

treten die quasi-instinktiven „natural beliefs“; ebenso wie zum Atmen zwingt die Natur uns zur Annahme einer bewußtseinstranszendenten Wirklichkeit. Es ist der Begriff des „natural belief“, der die realistische Interpretation Humes sichert und der zugleich die Hume-Interpretationen mit dem Thema der Untersuchung, dem Naturbegriff verbindet. Mit Kemp-Smith ist B. der Auffassung, daß in den „Dialogues Concerning Natural Religion“ die Position Humes mit der des Skeptikers Philo gleichzusetzen sei, nach der „das Weltganze die Vorstellung einer blinden aber durch ein mächtiges belebendes Prinzip befruchteten Natur hervorrufe“. Die Welt sei nach Hume keine bloße Maschine, sie sei auch nicht von einem transzendenten Prinzip hervorgebracht, sondern sie enthalte untrennbar von ihr „eines oder mehrere immaterielle ordnende und belebende, also be-seelende Prinzipien“. Dieser „Pantheismus“ Humes sei die im Sinne des akademischen Skeptizismus für wahrscheinlich gehaltene Hintergrundhypothese, die sich auch in seinen übrigen Werken ausfindig machen lasse. „Ein solcher, mit skeptischem Vorbehalt angenommener, pantheistischer Naturalismus liegt seiner Kritik der Volksreligion gerade zugrunde wie seiner auf „natural beliefs“ rekurrierenden Erkenntnislehre und seiner ursprünglichen, auf „passions“ und „sympathies“ gründenden Morallehre“ (452).

B. hat sich dafür entschieden, in seiner Darstellung jeweils bestimmten Werken zu folgen, und er hat die leitende Frage nach dem Naturverständnis in einen umfassenden Zusammenhang hineingestellt, der u. a. Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie, philosophische Theologie und Moralphilosophie berücksichtigt. Diese thematische Breite soll die Vieldimensionalität der befragten Sache zeigen, und sie ergibt sich aus B.s Anliegen, Berkeley gegenüber Hume zu rehabilitieren. Diese beiden methodischen Vorzüge haben jedoch auch ihren Preis. Der Leser muß sich immer wieder bemühen, den thematischen roten Faden nicht aus den Augen zu verlieren. Textnähe und breiter Hintergrund gehen auf Kosten der Straffung und Finalisierung, und das Anliegen, Berkeley gegenüber Hume aufzuwerten, steht in einer gewissen Spannung zur leitenden Frage nach dem Begriff der Natur.

Die differenzierten Einzelinterpretationen der Arbeit vermitteln einen nuancenreichen Einblick in die Texte und den gegenwärtigen Stand der einschlägigen philosophiehistorischen Forschung. Daß Berkeley und Hume in dem jeweils genauer bestimmten Sinn Realisten sind, wird überzeugend gezeigt; Humes Naturalismus wird vorzüglich herausgearbeitet. Erhellend sind die wiederholten Vergleiche zwischen den Philosophen dieser Periode und die Skizzen über die philosophische Entwicklung. Einen besonders farbigen Akzent erhält die Darstellung dort, wo die Philosophiegeschichte in einen größeren geistes- und sozialgeschichtlichen Zusammenhang hineingestellt wird. Immer stehen die Sachfragen im Vordergrund. Wo es hilfreich ist, werden Parallelen aus der Geschichte der Philosophie herangezogen; wiederholt wird Berkeley mit Hilfe seiner Wirkungsgeschichte interpretiert. Aus seiner persönlichen Überzeugung von der historischen Obsoletheit und inhaltlichen Unhaltbarkeit eines rein mechanistischen Naturbegriffs macht B. keinen Hehl, und sein Plädoyer für eine organische Betrachtung der Natur verdient volle Zustimmung.

F. RICKEN S. J.

EDWARDS, JEFFREY, *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge*. On Kant's Philosophy of Material Nature. Berkeley [u. a.]: University of California Press 2000. XIV/277 S., ISBN 0-520-21847-7.

