Andree Hahmann | Bernd Ludwig (Hg.)

Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik

Beiträge zu System und Architektonik der kantischen Philosophie

Meiner

Kant-Forschungen · Band 22

KANT-FORSCHUNGEN

Begründet von Reinhard Brandt und Werner Stark

Band 22

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Andree Hahmann / Bernd Ludwig (Hg.)

Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik

Beiträge zu System und Architektonik der kantischen Philosophie

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über ‹ http://portal.dnb.de › abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3014-0
ISBN eBook: 978-3-7873-3015-7

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2017. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Bookfactory, Bad Münder. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Andree Hahmann und Bernd Ludwig
Einleitung 7

Andree Hahmann
Ein Blick auf Kants vorkritische Ontologie aus der Perspektive der kritischen Philosophie 17

Steven Tester
On the Real Progress of Kant's Thoughts on Freedom and Psychological Personality 37

Dietmar H. Heidemann
Kants Vermögensmetaphysik 59

Bernd Ludwig
Kants Fortschritte auf dem langen Weg zur konsequent-kritischen Metaphysik 79

Rudolf Langthaler
Die Kennzeichnung des »dritten Stadiums« der neueren Metaphysik als »Theologie« in Kants später *Preisschrift* und damit verbundene systematische Perspektiven 119

Mario Caimi
Der Begriff der praktisch-dogmatischen Metaphysik 157

Günter Zöller
Von der Wissenschaft zur Weisheit.
Kant über die Fortschritte der Metaphysik 171

Andreas Brandt
Epochen und Stadien der Metaphysik: der doppelte Fortschrittsbegriff in Kants Entwürfen der späten *Preisschrift* 183

Marcos A. Thisted
Kant's Late Metaphysics: On »*Metaphysics Proper*« in the *Fortschritte der Metaphysik* 199

Antoine Grandjean
Kant als Historiker der Metaphysik: ein Fortschritt ohne Geschichte 217

Ernst-Otto Onnasch
Die Tendenz der Metaphysik zur Physik 227

Autorenverzeichnis 241

Einleitung

Andree Hahmann und Bernd Ludwig

Mit Blick auf die Rezeption und Auslegung der kantischen Philosophie lassen sich abhängig von vorgängigen Interessen und Vorlieben immer wieder andere und zum Teil auch widerstreitende Schwerpunktsetzungen feststellen. Kant als einen Metaphysiker ernst zu nehmen, ist ein gewichtiges Projekt des frühen zwanzigsten Jahrhunderts. Martin Heidegger war nicht der erste und auch nicht der einzige, der diesen Aspekt der kantischen Philosophie hervorgehoben hat. Zu dieser Zeit finden sich ähnliche und damals auch höchst wirkungsvolle Ansätze etwa bei Wilhelm Wundt und später bei Heinz Heimsoeth, die beide auf die Verbindungen Kants zu seinen rationalistischen Vorgängern hinweisen und diese auch in ihren (heute eher selten berücksichtigten) Werken ausgearbeitet haben. Dass diese Auslegungen zum Teil recht schnell wieder vergessen wurden, liegt (neben den damit mitunter verbundenen Vereinnahmungsversuchen Kants für eine vermeintlich genuin deutsche Philosophie) auch daran, dass in der seit längerem dominanten angelsächsischen Diskussion der kantischen Philosophie das Interesse eher bei entweder erkenntnistheoretischen oder aber praktischen Fragestellungen liegt.[1] Hinzu kommt ein allgemeines Desinteresse an, ja oft sogar eine Zurückweisung von metaphysischen Fragestellungen, weshalb sich im Laufe des 20. Jahrhunderts eine eher moderate, antimetaphysische Lesart der kantischen Philosophie durchgesetzt hat.

Diese Diagnose ist freilich oberflächlich und nicht sonderlich differenziert. Doch hilft dieser kurze Überblick vielleicht zu verstehen, warum die hier im Vordergrund stehende kantische Schrift *Über die Fortschritte der Metaphysik* so überraschend wenig Aufmerksamkeit in der Kantforschung der letzten Jahre erfahren hat und stattdessen eher stiefmütterlich behandelt wurde. Das fängt erst langsam an sich zu ändern, bedingt vor allem durch das Wiedereinsetzen eines allgemeinen Interesses an Metaphysik, aber auch durch die Wiederentdeckung der Einsicht, dass die kantische Philosophie nicht nur ihren Ursprung in der nach-wolffschen Philosophie des 18. Jahrhunderts hat, sondern dass Kant mit seinen Fragestellungen insgesamt dieser philosophischen Strömung sehr viel näher bleibt, als die bislang eher auf die empiristische Tradition hin ausgelegten Interpretationsansätze bemerkt haben. Vor diesem Hintergrund nimmt nun die aus dem Nachlass veröffentlichte (sog.) *Preisschrift* eine besondere Stellung ein, erlaubt sie doch einen wertvollen Blick auf die Herausarbeitung und Bewertung der Entwicklung der kantischen Philosophie insge-

[1] Auf wichtige Ausnahmen sowie einen neuerdings einsetzen Wandel weist Heidemann in seinem Beitrag hin.

samt und insbesondere der reifen Architektonik des kritischen Systems. Denn in der leider nur Fragment gebliebenen Schrift gibt Kant eine Antwort auf die Preisfrage der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1791 nach den wirklichen Fortschritten der Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten, und zwar indem er diese Frage zugleich zum Anlass nimmt, die Ergebnisse seines eigenen transzendentalphilosophischen Ansatzes in Beziehung zu den Errungenschaften seiner philosophischen Vorgänger zu setzen und zu bewerten. Man muss wissen, dass zu diesem Zeitpunkt alle drei *Kritiken* bereits erschienen sind und Kant mithin die endgültige Architektonik seiner kritischen Philosophie vor Augen stand. Allein das verschafft dem Text bereits eine besondere Bedeutung und gibt ihm in gewisser Weise ein Alleinstellungsmerkmal. Bekanntlich hatte Kant zum Zeitpunkt der Publikation der *Kritik der reinen Vernunft* noch keine weitere *Kritik* geplant. Mit dem in der Transzendentalen Methodenlehre der Schrift von 1781 vorgestellten »Kanon der reinen Vernunft« sollten auch die Teile der praktischen Philosophie allesamt als abgehandelt gelten, die einer *reinen* Vernunftlehre ihren Platz finden können: Das gilt insbesondere für die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, die dann in der Dialektik der zweiten *Kritik* erneut abgehandelt werden. Ähnlich unerwartet erschien 1790 die *Kritik der Urteilskraft*, von deren Notwendigkeit selbst 1788, in der *Kritik der praktischen Vernunft,* noch nicht die Rede war und deren zweiter Teil mit der Naturteleologie ein Problemfeld erneut bearbeitet, dem bereits der Anhang zur Dialektik der ersten *Kritik* gewidmet war. Zwischen der Publikation der ersten und zweiten bzw. zweiten und dritten *Kritik* haben sich also bezüglich der kritischen Architektonik signifikante Umschichtungen ergeben. Vor diesem Hintergrund bietet die *Preisschrift* eine geradezu einzigartige Perspektive nicht allein auf die allgemeine Architektonik der kritischen Philosophie, sondern zudem auf Kants eigentliche Metaphysik, die Lehre vom Übersinnlichen. Die Schrift liefert dabei nicht nur einen Eindruck des Gesamtsystems der kritischen Philosophie, sondern Kant weist darin die auch mit den jeweiligen *Kritiken* verbundenen Ansprüche einem bestimmten Ort innerhalb dieses Projekts zu. Hierbei zeigt sich nun, dass die in den einzelnen *Kritiken* selbst erhobenen Ansprüche zuweilen revidiert bzw. modifiziert werden.

Vor diesem Hintergrund wird auch die Zielsetzung dieses Sammelbands ersichtlich. Die Beiträge thematisieren den metaphysischen Ursprung und die metaphysische Stoßrichtung der kantischen Philosophie. Das geschieht vor allem im Ausgang von und mit Blick auf die kantische *Preisschrift*. So wird deren Sonderstellung genutzt, um ausgehend von ihr einerseits einen Blick zurück auf die Entwicklung der kritischen Philosophie sowie deren Architektonik in Abgrenzung zur rationalistischen Schulphilosophie und andererseits einen Blick nach vorn zur vermeintlich nachkritischen Revision der Systematik im *Opus postumum* zu werfen.

