

Edition Moderne Postmoderne

TATJANA SCHÖNWÄLDER-KUNTZE

# Freiheit als Norm?

Moderne Theoriebildung  
und der Effekt Kantischer  
Moralphilosophie

[transcript]

Tatjana Schönwälder-Kuntze  
Freiheit als Norm?

Für Julia und Jonas

**Tatjana Schönwälder-Kuntze** (PD Dr. phil.) lehrt derzeit Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Ihre Forschungen zur Praktischen Philosophie und Theoriebildung versteht sie als Beitrag zu einer kritischen Ontologie der Gegenwart.

TATJANA SCHÖNWÄLDER-KUNTZE

# **Freiheit als Norm?**

Moderne Theoriebildung

und der Effekt Kantischer Moralphilosophie

**[transcript]**

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

### **Erschienen 2010 im transcript Verlag, Bielefeld**

© **Tatjana Schönwälder-Kuntze**

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat: Soz.-Päd., Dipl. Soz. Galia Assadi

Satz: Kathrin Schlierkamp, M.A.

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-1366-7

PDF-ISBN 978-3-8394-1366-1

<https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413661>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter [www.transcript-verlag.de/vorschau-download](http://www.transcript-verlag.de/vorschau-download)

# Inhalt

<b>Dank</b>	7
<b>I Einleitung</b>	9
<b>II Theoriebildungsanalyse oder Form der Theorie</b>	19
1. Wissenstheoretische Betrachtungsweisen von Theorien	21
2. Quellen der Betrachtungsform	26
a. Die <i>Laws of Form</i> als Pate für Prozess und Form der Theoriebildung	29
b. Paten für die Frage nach den nicht-intendierten Effekten	37
3. Skizze der Betrachtungsform	45
<b>III Kontextualisierung der praktischen Fragestellung</b>	57
1. Genealogie der praktischen Fragestellung	57
a. Hinweise zum theoriehistorischen Kontext	58
b. Motiv und Mittel: Allgemeine Glückseligkeit durch Wissen	61
c. Konstitutionsmomente der praktischen Fragestellung	66
d. Die praktische Fragestellung	76
2. Analyse des kritischen Theoriebildungsprojektes	79
e. Der Gegenstand der Theoretisierung	81
f. Der sukzessive Theorieaufbau	101
3. Skizze der Theoriearchitektur	111
g. Erste Unterscheidung im Theorieaufbau	112
h. Benennung der Unterschiede im tätigen Erkenntnisvermögen	113
i. Benennung der Unterschiede zwischen den gewonnenen Erkenntnissen	118
j. Zusammenhang der unterschiedenen Seiten	126
4. Resümee der <i>Formaspekte</i> in Bezug auf die praktische Fragestellung	134

<b>IV Konzeptualisierung des praktischen Vermögens</b>	141
1. Konzeptualisierung des praktischen Vermögens als Wille	143
k. Anmerkungen zum Prädikat ‚praktisch‘	143
l. Elemente aus der theoretischen Philosophie in der Konzeption des Willens	145
m. Momente der Willenskonzeption	148
2. Genealogie von Begriff und Prinzip des praktischen Vermögens	154
n. Spontaneität und Freiheit im theoretischen Zusammenhang	157
o. Konzeptionelle Anforderungen an die Wirkungen praktischer Freiheit	170
p. Die Konzeptualisierung des Begriffes praktischer Freiheit und seines Prinzips	182
3. Vom reinen praktischen Vermögen zu den Realisierungsbedingungen von Sittlichkeit und Glückseligkeit	193
q. Zum Verhältnis von praktischem Freiheitsbegriff, Sittlichkeitsprinzip und intellektueller Glückseligkeit	195
r. Sittlichkeit und sinnlich vermittelte Glückseligkeit	221
4. Resümee der Konzeptualisierung des praktischen Vermögens	237
<b>V Kantische Fluchtlinien: Die Normativität praktischer Freiheit</b>	241
1. Ergebnisse der Analyse oder: Was sich mit Kant (nicht) begründen lässt	245
2. Effekte der kantischen Konzeption praktischer Freiheit	255
a. Theoriebildungseffekte	258
b. Ontologische und diskursive Effekte	274
3. Kritische Grenzgänge(r)	281
4. Folgerungen aus der Analyse oder: Sind wir frei, diese Freiheit zu wollen?	288
<b>Literatur</b>	301

## Dank

---

Die vorliegende Untersuchung ist im Herbst 2007 vom Fachbereich Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München als Habilitationsschrift im Fach Philosophie angenommen worden. Ihre Entstehung hat sehr unterschiedliche Phasen durchlaufen, von sehr produktiven und konstruktiven bis dem Zweifel gehörigen. In jeder dieser Phasen war es wichtig zu wissen, dass es Freundinnen und Freunde, Kolleginnen und Kollegen, akademische Lehrer und Mitarbeiterinnen gab, die das Projekt wohlwollend und zugleich kritisch begleitet haben. In diesem Sinne bin ich Galia Assadi, Christine Bratu, Alexandra Grieser, Karl Homann, Katinka Neuner, Karl-Georg Niebergall, Stephan Packard, Ingo Pies, Michael Stiegler, Karsten Thiel, Thomas Vogl und Fabiola Zecha zu tiefstem Dank verpflichtet. Ich danke aber auch vielen meiner Studentinnen und Studenten, die ebenfalls durch ihre skeptischen Blicke, kritischen Kommentare und konstruktiven Diskussionen dazu beigetragen haben, die eigenen Gedanken immer wieder neu zu ordnen und zu korrigieren. Bei der Fertigstellung des Textes haben mir Galia Assadi mit zahlreichen Fragen und Hinweisen und Kathrin Schlierkamp mit scharfen Augen und unendlicher Geduld sehr geholfen – auch dafür schulde ich ihnen aufrichtigen Dank. Bis zur Ernennung zur wiss. Assistentin am Lehrstuhl für Philosophie und Ökonomik von Prof. Dr. Dr. Karl Homann an der LMU in München sind meine Forschungen durch ein großzügiges Post-Doc-Stipendium des Hochschul- und Wissenschaftsprogramm des Bundes und des Landes Bayern unterstützt worden; die Kosten für meine Mitarbeiterinnen zur Erstellung des Typoskriptes und die Druckkosten übernimmt das Mentoringprogramm im Rahmen von LMUexcellent – auch für diese unverzichtbare Unterstützung bin ich natürlich sehr dankbar. Was noch bleibt, ist meinem Mann und meinen Kindern für ihre Geduld, ihre Unterstützung und ihr Dasein zu danken – sie kennen die Opportunitätskosten.

