

Buchbesprechungen

1. Philosophie

SANTOZKI, ULRIKE, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie*. Eine Analyse der drei Kritiken (Kantstudien: Ergänzungshefte; Band 153). Berlin [u. a.]: de Gruyter 2006. XIII/552 S., ISBN 3-11-019121-0.

Während es eine ganze Reihe guter Studien zu dem Thema „Hegel und die Geschichte der Philosophie“ gibt, lässt sich Gleiches für Kant nicht ohne Weiteres behaupten. Daher ist es sehr zu begrüßen, dass sich U. Santozki (= S.) in ihrer Marburger Dissertation an das große Thema „Kant und die antike Philosophie“ wagt. Wie aus dem Untertitel hervorgeht, orientiert sie sich bei ihrer Untersuchung an dem Gerüst der drei Kritiken. Auf über 500 Seiten stellt die Autorin keineswegs bloß im Prinzip längst Bekanntes zusammen und zählt nicht nur die von Kant selbst genannten Abhängigkeiten auf, sondern in philologischer Kleinarbeit fördert sie eine Reihe interessanter neuer Erkenntnisse zu Tage. Was zunächst die „Kritik der reinen Vernunft“ von 1781 betrifft, beschränkt sich S. nicht auf den bereits gut erforschten Einfluss der aristotelischen Logik auf die Disposition des Werks, sondern zeigt außerdem, wie die antike Skepsis auf Kants Unternehmen gewirkt hat, die Reichweite der menschlichen Erkenntnisvermögen zu bestimmen. In der praktischen Philosophie zeichnet S. nach, wie sich Kant im Lauf der achtziger Jahre von Platon als dem bestimmenden Autor abwandte und seine eigene Position, insbesondere die Lehren von der sittlichen Verbindlichkeit und der Glückseligkeit, in Auseinandersetzung hauptsächlich mit der Moral der Stoa entwickelt hat. Den meines Erachtens originellsten Fund der Autorin stellt freilich die These dar, dass hinter Kants „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ nicht eine im weitesten Sinn aristotelische Naturauffassung steht, sondern die stoische Lehre von der „Technik der Natur“. Daher mag es erlaubt sein, dass ich mich im Folgenden hauptsächlich dem dritten Teil der Arbeit widme, der dem Umfang nach etwa die Hälfte der Studie ausmacht und gewissermaßen ein Buch im Buch darstellt.

Obwohl der Ausdruck „Technik der Natur“ in Kants dritter Kritik nur zehnmal fällt, fasst er sein Teleologieverständnis schlagwortartig zusammen. Die Begriffsprägung ist sprachlich bemerkenswert, insofern es sich etymologisch betrachtet um die etwas gewaltsame Mischung eines Gräzismus (Technik) mit einem Latinismus (Natur) handelt. Die Suche nach möglichen antiken Quellen oder Vorbildern hat daher den beiden Ausdrücken τέχνη φύσεως und *ars naturae* zu gelten. Sie führen, wie S. einsichtig darlegt, auf die Spur der Stoa. Tatsächlich bezeichnete bereits Chrysipp die Natur als kunstfertiges Feuer (τεχνικόν; vgl. SVF II 774), und auch Cicero schreibt von der Natur, sie sei kunstfertig (*artificiosa*; vgl. *De natura deorum* II 57). Außerdem spricht Cicero ganz ausdrücklich von der „Kunst der Natur“: Von ihr heißt es, sie lasse die Pflanzen leben und gedeihen, indem die Erde ihre Wurzeln umgibt und sie mit Nahrung versorgt. Weiter schließt Cicero vom Wachstum der Pflanzen auf die Erhaltung der ganzen Erde und sogar der übrigen Welt kraft der „Kunst der Natur“ (vgl. *De natura deorum* II 83). In ähnlicher Weise schließt Kant von der Existenz organisierter Wesen, das heißt der von ihm so genannten inneren Zweckmäßigkeit, auf die äußere Zweckmäßigkeit der ganzen Natur als eines Systems der Zwecke. Daneben deckt S. noch eine weitere Traditionslinie auf, die über den griechischen Arzt Galen bis zurück zu Hippokrates verläuft. In seiner Schrift „*De usu partium corporis humani*“ verteidigt Galen die Annahme einer „Technik der Natur“ gegen atomistische Gegenpositionen. Anders als die Stoiker bezieht Galen den Ausdruck nicht auf die Natur im Ganzen, sondern auf einzelne Organismen bzw. auf die Funktionalität der verschiedenen Glieder des Körpers. Ein anderes Beispiel für die Technik der Natur bildet das zweckmäßige Handeln bestimmter Tierarten, etwa der Bienen, Ameisen oder Spinnen. Die einschlägigen Texte Galens wie auch Senecas konnte Kant in Reimarus' „Allgemeine[n] Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunst-Triebe: zum Erkenntnis des Zusammenhanges der Welt,