Zur Entwicklung der kantischen Philosophie

Die Genese der kantischen Philosophie wird gewöhnlich unterschieden in eine vorkritische und eine kritische Phase. Diese Unterscheidung ist vor allem dem Fokus auf die theoretische Philosophie Kants geschuldet, weshalb hierfür das Datum der Publikation der *Kritik der reinen Vernunft* entscheidend ist. Entsprechend gilt das Jahr 1781 als Wendepunkt in der Beurteilung der kantischen Philosophie. Diese Unterscheidung, die zum Teil auch der kantischen Selbsteinschätzung geschuldet ist, hat mehrere Konsequenzen. Allein bei einer ersten oberflächlichen Betrachtung wird ersichtlich, dass die sog. kritische Phase von Kants Philosophie den Großteil der Aufmerksamkeit in der Literatur auf sich gezogen hat, wohingegen die vorkritischen Werke deutlich weniger Beachtung gefunden haben. Die frühen Werke lassen jedoch den leibniz-wolffschen Ursprung der kantischen Philosophie noch sehr viel deutlicher hervortreten, da Kant sich hier nicht nur der Terminologie seiner Vorgänger bedient, sondern auch viele der von ihnen behandelten Fragestellungen explizit übernimmt. Die Vernachlässigung der vorkritischen Philosophie hat daher auch eine ›nichtmetaphysische‹ Lesart der sog. kritischen Philosophie begünstigt. Oder man hat schlichtweg viele der auch später noch anzutreffenden metaphysischen Aussagen Kants als nicht ernst zu nehmende Relikte aus früheren Phasen abgetan. Das ändert sich freilich, wenn die vorkritische Philosophie selbst verstärkt beachtet wird, so wie es unlängst in neueren Studien zur Entwicklung einzelner Fragestellungen der kantischen Philosophie geschehen ist.[2]

Es wird in der Forschung schon lange vermutet, dass diese einfache Einteilung selbst aus verschiedenen Gründen problematisch ist. Gegen sie spricht etwa, dass die bereits 1771 veröffentlichte *Inauguraldissertation* wesentliche Elemente der späteren, dann als kritisch betrachteten Philosophie aufweist und vor allem den ersten Teil der *Kritik der reinen Vernunft*, die transzendentale Ästhetik, prinzipiell antizipiert. Zumindest die *Inauguraldissertation* nimmt also eine gewisse Sonderstellung ein. Hinzu kommen die Vorlesungen zur Moralphilosophie der 1770er Jahre, in denen Kant bereits viele seiner späteren Gedanken vorwegnimmt und die damit im Hinblick auf die Erläuterung der Entwicklung auch und gerade der praktischen Philosophie eine besondere Bedeutung einnehmen.

Vor allem der Umgang mit der *Inauguraldissertation* macht jedoch zugleich deutlich, dass man bedacht darauf sein muss, die Unterschiede zwischen diesen Texten und den späteren im Blick zu behalten. Kant unterscheidet 1770 zwar bereits zwischen einer durch die subjektiven Formen der Anschauung bestimmten und einer auf reinen Vernunftbegriffen gegründeten Welt, doch ist für ihn eine Erkenntnis der letzteren zu diesem Zeitpunkt nicht nur möglich, sondern sogar geboten. Die Mög-

[2] Siehe etwa Martin Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*, Oxford 2000; Eric Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality,* Cambridge 2005; Andree Hahmann, *Kant im Widerspruch zu Leibniz. Kritische Metaphysik der Substanz*, Berlin, New York 2009; Corey Dyck, *Kant and Rational Psychology*, Cambridge 2014.

lichkeit einer solchen Erkenntnis aus bloßen Begriffen markiert hingegen einen entscheidenden Unterschied zur späteren Konzeption der *Kritik der reinen Vernunft*. Auch der Gebrauch der Vorlesungsnachschriften ist mit besonderen Schwierigkeiten belastet. In erster Linie muss man bedenken, dass Kant dort einen Stoff behandelt, der sich an den zum philosophischen Unterricht vorgesehenen Schulbüchern orientiert. Hinzu kommt, dass es sich um Mitschriften handelt, banale Fehler oder Verständnisschwierigkeiten daher nicht auszuschließen sind.

Noch schwerer wiegt jedoch, dass sich innerhalb der praktischen Philosophie Kants ebenfalls eine Entwicklung selbst nach dem Einschnitt von 1781 nachweisen lässt. Diese Veränderungen betreffen indes keine geringfügigen Punkte. So führt erst die *Grundlegung* 1785 den Autonomiebegriff ein, und die *Kritik der praktischen Vernunft* setzt wenig später mit ihrer »Faktum«-Lehre wesentliche Überlegungen der *Grundlegung* wieder außer Kraft – Entwicklungsschritte, die in der aktuellen Wahrnehmung der kantischen Philosophie aus systematischer Perspektive durchaus entscheidende Errungenschaften betreffen.

Nimmt man überdies das kantische Spätwerk oder *Opus postumum* in seinem Anspruch ernst, wird die Einteilung in ›vorkritische‹ und ›kritische‹ Philosophie noch problematischer. All das macht es geboten, die sog. kritische Architektonik selbst noch einmal unter diesen genetischen Aspekten zu durchdenken.

Zur Architektonik des kritischen Systems

In der Architektonik des kritischen Systems lassen sich grundlegende Veränderungen und Umgestaltungen feststellen. Bereits rein äußerlich unübersehbar ist der erwähnte Übergang von der einen *Kritik* zu den drei *Kritiken*. Dabei gewinnt die in der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* vorgezeichnete Deutung der Metaphysik als eine praktisch-dogmatische Lehre zunehmend an Bedeutung, auch wenn freilich noch offen bleibt, wie dies genau zu verstehen ist oder wie die Unterscheidung von theoretisch- und praktisch-dogmatischer Metaphysik sich etwa zu der anderen von Kant formulierten Unterscheidung zwischen einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik der Freiheit verhält. In der *Preisschrift* (wie auch andeutungsweise bereits in der *Kritik der praktischen Vernunft*) wird dann tatsächlich noch eine weitere Neubestimmung des Verhältnisses der kritischen Metaphysik zur traditionellen vollzogen, indem die traditionelle Trias von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Strukturelement auch einer kritischen Metaphysik erklärt wird. Dies ist insofern bedeutsam, als es in der *Kritik der reinen Vernunft* durchaus noch so erscheinen konnte, als gäbe es gar keinen spezifischen *inhaltlichen Kern* einer kritischen Lehre vom Übersinnlichen, die ihrerseits noch einmal *neben* die beiden Metaphysiken von Natur und Sitten treten könnte. Wo hätten dann aber Gott und Unsterblichkeit positiv zum Thema werden können (wie es ja zumindest der Kanon forderte)?

Dabei wird von Kant in allen Phasen der ›kritischen‹ Philosophie die traditionelle metaphysische Vormachtstellung der Ontologie zurückgewiesen. Deren »stol-

zer Name« wird von dem einer »Analytik der reinen Verstandesbegriffe« abgelöst und letzterer bezeichnet jene kritische Lehre, die wesentlich in der *Kritik der reinen Vernunft* ausgebreitet wird und die Kant zur Propädeutik einer eigentlich praktisch-dogmatischen Metaphysik erklärt.

Gibt es bei Kant am Ende überhaupt eine Gesamtkonzeption der Philosophie, in der alle diese Elemente, die *Kritiken* genauso wie das ›Doktrinale‹, zu einem kohärenten Ganzen zusammenwachsen, oder bleibt es bei einem fragmentierten Programm, von dem nicht einmal klar ist, ob seine projektierte Umsetzung überhaupt auf eine schlüssige Gesamtarchitektonik hinausweist?