Den thematischen Mittelpunkt der Abhandlung bildet die dritte Analogie der Erfahrung aus Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Dort stellt Kant den Grundsatz auf, alle Substanzen im Raum seien in „durchgängiger Wechselwirkung“. Anders als die Prinzipien der Substantialität (erste Analogie) und der Kausalität (zweite Analogie) hat das Prinzip der Wechselwirkung in der Literatur bisher kaum Beachtung gefunden. J. Edwards (= E.) will ihm nun einen „systematischen Vorrang“ (30) vor den ersten beiden Analogien einräumen. Er stützt seine These auf das „Argument vom leeren Raum“, das Kant im Beweis der dritten Analogie (A 212 ff.) vorträgt. Das Argument läßt sich nur auf der Grundlage von Kants Theorie der Apperzeption verstehen. Danach sind dem Subjekt wechselnde sinnliche Eindrücke gegeben. Die Tätigkeit des Erkennens besteht darin, die objektive Zeitordnung des Wahrgenommenen zu bestimmen. Nehme ich bei-

spielsweise nacheinander an zwei Orten A und B eine Kugel wahr, macht es einen Unterschied, ob sich die Kugel von A nach B bewegt hat oder ob es sich um zwei Kugeln handelt. Die Erkenntnis darf also nicht von der zufälligen, subjektiven Folge der Apperzeption abhängen, sondern muß objektiven Prinzipien folgen. Das Argument vom leeren Raum besagt nun des näheren, daß die Annahme, zwei Kugeln existierten zugleich im Raum, nur dann gerechtfertigt werden kann, wenn sie aufeinander einwirken können, mithin in „dynamischer Gemeinschaft“ stehen. Wäre der Raum zwischen den Kugeln im strikten Sinn leer, gäbe es keinen realen Einfluß und mithin keine objektive Bestimmung der Simultaneität. Also müssen sich in unserem Erfahrungsraum „kontinuierliche Einflüsse“ und „allerwärts Materie“ finden. – Auf diese Überlegungen Kants gründet E. seine These, die dritte Analogie der Erfahrung enthalte eine „dynamische Theorie der Materie“ (54). Die These birgt einigen Sprengstoff für das Gefüge der kritischen Philosophie. Denn wer Kants Angaben zur Architektonik seines Systems folgt, wird eine Theorie der Materie entweder in der sog. rationalen Physik (den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“) oder in der Naturwissenschaft selbst suchen. Sollte die „Kritik der reinen Vernunft“ (= KrV) eine Theorie der Materie enthalten, wäre Kants Unterscheidung zwischen Transzendentalphilosophie und rationaler Naturlehre hinfällig. Doch damit nicht genug. Während die rationale Physik den Begriff der Materie aus der Erfahrung voraussetzen darf, muß die Existenz der Materie in der Transzendentalphilosophie erst bewiesen werden. Folgerichtig betrachtet E. das Argument vom leeren Raum als „apriorischen Beweis der Existenz einer kosmischen Materie“ (55). In seiner Auffassung bestärkt sieht sich E. vor allem durch die Tatsache, daß eine dynamische Theorie der Materie die kritische Philosophie zu den vorkritischen Bemühungen Kants einerseits und zu seinem Spätwerk andererseits anschlussfähig machen würde.

