

HAHMANN, ANDREE, *Kritische Metaphysik der Substanz*. Kant im Widerspruch zu Leibniz (Kantstudien Ergänzungshefte; 160). Berlin/New York: de Gruyter 2009. VIII/248 S., ISBN 978-3-11-022201-0.

Wie „kritisch“ ist Kants kritische Philosophie wirklich? Diese Frage muss jeden Leser beschleichen, der die „Kritik der reinen Vernunft“ vor dem Hintergrund der zeitgenössischen, das heißt der in der Schulmetaphysik des 18. Jhdts. geführten Diskussionen liest. Wie E. Watkins eindrucksvoll dargelegt hat (Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge 2005; vgl. meine Rez. in ThPh 81 [2006] 107–109), lässt sich Kants Theorie der Kausalität nur angemessen verstehen, wenn man sie auf die zwischen Leibniz, Wolff und Crusius umstrittenen Theorien der prästabilierten Harmonie und des *influxus physicus* bezieht. Eine vergleichbare Strategie der Interpretation wendet A. Hahmann (= H.) in seiner Beachtung verdienenden Marburger Dissertation auf den kantischen Substanzbegriff an. H. erklärt Kants kritische Metaphysik der Substanz als Reaktion auf bestimmte von Leibniz ererbte und in den vorkritischen Schriften erstmals zutage tretende Unstimmigkeiten. Um welche Art von Schwierigkeiten es sich handelt, erläutert H. im ersten Teil der Arbeit, ausgehend von der leibnizschen Monadenlehre. Sind die Monaden buchstäblich fensterlos, fragt sich, wie eine Substanz auf die andere einwirken können soll. Gemäß der ersten unter den Leibnizianern diskutierten Lösung sind die Perzeptionen jeder einzelnen Monade von vornherein durch Gott auf die Perzeptionen jeder anderen Monade abgestimmt, so dass die endlichen Substanzen lediglich im göttlichen Verstand miteinander zusammenhängen. Gemäß der zweiten möglichen Lösung hingegen wirken die einfachen Substanzen durch aktive Kräfte aufeinander, besitzen also neben inneren Bestimmungen auch äußere, relationale Eigenschaften. Kant beschäftigte sich bereits in den 1750er-Jahren mit dem Problem des Verhältnisses der Substanzen und entwarf eine eigene „physische Monadenlehre“. In seiner Inauguraldissertation von 1771 unterschied er erstmals die sinnlichen Gegenstände im Raum von den Gegenständen des reinen Verstandes. Dadurch umging Kant zwar das Problem der unendlichen Teilbarkeit, vermochte aber die zwischen der Annahme einfacher Substanzen und dem Phänomen des wirkursächlichen Einflusses bestehenden Widersprüche nicht zu lösen.

In der „Kritik der reinen Vernunft“ stellt sich das Problem der Substanz auf völlig neue Weise. Von Aristoteles übernimmt Kant den Begriff der Substanz als logischem Subjekt, das einen einzelnen Gegenstand bezeichnet und niemals von etwas anderem als Prädikat ausgesagt werden kann. Der Kategorie des reinen Verstandes stellt Kant das Schema der Sinnlichkeit gegenüber, wonach jede Substanz etwas in der Zeit Beharrliches sein muss. Im Grundsatz-Kap. erörtert Kant das Verhältnis zwischen Kategorien und Schemata. Im Mittelpunkt seiner Untersuchung stehen die drei sogenannten Analogien der Erfahrung. Ihnen widmet H. den zweiten Teil seines Buches. Ausführlich bespricht er die kantischen Prinzipien der Beharrlichkeit der Substanz (Erste Analogie), der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität (Zweite Analogie) und des Zusammenhanges nach dem Gesetz der Wechselwirkung (Dritte Analogie). Unter sorgfältiger Berücksichtigung der Sekundärliteratur behandelt H. die Beweise der drei Grundsätze und bespricht die Diskrepanzen zwischen der ersten und zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“. Die mit dem Thema vertrauten Leser werden in den Kap. wenig Neues zu entdecken finden; für den Neuling dagegen handelt es sich um eine gelungene Zusammenschau und gut verständliche Darstellung des Stands der Forschung. Den Angelpunkt der kantischen Argumentation bildet die Unterscheidung zwischen der subjektiven Zeitfolge unserer Wahrnehmungen einerseits und den objektiven Zeitverhältnissen der Gegenstände der Erfahrung andererseits. Erschwert wird die Interpretation des Textes durch die Ungenauigkeit der Sprache. So redet Kant abwechselnd von „Substanz“ und „Substanzen“, bezeichnet das Beharrliche, mitunter aber auch die Zeit als „Substrat“ und stellt schließlich die „Substanz (*phaenomenon*)“ als den „Gegenstand selbst“ den Erscheinungen gegenüber. Obwohl die Zweite und Dritte Analogie den Kategorien der Kausalität bzw. der Gemeinschaft zugeordnet sind, spielt der Begriff der Substanz weiterhin eine wichtige Rolle. Dem Gebrauch der Schulmetaphysik folgend, nennt Kant die Substanz das „letzte Subjekt“ aller Kraft und Handlung. Daraus ergibt sich die Notwen-