Die Beiträge

Den Band eröffnet ein Beitrag von Andree HAHMANN, der die vorkritische Ontologie aus der Perspektive der späten *Preisschrift* thematisiert. Das verdeutlicht zum einen die Gemeinsamkeit, die die kantische Philosophie mit ihren Vorgängern teilt. Denn so wie diese hat auch Kant 1755 noch Ontologie, Kosmologie und Theologie eng miteinander verschränkt, d. h., metaphysische Fragen größtenteils ontologisch behandelt. Zum anderen zeigt sich jedoch, dass Kant die rationalistische Metaphysikkonzeption der leibniz-wolffschen Philosophie bereits zu diesem Zeitpunkt entschieden kritisiert und zurückgewiesen hat. Kant hat also schon früh eine kritische Position hinsichtlich der traditionellen Metaphysik eingenommen. Dabei zeichnet sich die kantische Darstellung auch in dieser frühen Phase seiner Entwicklung durch ein hohes Maß an Originalität und Eigenständigkeit aus. Dieselben Fragestellungen werden von Kant später erneut aufgegriffen und dann im Licht der neugewonnenen Erkenntnisse einer neuartigen, und zwar *kritischen* Lösung zugeführt. Mit Blick auf die traditionelle, vorkritische Metaphysik ebenso wie auf die praktisch-dogmatische, (nach)kritische Metaphysik nimmt die Konzeption des höchsten Guts eine besondere Rolle ein, welche somit sozusagen als Vermittler zwischen vorkritischer Metaphysik und kritischer Philosophie fungiert. Das macht wiederum eine gewisse Kontinuität im kantischen Denken sichtbar, das sich schrittweise von der kritisierten Metaphysikkonzeption der Vorgänger hin zu einer praktisch-dogmatischen Metaphysik fortentwickelt hat.

Steven TESTER widmet sich in seinem Aufsatz der für die kantische Entwicklung insgesamt ungemein bedeutsamen Fragestellung der moralischen Zurechnung. Ausgehend von einer Betrachtung der kantischen *Vorlesungen* und *Reflexionen* zur rationalen Psychologie aus den 1760er und 1770er Jahren formuliert Tester die für Kant wesentlichen theoretischen Bestimmungen der Seele für seine Diskussion von Freiheit und Personalität. In der *Kritik der reinen Vernunft* unternimmt Kant zwar den Versuch, sich von dieser Position zu entfernen und sich von seinen vorkritischen Ansichten zur Personalität und Freiheit kritisch zu distanzieren, jedoch zu diesem Zeitpunkt noch ohne Erfolg. Erst die *Kritik der praktischen Vernunft* vollendet die Entwicklung, auch wenn die dort von Kant vorgestellte Position zumindest

prima vista unter einem erheblichen Defizit leidet. So fehlt dem ersten Anschein nach die für moralische Zurechnung wichtige Bestimmung der Personalität, welche in den älteren Ansätzen dominiert hat. Tester zeigt nun, dass hierzu eine weitergehende Theorie zur Beharrlichkeit der Seele benötigt wird, welche nur aus dem übergeordneten Argumentationszusammenhang der *Kritik der praktischen Vernunft* extrahiert werden kann. Daraus ergeben sich nun aber die für die moralische Zurechnung notwendigen Eigenschaften der Unsterblichkeit und der psychologischen Personalität. Das macht wiederum klar, dass Kant auch in seinem späteren Werk die rationalistische Konzeption der Seele nicht vollständig zurückweist, sondern eine modifizierte Version vorlegt, die letztlich der Kritik an der rationalistischen Psychologie nicht anheimfällt.

Dietmar HEIDEMANN nimmt kritisch Stellung zu dem Versuch, die reife kantische Philosophie ausgehend von vorkritischen Positionen zu beleuchten und verortet diesen Versuch selbst in einen größeren Zusammenhang, der durch das erneute Interesse an metaphysischen Fragestellungen bedingt wird. Heidemann betont noch einmal, dass die Unterschiede zwischen vorkritischer und kritischer Philosophie nicht nivelliert werden dürfen. So unterstreicht er, dass Kant Metaphysikkritiker ist und das der Sache nach auch bleibt. Im Herzen der kantischen Philosophie und folglich auch seiner Kritik liegt jedoch seine eigene »Vermögensmetaphysik«, das ist die Trennung in zwei Erkenntnisstämme: Sinnlichkeit und Verstand. Beide Vermögen sind irreduzibel und verfahren kooperativ in ihrer Erkenntnisaktivität. Hinzu kommt, dass ihr Ursprung unerkennbar ist. Heidemann grenzt diesen Ansatz von der leibnizschen Theorie des dunklen und klaren Vorstellens ab, um vor diesem Hintergrund die von Kant als Begründung seines eigenen kognitiven Dualismus vorgebrachten Argumente kritisch zu beleuchten. Dabei wird insbesondere die Bedeutung der so herauskristallisierten »Vermögensmetaphysik« für Kants eigene Metaphysikkritik diskutiert.

Einen übergeordneten Blick auf die Architektonik unter Einbeziehung der praktischen Philosophie liefert Bernd LUDWIG, der in der Entwicklung der kantischen Metaphysikkonzeption zwei bedeutsame Schritte rekonstruiert: 1781 löst mit der *Kritik der reinen Vernunft* eine Moral-*Theologie* sowohl die spekulative Theologie als auch die rationale Psychologie als Grundlagen der Gottes- und der Unsterblichkeitslehre ab. Erst mit der *Kritik der praktischen Vernunft* tritt dann 1787/88 eine Moral-*Eleuterologie* an die Stelle der noch bis 1785 ausdrücklich als spekulativ charakterisierten Lehre von der Willensfreiheit. Damit verliert die rationale Psychologie ihre Bedeutsamkeit auch für die Freiheitslehre: Erst mit diesem zweiten Schritt wird der Weg frei für die Konzeption einer *praktisch-dogmatischen* Metaphysik, die endgültig jeden Anspruch auf eine *spekulative* Erkenntnis der Intelligibilia – als da wären: Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit – zurückweisen kann, ohne dabei die *praktische Objektivität* ihrer Ideen infrage zu stellen.

Rudolf LANGTHALER verlegt mit seinem Beitrag den Fokus dann ganz auf die kantische *Preisschrift*. Für ihn liegen vor allem theologische Aspekte im Bereich der Drei-Stadien-Lehre der *Preisschrift* im Zentrum des kantischen Interesses, die

im dritten (praktisch-dogmatischen) Stadium die Theologie als Leitdisziplin nennt; Langthaler unternimmt den Versuch, eine Veränderung der Postulatenlehre dahingehend aufzuweisen, dass die drei praktischen Ideen nun ein teleologisches Gefüge bilden, das sich von der früheren Ethikotheologie noch einmal bedeutsam unterscheidet. Erst mit der *Preisschrift* (und nicht etwa bereits zur Zeit der dritten *Kritik*) zeigt sich bei Kant eine schlüssige Konzeption der Metaphysik.

Der Aufsatz von Mario CAIMI betont den Umstand, dass die von Kant propagierte Wende in der Metaphysik insbesondere eine Deutung als praktische dogmatische Metaphysik zur Folge hatte. In der *Preisschrift* scheint Kant nun *prima vista* die Möglichkeit einer gewissen Erkenntnis des Übersinnlichen zu behaupten, auch wenn er dies mit der Einschränkung versieht, dass es sich um keine theoretische Erkenntnis handle. Kant nennt diese Erkenntnis »praktisch-dogmatische Metaphysik«. Caimi vermutet, dass Kant damit eine neue Wissenschaft vorstellt, deren Entstehung zum einen von der Vollständigkeit der Kritik der dogmatischen Metaphysik abhängt und zum anderen die Entdeckung des absoluten Faktums des moralischen Gesetzes voraussetzt. Neuartig ist die Wissenschaft, weil sie deckungsgleich mit einer praktischen Metaphysik sein kann. Dabei stimmen ihre Objekte und ihre Erkenntnisansprüche weiterhin mit der traditionellen (theoretischen) Metaphysik überein. Verschieden ist lediglich ihr Begründungsansatz. So basiert sie auf dem Faktum der praktischen Vernunft. Damit enthält die praktisch-dogmatische Metaphysik weder rein theoretische noch rein praktische Erkenntnisse, was sie als völlig neue Form von Wissenschaft auszeichnet.

