer erscheinen lassen.

10. Um den Quellenwert der acht benutzten Vorlesungen angemessen zu beurteilen, ist vor allem die große Zahl der Parallelitäten und die Übereinstimmung im Grundriss anzumerken. Ein auf die innere Entwicklung der rationalen Psychologie und Metaphysik Kants orientierter Blick ordnet inhaltliche Abweichungen zeitlich parallelen Dokumenten zu und vermag sie dadurch in einen diachronen Zusammenhang zu bringen. Die Annahme, dass es sich ja „nur“ um studentische Texte und Mitschriften, nicht um Kants eigenhändige Werke handle, sollte nicht dazu führen, diesen Texten keine gebührende Aufmerksamkeit zu schenken. Die Vorlesungsmitschriften sind zu Kants publizierten Texten ins Verhältnis zu setzen, allerdings nichts so, dass aus Dokumenten, die verschiedenen Zeiträumen und Entwicklungsstadien entstammen, nur die Aussagen verwendet werden, die miteinander harmonieren und literarisch unabhängig voneinander sind. Dies trägt naturgemäß nur wenig dazu bei, die historisch-kontextuellen Fundamente für eine diskursive Betrachtung der Auseinandersetzung Kants mit Swedenborgs Schriften – und mit Baumgartens *Metaphysik* – zu legen und dabei die werkbiographische Entwicklung Kants auch dann nachzuzeichnen, wo sie den veröffentlichten Schriften entgegensteht.

---

225 Vgl. Stengel: Aufklärung (wie Anm. 3), S. 689–695, 233f., 391f.

11. In Anbetracht der Vorlesungen lässt sich nicht die These aufrechterhalten, Kant habe die rationale Psychologie durchweg aus dem Fächerkanon ausgegrenzt und sie durch seine neue Subjekttheorie ersetzt, indem er die Identität der Seele nur noch als formales Prinzip gelten ließ.<sup>226</sup> Ganz im Gegenteil. In seinen Vorlesungen behandelte er die Frage der Seele und ihrer Unsterblichkeit bis zum Ende seiner Vorlesungstätigkeit weitaus offener und in einigen Bereichen wie dem teleologischen Unsterblichkeitsbeweis sogar im Gegensatz zur *Kritik der reinen Vernunft*. Seine Arbeit an der zweiten und dann an der dritten *Kritik* schlägt sich in den entsprechenden Vorlesungen deutlich nieder.

12. Auch wenn es sich um studentische Mit- und Nachschriften handelt, wird in ihnen deutlich, dass Kant hier die Unsterblichkeit der Seele keineswegs marginalisierte, sondern umfangreich und kritisch darstellte. Er fügte dieses „Zentraldogma der Aufklärung“<sup>227</sup> über die Postulatenlehre in die Moralphilosophie und in seine kritische Darstellung der Metaphysik ein, auch wenn er es epistemologisch zugleich aus den Möglichkeiten der spekulativen Erkenntnis ausschloss. Bis zum Ende seiner Vorlesungstätigkeit wurde Swedenborgs dabei zwischen Mimikry und Widerstand gebrochen rezipiert, namentlich genannt und ungenannt, partiell angeeignet und scharf zurückgewiesen.<sup>228</sup>

---

**226** Vgl. Georg Essen: Abschied von der Seelenmetaphysik. Eine theologische Auslotung von Kants Neuansatz in der Subjektphilosophie. In: Essen u. Striet: Kant und die Theologie (wie Anm. 223), S. 187–223, hier S. 190, 194.

**227** Carl Stange: Die Unsterblichkeit der Seele. Gütersloh 1925 (= Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode 12), S. 105. Dazu Stengel: Seele (wie Anm. 137).

**228** Vgl. zur diskurstheoretischen Beschreibung dieser Rezeptionsvorgänge Friedemann Stengel: Discourse Theory and Enlightenment. In: Aries 16 (2016), S. 49–85; ders.: Diskurstheorie und Aufklärung. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 61 (2019), S. 453–489.