digkeit zu klären, wie mehrere Dinge miteinander wechselwirken können. Aufmerksamkeit verdient an der Stelle H.s These, der B-Beweis der Dritten Analogie sei für sich genommen unvollständig und bedürfe zu seiner Ergänzung des aus der A-Auflage stammenden und von vielen Kommentatoren einfach übergangenen Arguments gegen den leeren Raum. Der reine Begriff der Gemeinschaft führe nämlich zu einer Menge voneinander getrennter Gegenstände, die allenfalls im göttlichen Verstand aufeinander bezogen sind. Sollen die Substanzen indes aufeinander einwirken, brauche es zur Ermöglichung den Raum. „Genauso wie die Erste Analogie das Dasein zu aller Zeit und somit die ‚erfüllte Zeit‘ behauptet, um die Applikation des Schemas der Substanz zu ermöglichen, muss die Dritte Analogie als notwendige Bedingung ihrer Anwendbarkeit den leeren Raum ausschließen“ (155).

Mit der Interpretation des Textes der drei Analogien der Erfahrung schafft H. die Grundlage für die systematische Diskussion im dritten Teil der Studie. Deutlich lassen sich zwei Substanzbegriffe unterscheiden, deren Vereinigung Kant nur bedingt gelungen ist. Auf der einen Seite steht die reine Kategorie der Substanz. Der Verstand denkt sie frei von jedem Bezug auf Raum und Zeit, weshalb sie keine anderen als innere Bestimmungen besitzen zu können scheint. Auf der anderen Seite führt Kant das Schema der Beharrlichkeit ein. Auf diese Weise wird die Substanz zu einem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand, der sich allein durch äußere, relationale Bestimmungen auszeichnet. Deshalb kann es sich bei der Substanz in dem zweiten Sinne letztlich nur um die Materie bzw. um materielle Dinge handeln. Eine zusätzliche Schwierigkeit rührt daher, dass die Bestimmung der objektiven Zeitverhältnisse in Kants Augen ein nicht relativ, sondern absolut beharrliches Substrat voraussetzt. Aber „wie kann ein immerwährendes Dasein zugleich ein bestimmter Gegenstand sein“ (120)? Obwohl die Kategorie der Substanz auf einzelne Anschauungen angewandt werden und der Erkenntnis individueller Gegenstände dienen soll, scheint Kant auf die Annahme einer einzigen Substanz festgelegt, weshalb H. von einem „Spinozismus wider Willen“ spricht (186). Gäbe es mehrere Substanzen, könnte der Begriff schwerlich die ihm zgedachte Funktion erfüllen und die Einheit der Erfahrung sicherstellen. Fragt man indes nach der Verfassung der einen Substanz (*phaenomenon*), hat man sich wohl eine Art Materie vorzustellen. Solange man dieser Materie keine weiteren empirischen Eigenschaften beilegt, lassen sich an ihr ebenso wenig einzelne Gegenstände unterscheiden wie an der aristotelischen Hyle. Aus alledem zieht H. den Schluss, dass die Definition, wonach die Substanz immer Subjekt, niemals Prädikat, und zugleich ein konkretes Ding sei, in Kants theoretischer Philosophie buchstäblich „gegenstandslos“ bleibe (200). Ganz anders in praktischer Hinsicht. Mit der Einführung der Begriffe der Kausalität aus Freiheit sowie des intelligiblen Charakters im Antinomien-Kap. rückt die Annahme individueller Substanzen, die über innere Bestimmungen verfügen, in greifbare Nähe. H. erinnert an Kants Lehre von den Dingen an sich, die der Erscheinungswelt zugrunde liegen. An der Frage nach dem Verhältnis zwischen Erscheinungen und Dingen an sich scheiden sich seit jeher die Geister der Kantinterpreten. H. schlägt nun vor, Kants Auflösung des Gegensatzes zwischen Notwendigkeit und Freiheit in Anlehnung an die leibnizische prästabilierte Harmonie zu deuten. In der Auflösung der Dritten Antinomie zeige sich „eine Harmonie, die zumindest einen wesentlichen Aspekt der leibnizischen Theorie der prästabilierten Harmonie wiedergibt, nämlich die Vereinbarkeit von Wirk- und Finalursachen“ (210). Da Kant außerdem die Einheit aller frei handelnden Wesen in der intelligiblen Welt auf einen göttlichen Verstand zurückführe, spricht H. von einem „kritisch revidierten Leibnizianismus“ (214). Die Revision betrifft vor allem die in der Dritten Analogie der Erfahrung enthaltene Annahme einer realen Gemeinschaft der materiellen Substanzen im Raum. Dagegen ähneln die handelnden Subjekte aus Kants praktischer Philosophie weiterhin den leibnizischen Monaden. H. schließt mit der Feststellung, „dass die Realität des Freiheitsbegriffs und die Harmonie des Reichs der Zwecke mit dem der Erscheinungen auf eine intelligible Welt verweisen, die jenseits von Raum und Zeit gelegen, die eigentliche, d. h. für sich bestehende Realität ist“ (223 f.).