Nachdem E. im ersten Teil (11–60) seine Grundthese entwickelt hat, widmet er sich ausführlich dem historischen Hintergrund von Kants Philosophie der materiellen Natur. Im zweiten Teil (61–91) untersucht er die Wurzeln des Begriffs der dynamischen Gemeinschaft. Schon in seinen frühen Schriften befaßt sich Kant, ausgehend von den Kontroversen der rationalistischen Metaphysik, mit dem Problem des physischen Einflusses (*influxus physicus*) der Substanzen aufeinander. Im Gegensatz zu Leibniz beugt er sich nicht mit der Annahme einer durch Gott prästabilierten Harmonie, sondern fordert den realen Einfluß der Substanzen und macht dafür äußere Kräfte (*vires transeuntes*) verantwortlich. Gleichwohl sind „Einfluß“ und „Kraft“ beim vorkritischen Kant voneinander verschieden. Anders in der KrV, wo Kant gegen Leibniz erklärt, die Bestimmungen der Substanzen im Raum seien „nichts als Verhältnisse“, und der Begriff der Materie werde durch die Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung definiert (A 265). Demnach scheint Kant die Vorstellung isoliert für sich bestehender Substanzen zugunsten der Theorie eines materiellen Kontinuums aufgegeben zu haben. Eng damit zusammen hängt Kants Wendung gegen die korpuskulare Theorie der Materie. – Im dritten Teil (93–144) schildert E. die philosophische Auseinandersetzung um die dynamische Theorie der Materie. Er zeigt am Begriff des physischen Äthers, daß Kants Theorie der Materie eine größere Kontinuität besitzt, als gewöhnlich angenommen wird. In dem kurzen Aufsatz „De igne“ von 1755 spricht Kant erstmals von einem Äther (*materia elastica*), der den Raum zwischen den Korpuskeln fülle, und identifiziert ihn mit Licht und Wärme. Ein Jahr später veröffentlicht Kant seine „Physische Monadologie“. Dort erklärt er die Ausdehnung eines materiellen Körpers als die „Sphäre der Aktivität“ seiner Anziehungs- und Zurückstoßungskraft. In den Reflexionen zur Physik aus den siebziger Jahren erscheint wiederum der Äther als Grund der Kohäsion der Materie. Die Vorstellung physischer Monaden hat Kant zugunsten der eines Kontinuums von Kräften aufgegeben. Um so überraschender ist, die Gedankenkonstruktion einer physischen Monadologie im Dynamik-Kapitel der „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ (= MAN) wieder auftauchen zu sehen. Der Begriff der physischen Monade entspricht hier dem des Massepunkts in der klassischen Mechanik. Gleichzeitig behauptet Kant die unendliche Teilbarkeit der Materie. Die Kohäsion, die er in den siebziger Jahren mit Hilfe des Äthers erklärt hatte, zählt er nun ausdrücklich zu den physischen und nicht metaphysischen Eigenschaften der Materie. Deshalb haben

das dynamische Modell und die Hypothese des Äthers ausschließlich methodologischen Charakter, wenn es darum geht, die korpuskulare Materietheorie als falsch zu erweisen. E. bemängelt, Kant habe den Beweis der Existenz des Äthers vermieden um den Preis eines mit der dynamischen Konzeption der Materie unvereinbaren Substanzbegriffs (144). – Im vierten und letzten Teil seines Buchs (145–192) beschäftigt sich E. mit der transzendentalen Dynamik im „Opus postumum“. Dort verbindet Kant die dynamische Theorie der Materie mit der kritischen Theorie der Erkenntnis. Im „Übergang 1–14“ deduziert er den Äther als Prinzip der Einheit der Erfahrung der Natur und erklärt die sinnliche Wahrnehmung als die Wirkung der bewegenden Kräfte der Materie. In den Ätherbeweisen des „Opus postumum“ verfolgt Kant nicht nur das Ziel, eine bestimmte Theorie der Materie zu etablieren, sondern er will dadurch zugleich das Problem der Affektion lösen, das bekanntlich am Anfang seiner Theorie der Erfahrung steht. In diesem Punkt besteht eine wenigstens ebenso augenfällige Kontinuität zu seiner kritischen Philosophie wie im Bereich der Materietheorie. In den späteren Faszikeln des „Opus postumum“ wendet sich das Blatt noch einmal. Nun begriff Kant den dynamisch bestimmten Raum als *spatium phaenomenon* oder Erscheinung zweiter Ordnung. Da dieser Raum nicht von der Form unserer Sinnlichkeit abhängig ist, gelangt E. zu dem Schluß, der späte Kant habe den „formalen Idealismus“ zugunsten eines „transzendentalen Realismus“ aufgegeben. Dazu paßt der Befund, daß im Kontext der Selbstsetzungslehre nun vermehrt der Name Spinoza fällt und Kant selbst den transzendentalen Idealismus als „absoluten Realismus“ verstanden wissen möchte.