Ebenfalls dem Metaphysikbegriff Kants, verstanden in der systematischen Spanne zwischen Wissenschaftslehre und Weisheitslehre, ist der Beitrag von Günter ZÖLLER gewidmet. Ausgehend von der Erörterung des Verhältnisses von transzendentaler Kritik und theoretischer Metaphysik wird Kants kritische Konzeption einer praktisch-dogmatischen Metaphysik im Einzelnen diskutiert. Zöller sieht in der *Preisschrift* schließlich eine »triplizitäre Postmetaphysik«, deren Gegenstand das Übersinnliche »in uns, über und nach uns« sein soll.

Andreas BRANDT hat sich in seinem Beitrag der Fortschrittskonzeption der *Preisschrift* angenommen, die der kantischen Bewertung der Ansätze seiner Vorgänger und auch der Einordnung einer eigenen philosophischen Position zugrunde liegt, mit dem Ergebnis, dass Kant Metaphysik generell als Disziplin des Fortschreitens vom Sinnlichen zum Übersinnlichen definiert und einen historischen Fortschritt (»Epochen«) mit einem systematischen Fortschritt (»Stadien«) in einer Theorie der Philosophiegeschichte verbindet. Dabei geht es einmal um die *Wissenschaftsgeschichte seit Leibniz*, sodann auch um *eine systematische Erweiterung der Erkenntnis* im Sinne des »Überschritts vom Sinnlichen zum Übersinnlichen«, der für Kants Konzept der Metaphysik charakteristisch ist. Die »Stadien« sind dabei Behandlungsarten oder Paradigmen des metaphysischen Denkens, das sich im Erkenntnisfortschritt vom Sinnlichen zum Übersinnlichen verändert, je nach Art des Mediums, in dem fortgeschritten wird. Die Originalität des Entwurfs besteht nun laut Brandt darin, dass Kant eine Konvergenz von historischer und systematischer Ent-

wicklung zu zeigen versucht, die sich aber in der Durchführung als problematisch erweist.

Zu einer anderen Einschätzung des kantischen Unternehmens kommt Marcos THISTED in seinem Aufsatz, der sich ebenfalls auf die systematische Ableitung der drei Stadien der Metaphysik konzentriert. In Betracht zieht Thisted vor allem den zweiten Entwurf der *Preisschrift*, dessen Kohärenz auch mit Hinblick auf Kants übergeordnetes Metaphysikverständnis aufgezeigt werden soll. Seinen Fokus legt Thisted hierbei auf die kritische Begründung der Einteilung in drei Stadien und die dahinter stehende Architektonik des metaphysischen Systems. Als die *eigentliche Metaphysik* beinhaltet sie ein neues System, welches den logischen Übergang vom »theoretico-dogmatischen« zum »practisch-dogmatischen« Vernunftgebrauch aufzeigt. Diese eigentliche Metaphysik ist es nun, die von Kant in drei Stadien unterschieden wird, und zwar *Wissenschaftslehre*, *Zweifellehre* und *Weisheitslehre*. Erstere bezieht sich auf das apriorische Wissen der Objekte der Sinne, die *Zweifellehre* beinhaltet die Anleitung zum Übergang vom Wissen des Sinnlichen zum Übersinnlichen und letztere argumentiert für ein *praktisch-dogmatisches Wissen,* was zugleich das letzte Stadium der Metaphysik darstellt. Für Thisted folgt diese Einteilung aus der Natur der reinen Vernunft selbst, weshalb entsprechend auch die systematische Grundlegung der Einteilung durch die Kritik eben jenes Vernunftvermögens geschieht.

Antoine GRANDJEAN argumentiert in seinem Aufsatz dafür, dass die kantische Auffassung der Geschichte der Philosophie nur auf paradoxe Weise einer Philosophie der Geschichte zugeordnet werden kann, und zwar nur insofern, als sie zeigt, dass es eine Geschichte der Metaphysik niemals geben kann, wenn mit ›Geschichte‹ so etwas wie eine qualitativ differenzierte Zeitlichkeit gemeint sein soll. Die Frage wird gestellt ausgehend von der Fortschrittsproblematik, was eine zeitliche Dimension implizit zu enthalten scheint. Aus diesem Grund ist es laut Grandjean auch nachvollziehbar, dass eine oberflächliche Lektüre der kantischen Antwort auf die akademische Frage nach den Fortschritten der Metaphysik zu einer genau entgegengesetzten Einschätzung gekommen ist. Dagegen stellt Grandjean heraus, dass die Metaphysik wesentlich ein Fortschreiten vom Sinnlichen zum Übersinnlichen beinhaltet, wobei sich der Überschritt laut Kant in drei Stadien vollzieht, die wiederum auf die systematischen Punkte der Kritik der kritischen Philosophie gespiegelt werden. Gleichwohl kann die Metaphysik aus ebenso wesentlichen Gründen nur ahistorisch sein. Das soll laut Grandjean vor allem durch den dritten von Kant aufgezeigten Schritt bestätigt werden, da hierdurch die Zirkularität der beiden ersten Schritte (des dogmatischen und des skeptischen) durchbrochen wird. Das macht laut Grandjean zugleich deutlich, dass die kritische Philosophie anders als Hegels System keine wirkliche Philosophie der Geschichte bietet.

Abgerundet wird der Blick auf die kantische Metaphysikkonzeption durch den Beitrag von Ernst-Otto ONNASCH, der die Perspektive systematisch auf das kantische Nachlasswerk, das sog. *Opus postumum*, erweitert. Onnasch stellt ausgehend von diesen späten Entwürfen die Frage nach einer Lücke im kantischen System,

sodass das Nachlasswerk als Antwort auf eine vermeintliche Schwierigkeit innerhalb der Architektonik des kritischen Systems erscheint. Mit dieser Lücke verbindet Onnasch eine »Tendenz« in der Metaphysik selbst, d. h. eine Aufforderung zum Übergang, was schließlich zur Modifikation der ursprünglichen Architektonik des kritischen Systems führt. *De facto* wird zwischen kritischer Philosophie und Metaphysik ein weiteres philosophisches Teilstück eingeschaltet, welches dem Übergang von der Metaphysik zur Physik bzw. der Anwendung reiner Prinzipien auf Erfahrung gewidmet ist. Damit einher geht laut Onnasch, dass der Metaphysik von Kant eine neuartige Funktion beigemessen wird, und zwar sollen die synthetischen Prinzipien *a priori* nicht länger bestätigt, sondern deren Realität soll dargelegt werden, d. h., die Anwendbarkeit der reinen metaphysischen Prinzipien auf einen empirischen Bereich erwiesen werden. Angelpunkt des kantischen Arguments ist, dass die Existenz eines Stoffes (der sog. Ätherstoff) als Grundlage der Erfahrungseinheit aus dem Denken entwickelt wird, um so die systematische Einheit der Physik zu garantieren.

In diesem Band wird auf die *Kritik der reinen Vernunft*, wie üblich, mit den Seitenzahlen der ersten (A) und zweiten (B) Auflage verwiesen, auf die übrigen Kant-Texte mit Bandnummer, Seiten- und ggf. Zeilenzahl der Ausgabe der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften (und deren Nachfolgern), Berlin 1902 ff.

* * *

Die Beiträge zu diesem Band gehen größtenteils auf eine Tagung zurück, die im September 2014 an der Georg-August-Universität Göttingen stattfand. Wir danken allen Teilnehmern für ihren Beitrag zum Gelingen der Tagung und der DFG für die finanzielle Förderung. Für ihre tatkräftige und kompetente Unterstützung bei der Organisation und Durchführung der Tagung bedanken wir uns bei Iris Karakus sowie bei Mortezza Fakharian und Armin Schneider für die vorbildliche redaktionelle Begleitung der Publikation.