des Schöpfers und unser selbst“ entdecken. Vor allem aber findet sich bei Galen die alte hippokratische Lehre von den Selbstheilungskräften und der Selbsthilfe der Natur. Sie wurde in der medizinischen Literatur des 18. Jhdts. vielfach aufgegriffen und bei Kant mehrfach erwähnt. Die These lautet somit: „Kants ‚Technik der Natur‘ stellt eine Integration – von ihm nicht differenzierter bzw. als solcher gar nicht gekennzeichnete – hippokratischer und stoischer Gedankenkomplexe bzw. dem, was bei zeitgenössischen Rezipienten davon vermittelt und verarbeitet wurde, in einen Gesamtrahmen dar, der sich insgesamt als stoisch bezeichnen lässt“ (405).

Was den Rahmen angeht, in dem Kant den Ausdruck von der Technik der Natur gebraucht, verweist S. auf den Naturbegriff der Stoa als einen Gegenentwurf zum Atomismus Epikurs. Die Stoiker verstehen die Natur als ein zweckmäßig geordnetes Ganzes, dessen Zusammenhang in der göttlichen Vernunft gründet. Anders als bei Aristoteles haben zum Beispiel die materiellen Körper keinen natürlichen Ort, dem sie zustreben, sondern ihre Bewegungen werden durch die Natur gelenkt. Nachdem sich in der Neuzeit die mechanistische Naturphilosophie allgemein durchgesetzt hatte, wurde die teleologische Sichtweise aus einer echten Alternative zu einer Art Ergänzung des atomistischen Weltbilds; dabei spielten vor allem theologische Motive eine wichtige Rolle. Zum eigenständigen Traktat wurde die Teleologie indes erst bei C. Wolff, dem zufolge sich die Welt als eine Kette von Dingen begreifen lässt, von denen eines um des anderen willen da ist. Während die Physikotheologen die zweckmäßige Ordnung der Natur als Ausgangspunkt für ihren Beweis der Existenz Gottes gebrauchten, beruht bei Wolff umgekehrt die Teleologie auf der durch ein ontologisches bzw. kosmologisches Argument gesicherten Annahme der Existenz Gottes. Kants „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ präsentiert sich dagegen als Versuch, zunächst ganz ohne theologische Voraussetzungen auszukommen. Die Nähe zur Stoa und der Unterschied zu Aristoteles bestehen darin, dass die Zweckbegriffe für Kant keine gleichsam inneren Eigenschaften der Dinge bezeichnen, sondern die Form des Ganzen als von außen an Naturzwecke herangetragene Ideen des Urteilenden voraussetzen. „Im Zuge einer Erklärung des Naturprodukts in Analogie zu menschlichem Kunstschaffen wird durch die reflektierende Urteilskraft ein Vernunftbegriff bzw. ein vorgestelltes Ganzes eingeführt, das als den Teilen selbst vorgängige Instanz die aus ihrem Zusammenwirken sich ergebende Form bestimmt“ (291). Die Analogie von Natur und Kunst stellt ein in der Neuzeit weit verbreitetes Motiv dar. Descartes vergleicht die Komplexität von Organismen mit dem ausgeklügelten Mechanismus eines Uhrwerks. Hume lässt in seinen an Cicero orientierten „Dialogen über die natürliche Religion“ den Theisten Cleanthes die Ansicht vertreten, Gott könne in Analogie zum Kunstschaffen des Menschen als der Urheber der zweckmäßigen Ordnung des Universums verstanden werden. Kant schließlich führt die Analogie von Natur und Kunst im zentralen § 65 der dritten Kritik ein. Obwohl die Rede von der Natur als einem „Analogon der Kunst“ dem Phänomen der Entstehung organisierter Wesen eigentlich nicht angemessen sei, müsse der „nach einer entfernten Analogie mit unserer Kausalität nach Zwecken überhaupt“ gebildete Begriff des Organismus die Naturforschung leiten (AA V, 374 f.). Genau hier ist die Formel von der Technik der Natur angesiedelt. Wie aus der von Kant nie veröffentlichten „Ersten Einleitung zur Kritik der Urteilskraft“ hervorgeht, verbindet er mit dem Ausdruck ‚Technik‘ ganz allgemein die Geschicklichkeit in der praktischen Anwendung bestimmter theoretischer Einsichten. Zugleich erweitert Kant den Gebrauch des Ausdrucks um die Fälle, in denen „Gegenstände der Natur bisweilen bloß nur so beurteilt werden, *als ob* ihre Möglichkeit sich auf Kunst gründe“ (AA XX, 200). Derartigen teleologischen Urteilen liegt also die ursprünglich stoische Annahme einer Technik der Natur zugrunde, wobei freilich die Kosmologie der Stoiker „unter den Händen der kritischen Philosophie zur notwendigen ‚als-ob-Annahme‘ der reflektierenden Urteilskraft“ wird (409).