Die Pointe der These von Kants kritisch revidiertem Leibnizianismus, insbesondere gegenüber Watkins' Untersuchung zu den vorkritischen Wurzeln des kantischen Kausalitätsbegriffs, liegt darin, dass H. das leibnizische Gedankengut weniger im Bereich der

theoretischen als vielmehr der praktischen Philosophie ausmacht. Substanzen im strengen Sinn sind allein die Subjekte der Freiheit. Weil sie keine anderen als innere Bestimmungen besitzen, herrscht zwischen ihnen eine von Gott vorherbestimmte Ordnung. Dass neben der Beziehung der vernünftigen Wesen untereinander auch das Verhältnis der Dinge an sich zu den Erscheinungen nach dem Vorbild der prästabilierten Harmonie aufgefasst werden könnte, wird von Kant zwar nirgends ausdrücklich gesagt. Aber da die herkömmliche wirkursächliche Erklärung des Zusammenhangs zwischen Erscheinungen und Dingen an sich angesichts der innerhalb der schulmetaphysischen Tradition geführten Auseinandersetzungen um die Art der Verbindung von Substanzen (sowie aus Gründen der inneren Konsistenz der kritischen Philosophie) nicht befriedigen kann, sieht H. sich ermutigt, eine neue Lösung des Problems vorzuschlagen (vgl. 212 f.). So intuitiv einleuchtend der Vorschlag, die Verbindung zwischen intelligibler und phänomenaler Welt als prästabilierte Harmonie zu denken, auf den ersten Blick scheinen mag, ruht er doch auf der von H. an keiner Stelle zur Sprache gebrachten Voraussetzung, dass es sich bei den Gegenständen der Erfahrung einerseits und den Dingen an sich andererseits um numerisch verschiedene (Arten von) Entitäten handelt. Gerade diese Auffassung ist aber in der jüngeren Kantforschung in Verruf geraten. Sollte die von G. Prauss ins Spiel gebrachte sogenannte Zwei-Aspekte-Lehre zutreffen und es sich lediglich um unterschiedliche Betrachtungsweisen ein und desselben Gegenstands handeln, dann gäbe es gar nichts Zweites, womit ein Gegenstand harmonisiert zu werden bräuchte. Mit diesem Einwand will ich nicht behaupten, die hergebrachte Zwei-Welten-Interpretation sei mit Sicherheit falsch. Um seine Lösung aber nicht nur vor dem schulphilosophischen Hintergrund, sondern außerdem im Blick auf unsere Gegenwart abzusichern, hätte H. sich mit der alternativen Lesart zumindest beschäftigen müssen.