Ein Blick auf Kants vorkritische Ontologie aus der Perspektive der kritischen Philosophie

Andree Hahmann

In seinem zweiten Kantbuch merkt Heidegger an, dass der Titel der im Jahr 1755 von Kant veröffentlichten Habilitationsschrift *Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis* (*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*) auch über der fast 30 Jahre später erschienenen *Kritik der reinen Vernunft* hätte stehen können.[1] Diese Einschätzung mag zwar in Ansehung der erklärten Programmatik der frühen Habilitationsschrift mit Einschränkungen sinnvoll erscheinen, aber bereits ein erster Blick auf das kantische Vorgehen und die Anwendung der von ihm dort herausgestellten ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis deutet in eine ganz andere Richtung. Nimmt man nun hinzu, was Kant selber in der späten *Preisschrift* und der dort geäußerten Kritik an der älteren und vermeintlich dogmatischen Metaphysik anmerkt, wird schnell deutlich, wie sehr Kant 1755 noch eben dieser Form von Metaphysik anhängt. In der *Preisschrift* kritisiert Kant nämlich seine Vorgänger dafür, dass diese die ontologischen Prinzipien (die sich zwar in ihrer Anwendung auf mögliche Gegenstände der Erfahrung erstrecken können) über die Erfahrungsgegenstände hinaus zum Übersinnlichen erweitern und damit den Bereich verlassen, in dem sie allein gesetzgebend sind (20:262). Anders formuliert: Die *Metaphysica generalis* liefert die Antworten auf Probleme der *Metaphysica specialis*.

In diesem Aufsatz soll der frühe kantische Ansatz und die dort formulierte Kritik an den Vorgängersystemen aus dem Blickwinkel von Kants eigener später Philosophie betrachtet werden. Mit der Diskussion der vorkritischen Position verfolge ich drei Ziele: Erstens soll an einem Beispiel herauskristallisiert werden, dass und wie Kant selber 1755 noch Ontologie, Kosmologie und Theologie miteinander verschränkt hat. Zweitens wird verdeutlicht, dass Kant trotz dieser Gemeinsamkeit mit der rationalistischen Metaphysikkonzeption die leibniz-wolffsche Philosophie schon 1755 in entscheidenden Punkten kritisiert und zurückweist. Ungeachtet der Nähe zu und der Übereinstimmung mit seinen Vorgängerpositionen hinsichtlich seines prinzipiellen Vorgehens übt Kant bereits hier massive Kritik an seinen Vorläufern und etabliert eine bislang nicht adäquat gewürdigte eigenständige Position. Drittens wird gezeigt, wie Kant in seiner sogenannten kritischen Philosophie wichtige Punkte aus dieser früheren Diskussion wieder aufgreift und dann im Licht der

[1] Heidegger 1984, 104.

neugewonnenen Erkenntnisse modifiziert. Das wirft wiederum ein Schlaglicht auch auf die kantische Entwicklung hin zur praktisch-dogmatischen Metaphysik, insbesondere aber die Stellung der kantischen Konzeption des höchsten Guts zwischen vorkritischer und konsequent kritischer Philosophie.

Ich werde folgendermaßen vorgehen. Zunächst soll die kantische Behandlung des Problems der Verbindung der Substanzen in der *Nova dilucidatio* diskutiert werden. Das macht deutlich, wie der junge Kant die Beantwortung metaphysischer Fragen in der Ontologie gründet. Im Anschluss wird die Diskussion derselben Problematik in der *Kritik der reinen Vernunft* thematisiert. Schließlich gehe ich auf eine bislang wenig beachtete Stelle aus dem Abschnitt über den Kanon der reinen Vernunft ein und zeige, wie die zuvor herausgestellten vorkritischen Gedanken in einem neuen Gewand für die Systematik der kritisch revidierten Metaphysik relevant werden.

1. Göttlicher Verstand und influxus physicus

In der 1755 veröffentlichten *Neuen Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis* oder kurz *Nova dilucidatio* konfrontiert Kant seine Vorgänger mit einem gravierenden Problem, das sich aus der Anwendung des Substanzbegriffs ergibt und die Frage der Verbindung der Substanzen zu einer Welt betrifft:[2]

> Die einzelnen Substanzen, deren keine die Ursache des Daseins einer anderen ist, haben ein getrenntes, d. h. ohne alle anderen durchaus verständliches Dasein. Wird mithin einfach das Dasein einer beliebigen gesetzt, so ist in ihr nichts, was das Dasein anderer, von ihr verschiedener, dartäte. (1:413.3–6;[3] Übersetzung: Monika Bock.)

Demnach ist es unmöglich, aus dem Dasein einer Substanz auf das Dasein einer anderen Substanz zu schließen. Das ist deshalb so, weil andernfalls eine notwendige Verbindung zwischen beiden Substanzen gesetzt wäre. Diese Verbindung würde wiederum nach dem zuvor von Kant erläuterten Erkenntnisprinzip des Satzes vom zureichenden Grunde den Grund des Daseins der einen Substanz in eine andere verlegen. Das Ergebnis wäre, dass die einzelnen Substanzen keine selbstständige

[2] Ganz ähnlich formuliert Kant bereits in seiner *Wahren Schätzung*, was ihn dort aber nur dahin führt, die Ausdehnung in der Kraft der Substanz zu gründen, da in der Kraft der vollständige Grund der Bestimmungen einer Substanz enthalten sein müsse. Siehe *Wahre Schätzung*, 1:24.1–7: »Weil alles, was unter den Eigenschaften eines Dinges vorkömmt, von demjenigen muß hergeleitet werden können, was den vollständigen Grund von dem Dinge selber in sich enthält, so werden sich auch die Eigenschaften der Ausdehnung […] auf die Eigenschaften der Kraft gründen […]«.

[3] »Substantiae singulae, quarum neutra est causa exsistentiae alterius, exsistentiam habent separatam h. e. absque omnibus aliis prorsus intelligibilem. Posita igitur cuiuslibet exsistentia simpliciter, nihil ipsi inest, quod arguat exsistentiam aliarum a se diversarum.«

Existenz hätten. Es würde sich also nicht mehr um Substanzen, sondern Akzidenzen einer wahrhaft für sich bestehenden Substanz handeln.[4]

Das Problem wird an dieser Stelle relevant, weil Kant kurz zuvor gegen die Vertreter einer prästabilierten Harmonie behauptet, dass sich Substanzen nur aufgrund einer Änderung ihrer äußeren Verhältnisse, d. h. ihrer Verbindung zu anderen Substanzen, innerlich verändern können.[5] Eine Modifikation des inneren Zustands der Substanz ist also auf äußere Verhältnisse angewiesen.

Diese Kritik ist in erster Linie gegen Wolff gerichtet. Wolff sieht laut Kant den Grund für die Veränderung der inneren Bestimmungen einer Substanz in einer Kraft zur Veränderung, die der Substanz wesentlich angehört. Sollte die innere Veränderung der Substanz auf eine Modifikation ihrer äußeren Verhältnisse angewiesen sein, dann wäre aber, so Kant weiter, auch die leibnizsche Theorie der prästabilierten Harmonie unmöglich. Denn diese erlaubt in Kants Augen keine reale äußere Gemeinschaft der Substanzen, weil Leibniz anstelle des realen Einflusses eine nur begrifflich ideale Verbindung setzt.[6]

Wie könnte nun eine Verbindung der Substanzen aussehen, wenn diese aufgrund ihres Begriffs kausal isoliert sein müssen?[7] Zunächst stellt Kant fest, dass trotz dieser Schwierigkeit, »alles im All in wechselseitiger Verknüpfung verbunden angetroffen wird«.[8] Die Einheit der Substanzen ist eine Voraussetzung für die Ein-

4 Oder anders ausgedrückt, in logischer Hinsicht wäre die Substanz nicht mehr Subjekt, sondern Prädikat, das von einem anderen Subjekt ausgesagt wird. Damit gerät man allerdings in Widerspruch zur Definition der Substanz, wonach diese immer nur Subjekt, aber niemals Prädikat sein dürfe. Zur Definition der Substanz siehe etwa *Refl. 3829*, 17:305: »Die Begriffe der substantzen, in so fern sie abstrahirt seyn, sind nur respectiv: daher die Korper substantzen sind, in so fern sie die subiecten der inhaerentz ihrer accidentien seyn und keinem andern bekannten subiect inhaeriren; sie würden aber nicht substantzen heissen, in so fern sie wiederum ein ander subiect [seyn] haben, davon sie blos die Wirkungen seyn.«

5 Zur frühen Kritik Kants an seinen Vorgängerpositionen siehe ausführlich: Watkins 2005, bes. 100–180.

6 Leibniz, *Monadologie* §§ 51, 52, 56 = GP VI, 615 f.; GP IV, 292 (Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus); GP III, 634 ff. (Brief an Remond, 11.02.1715).