Schon in der Einleitung interpretiert E. sein Ergebnis so, daß es sich bei der dynamischen Materie um eine „materiale Bedingung“ der Erfahrung handle. Dabei soll material soviel wie „nicht-subjektiv“ bedeuten (1f.). Legt man den Begriffsgebrauch Kants zugrunde, meint material: eine Bestimmung, zu der ich im Zusammenhang mit empirischer Erfahrung gelangt bin. Das Gegenteil von material wäre „rein“, mithin etwas, dem „gar nichts Empirisches beigemischt ist“ (B 3). Demnach könnte es Bedingungen der Erfahrung geben, die zwar nicht rein, aber dennoch a priori sind. Solche nicht-reinen Bedingungen der Erfahrung könnten dann material genannt werden. In diesem Sinn hat K. Cramer („Nicht-reine synthetische Urteile apriori“, Heidelberg 1985) den Begriff des Wechsels der Erscheinungen als nicht-reine Bedingung der Erfahrung ausgemacht. Für E. hingegen soll die materiale Bedingung nichts mit der spezifischen Beschaffenheit der Erfahrung des menschlichen Subjekts zu tun haben, sondern davon unabhängig über die Beschaffenheit der materiellen Natur Auskunft geben. Das transzendente Argument des leeren Raumes zielt nicht nur auf den Begriff der Materie überhaupt – im Sinn eines Gegenstandes der äußeren Erfahrung –, sondern auf die Existenz einer Dynamik in der Weise bestimmten Materie, daß sie ein Kontinuum von Kräften und nicht eine Menge individueller Körper darstellt. Der Wert von E.s Studie wird dadurch geschmälert, daß er weitgehend darauf verzichtet, seine These zu anderen wichtigen Lehrstücken der KrV in Beziehung zu setzen. Daß er seine These diachronisch entwickelt, ohne sie einer synchronen Überprüfung zu unterziehen, hätte methodisch wenigstens der Rechtfertigung bedurft. Immerhin gibt E. vor, seine „heterodoxen Überlegungen“ (167) zur Transzendentalphilosophie Kants auf die Interpretation eines Textes aus der KrV zu stützen. Und gerade hier bleiben eine Reihe von Fragen offen. Wenn das Argument vom leeren Raum tatsächlich der Existenzbeweis eines einheitlichen materiellen Kontinuums ist, welche Rolle für die Konzeption der Materie spielt dann die erste Analogie der Erfahrung? Müßte der Gedanke einer einheitlichen *substantia phaenomenon* nicht dort grundgelegt sein, zumal Kant den Begriff der Kraft dort einführt? Und wie verhält sich der Existenzbeweis der Materie in der dritten Analogie der Erfahrung zur Widerlegung des Idealismus? Ferner: Wenn Kant im Grundsatz-Kapitel eine dynamische Theorie der Materie vertritt, was hat es dann zu besagen, daß er den Gegensatz zwischen der korpuskularen und der dynamischen Auffassung materieller Substanzen in der zweiten Antinomie zu einem unvermeidlichen Widerstreit der Vernunft stilisiert? Und schließlich: Wenn Kant in der KrV einen Beweis der Existenz der dynamischen Materie geführt hat, warum wollte er dann der dynamischen Theorie in den MAN nur methodischen Charakter einräumen? Liegt angesichts so vieler Unklarheiten nicht die Annahme nahe, daß es sich bei der dynamischen Theorie der Materie zwar um ein durchgehendes Motiv von

Kants philosophischem Bemühen, aber nicht um den Schlüssel zur Interpretation des Beweises der dritten Analogie der Erfahrung handeln kann? Diese Fragen sollen nicht den Eindruck erwecken, als stellten sie E. vor unlösbare Probleme. Aber der Rez. hätte sich mehr Hinweise auf mögliche Antworten gewünscht. Weil sie fehlen, kann er E.s Buch nur solchen Lesern empfehlen, die sich für die Geschichte des Motivs der dynamischen Materietheorie bei Kant interessieren.

G. SANS S. J.

WINTER, ALOYSIUS, *Der andere Kant*. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants (Europaea memoria. Studien und Texte zur Geschichte der europäischen Ideen, Reihe I: Studien; Bd. 11). Hildesheim [u. a.]: Georg Olms 2000. XIX/600 S., ISBN 3-487-11081-4.