An diese Bemerkung sei noch ein philologisches Detail geknüpft. Im Zusammenhang der Frage nach den Dingen an sich verweist H. gerne auf die kantische Formel von der Substanz als „Quelle der Erscheinungen“ (vgl. 6; 131 f.; 170, Anm. 12; 196). In den Erläuterungen zum Beweis der Zweiten Analogie der Erfahrung schreibt Kant: „Wo Handlung, mithin Tätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz, und in dieser allein muss der Sitz jener fruchtbaren Quelle der Erscheinungen gesucht werden.“ Die Behauptung ist leider chronisch unklar. Im übernächsten Satz spricht Kant von der Beharrlichkeit als dem „eigentümlichen Kennzeichen der Substanz (*phaenomenon*)“. Wenig später nennt er das Beharrliche das „letzte Subjekt“ dessen, was geschieht. Von ihm heißt es wiederum, es könne „selbst nicht (im Felde der Erscheinungen) entstehen und vergehen“ (B 250 f.). Dass das Entstehen und Vergehen des letzten Subjekts aller Veränderung nicht im Bereich des empirisch Erfahrbaren liegt, also kein wahrnehmbares Ereignis darstellt, bedeutet nicht zwangsläufig, dass es sich bei ihm um ein Ding an sich handelt. Im Gegenteil legt der Kontext die Vermutung nahe, dieses letzte Subjekt sei die Substanz (*phaenomenon*) oder Materie. Sie ist die „Quelle der Erscheinungen“ in dem Sinne, dass alle erfahrbaren Veränderungen als ihre Wirkungen gedacht werden müssen. Die von H. angebrachte Einschränkung, die Substanz als Quelle der Erscheinungen sei „selbst keine Erscheinung“ (141, Anm. 11), trifft nur dann zu, wenn man unter Erscheinungen hier lediglich Ereignisse versteht. Insofern alles sinnlich Erfahrbare der Veränderung unterliegt, ist das Beharrliche keine Erscheinung (vgl. B 232 f.). Trotzdem ist das Beharrliche „an den“ und „in allen“ Erscheinungen die „Substanz (*phaenomenon*)“ (B 226 f.), nicht das Ding an sich.

Was aussieht wie eine Detailfrage, hat weitreichende interpretatorische Folgen. Enthielte die Abhandlung über die Substanz in der Transzendentalen Analytik keinen erkennbaren Bezug auf die Lehre von den Dingen an sich, entfele ein wichtiger Beleg für die These, Kant könne das Verhältnis zwischen intelligibler und phänomenaler Welt als Verbindung mehrerer Substanzen verstanden haben. Bleibt die Frage nach der Verfassung der Substanz (*phaenomenon*). Was sie betrifft, ist Kant, wie H. zu Recht hervorhebt, in einer kaum lösbaren Aporie gefangen. Einerseits braucht er das Beharrliche als unveränderliche Grundlage aller objektiven Zeitbestimmung. Andererseits erfordern Kausalität und Wechselwirkung eine Mehrzahl einzelner Gegenstände. Für beides soll der Begriff der Substanz Pate stehen. So kommt es zum Widerspruch zwischen Kategorie und Schema: „Das Schema der Substanz lässt keine absolut inneren Bestimmungen