7 Langton sieht das als Beweis ihrer Reduktionismusthese an. Demzufolge wendet sich Kant gegen Leibniz, der die relationalen Bestimmungen der Substanz auf ihre inneren Bestimmungen reduziert habe, wohingegen diese den Substanzen extra hinzugefügt werden müssten: Langton 1998, 107–123. Siehe dagegen Watkins 2005, 141–144, der meiner Ansicht nach zu Recht auf die Probleme dieser Interpretation hinweist: Leibniz stimmt in diesem Punkt mit Kant überein, denn auch wenn für ihn die Substanzen (Monaden) in keinen wirkursächlichen Verhältnissen stehen, bedeutet das gerade nicht, dass sie nicht begrifflich aufeinander bezogen wären, und zwar in einer durch Finalursachen bestimmten und von Gott zu Beginn der Welt prästabilierten Ordnung. Seiner Ansicht nach kann es lediglich keine wirkursächlichen Verhältnisse zwischen ihnen geben, d. h., Leibniz schließt *vires transeuntes* aus. Es ist überdies fragwürdig, ob Kant diese übergehenden Kräfte zwischen einfachen Substanzen sieht.

8 1:413.13: »[…] nihilo tamen minus omnia in universo mutuo nexu colligata reperiantur […]«.

heit der Welt und mithin die Erfahrung des Raumes, der das Ergebnis der Verbindung der Substanzen sein soll. Setzen sich die wahrnehmbaren Körper aus Substanzen zusammen, so werden auch alle wahrnehmbaren Veränderungen letztlich auf einer Modifikation der äußeren Beziehung der Substanzen beruhen müssen. Nun soll aber *durch die Erfahrung* erwiesen sein, dass es sowohl Raum als auch Veränderung unter den Körpern gibt. Daraus schließt Kant, »daß dies Verhältnis von der Gemeinsamkeit der Ursache, nämlich von Gott als dem allgemeinen Grund (Prinzip) der Daseienden abhängt« (1:413.13–15; Übersetzung: Monika Bock).

Gott ist also das Prinzip der Gemeinschaft der Substanzen. Wie ist das gemeint?

> Das Schema des göttlichen Verstandes, der Ursprung des Daseienden, ist ein fortdauernder Akt, den man Erhaltung nennt, in welchem, wenn beliebige Substanzen für sich allein und ohne Verhältnis der Bestimmungen von Gott vorgestellt werden, keine Verknüpfung zwischen ihnen und keine wechselseitige Beziehung entstände; wenn sie aber in dessen Verstande als in Beziehung stehend vorgestellt werden, so beziehen sich die Bestimmungen später im steten Fortgang des Daseins dieser Vorstellung entsprechend immer aufeinander, d. h., sie wirken und wirken zurück, und es besteht ein äußerer Zustand der einzelnen, den es, wenn man von diesem Grundsatze abwiche, durch ihr bloßes Dasein gar nicht geben würde. (1:414.1–8;[9] Übersetzung: Monika Bock, modifiziert.)

Die Verbindung der Substanzen hat also ihre Quelle im göttlichen Verstand,[10] genauer: im Schema des göttlichen Verstandes. Ich möchte an dieser Stelle nur anmerken, dass auch in späteren Texten die Konzeption des Schemas eine besondere Funktion hinsichtlich der Vermittlung des Intelligiblen mit dem Sinnlichen einnimmt. Ich denke dabei nicht nur an den Schematismus der *Kritik der reinen Vernunft*, sondern auch an die späten Entwürfe zum Privatrecht oder auch das *Opus postumum*.

Was genau hat man sich unter dem Schema an dieser Stelle vorzustellen? Kant spricht von einem andauernden Akt, der zum einen die endlichen Substanzen in ihrem Dasein erhält und zum anderen für die Möglichkeit ihrer Vergemeinschaftung verantwortlich sein soll. Nur unter der Voraussetzung, dass die Substanzen

9 »Schema intellectus divini, exsistentiarum origo, est actus perdurabilis (conservationem appellitant), in quo si substantiae quaevis solitario et absque determinationum relatione a Deo conceptae sunt, nullus inter eas nexus nullusque respectus mutuus orietur; si vero in ipsius intelligentia respective concipiantur, huic ideae in continuatione exsistentiae conformiter postea determinationes semet semper respiciunt, h. e. agunt reaguntque, statusque quidam singularum externus est, qui, si ab hoc principio discesseris, per solam ipsarum exsistentiam nullus esse potest.«

10 Man beachte eine bemerkenswerte Parallele zur kantischen Position aus der *Kritik der reinen Vernunft*, denn auch dort sieht Kant den Grund der Gemeinschaft der Substanzen im Verstand, allerdings nicht im göttlichen, sondern im menschlichen, der mit quasi göttlichen Fähigkeiten ausgestattet wird: A 211–218 / B 256–265 (Dritte Analogie der Erfahrung). Siehe dazu Abschnitt 2.

durch den göttlichen Verstand in Gemeinschaft stehend gedacht werden, können sie sich in ihrem Dasein tatsächlich aufeinander beziehen. Ohne göttliches Eingreifen könnte es also auch keine Gemeinschaft von Substanzen geben, da die reale kausale Verbindung zwischen ihnen dem Substanzbegriff selber widerspräche. Weil aber die Gemeinschaft der Substanzen, wie gesagt, empirische Realität ist, denn das beweist uns die Existenz der Körper, des Raumes usw., muss es auch einen göttlichen Verstand geben, der zugleich als Urheber der Substanzen und als Grund ihrer Vergemeinschaftung fungiert. Der göttliche Verstand als *intuitus originarius* denkt sich also im Akt der Erschaffung der Substanzen diese auf solche Weise, dass sich die Substanzen in ihren Bestimmungen real aufeinander beziehen (1:413.10–15).[11]

Daraus folgt aber zugleich, dass die aktuale Gemeinschaft der Substanzen *a posteriori* die Existenz Gottes beweist, da aus dem Gegebensein der Körper und des Raumes (beides beruht nach Kant auf einer Gemeinschaft von Substanzen; 1:414.10–12)[12] notwendig auf dessen Möglichkeitsbedingung geschlossen werden kann: das Schema des göttlichen Verstandes.

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf das kantische Modell der Gemeinschaft der Substanzen und grenzen dieses von den zeitgenössischen Theorien ab: Mit den Vertretern der Theorie des physischen Einflusses der Substanzen (*influxus physicus*) und gegen Leibniz hebt Kant hervor, dass sich die Bestimmungen der Substanzen real und nicht bloß ideal aufeinander beziehen.[13] Die Substanzen üben eine wechselseitige Wirkung aufeinander aus, d. h., eine Substanz bewirkt real etwas in einer anderen Substanz. Mit Leibniz und gegen die Vertreter der Theorie des physischen Einflusses betont Kant aber, dass diese reale Beziehung nur durch das Eingreifen des göttlichen Verstandes ermöglicht wird. Denn nur so können Substanzen, die bereits aufgrund ihres Begriffs »ein getrenntes, d. h. ohne alle anderen durchaus verständliches Dasein« haben (1:413.4–5; Übersetzung: Monika Bock),[14] miteinander in Beziehung stehen und einander äußerlich sein. Die Gemeinschaft ließe sich wie gesagt aus ihrem Begriff allein nicht verständlich machen. Dass sich die Gemeinschaft der Substanzen niemals aus dem bloßen Begriff einer Substanz ergibt, ist für Kant sehr wichtig und wir werden im nächsten Abschnitt hierauf zurückkommen.