München im Februar 2010



## I Einleitung

---

*Die Idee der Menschheit, die Idee einer vollkommenen Republik, eines glückseligen Lebens und dergleichen mehr fehlt den meisten Menschen. Viele Menschen haben keine Idee von dem, was sie wollen, daher verfahren sie nach Instinct und Autorität.*

*Immanuel Kant*

Vielleicht gibt es den einen oder die andere Leser/in, der/die sich fragt, warum Zitat von Kant der vorliegenden Untersuchung vorangestellt ist – das soll kurz erläutert werden: Die meisten Leser/innen werden einfach aus ihrer gewohnten Denkhaltung heraus in dem Zitat den kantischen Impetus der Aufklärung wiederfinden und ihm vermutlich zustimmen. Denn es scheint uns in jedem Fall besser, einer Idee zu folgen, als nach Instinkt und Autorität zu verfahren. Warum eigentlich? Und: warum stellen wir das nicht in Frage? Warum kommen wir gar nicht auf die Idee, diese Einschätzung, diesen Anspruch an den modernen Menschen selbst zu hinterfragen? Eine Antwort ist, dass wir der kantischen Konstruktion und Beschreibung des aufgeklärten und sich seiner selbst bewussten Subjektes derart verhaftet sind, dass sie uns nicht mehr als mögliche Option, sondern als einzig denkbare erscheint; dass wir mithin in einem ideologischen, epistemologischen und ontologischen Denkraum gefangen sind, den wir aber nicht als solchen wahrnehmen. Die Grenzen dieses Raumes sichtbar zu machen, indem ihre philosophisch-theoretische Herkunft aufgedeckt wird, macht den Impetus der vorliegenden Untersuchung aus, die sich mit Foucault als Beitrag zu einer kritischen Ontologie unserer selbst versteht.<sup>1</sup> In diesem Sinne ist das Zitat mit einem doppelt ironischen Unterton an den Anfang gestellt worden.

---

1 „Die kritische Ontologie unserer selbst darf nicht als eine Theorie, eine Doktrin betrachtet werden, auch nicht als ständiger, akkumulierender Korpus von Wissen; sie muss als eine Haltung vorgestellt werden, ein *Ethos*, ein philosophisches Leben, in dem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich die historische Analyse der uns gege-

Die vorliegende Untersuchung wird getragen von der Überzeugung, dass philosophische Theorien zur Gestaltung der menschlichen Wirklichkeit beitragen, dass sie konstitutiv an der Formierung unseres Daseins im weitesten Sinne mitwirken. Das ist möglich, weil sich die Menschen für die Gestaltung der Ordnungen der Wirklichkeit – seien sie sozialer, ‚natürlicher‘, individueller, politischer, juridischer oder sonstiger Natur – auf philosophische Theorien beziehen, um diese Ordnungen zu begründen, aber auch deshalb, weil sie diskursiv (v)erfasst werden. Damit soll keineswegs gesagt werden, dass Theorien die alleinigen Gestalter menschlicher Wirklichkeit wären, wohl aber, dass sie in jedem Sinne des Wortes Maß gebend sind, insofern sie explizieren, dadurch transformieren, in andere Richtungen lenken, neu strukturieren, synthetisieren, analysieren, differenzieren etc. Theorien wird damit eine Gestaltungsfunktion zugesprochen, deren sich TheoretikerInnen häufig nicht bewusst sind, oder nicht bewusst sein wollen, oder die sie geradezu ablehnen – arbeiten sie doch an ‚hard facts‘, die keinen gestalterischen Spielraum auf Seiten des Denkenden zuzulassen scheinen.

Es liegt mir nicht daran, diese häufig als Demarkationslinie zwischen Naturwissenschaften und den sogenannten Humanities deklarierte Unterscheidung erneut aufzunehmen und hier eine bestimmte Position auf einer der beiden Seiten zu beziehen, da bereits die vorgeschlagene Alternative – *entweder* Fakten zu beschreiben *oder* Ideen zu erörtern – unbefriedigend erscheint, wenn sich doch auch ein vermittelnder Standpunkt einnehmen lässt, wie ihn neben zahlreichen kritischen PhilosophInnen etwa auch Judith Butler in Bezug auf die Frage nach sozialen Veränderungen formuliert:

„Wir können ganz verschiedene Ideen davon haben, was soziale Veränderung ist oder was eine verändernde Praxis auszeichnet. [...] Im Folgenden werde ich die Ansicht vertreten, dass Theorie selbst verändernd wirkt [...] Man muss aber auch verstehen, dass ich nicht der Meinung bin, Theorie an sich sei schon ausreichend für eine soziale und politische Veränderung. Neben der Theorie muss noch etwas geschehen [...] Ich würde jedoch hinzufügen, dass bei allen diesen Praxisformen Theorie vorausgesetzt wird. Inmitten der sozialen Veränderung sind wir alle laienhafte Philosophen, weil wir alle eine Weltansicht voraussetzen, eine Sicht dessen, was richtig ist, was gerecht ist, was abscheulich ist, was menschliches Handeln ist und sein kann, was notwendige und hinreichende Lebensbedingungen ausmacht.“<sup>2</sup>

Es geht aber auch nicht darum, eine Entscheidung darüber zu fällen, *wie* Theorien – und damit das Denken, das sie diskursiv (v)erfasst – die menschliche

---

benen Grenzen ist und ein Experiment der Möglichkeit ihrer Überschreitung.“ Michel Foucault (1984). ‚Was ist Aufklärung‘. In: Eva Erdmann/Rainer Forst/Axel Honneth (1990). *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. FaM: Campus, S. 53.

2 Judith Butler (2002/2009). ‚Die Frage nach der sozialen Veränderung‘. In: Dies. (2009). *Die Macht der Geschlechternormen*. FaM: Suhrkamp, S. 325f.

Wirklichkeit beeinflussen, sondern *dass* Theorien eine Gestaltungsgrundlage unserer Wirklichkeit ausmachen.<sup>3</sup>

Selbst für Foucault<sup>4</sup> bleibt das Denken in seiner theoretisierenden, philosophischen, akademischen Form etwas, das Wissen produziert, durch das das Leben der Menschen im Allgemeinen wie im Einzelnen tiefgreifenden Veränderungen unterworfen wird, durch das es ‚regiert‘ wird.<sup>5</sup> Und das, obwohl Foucaults schärfste Kritik dem von ihm so bezeichneten Ursprungsdenken der *Geistesgeschichte* gilt, das das einzelne, cartesisch-kantische Subjekt – sei es als Moment einer teleologisch ausgerichteten Weltgeist-Entwicklung wie bei Hegel, sei es durch seine gewählte grundlegende Entwurfstruktur wie bei Sartre – kraft Autonomie zum Ursprung aller historischen und gesellschaftlichen Veränderungen und aller diese beherrschenden Kräfte erklärt.<sup>6</sup> Die Reziprozität zwischen Theorie und Wirklichkeit lässt sich prägnant auf die Formel: *ideas matter* bringen<sup>7</sup> – wenn man auch mit Foucault einräumen muss, dass dies nicht in dem Maße und nicht auf die Weise der Fall ist, wie es sich der moderne Mensch erträumt hat und weiterhin erträumt.