Im vorletzten Kapitel des Buches erörtert S. die in der Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft vorgetragenen Überlegungen Kants zur Natur im Ganzen als einem teleologischen System. Sie münden bekanntlich in die Diskussion der Physikotheologie sowie Ethikotheologie, und führen letztlich auf die Annahme einer göttlichen, die Zwecke setzenden Ursache der Natur. Zur Verdeutlichung seiner Position grenzt sich Kant einerseits vom Polytheismus, andererseits vom Pantheismus der Antike ab. Was den letz-

teren anbelangt, erinnert er an diejenigen „Alten“, welche die Naturdinge als Bestimmungen einer einzigen Substanz auffassten, in der die Dinge „auch ohne Zweck und Absicht notwendig sich aufeinander zweckmäßig beziehen mussten“ (AA V, 439). Wie S. weiter zeigt, denkt Kant dabei offenbar an Xenophanes, der im 18. Jhd. vielfach als ein Vorläufer Spinozas gelolten hatte. Um nun nicht seinerseits in Spinozismus zu verfallen, bietet Kant seine Ethikotheologie und den praktischen Glauben an eine moralische Weltursache auf. Das führt auf die Frage, welche antike Position Kant als die seiner eigenen am nächsten stehende angesehen haben mag. In Ermangelung direkter Zeugnisse verweist S. auf die „Religionslehre Pölitz“, wo es von den Stoikern heißt, sie „hatten wohl die reinsten Begriffe von Gott, und wandten sie auch in praktischer Absicht an“; lediglich der Gedanke der Schöpfung sei ihnen fremd gewesen (AA XXVIII, 1126). Die Autorin ist von Kants Lösung jedoch wenig überzeugt. Im Prinzip, so lautet ihre Kritik, operiere er „mit drei Konzepten von irgendwie gotthaften Wesen, die sich in ihrer Funktion im Argumentationsgefüge nicht aufeinander reduzieren lassen“ (469). Außer dem eigentlichen Gott oder moralischen Welturheber handelt es sich um die – von S. kurz „Technikergott“ genannte – intelligente Weltursache der Physikotheologie sowie um das von Kant zur Auflösung der Antinomie der teleologischen Urteils kraft angenommene übersinnliche Substrat der Natur. Zwar scheint es nahe zu liegen, die drei Konzepte in dem Sinn für identisch zu halten, dass sie sich auf dasselbe göttliche Wesen beziehen, das freilich nur in der Ethikotheologie wahrhaft erkannt wird. Kant selbst erwägt sogar die Möglichkeit, dass bei Gott, anders als beim Menschen, die Prinzipien der moralisch-praktischen und der technisch-praktischen Vernunft gar nicht auseinanderfallen. Die Auskunft befriedigt S. aber nicht, da das von ihr als „Pseudogott“ (315) oder „Pseudounder Gott“ (468) apostrophierte übersinnliche Prinzip der Natur „eingeführt wurde, um die zwischen Mechanik und Technik entstehende Antinomie aufzulösen, eine solche aber zwischen Technik und Moral nicht zu bestehen scheint“ (469). Gleichwohl ist mir nicht recht klar, inwiefern die unterschiedliche Funktion des Gottesbegriffs in verschiedenen Kontexten Kants Theologie nachhaltig schädigen sollte. Könnte man seine Ausführungen nicht als den Prozess einer schrittweisen Klärung verstehen? In der Dialektik der teleologischen Urteils kraft legt Kant dar, dass der Begriff der Technik der Natur zumindest die Annahme eines übersinnlichen Substrats erfordert. In der Methodenlehre stellt er dann klar, dass die Zwecke der Natur auf eine intelligente Weltursache zu schließen erlauben. Zuletzt macht er deutlich, dass nur ein solches „übersinnliches Substrat“ bzw. nur eine solche ‚verständige Weltursache‘, die zugleich als moralisches Wesen angesehen werden, der praktischen Bestimmung des Menschen gerecht zu werden vermag. Daraus folgt, dass sich die Fragen der philosophischen Theologie in den Augen Kants allein auf der Grundlage dessen, was er als „moralische Teleologie“ bezeichnet, befriedigend lösen lassen.