11 »Cum ergo, quatenus substantiarum singulae independentem ab aliis habent exsistentiam, nexui earum mutuo locus non sit, in finita vero utique non cadat, substantiarum aliarum causas esse, nihilo tamen minus omnia in universo mutuo nexu colligata reperiantur, relationem hanc a communione causae, nempe Deo, exsistentium generali principio, pendere confitendum est.« Zur Konzeption der göttlichen Anschauung siehe Klingner 2016.

12 »Quoniam locus, situs, spatium sunt relationes substantiarum, quibus alias a se realiter distinctas determinationibus mutuis respiciunt, hacque ratione nexu externo continentur […]«.

13 Das unterstreicht etwa Kants Lehrer Knutzen in seiner Schrift *Systema causarum efficientium*; ebenso Crusius, der in dieser Hinsicht als der wirkmächtigste Gegner der wolffschen Philosophie gelten darf.

14 »[…] exsistentiam habent separatam h. e. absque omnibus aliis prorsus intelligibilem.«

Zuvor möchte ich aber noch auf drei Punkte aufmerksam machen. Erstens wäre es verfehlt, Kant unter dem Eindruck seiner Kritik an Leibniz vorschnell zu einem Vertreter der Theorie des physischen Einflusses zu erklären. Kant selber nennt seine Konzeption das verbesserte *systema universalis substantiarum commercii* und er distanziert sich explizit vom herkömmlichen *influxus physicus*, der seiner Ansicht nach in Anbetracht des Substanzbegriffs unhaltbar ist. Im Ergebnis weist Kants verbesserte Theorie des physischen Einflusses aber nicht nur Elemente der leibnizschen prästabilierten Harmonie auf, sondern sogar des Okkasionalismus' Malebranches, den Kant hier als dritten Adressaten seiner Kritik nennt.

Zweitens liefert Kant an dieser Stelle einen aposteriorischen Gottesbeweis, der der kantischen Auskunft zufolge anderen apriorischen Gottesbeweisen überlegen ist, da er von der Wirklichkeit des Raumes und der Körper auf dessen Möglichkeitsbedingung, den göttlichen Verstand, schließt.

Drittens, und das kann an dieser Stelle nur angerissen werden, übernimmt Kant denselben Gedanken mit einigen Modifikationen auch in seine 1770 erschienene *Inauguraldissertation*.[15] Dort sieht Kant sich lediglich genötigt, seine Konzeption

[15] 2:390.18–24; 2:407.23–27. 2: 408.13–19: »*Substantiae mundanae sunt entia ab alio*, sed non a diversis, sed *omnia ab uno*. Fac enim illas esse causata plurium entium necessariorum: in commercio non essent effectus, quorum causae ab omni relatione mutua sunt alienae. Ergo UNITAS *in coniunctione substantiarum universi est consectarium dependentiae omnium ab uno*. Hinc forma universi testatur de causa materiae et nonnisi *causa universorum unica est causa universitatis*, neque est mundi *architectus*, qui non sit simul *creator*.« Siehe auch die folgende, ungefähr aus dieser Zeit stammende Reflexion (*Refl.* 4137, 17:430.2–15): »Eine substantz der Welt mag nicht der Schopfer einer andern seyn, weil sie sonst von sich selbst (ihrer ganzen Existenz nach) abhangen würde (ob commercium). (Denn Dinge, die in commercio stehen, können nur durch das, was ihre Existentz als äusserlich abhangig moglich macht, in commercio stehen). Die substantia creatrix est extramundana. Der Schopfer einer substantz ist zugleich der Schopfer aller, weil sie alle übrige in abhangigkeit von dieser Versetzt. (Es ist keine Gemeinschaft ohne ein gemeines principium.) Die Erschaffung ist eine Einheit, d. i. es kamen nicht nach und Nach mehrere substantzen zu den erschaffnen hinzu. Denn sonst würden wir keine Regel oder Einheit zu dem Gebrauche unseres Verstandes haben. Wenn z. E. beym Wachsthum eines Baumes substantzen dazu entstünden; also muß das principium stabile perpetuum auch invariabile in Ansehung der qvantitaet seyn.« Es können nur alle Substanzen zusammen erzeugt bzw. vernichtet werden, das gebietet die Einheit des Verstandes. Eine Konsequenz daraus ist das Prinzip der Erhaltung der Substanz »in Ansehung der Quantität«. Siehe auch die folgende, mit Blick auf die in der *Kritik der reinen Vernunft* dargelegte Konzeption bemerkenswerte Reflexion (*Refl.* 4108, 17:418.21–419.3): »Der mundus vere intelligibilis ist mundus moralis. Die principien von deren Form gelten vor iedermann, und aus derselben kan man auf Gott schließen als die causam mere intelligibilem; aber dieser mundus intelligibilis ist kein obiect der Anschauung, sondern der reflexion. Das Anschauen Gottes würde zugleich intuitum intellectualem von der Welt geben. Diejenigen, welche einen intuitum mere intellectualem annehmen, der nach dem Tode natürlicher Weise anhebe, behaupten, das die Seele nach dem Tode in der Andern welt sich sehe und nicht dahin übergehe (Abscheiden der Seele), daß sie zu dem mundo immateriali als der wahren substantz ieder-

noch einmal dezidiert von Leibniz' prästabilierter Harmonie abzuheben. So weist er darauf hin, dass seine Theorie eine allgemeine Harmonie und keine spezielle, d. h. für die einzelnen Substanzen bestimmte Harmonie sei (2:409.10–13).[16] Trotz vieler Unterschiede, die die *Inauguraldissertation* bereits von den vorkritischen Schriften trennen, ist sich Kant in diesem einen Punkt auch 1770 noch sicher, dass nämlich die Substanz aufgrund ihres Begriffs notwendig auf das Eingreifen Gottes angewiesen ist, um mit anderen Substanzen in einer Gemeinschaft stehen zu können. Wenden wir uns vor diesem Hintergrund nun der *Kritik der reinen Vernunft* zu.

2. Das Schema der Gemeinschaft

In der *Inauguraldissertation* liegen bekanntlich schon wesentliche Ergebnisse der transzendentalen Ästhetik vor. In gewisser Weise unterscheidet Kant auch schon zwischen zwei Quellen der Erkenntnis: dort aber Sinnlichkeit und Vernunft. Die wesentliche Neuerung der *Kritik der reinen Vernunft* gegenüber der *Inauguraldissertation* besteht in der Zurückweisung der Erkenntnis aus bloßen Begriffen und der damit verknüpften Einschränkung des Erkenntnisanspruchs auf den Bereich möglicher Erfahrung. Fortan ist keine reine Begriffserkenntnis in spekulativer Absicht mehr möglich. Im Ergebnis bedeutet das, dass man zu keiner Erkenntnis der beiden Welten, des *mundus sensibilis atque mundus intelligibilis*, kommen kann. Stattdessen bezieht sich die menschliche Erkenntnis einzig auf die durch die Formen der Sinnlichkeit bestimmte Welt. Deren zeitliche und räumliche Einheit wird wiederum nicht durch das Schema des göttlichen Verstandes gesichert, sondern, und das ist bezeichnend, mittels der Applikation der schematisierten Kategorie der Gemeinschaft durch den menschlichen Verstand. Die Bestimmung der Anwendung wird von Kant in der dritten Analogie der Erfahrung diskutiert, die aus diesem Grund in der ersten Auflage als Grundsatz der Gemeinschaft überschrieben ist.[17]

Ich möchte im Folgenden nicht weiter auf die Funktion der Grundsätze eingehen. Uns interessiert an dieser Stelle vor allem, ob und wie Kant das oben ausgeführte Problem der Vergemeinschaftung der Substanzen ab 1781 thematisiert. Dass Kant dieses Problem auch noch in der *Kritik der reinen Vernunft* sieht, hierfür aber

zeit gehöre, daß die cörperliche Welt nur eine gewisse sinnliche Erscheinung der geisterwelt sey, daß die Handlungen hier symbola von dem eigentlichen character in der intelligiblen welt seyn, und daß der tugendhafte nicht in den Himmel übergehe, sondern sich nur darin sehe.«

16 »Harmoniam autem talem voco generaliter stabilitam, cum illa, quae locum non habet, nisi quatenus status quilibet substantiae individuales adaptantur statui alterius, sit harmonia singulariter stabilita […].« – »Eine solche Harmonie aber nenne ich allgemein bestimmt, während diejenige, welche nur statthat, sofern beliebige individuelle Zustände einer Substanz dem Zustand einer anderen angepaßt werden, eine einzeln bestimmte Harmonie ist […].« (Übersetzung: Wilhelm Weischedel).