Von dieser Position aus muss die Untersuchung verstanden werden, wenn sie danach fragt, wie philosophische Theorien die Problemkonstellationen und die

- 
- 3 Damit ist nicht eine Art ‚Vulgärkonstruktivismus‘ gemeint, der davon ausginge, dass jede oder jeder für sich die Welt *täglich* neu *gestalten* könnte. Stattdessen lehnt sich die Untersuchung an das Theorieprogramm des sogen. *social constructivism* an. Einen guten Überblick bieten Heinrich Berger (1993). ‚Konstruktivistische Perspektiven in der Sozialpsychologie‘. In: Heiner Keupp (Hrsg.) (1983). *Zugänge zum Subjekt. Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie*. FaM: Suhrkamp, S. 186-225 und Ian Hacking (1999). *Was heißt ‚soziale Konstruktion‘? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften*. FaM: Fischer.
  - 4 Foucault hatte von 1969 bis zu seinem frühen Tod im Juni 1984 den eigens für ihn umgewidmeten Lehrstuhl für die ‚Geschichte der Denksysteme‘ am Collège de France in Paris inne. Die Denomination beinhaltet zwei Aspekte, unter denen Foucault das ‚Denken‘ analysiert: In Bezug auf den bestimmten historischen Zeitpunkt, zu dem bestimmte Denkmuster auftauchen und in Bezug auf seine systematischen Charakterzüge. Für beide Aspekte gilt, dass Foucault sie in einer kritischen, insbesondere einer hegelkritischen Weise untersucht, weil er das Denken weder einem kontinuierlich-teleologischen noch einem systematisch gleichbleibenden Ablauf der Geistesgeschichte unterworfen sieht; vgl. Michel Foucault (1969/1981). *Die Archäologie des Wissens*. FaM: Suhrkamp, S. 17.
  - 5 Vgl. z.B. Michel Foucault (1990/1992). *Was ist Kritik?* Berlin: Merve, S. 12.
  - 6 Foucault fügt dem noch hinzu, dass in der wahrhaftigen Verwirklichung dieses Subjektes zugleich sämtliche teleologisch-totalisierenden Phantasien kulminieren; Foucault 1969/1981: S. 23.
  - 7 Ich übernehme die Formel hier von Karl Homann, der sie im vorgetragenen Zusammenhang anwendet. Sie findet sich sowohl in konservativen ökonomischen als auch in progressiven politischen Diskursen, wie etwa der Titel *Do Ideas Matter? Essays in Honour of Gerard Radnitzky* von H. Boullion (2001), oder der Titel einer Ringvorlesung an der Oregon State University zeigt, der ebenfalls *Ideas matter Lecture series* lautet. Unter diesem Motto werden dort am Philosophie Department gesellschaftskritische Vorträge gehalten.

Achsen des Denkens in der Moderne und damit die Moderne selbst maßgebend geprägt haben.<sup>8</sup> Sie sucht darzulegen, wie in der Moderne auf das Problem des Praktischen im weitesten Sinne reagiert worden ist, in dem sie Art und Weise seiner Theoretisierung untersucht. Die philosophische Theoriebildung wird demnach als kreativer und konstruktiver Versuch zur Lösung *aktueller* gesellschaftlich relevanter wie theoretischer Probleme angesehen, die selbst freilich nicht ohne Anschluss an die empirischen wie historischen Umstände, die ihnen zugrunde liegen, formuliert werden.

Wenn eine Theorie im Kontext ihrer Fragestellung gelesen und nicht davon ausgegangen wird, dass es sich immer um die gleichen Fragen handelt, die nur im Laufe der Philosophiegeschichte verschieden beantwortet werden, sondern eben um je verschiedene *Problemstellungen*, die dem historischen Kontext geschuldet sind, dann hat das Konsequenzen für die gegebenen Antworten, insofern sie in zweifacher Weise Veränderungen unterliegen: Einmal unterscheiden sie sich als Antworten voneinander und einmal in Bezug auf die durch sie zu beantwortenden Fragestellungen. Versteht man auch die philosophische Theoriebildung auf diese Weise, dann müssen ihre Antworten auf den Fragekontext bezogen gelesen werden und nicht als ‚ewige‘ Wahrheiten, deren Geltung akontextuell zu verstehen wäre.<sup>9</sup> Wenn es also um die Hervorhebung von grundlegenden Denkmustern geht, dann handelt es sich bereits um zweierlei: Um die Fragestellungen selbst, die zu Denkmustern avancieren können, denen das Denken dann in jedem Sinne des Wortes verhaftet ist, wie auch um die vorgeschlagenen Lösungsstrategien, die in Form von gelungenen Antworten beginnen, ein Eigenleben zu führen, und die sich möglicherweise dort als Lösung präsentieren, wo sie nie als solche gedacht waren.

Folglich wird es nicht darum gehen zu fragen, ob eine Theorie adäquat das ‚Gegebene‘ abbildet – sei es ‚sichtbar‘ oder auch nicht –, oder welche Art von Wahrheitsanspruch überhaupt plausibel vertretbar ist bzw. ob eine Theorie auch *wirklich* konsistent genannt werden kann, sondern vielmehr darum, nach der problemlösenden Funktion von Theorien zu fragen, d.h. zu welchem Zweck, oder aus welchem Motiv heraus sie generiert wurden, oder für welches Problem sie als Lösung erdacht worden sind. Die grundsätzlichen Fragen, die die vorliegende Theoriebildungsanalyse leiten, lauten mithin: Welches Problem *wollte* der/die TheoriebildnerIn *explizit* mit dieser Theorie, mit diesem Text lösen? Und wie sieht die problemlösende Strategie aus, d.h. auf welche Weise kommt er/sie zu diesem selbst gesteckten Ziel?

Dabei stehen die *theorieinternen* Zwecke, zu denen eine Theorie *explizit* eronnen wurde, und die theoretischen Grundmuster, die dabei zur Verwendung

8 Mit Moderne wird hier in Anlehnung an Foucault die Epoche des Denkens seit Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* 1781 bezeichnet.

9 Vgl. in diesem Sinne Richard Rorty (1979/1992). *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. FaM: Suhrkamp.

kommen, im Mittelpunkt der Untersuchung – und nicht, wie etwa beim Foucault des *Collège* die Machtkonstellationen bzw. Verschiebungen, die zwischen den gebildeten Theorien, d.h. dem Wissen und der Machtlegitimierung bzw. Machtverteilung bestehen.<sup>10</sup> Theorien werden hier also nicht primär danach untersucht, ob sie in impliziter Weise politischen (Legitimations-)Zwecken dienen. Die Möglichkeit (macht)politischer Funktionalisierung wird stattdessen als nicht-intendierter Effekt der Theoriebildung angesehen. Das scheint deshalb sinnvoll, weil es dem *principle of charity* folgend den/die TheoriebildnerIn von dem Vorwurf entlastet, offenen Auges ideologiesteuert die Theorie entworfen zu haben, ohne gleichzeitig die immer mögliche missbräuchliche Funktionalisierung von Theorie zu leugnen. Der Ort der missbräuchlichen Funktionalisierung wird auf diese Weise aus der Intention des/der DenkerIn herausgenommen. Damit wird keinesfalls geleugnet, dass es Theorien gibt, die genau aus solcher Intention heraus entstanden sind – aber es wird auch nicht von vorne herein davon ausgegangen, d.h. grundsätzlich werden keine ideologischen Intentionen unterstellt.