In der deutschen und auch in der englischsprachigen Literatur zu Kants Philosophie der Religion steht meistens das kritische Anliegen Kants, seine Auseinandersetzung mit den Gottesbeweisen der Metaphysik im Mittelpunkt. Über Winters (= W.) Buch könnte als Motto der bekannte Satz aus der Vorrede zur Auflage B der „Kritik der reinen Vernunft“ stehen: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“. W. sieht in ihm eine Beschreibung des von Kant intendierten Weges seiner Philosophie; sein Grundinteresse sei die Frage nach dem Vernunftglauben; ihm seien alle anderen Fragen untergeordnet. In der Frage nach Gott das erkenntnisleitende Interesse Kants zu sehen, entspreche, was der Titel des Buches ausdrücken will, nicht dem üblichen Verständnis. Aber nicht nur dem breiten Strom der deutschen und angelsächsischen Forschung soll ein anderer Kant gegenübergestellt werden; es geht W., der an der Theologischen Fakultät Fulda Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie lehrt, auch um das Verhältnis der katholischen Kirche zu Kant. Hier ist als einschneidendes Datum die Indizierung der „Kritik der reinen Vernunft“ am 11. Juni 1827 zu nennen. Für die katholische Philosophie verweist W. auf die mit Maréchal beginnende „vorsichtige Renaissance des Transzendentalphilosophen Kant im katholischen Raum“ (5), aber er beklagt zugleich, daß eine ernsthafte Beschäftigung mit Kants Denken bei vielen neuscholastischen Autoren vielfach nur darin bestand, im Rückgriff auf Autoren der Hochscholastik und deren rationalistische Epigonen Kants eigentliche Leistung für belanglos zu erklären, und er bedauert, daß diese Tendenz „bis heute feststellbar“ ist (XII). Im Bereich der katholischen Theologie stehe eine befriedigende Rezeption des Kantischen Kritizismus noch aus. – Das Bild des anderen Kant, und wie dessen Kritik an den Gottesbeweisen der Metaphysik mit seinem erkenntnisleitenden Interesse am Vernunftglauben zusammengeht, ist wohl am schönsten und klarsten unmissen in einem Absatz W.s über die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (1755): Kants Darstellung sei von einer religiösen Begeisterung getragen, die auch heute noch den Leser ergreife. „Der 31jährige Kant hat damals wohl nur dunkel geahnt, welch ein langer Weg des Denkens vor ihm lag, bis er durch alle Phasen der Vernunftkritik hindurch zu einer gelassenen Selbstverständlichkeit des Ruhens in Gott fand, die des Überschwanges nicht mehr bedurfte. Bis dahin war er ständig bestrebt, auf dem Felde der Gotteserkenntnis alles ihm vordergründig und unzulänglich Erscheinende Schicht um Schicht abzutragen, wenn und soweit sich darunter Festeres und Sichereres abzeichnete, so daß niemals der Eindruck mutwilliger Zerstörung aufkommt, wenn man die Entwicklung seines Denkens im Zusammenhang sieht.“ (263)

Der Band enthält neun Studien, die in der Zeit von 1975 bis 1992 zum ersten Mal publiziert wurden. Es folgen ein Verzeichnis der verwendeten Literatur, eine Zusammenstellung der Schriften W.s zu Kant, denen auch Ort und Datum der Erstveröffentlichung zu entnehmen sind und ein Verzeichnis der Namen. Obwohl Kant durch seine pietistische Erziehung geprägt sei, werde er zu Unrecht als „Philosoph des Protestantismus“ bezeichnet; man könne ihn vielmehr einen „Philosophen des Ökumenismus“ (47) nennen, der die Christen aller Konfessionen dazu bewege, selbstkritisch hinabzusteigen zu den Wurzeln der Liebe und gläubigen Hoffnung (Kapitel 1). Das zweite Kapitel „Theologische Hintergründe der Philosophie Kants“ beschränkt sich nicht auf die Religionsphilosophie; Gegenstand der Untersuchung ist vielmehr die theologische Orientierung der gesamten Philosophie Kants vor und nach der kritischen Wende. Dann prüft W. den