17 A 211: »Grundsatz der Gemeinschaft. Alle Substanzen, sofern sie *zugleich* sein, stehen in durchgängiger Gemeinschaft, (d. i. Wechselwirkung unter einander)«.

eine neuartige Lösung im Sinn hat, verdeutlicht das nachfolgende längere Zitat, das sich in der allgemeinen Anmerkung zum System der Grundsätze findet:

> Endlich ist die Kategorie der *Gemeinschaft* ihrer Möglichkeit nach gar nicht durch die bloße Vernunft zu begreifen und also die objective Realität dieses Begriffs ohne Anschauung und zwar äußere im Raum nicht einzusehen möglich. Denn wie will man sich die Möglichkeit denken, daß, wenn mehrere Substanzen existieren, aus der Existenz der einen auf die Existenz der anderen wechselseitig etwas (als Wirkung) folgen könne, und also, weil in der ersteren etwas ist, darum auch in den anderen etwas sein müsse, was aus der Existenz der letzteren allein nicht verstanden werden kann? Denn dieses wird zur Gemeinschaft erfordert, ist aber unter Dingen, die sich ein jedes durch seine Subsistenz *völlig isolieren* [Herv. A. H.], gar nicht begreiflich. Daher *Leibniz*, indem er den Substanzen der Welt, nur wie sie der Verstand allein denkt, eine Gemeinschaft beilegte, eine Gottheit zur Vermittelung brauchte; denn aus ihrem Dasein allein schien sie ihm mit Recht unbegreiflich. Wir können aber die Möglichkeit der Gemeinschaft (der Substanzen als Erscheinungen) uns gar wohl faßlich machen, wenn wir sie uns im Raume, also in der äußeren Anschauung vorstellen. Denn dieser enthält schon *a priori* formale äußere Verhältnisse als Bedingungen der Möglichkeit der realen (in Wirkung und Gegenwirkung, mithin der Gemeinschaft) in sich. (B 292 f.)[18]

Das Zitat unterstreicht erstens, dass Kant auch 1781 noch der Auffassung ist, dass sich Substanzen ihrem Begriff nach »völlig isolieren« (B 293). Aus diesem Grund wird auch die Anwendung der Kategorie der Gemeinschaft ihrer Möglichkeit nach mit Hinblick auf ihren bloßen Begriff nicht begreiflich sein können. Denn die in diesem Begriff gedachte Gemeinschaft von Substanzen widerspräche der durch den Substanzbegriff vorausgesetzten absoluten Selbstständigkeit der Substanz.

[18] Siehe auch die folgenden Reflexionen aus der Zeit nach der Publikation der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*: Refl. CIX E 39 – A 235 [s. B 294], 23:35.2–3: »*Mundus phaenomenon* oder ein Ganzes von Substanzen im Raum läßt sich leicht denken, aber gar nicht als *noumenon*, weil jene isolirt sind.« *Refl.* 5863, 18:371.14–15: »Im Begriffe des Raums liegts, daß eine substantz der Welt in eine andere nicht ein-fließen kan, ohne von ihr zu leiden.« *Refl.* 5985, 18:416.15–16: »Das *commercium* der substantzen als pha-enomene im Raum macht keine Schwierigkeit – das andere ist transscendent.« Refl. 5988, 18:416.24–417.3: »Das sind nicht drey *systemata*, das *commercium* zu erklären, sondern die harmonie der *substantia-rum* entweder per *commercium* oder *absqve commercio*. Jenes ist der *influxus physicus*. In der Sinnenwelt ist vermoge des Raumes schon eine Bedingung des *commercii*, und die äußere caussalitaet (des Einflusses) ist nicht schweerer zu begreifen, als die innere caussalitaet der *actionum immanentium*. Caussalitaet läßt sich gar nicht begreifen. Nehmen wir aber substantzen als *noumena* an (ohne Raum und Zeit), so sind sie alle isolirt; folglich anstatt des Raumes muß eine dritte substantz gedacht werden, darin sie alle unter einander *in commercio* stehen können *per influxum physicum*.«

Zweitens folgt hieraus eine explizite Kritik an Leibniz, die sich implizit auch auf Kants eigene frühere Position richtet. Denn Leibniz, genauso wie der junge Kant aus den Jahren 1755 und 1770, hat Gott als Mittler der Gemeinschaft der Substanzen angesetzt, weil diese Gemeinschaft in Ansehung des Begriffs »mit Recht« (B 293), wie Kant hier noch einmal unterstreicht, nicht einsehbar sein soll. Hierin liegt, wie wir gesehen haben, der Fehler der gewöhnlichen Theorie des physischen Einflusses (*influxus physicus*), weshalb diese Theorie als solche von Kant bereits 1755 zurückgewiesen bzw. unter Zuhilfenahme des göttlichen Verstandes, wie wir oben gesehen haben, modifiziert wurde. Trotzdem ist der Rückgang auf den göttlichen Verstand an dieser Stelle nichts weiter als eine Verlegenheitslösung, die zwar begrifflich gefordert, aber noch immer falsch ist, wie Kant *jetzt* auf der Grundlage seiner transzendentalphilosophischen Konzeption darlegt.

Drittens ermöglicht diese transzendentalphilosophische Konzeption auch eine neuartige Lösung des Problems: Denn das Problem stellt sich nicht mehr, sobald man die subjektiven Formen der Anschauung, insbesondere aber das Wesen des Raumes in Anschlag bringt: Der Raum als äußere Anschauungsform enthält in sich bereits »formale äußere Verhältnisse als Bedingungen der Möglichkeit der realen (in Wirkung und Gegenwirkung, mithin der Gemeinschaft)«. Insofern aber die reinen Verstandesbegriffe in ihrer schematisierten Form als allgemeine Regeln auf die Formen der Anschauung bezogen werden, wird auch verständlich, dass Kant in der dritten Analogie selber eine reale Gemeinschaft der Substanzen, die auf einem wechselseitigen Einfluss beruhen soll,[19] behauptet.

An dieser Stelle ist allerdings Vorsicht geboten: Denn man sollte die von Kant in der dritten Analogie ausgeführte Position nicht vorschnell mit der vorkritischen Theorie des physischen Einflusses in Verbindung bringen.[20] Auch wenn Kant hier dem Namen nach einen allgemeinen, wechselseitigen Einfluss der Substanzen behauptet, besteht ein alles entscheidender Unterschied zur Theorie des influxus physicus, wie diese vor 1781 verstanden worden ist: Denn was Kant in der dritten Analogie in eine wechselseitige Gemeinschaft setzt, sind *keine selbstständigen* Substanzen, die durch ihre Gemeinschaft die Existenz des Raumes bewirken könnten. Stattdessen hat man es nur mit Substanzen in der Erscheinung, d. h. aber Substanzen, die bereits durch die beiden transzendentalen Anschauungsformen Raum und Zeit formal bestimmt sind, zu tun. Die Substanz in der Erscheinung hat im

19 A 214 / B 261: »Soll diese subjektive Gemeinschaft auf einem objektiven Grunde beruhen, oder auf Erscheinungen als Substanzen bezogen werden, so muß die Wahrnehmung der einen, als Grund, die Wahrnehmung der andern, und so umgekehrt, möglich machen, damit die Sukzession, die jederzeit in den Wahrnehmungen als Apprehensionen ist, nicht den Objekten beigelegt werde, sondern diese als zugleichexistierend vorgestellt werden können. Dieses ist aber ein wechselseitiger Einfluß, d. i. eine reale Gemeinschaft (commercium) der Substanzen […]«.

20 Hierin sehe ich ein Hauptproblem in Watkins ansonsten ausgezeichnetem Buch. Siehe ausführlich dazu Hahmann 2009.