Gerade wenn es um die Frage nach den nicht-intendierten Effekten geht, die Theorien ideologisch umfunktionieren, ist die Re-Kontextualisierung von Theorien, die sie als Ergebnisse ihrer Fragestellung liest, und nicht als Beschreibung von ‚Tatsachen‘ überhaupt, eine Möglichkeit, Ideologisierung aufzudecken. Darüber hinaus bleiben insbesondere bei Theorien, die epochemachend genannt werden können oder deren Einfluss auf die europäisch orientierte Wirklichkeit schwer zu leugnen ist – wie das beispielsweise seit der Renaissance von Descartes über Kant und Hegel bis Foucault der Fall ist –, die vorausgesetzten Grundmuster des Denkens häufig versteckt, und das auch dann, wenn sie als solche explizit im Text genannt werden. Vielleicht liegt das gerade daran, dass sie so einflussreich waren und deshalb im theoretischen Kontext sofort weiterverwendet, affirmativ grundgelegt, widerlegt, umgedeutet oder auf andere Weise ihrer Intention entfremdet oder auch revidiert wurden, sowie daran, dass sie *praktisch real geworden* sind.<sup>11</sup>

Dies gilt im besonderen Maße für die kritische Theorie Kants, seit dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* im Jahr 1781. Das macht den Grund aus, warum seine kritische Theorie den Untersuchungsgegenstand der vorliegenden

10 Vgl. Michel Foucault (1972/1974). *Die Ordnung des Diskurses*. FaM: Fischer, insbes. S.17.

11 Kamper nennt drei (akademische) Umgangsweisen mit schwierigen Botschaften: Totschweigen, Abwehren, Hochjubeln, dem sich noch als viertes die umdeutende Einverleibung hinzufügen ließe; vgl. Dietmar Kamper (1988). *Hieroglyphen der Zeit*. München: Hanser, S. 7-17; vgl. auch Sartres Ausführungen zur ‚littérature engagée‘ in Jean-Paul Sartre (1947/1981). *Was ist Literatur?* Reinbek: Rowohlt, oder auch Foucaults häufiger artikuliert Aufmerksamkeit auf mögliche Umdeutungen der eigenen Texte und Intentionen, die er Re-Kodierung oder Re-Kolonialisierung nennt, vgl. Michel Foucault (1996/2001). *In Verteidigung der Gesellschaft*. FaM: Suhrkamp, S. 27.

Theoriebildungsanalyse darstellt: wer Interesse an den grundlegenden Denkmustern und Problemkonstellationen der Theoretisierung des Praktischen in der Moderne hat, kommt an Kants Theorie nicht vorbei, und das nicht zuletzt deswegen, weil Kant den praktischen Diskurs zu weiten Teilen heute (wieder) ‚dominiert‘. Eine Aufgabe dieser Untersuchung besteht daher darin zu zeigen, inwieweit wir heute in unserem Denken der kantischen Problemstellung und insbesondere seinen Antworten darauf verhaftet sind. Will man also mit Hegel die *eigene Zeit in Gedanken erfassen* und zu ihr mit Foucault *eine verstehende kritische Haltung einnehmen*, dann scheint die Kenntnis der kantischen Theoretisierung der Vernunft und folglich unserer vernünftigen Weltauffassung, der kantischen Problemstellung und der daraus resultierenden differenzierten Diskursivierung des vernünftigen Denkens unabdingbar. Es geht mithin darum, ‚die Grundstruktur der modernen Philosophie‘<sup>12</sup> im Ausgang der kantischen Frage- oder Problemstellung in den Blick zu nehmen.

Da das Auffinden der Problemstellung immer etwas mit der Frage zu tun hat, die an einen Text oder eine Theorie gestellt wird, wird hier nicht der Anspruch erhoben, *die* (einzige) kantische Problemstellung zu erörtern. Stattdessen wird der Vorschlag gemacht, sie in zwei grundlegende Fragestellungen aufzuspannen, die allerdings, wie gezeigt wird, in einem engen Verhältnis zueinander stehen. Die theoretische Problemstellung bezieht sich auf das gegebene Wissen oder auf die philosophische Debatte, mit dem oder der Kant sich auseinander zu setzen hatte, d.i. insbesondere auf die theoretische Frage nach dem erreichbaren Wissen. Die praktische Problemstellung bezieht sich auf die Frage, wie vor dem Hintergrund der theoretischen *Lösung* des ersten Problems das menschliche Miteinander im kantischen Sinne *sinnvoll* konzeptualisiert werden kann. Beide Problemstellungen werden in die Frage eingebettet, welche Intentionen sich dem Philosophen zuschreiben lassen, d.h. sie werden auf den Beitrag bezogen, den Kant mit seinem philosophischen Denken, mit seiner Theorie zum gesellschaftlichen Fortschritt leisten wollte, d.h. worin er die gesellschaftliche Relevanz, um nicht zu sagen: den Zweck seines Philosophierens sah.

Des Weiteren geht es insbesondere darum, die kantische Antwort in ihren grundlegenden Denkmustern bzw. Denkschemata offen zu legen. Dabei wird eine folgenreiche Ambivalenz im kantischen Denken deutlich: Auf der einen Seite findet sich eine betörend radikale Offen- und Unbestimmtheit in Bezug auf die Theoretisierung des Praktischen, weil Kant mit einer Vehemenz das Subjekt freisetzt, die ihres gleichen sucht. Denn nicht nur konzipiert er die Vernunft so, dass er mit ihr auf einen Gott oder auf Religionen als Garanten der Sittlichkeit verzichtet, wenngleich er sie *mit der Konzeption* in ihrer Herkunft erklären kann,

12 So der Titel eines Vortrags(-Textes) von Dieter Henrich (1976/2001). ‚Die Grundstruktur der modernen Philosophie‘. In: Ders. (2001a) *Selbstverhältnisse*. Stuttgart: Reclam, S. 83-108.

sondern er rettet mit seiner Konzeption praktischer Vernunft *als* Freiheit diese auch vor ihrer Auflösung durch die Naturwissenschaften. Es gibt im kantischen Konzept menschlicher Vernunft keine fremden Mächte, die über ihr *Denken* bestimmen oder ihr Vorschriften machen könnten, sondern *nur sie selbst*. Auf der anderen Seite ist es gerade die Reduzierung der praktischen Freiheit in der Konzeption freier Vernunft auf eine gesetzshafte, kausale, mit sich identische Form, durch die Kant jede Art von regelloser Selbstbestimmung auf gesellschaftlicher Ebene ausschließt, ja ausschließen zu müssen glaubt.

Für die Einschätzung des kantischen Denkens ergibt sich so eine differenziertere Position, die ihm *weder* einen leibfeindlichen Rigorismus andichtet *noch* eine bedingungslose Freiheitsapologetik. Vielmehr haben wir es mit einer komplexen Antwort auf eine komplexe Problemstellung zu tun. Kants Skylla und Charybdis, zwischen denen es die Konzeption durchzuführen galt, bestehen in einer jegliche Freiheit zur Illusion erklärenden Naturkausalität auf der einen Seite sowie göttlicher Gesetzgebung in Bezug auf die Sittlichkeit auf der anderen Seite. Das bedeutete, Freiheit so konzipieren zu müssen, dass sie neben der ersten denkbar werden und gegen die zweite so in Stellung gebracht werden konnte, dass sie chaotische Kontingenz in gesellschaftlicher Hinsicht ausschloss, ohne sich einem fremden, extravernünftigen Gesetzgeber unterwerfen zu müssen.