Nach der Lektüre der Studie ist der Leser zunächst beeindruckt angesichts des vor ihm ausgebreiteten reichhaltigen Materials und der Fülle von Informationen, mit denen S. aufzuwarten weiß. Aufgrund ihrer prononcierten Thesen bietet die Autorin weit mehr als bloß eine Zusammenschau des bisher erreichten und allgemein anerkannten Forschungsstands. Das Buch eröffnet vielfältige Einblicke in historische Zusammenhänge und bietet genügend Anknüpfungspunkte für weitere Untersuchungen. Auch wenn die Anordnung des Stoffes nicht immer zwingend erscheint und wegen des Umfangs Wiederholungen nicht ausbleiben, erweist sich die Anlage der Studie insgesamt als schlüssig. Eine Entscheidung der Autorin, von der ich nicht recht weiß, ob ich sie mutig oder verwegen finden soll, betrifft die Zitation antiker Autoren in der Originalsprache. Sowohl in den Fußnoten als auch im Haupttext stehen bisweilen mehrzeilige, unübersetzte lateinische und griechische Zitate, so dass ich mich gefragt habe, ob sich der Band eigentlich nur an die Altphilologen unter den Kantforschern richtet. Ein weiterer Mangel ist die Gestaltung des Literaturverzeichnisses, in dem die einzelnen Titel ohne Einrückungen und Abstände aufeinander folgen, so dass es nahezu unmöglich ist, sich in der Liste zurechtzufinden. Dazu sei noch bemerkt, dass der S. 269, Anm. 90 genannte Aufsatz von W. Stegmüller gar nicht verzeichnet scheint, und dass W. Stark im Alphabet falsch eingeordnet ist. Trotz dieser redaktionellen Mängel überwiegt am Ende allemal der Eindruck einer herausragenden Monographie, deren Ergebnisse überzeugend und zugleich mit der gebotenen Vorsicht vorgetragen werden. Für die Entstehung der kanti-

schen Philosophie spielen laut S. weniger die Auseinandersetzung mit der Antike als systematische Fragen eine Rolle. Der Umgang des Königsberger Philosophen mit den antiken Denkern sei insgesamt selektiv und häufig wertend. Als nicht weniger selektiv hat sich indes die Geschichte der Rezeption erwiesen. Während die Bedeutung Platons und Aristoteles' meistens überbewertet erscheint, wurde die Rolle der hellenistischen Philosophie regelmäßig übersehen. Das hat zu der paradoxen Konsequenz geführt, dass Kants Denken „wohl mehr mit allen anderen antiken Philosophen verglichen worden ist als mit derjenigen Schule, der er am meisten verpflichtet war: den Stoikern“ (7). Diesem Umstand hat S. eindrucksvoll Abhilfe geschaffen.

G. SANS S. J.

LEHNER, ULRICH L., *Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -theologie* (Brill's studies in intellectual history; vol. 149). Leiden/Boston: Brill 2007. XI/532 S., ISBN 978-90-04-15607-4.