zu, die Kategorie dagegen fordert diese ein, um die Substanzdefinition erfüllen zu können und zugleich als ein konkreter Gegenstand angesehen werden zu können“ (181). Das Problem des Grundsatz-Kap.s, nämlich zu erklären, was uns zur Anwendung des Begriffs der Substanz auf einzelne Anschauungen bzw. Gegenstände der Erfahrung berechtigt, bleibt in gewisser Weise ungelöst. An der unbefriedigenden Lage ändert sich auch unter H.s Voraussetzung eines kritisch revidierten Leibnizianismus wenig. Denn handelte es sich bei den Substanzen im strengen Sinn stets um vernünftige Subjekte, könnten weder die gewöhnlichen Einzeldinge der Alltagswelt (Tische und Stühle) noch lebendige Organismen (Pflanzen und Tiere) als Individuen angesehen werden. H. erinnert daran, dass wir nicht wissen können, „ob jedem Gegenstand in der Erscheinung ein Ding an sich korrespondiert“ (208). Doch solange der Widerspruch zwischen Kategorie und Schema fortbesteht, ist genau genommen nicht einmal klar, welches die Gegenstände in der Erscheinung sind, denen ein Ding an sich entsprechen soll. Darin liegt ein weiterer Grund, warum das Problem der Substanz (*phaenomenon*) m. E. nicht zu früh mit der Frage nach den Dingen an sich verknüpft werden sollte. Dass zur Klärung dessen, was Kant mit der „Substanz in der Erscheinung“ (B 225) meint, das schulphilosophische Umfeld unbedingt berücksichtigt werden muss, kann nach der gründlichen Forschung H.s kaum ernsthaft bestritten werden. Seine Studie stellt daher einen unverzichtbaren Bezugspunkt für die weitere Beschäftigung mit dem Thema dar.

G. SANS S. J.

STAAT UND RELIGION IN HEGELS RECHTSPHILOSOPHIE. Herausgegeben von *Andreas Arndt; Christian Iber; Günter Kruck*. Berlin: Akademie Verlag 2009. 162 S., ISBN 978-3-05-004637-2.

Hegels Bestimmung des Verhältnisses zwischen Staat und Religion wird nur verständlich vor dem Hintergrund seiner Deutung des Verhältnisses von Staat und Kirche. In beiderlei Hinsicht reflektiert der Philosoph die spezifisch protestantische oder, was für ihn dasselbe bedeutet, die moderne Auffassung vom Staat. Gleich im ersten Absatz des Buches spricht *W. Jaeschke* die Pointe aus, derzufolge der moderne Staat einerseits durch die institutionelle Trennung von der Kirche und andererseits durch die sittliche Gesinnung bedingt ist, die er mit der christlichen Religion teilt. Seit der Konfessionspaltung gehörte der auf das religiöse Bekenntnis gegründete oder durch kirchliche Autorität gestiftete Staat zwar der Vergangenheit an. Dennoch bildet der Staat für Hegel keine bloß äußerliche Verbindung, sondern bedarf gleichsam einer sittlichen Innenseite. Die meisten Beiträge des Bds. kreisen um die Frage nach der sittlichen Gesinnung als dem den Staat mit der Religion verbindenden Element. „Es ist ein Begriff von Freiheit in Religion und Staat“, erklärte Hegel plakativ in seiner letzten religionsphilosophischen Vorlesung aus dem Sommersemester 1831. Wie *Jaeschke* zu Recht anmerkt, tun sich beide, der moderne Staat ebenso wie die Religion, bis heute schwer, die menschliche Freiheit in ihrer die Sittlichkeit begründenden Funktion anzuerkennen.

*F. Schick* erörtert Hegels in der berühmten Anmerkung zu § 270 der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ entfaltete These von der Religion als der Grundlage des Staates. Nachdem sie scharfsinnig die Widersprüchlichkeit einer Funktionalisierung religiöser Gesinnung zur Stützung staatlicher Gewalt aufgezeigt hat, geht sie auf das Problem des formalen Unterschieds zwischen Staat und Religion ein. Zwar liegt der Grund des Staates dem Inhalt nach im göttlichen Willen; aber der Form nach darf die Vernünftigkeit der staatlichen Ordnung nicht als etwas subjektiv Gefühltes oder Geglauhtes vorgestellt werden, sondern muss etwas Gedachtes und Gewusstes sein. – *L. De Vos* untersucht die Entwicklung des Themas in der zweiten und dritten Auflage der „Enzyklopädie“ und den späten Berliner Vorlesungen. Unter Verweis auf die lange Anmerkung zu § 552 der „Enzyklopädie“ kritisiert er die hergebrachte Ansicht von der christlichen Religion als der normativen Grundlage des modernen Staates. Für Hegel sei der Staat nicht mehr als eine historische Folge der Religion. „Die germanischen Völker bilden aufgrund gleichberechtigter Freiheit vernünftige Staaten aus christlichem Prinzip, kein einziger aber ist noch rechtstheoretisch oder religiös als protestantisch-christlicher Staat zu verstehen, geschweige denn philosophisch zu begreifen“ (38). – Einen ganz anderen Blick auf das