Dabei geht es nicht nur darum, dass es offenbar nicht ausreicht, die Regelung der auf Interaktionen beruhenden gesellschaftlichen Verhältnisse so aus dem Freiheitsbegriff und seinem Prinzip abzuleiten, dass für jede/n Einzelne/n ihre/seine Freiheit vernünftig realisierbar wird, und auch das *Selbstverhältnis* eines jeden Menschen – mit Kant: der ‚innere Gebrauch der Freiheit‘ – reguliert werden soll, sondern es geht vor allem darum, dass die praktische Vernunft sich nur dann als wahrhaft freie realisiert, wenn sie dies in der von Kant entworfenen Form tut. Dies erst bildet den eigentlich ideologischen Kern der Theoretisierung des Praktischen durch Kant, weil diese Form zugleich den Denkraum aufspannt, in dessen Grenzen das Subjekt praktisch (gedacht) wird.

Eine Untersuchung, die das kritische Theoriegebäude Kants als *Ganzes* in den Blick nehmen will, scheint schon wegen des Umfanges der Primärtexte vermessenen. Angesichts der Fülle detaillierter Analysen und Perspektiven in der Sekundärliteratur ist das überhaupt nicht mehr bewältigbar, insbesondere wenn der Anspruch zugrunde liegt, auch nur einen Bruchteil dessen mit ins Kalkül zu ziehen. Es bleibt offenbar nichts anderes übrig, als sich der Detailanalyse zu verschreiben und den Wunsch nach einer verstehenden Einsicht in das kantische Denken und damit in die geleistete Formierung unseres Denkens, die aus einem Überblick über das Ganze hervorginge, einen unerfüllbaren Wunsch bleiben zu lassen.

Für Henrich etwa ist so ein Überblick einerseits gar nicht notwendig, wenn er das kantische Werk mit einem ‚vielfältig gegliederten Kontinent, dessen Gebiete man einzeln durchforschen und sogar neu ordnen könne, ohne mit den anderen näher vertraut zu sein‘ vergleicht. Andererseits verweist er aber auch darauf, dass

das nicht heiße, die Gebiete der kantischen Philosophie seien in der gleichen Weise voneinander unabhängig wie etwa die Oberflächenbereiche einer kontinentalen Bodenplatte, da Kant die Philosophie als System verstanden und sie damit allen zufälligen und ungeordneten Zusammensetzungen kontradistinguiert habe. Wir hatzen es auf der einen Seite mit einer „in ihrer Regionalisierung immer hochkarätiger werdenden Kantforschung“ zu tun, und auf der anderen Seite habe sich „die Bereitschaft zurück gebildet, in der direkten Auseinandersetzung mit Kants Werk und durch eine Vertiefung von dessen eigenen Intentionen den Ansatz für eine gegenwärtige philosophische Orientierung zu gewinnen“.<sup>13</sup> Was also tun, wenn man trotzdem das Ganze in den Blick nehmen will, ohne sein ganzes Leben damit zuzubringen, die bereits vorhandene Literatur zu studieren?

Eine Möglichkeit besteht darin, auf diese so weit wie möglich zu verzichten und sich stattdessen – selbst – eingehend den Primarschriften zuzuwenden.<sup>14</sup> Die vorliegende Analyse der Theoretisierung des Praktischen in den kritischen Schriften Kants beruht auf der Bereitschaft, sich *direkt* mit Kants Intentionen auseinander zu setzen, wenn auch nicht in der Form, in der Henrich sie im zitierten Aufsatz vorträgt.<sup>15</sup> Es geht gerade nicht darum, das von Kant avisierte *System* in seiner Ableitbarkeit und Geschlossenheit nachzuzeichnen, sondern darum, in aller Offenheit das kantische Denken als sukzessive, die kritische Theorie bildende Antwort auf eine komplexe Frage- oder Problemstellung zu verstehen, durch die zugleich auf verschiedene Weisen der Gegenstand theoretisiert wird, der in der kantischen Theorie ‚das Praktische‘ ausmacht. Den geneigten Leser/die geneigte Leserin erwartet also keine detaillierte historische oder philologische

13 Dieter Henrich (2001b). ‚Systemform und Abschlussgedanke. Methoden und Metaphysik als Problem in Kants Denken‘. In: Volker Gerhardt et al. (Hrsg.) (2001) *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin, NY: de Gruyter, S. 94f.

14 Es lässt sich unschwer erraten, dass die vorliegende Analyse diesem Weg gefolgt ist, weil die intensive Beschäftigung mit Kants Werk der intensiven Auseinandersetzung mit der Literatur vorgezogen wurde. Die Vorgehensweise, das Ganze in den Blick zu nehmen, liegt beispielsweise auch der Aufsatzsammlung von Onara O’Neill (1989). *Constructing Reasons*. Cambridge et al.: University Press, und der Habilitationsschrift von Axel Hutter (2003). *Das Interesse der Vernunft*. Hamburg: Meiner, zu Grunde, wenn sie auch sehr unterschiedliche Zwecke damit verfolgen: Während O’Neill nachweisen möchte, dass das einheitliche Prinzip der kritischen Philosophie Kants letztlich im kategorischen Imperativ zu sehen ist (a.a.O.: Einleitung, passim), versucht Hutter zu zeigen, dass „der »wesentliche Zweck« der kantischen Transzendentalphilosophie in der Entfaltung eines *eigenständigen* Vernunftbegriffes besteht, der zwar zur empirischen Erkenntnis vermittelt ist, aber im »Kern« gerade nicht in ihr aufgeht.“ A.a.O.: S. 25.

15 Henrich versucht, sich der ‚Systemkonzeption der kritischen Philosophie‘ zu nähern, indem er zwei Aspekte dieser Konzeption problematisiert: Erstens interessiert ihn das Verhältnis zwischen der Entwicklung der Prinzipien a priori unseres Denkens und den Gründen von deren Herleitung und Rechtfertigung; und zweitens der epistemische Status der Postulate in Kants Moraltheorie, d.h. insbesondere die Idee der Freiheit; vgl. Henrich 2001b: S. 97.

Analyse einzelner Gebiete, die Sekundärliteratur eingeschlossen, sondern der Versuch, die kantische kritische Theorie aus verschiedenen Perspektiven in ihrer Gesamtheit zu rekonstruieren, um so die von Kant vorgenommenen Verschiebungen, Neuformulierungen, Neudifferenzierungen, Neukonstellationen als Antwort auf die herausgearbeitete Fragestellung sichtbar werden zu lassen.