Nach der Einleitung und dem ‚kurzen Überblick über die Vorsehungslehre in Philosophie und Theologie‘ besteht vorliegende Dissertation aus vier unterschiedlich gewichteten Teilen. Der erste unter dem Titel *Philosophische Vorsehungskonzepte* (31–155) enthält Hinweise zu Einflüssen von „außerhalb der Schulphilosophie“ (31–57: Newton, Bayle, Hume, Leibniz, Lessing, Herder), Christian Wolff (59–79), Alexander Gottlieb Baumgarten (81–89), Christian August Crusius (91–108), Moses Mendelssohn (109–125), Hermann Samuel Reimarus (127–141) und Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (143–155). Der knappere zweite Teil unter dem Titel *Theologische Vorsehungskonzepte* (159–216) referiert zu Sigmund Jacob Baumgarten (159–181) und Johann Friedrich Stapfer (183–216). Der dritte Teil (219–298) bietet Untersuchungen zum ‚vorkritischen‘ Kant in zehn Kap. Größere Analysen sind gerichtet auf die *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (237–257) und auf *Def[n] einzigmögliche[n] Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (265–285). Der vierte Teil enthält zunächst fünf Kap. zum eigentlichen Thema, nämlich zum ‚kritischen‘ Kant (301–463), dann eine Zusammenfassung, die sich auf die gesamte Dissertation bezieht (465–484). Das Werk schließt mit einem Anhang (Siglenverzeichnis, Primär- und Sekundärliteratur und Register [der Personen]).

Verf. lässt durchblicken, dass er persönlich eine dezidierte Auffassung von der göttlichen Vorsehung (*providentia divina*) habe (XI). Da „sich der Vorsehungsglaube durch die Aufklärung einer tiefgreifenden Veränderung unterzogen“ habe, will er untersuchen, „ob sich die der Aufklärung vorgeworfene Naturalisierung des Vorsehungsbegriffs auch in der Philosophie Kants nachweisen lässt“ (1). Die Disposition des Buchs ist weitgehend geeignet, die Lösung der Aufgabe zu befördern. Es hätte sich aber auch empfohlen, die kritischen Hauptschriften Kants sorgfältig zu untersuchen. Die These, dass „sich in den beiden ersten Kritiken kaum Ausführungen über die Vorsehungslehre finden, weswegen die entsprechenden Textstellen in den Fußnotenapparat eingearbeitet wurden“, mag – äußerlich betrachtet – zutreffen, führt aber zu inneren Defiziten.

Das Buch bietet fast eine Überfülle an Material und Hinweisen, die aber manches Mal zu Schwarzweißmalerei und irreführenden Vereinfachungen führt. Beispiel: In Kap. 2, das nicht aus Quellen, sondern Überblicksartikeln geschöpft ist, spricht Verf. knapp zu Irenäus von Lyon und Augustinus; unter Hinweis auf einen LThK-Artikel erklärt er (7): „Letzterer identifiziert sogar *praescientia* und *providentia*.“ Bei solch einschneidenden Thesen hätte Rez. Originalbelege erwartet. Da diese fehlen, ist zu fragen, wie Verf. folgende Stelle (samt Kontext) mit seiner These vereinbart (*ciu.* 5, 10): „*quocirca nullo modo cogimur aut retenta praescientia dei tollere uoluntatis arbitrium aut retento uoluntatis arbitrio deum (quod nefas est) negare praescium futurorum; sed utrumque amplectimur, utrumque fideliter et ueraciter confitemur; illud, ut bene credamus; hoc, ut bene uiuamus.*“ Ein zweites Beispiel (9): „Die lutherische Vorsehungslehre operierte mit einer *personalen Ontologie des subjektanalogen Handelns*, während das *scholastische sapientiale Modell* der Thomisten als *impersonal* bezeichnet werden kann.“ Dazu wäre viel zu sagen und zu fragen. Hier sei nur erwähnt, dass eklektizistisch pauschalierende und nivellierende Urteile der Klarheit einer Sache nicht dienen. Zudem konterkariert Verf. seine These durch ein Zitat zum Vorsehungsverständnis von Lutheranern und Calvinis-