Durch den im zweiten Kapitel (II Theoriebildungsanalyse oder Form der Theorie) skizzierten Vorschlag, die Theoriebildungsanalyse in Anlehnung an Spencer Browns Formbegriff vorzunehmen, unterscheidet sich die vorliegende Untersuchung von anderen die Bildung von Theorien oder anerkanntem Wissen in den Blick nehmenden Untersuchungen, die im ersten Teil unter ‚wissenstheoretische Betrachtungsweisen‘ zusammengefasst und kurz vorgestellt werden. Das dritte (III Kontextualisierung der praktischen Fragestellung) und vierte Kapitel (IV Konzeptualisierung des praktischen Vermögens) ist der kantischen kritischen Theorie gewidmet. Die Analyse orientiert sich dabei an folgenden drei Fragen: Wie lässt sich das Verhältnis von theoretischer und praktischer Philosophie auffassen bzw. welchen Status haben die einzelnen Erkenntnisse in Bezug auf das theoretische und das praktische Denkvermögen? Die Beantwortung dieser ersten Frage erfolgt über die Rekonstruktion der von Kant projektierten Genese und Architektur seiner Theorie; zugleich kann auf diese Weise die praktische Fragestellung kontextualisiert werden. Die zweite Frage gilt den unhinterfragten Denkmustern oder grundlegenden ‚Prinzipien‘, die in der kantischen Konzeptualisierung des Praktischen vorausgesetzt werden. Sie wird durch die Rekonstruktion der Konzeption, die der praktischen Fragestellung genüge leisten muss, unter verschiedenen Perspektiven beantwortet. Dabei zeigt sich, dass Kant im Begriff reiner praktischer Freiheit und seines Prinzips drei epistemische Denkfiguren der Neuzeit *explizit* voraussetzt und zugleich koinzidieren lässt: das (cartesische) Prinzip der Selbstkonsistenz, das (ebenso cartesische) Prinzip des reflexiven Selbstbezuges, das allerdings zu einer Art (spinozaischen) projektivem Selbsterhalt als Selbstzweck modifiziert wird, und das (newtonsche) Konzept der (Natur-)Kausalität.

Die drei Denkfiguren werden im kantischen Freiheitsbegriff so in ein neues Verhältnis gesetzt, dass dadurch zum einen eine befriedigende Lösung für die praktische Fragestellung denkbar wird, aber zum anderen zugleich der ideologische Raum eröffnet wird, der fortan das theoretisch-wissende Denken des Praktischen und die Praxis bestimmen wird. Damit ist die dritte Frage angesprochen, die nach diesem das moderne Verständnis von Freiheit maßgeblich prägenden Grundmuster bei den theoriebildenden Nachfolgern Kants – von Hegel bis Foucault – sucht und danach fragt, welche gesellschaftspolitisch relevanten Effekte aufgrund dieser *normativ wirksamen* Konzeptualisierung des Praktischen möglicherweise mit verursacht worden sind, eben weil diese Freiheitskonzeption maßgebend für die weitere Theoriebildung *und folglich auch für die Gestaltung unserer Wirklichkeit* in der Moderne war und ist. Die (nicht-intendierten) Effekte der

kantischen Theoriebildung werden im fünften abschließenden Kapitel (V Kantische Fluchtlinien: Die Normativität praktischer Freiheit) angesprochen – sie geben der Untersuchung ihren Titel und skizzieren weitere Forschungsprojekte.

Da die vorliegende Analyse sich nicht in die Kantforschung im engeren Sinne einordnen will, sondern einem Versuch entspricht, ausgehend von Kants kritischem Theoriegebäude die mit der kritischen Philosophie Kants einsetzende Theoriebildung in der Moderne in ihrer Absicht, ihrer Problemstellung und ihrer Lösungsstrategie zu erfassen, versteht sie sich als Beitrag zur kritischen Öffnung des philosophischen Diskurses, durch die die scharfe Trennung zwischen historischer und systematischer Textexegese und Gegenwartsanalyse aufgehoben wird. Sie geht davon aus, dass wir am historischen Gegenstand der Analyse die prägenden und dennoch impliziten Strukturen unseres Denkens zu entdecken vermögen und dadurch *das Denken* selbst, d.h. die Art und Weise unserer *Konzeptualisierungen* und *Diskursivierungen*, den gewollten oder angestrebten Veränderungen zugänglich machen können.

## II Theoriebildungsanalyse oder Form der Theorie

---

Um die Theoriebildung zu analysieren, sollte zunächst festgelegt werden, was überhaupt unter *einer* Theorie verstanden werden kann, d.h. es muss zunächst der Untersuchungsgegenstand festgelegt werden. Dass es sich bei ‚Theorie‘ nicht um einen Begriff handelt, dessen Bedeutung und Extension sich von selbst verstehen, zeigt sowohl ein Blick in ein beliebiges Lexikon<sup>1</sup> als auch die Frage nach seinem Gegenteil: Empirie oder Praxis? Auch gibt es Untersuchungen, in denen die Verwendung des Begriffes als scheinbar selbstverständliche formale Einheit in Frage gestellt wird, wie beispielsweise in Foucaults Analysen der Denksysteme. So fragt Foucault: „Nach welchen Kriterien soll man Einheiten isolieren, mit denen man es zu tun hat: was ist *eine* Wissenschaft? Was ist *ein* Werk? Was ist *eine* Theorie? Was ist *ein* Begriff? Was ist *ein* Text?“<sup>2</sup>

- 1 Das kritisch-historische Wörterbuch von Ritter füllt allein 26 Spalten zum Lemma ‚Theorie‘, angefangen von seiner ursprünglich etymologischen Bedeutung in der Antike, die  $\tau\epsilon\omega\rho\tau\alpha$  (theōria) von dem Namen für denjenigen ableitet, der als Abgesandter der Götter- und Orakelschau zusieht, über seine Verwendung bei Kant, der den Namen Theorie ausschließlich im Zusammenhang mit Naturbestimmungen zulasse, – was allerdings nicht dem Textbestand entspricht, da Kant auch „einen Inbegriff selbst von praktischen Regeln alsdann Theorie [nennt], wenn diese Regeln als Prinzipien in einer gewissen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abstrahiert wird, die doch auf ihre Ausübung notwendig Einfluss haben.“ (*Über den Gemeinspruch ...* TL AA Bd. 8: S. 275) – bis zum wissenschaftstheoretischen Kontext im 20. Jahrhundert.
- 2 Foucault 1969/1981: S. 13 (Alle Hervorhebungen in Zitaten sind im Folgenden, soweit nicht mit [T.S.] gekennzeichnet, den zitierten Texten entnommen). Foucault unterzieht insbesondere die semantischen Einteilungen der Kritik: „Kann man ohne weiteres die Unterscheidung der großen Diskurstypen oder jene der Formen oder der Gattungen zugeben, die Wissenschaft, Literatur, Philosophie, Religion, Geschichte, Fiktion etc. in Opposition zueinander stellen und daraus Arten großer historischer Individualität machen? Wir sind uns selbst nicht sicher über den Gebrauch dieser Unterscheidungen in unserer Welt des Diskurses. [...] Auf jeden Fall sind diese Unterteilungen [...] stets selbst reflexive Kategorien, Ordnungsprinzipien, normative Regeln, institutionalisierte Typen“. Foucault 1969/1981: S. 34f.

Trotz dieser Verlegenheit und aus ihr heraus muss für die vorliegende Untersuchung festgelegt werden, was mit *einer* Theorie gemeint ist und nach welchen Unterscheidungskriterien von *einem* theoretischen Gebäude und seiner Architektur die Rede sein wird, was nicht dazu führt, die vorliegende Analyse von der Vagheit zu dispensieren, die sie durch die Verwendung des Begriffes Theorie erhält. Allerdings wird das an den Resultaten der Theoriebildungsanalyse nichts ändern – denn die einzelnen Aspekte der Theoriebildung sind nicht auf eine wohl definierte Abgeschlossenheit ihres Untersuchungsgegenstandes angewiesen.

Eine weitere Vorbemerkung gilt der Verwendung des Begriffes *Form* und damit den Aspekten, die mit der vorliegenden Theoriebildungsanalyse untersucht werden sollen. Mit der *Form* einer Theorie oder eines Theorieteils sind zum einen die *theoriebildenden* und das heißt auch die Architektur *bestimmenden* Unterscheidungen gemeint, die einen Teil der ganzen Theorie von einem anderen unterscheiden. Das wäre beispielsweise die Einteilung in praktische und theoretische Philosophie; die Einteilung in Erkenntnis- und Moralphilosophie; die Unterscheidung zwischen Ontologie und Metaphysik etc. Zugleich sind damit aber auch die gleichsam materialen Grundunterscheidungen, die zu verschiedenen Grundbegriffen führen, gemeint: Freiheit im Unterschied zu Determination; gesellschaftliche Ordnung im Unterschied zu gesellschaftlichem Chaos etc. Damit in Zusammenhang steht die Bestimmung des Verhältnisses der verschiedenen Theorieteile untereinander, aber auch in Bezug auf das Gesamtgebäude, d.h. die Bestimmung ihrer Funktion und möglicher daraus resultierender Hierarchisierungen. Weiterhin ist mit ‚Form‘ auch die Reihenfolge angesprochen, in der bestimmte Teile der Theorie im Theorieaufbau auftauchen, d.h. die *Genese* der Theorie, sofern für diese theorieintern Gründe angegeben werden. Und schließlich werden auch die von der Theorie intendierten und nicht-intendierten Effekte zu ihrer ‚Form‘ gezählt, wenn diese aus den dort getroffenen Unterscheidungen resultieren. Zur ‚Form‘ einer Theorie werden demnach nicht nur ihre Architektur oder ihr innerer Zusammenhang gezählt, sondern auch ihre äußeren, theoriebildenden Bedingungen sowie ihre Wirkungen. Daher wird sich die hier vorgelegte Theoriebildungsanalyse auf diese drei Bereiche erstrecken.

Mit der vorgenommenen Skizzierung der für entscheidend erachteten Aspekte der Theoriebildung wird eine Position eingenommen, die nicht den Eindruck erwecken will, Theoriebildung sei das ‚Produkt‘ reiner Kontingenz und habe nichts mit dem ‚Leben‘ zu tun – stattdessen wird versucht, aus den verschiedenen Aspekten heraus die theoriebildende Ordnung zu extrahieren, die weder aus einem Prinzip noch aus der Problemstellung noch aus den empirischen Veränderungen heraus monokausal erklärbar ist. Schließlich wird einschränkend festgelegt, dass hier ausschließlich *philosophische* Theorien gemeint sind, die nach ihren *Autoren* unterschieden werden – auch wenn sich bestimmte Gedanken sowohl bei früheren Autoren als auch ‚außerhalb‘ der Philosophie finden lassen. Das Ziel dieser Arbeit besteht nicht darin, eine *historisch* vollständige Analyse oder eine Taxonomie der verschiedenen Theoriebildungsmöglichkeiten in der

praktischen Philosophie vorzulegen. Es besteht vielmehr lediglich darin, einzelne Tendenzen und Verschiebungen im Umgang mit Problemstellungen und Lösungsvorschlägen im Bereich der praktischen Philosophie im Zeitraum der Moderne, d.h. hier seit Descartes, aufzuzeigen, indem die grundlegende Neuorientierung, die Kant in der praktischen Philosophie durch seine Konstruktion des Freiheitsbegriffes vorgenommen hat, herausgearbeitet wird und so in ihrer bestimmenden Wirkung offenbar werden kann.

Im Folgenden werden erstens *wissenstheoretische Betrachtungsweisen von Theorien* skizziert, von denen sich die vorliegende Analyse absetzt, – ohne sie deshalb zu negieren oder für obsolet zu erklären; anschließend wird unter 2. *Quellen der Betrachtungsform* gezeigt, an welchen Quellen dieses formgebende Hinsehen orientiert ist. Zuletzt wird unter 3. *Skizze der Betrachtungsform* die vorliegende Perspektive vorgestellt.

## 1. Wissenstheoretische Betrachtungsweisen von Theorien

Unter ‚Theoriebildung‘ wird der gesamte theoriebildende Prozess verstanden, durch den eine Theorie hergestellt wird. Es versteht sich von selbst, dass dabei verschiedenste Faktoren zum Tragen kommen bzw. in die Theorie eingehen, die ihr auf den ersten Blick nicht anzusehen sind, da der ‚Text‘ sie nicht explizit erwähnt oder thematisiert. Um solche Aspekte aus der Latenz zu heben, haben sich unterschiedliche kritische Betrachtungsweisen herausgebildet; einige davon werden im Folgenden kurz skizziert.

*Wissenstheoretische* Untersuchungen zu *äußeren* theoriebildenden Bedingungen – in der Philosophie – lassen sich zunächst in zwei Kategorien einteilen: diejenigen, die nach dem Zusammenhang zwischen empirischen Faktoren und Theoriebildung suchen; und diejenigen, die versuchen, die Analyse auf den Einfluss theoretischer Faktoren zu beschränken. Unter empirischen Faktoren werden dabei gegebene soziale, historische und persönliche Bedingungen und Dispositionen eines/r Theoretikers/in verstanden, die zur Zeit der Theoriebildung vorherrschten, und deren theoriebildende Einflüsse z.B. in *wissenssoziologischen* Untersuchungen aufgedeckt wurden und werden. Sie lassen ein dezidiertes Bild über die verschiedenen empirischen Einflüsse entstehen, die zur Gesamtarchitektur eines Theoriegebäudes derart beigetragen haben, dass sie sich in ihr widerspiegeln und so ‚entdeckbar‘ werden. Hier wären beispielhaft die Analysen von Edgar Zilsel<sup>3</sup> und Wolfgang van den Daele<sup>4</sup> oder auch in jüngerer Zeit von

3 Edgar Zilsel (1940-45/1976). *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*. Herausgegeben von Wolfgang Krohn. FaM: Suhrkamp.

Wolfgang Bonß<sup>5</sup> zu nennen, deren Untersuchungen sich an die Arbeiten Max Webers<sup>6</sup> oder auch Karl Mannheims<sup>7</sup> anlehnen.

In Abgrenzung dazu könnten die Untersuchungen von Wolfgang und Gernot Böhme *wissenspsychologisch* genannt werden,<sup>8</sup> weil sie beanspruchen, einen Zusammenhang zwischen der Persönlichkeitsstruktur des Theoriebildners und der Theorie aufzuzeigen. Hier wird entweder mit dem Instrumentarium der Psychoanalyse der/die Denker/in untersucht und die Theorie als Spiegel seiner bzw. ihrer Psyche betrachtet; oder aber die Theorien selbst werden gleichsam als der Psyche analoge ‚Gegenstände‘ betrachtet, die einer Analyse auf Verdrängtes und Vergessenes unterzogen werden können.

Neben diesen äußeren empirischen Faktoren, die hier weder geleugnet noch bestritten, aber auch nicht diskutiert werden sollen, kann das Augenmerk auch den *theoretischen* Bedingungen für die Theoretisierung gelten. Wissenschaftshistorische Untersuchungen legen in der Regel den Fokus nicht auf den Zusammenhang zwischen den gesellschaftlichen Bedingungen und der in ihnen entstandenen Theorie, sondern auf das bereits zugrundeliegende Wissen, auf dem die Theoriebildung aufbaut, von dem sie sich abgrenzt, das sie zu erneuern sucht. Dabei geht es auch um Wissensformen und um deren Anerkennung, um wissenschaftende Rituale und die Legitimationsbedingungen von Wissen und Wissenschaftenden überhaupt. Als Beispiele für wissenschaftshistorische Untersuchungen

- 
- 4 Wolfgang van den Daele u.a. (Hrsg.) (1979). *Geplante Forschung. Vergleichende Studien über den Einfluß politischer Programme auf die Wissenschaftsentwicklung*. FaM: Suhrkamp.
  - 5 Wolfgang Bonß/Axel Honneth (Hrsg.) (1982). *Sozialforschung als Kritik*. FaM: Suhrkamp; Wolfgang Bonß u.a. (Hrsg.) (1993). *Wissenschaft als Kontext – Kontexte der Wissenschaft*. Hamburg: Junius.
  - 6 Max Weber (1904/1993). *Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus*. Bodenheim: Athäneum Hain Hanstein.
  - 7 Vgl. Karl Mannheim (1964). *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*. Hrsg. von Kurt Wolff. Neuwied/Berlin: Luchterhand sowie Wilhelm Hoffmann (1996). *Karl Mannheim: Zur Einführung*. Hamburg: Junius, insbesondere S. 83-90.
  - 8 Das Prädikat ‚wissenspsychologisch‘ gibt es meines Wissens noch nicht als Beschreibung für die genannten Untersuchungen – Harding spricht von einem „psychoanalytische[n] Rahmen“ (Sandra Harding (1986/1990). *Feministische Wissenschaftstheorie: Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht*. Berlin: Argument, S. 217), mittels dessen sie speziell die Wissenschaftsgeschichte betrachten will und für die sie die Metaphorik der Geburt, des Werdens und Vergehens angemessen findet. Aber sie weitet das nicht zum *allgemeinen* Analyseinstrument von Theorien überhaupt aus. ‚Wissenspsychologisch‘ soll mithin zum Ausdruck bringen, dass in diesen Untersuchungen psychoanalytische Kategorien und Analyseinstrumente angewendet werden, um Theorien auf ‚verdrängte Aspekte‘ hin zu untersuchen. Dafür muss allerdings nicht unbedingt die psychische Verfasstheit des Theoriebildners in Betracht gezogen werden – wie geschehen in Wolfgang und Gernot Böhme (1985). *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. FaM: Suhrkamp.

sind Thomas S. Kuhn<sup>9</sup> sowie die Arbeiten von Lorraine Daston<sup>10</sup> oder Dieter Henrich<sup>11</sup> zu nennen – auch wenn diese drei wiederum in sehr unterschiedlicher Form mit ihren Untersuchungsobjekten umgehen.

Eine letzte Rubrik ließe sich mit dem Label *wissenschaftsphilosophischer* Untersuchungen etikettieren, wobei hier Michel Foucault genannt werden müsste,<sup>12</sup> insofern es ihm um die zugrundeliegenden Denkmuster und -formen geht, die das ‚historische Apriori‘ bzw. die Bedingungen der Möglichkeit der Wissensdiskurse ausmachen. Auf der anderen Seite müssen hier aber auch Horkheimer und Adorno genannt werden, wenn sie beispielsweise verschiedene Theorien als komplementäre, dialektische Momente ihrer Zeit oder die Theoriebildung selbst als ersten Schritt einer zunehmenden Entfremdung betrachten.<sup>13</sup>

Es handelt sich bei den genannten Wissenschaftsforschungen um sehr verschiedene Weisen der reflexiven Theoriebetrachtung, aber auch um unterschiedliche Zielsetzungen, die mit den Untersuchungen verfolgt werden. Die Berechtigung, die genannten WissenschaftsforscherInnen dennoch unter einer Rubrik zu nennen, ergibt sich daraus, dass für sie eine Theorie nicht die Entdeckung ewiger Wahrheiten darstellt, die jenseits historischer Realitäten auffindbar wären. Stattdessen spiegelt für sie Theorie den jeweiligen historischen Kontext, in dem sie entstanden ist, nicht nur inhaltlich, sondern dieser wird auch als konstitutiv für die Form der Theorie angesehen. Zudem verstehen sich viele der genannten Ansätze vor

- 
- 9 Thomas S. Kuhn (1970/1976). *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. FaM: Suhrkamp.
  - 10 Lorraine Daston (2000) (Hrsg.). *Biographies of scientific Objects*. Chicago/London: University of Chicago Press; Lorraine Daston/Katherine Park (1998). *Wonders and the Order of Nature*. New York: Zone books; Lorraine Daston (2001). *Eine kurze Geschichte der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit*. München: C.F. von Siemens Stiftung. Daston erforscht die Frage, wann, warum und wie ‚ein Objekt‘ zum Objekt der Wissenschaft geworden ist und welche Auswirkungen das auf das gesellschaftliche Bild des Wissenschaftlers hat.
  - 11 Dieter Henrich (1991). *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart: Klett-Cotta sowie Martin Mulson/Marcello Stamm (2005). *Konstellationsforschung*. FaM: Suhrkamp.
  - 12 Hier ist insbesondere Foucaults Methodenschrift gemeint, d.h. die Archäologie des Wissens, aber auch Michel Foucault (1966/1974). *Die Ordnung der Dinge*. FaM: Suhrkamp. Diese Schrift sowie die zahlreichen Untersuchungen zur Entstehung von Wissensinstitutionen und die Vorlesungen am Collège de France zur Entstehung der Denkformen, in denen ‚das Politische‘ oder ‚die Geschichte‘ gedacht wird, könnten, wenn man wollte, auch zu den wissenschaftshistorischen Untersuchungen gezählt werden. Sie wissenschaftsphilosophisch zu nennen, trifft aber ihre Intention besser, die zugrundeliegenden Denkformen auch in den wissenschaftlichen Institutionen zu finden. Foucault selbst nennt seine kritische Untersuchungsmethode, die die Aufklärung zur zentralen Frage macht, eine „historisch-philosophische [Praktik].“ Foucault 1990/1992: S. 26.
  - 13 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno (1943/1988). *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. FaM: Fischer, insbesondere der erste Teil ‚Begriff der Aufklärung‘, S. 9-49; Theodor W. Adorno. (1962) ‚Wozu noch Philosophie‘. In: Ders. (1963). *Eingriffe. Neun kritische Modelle*. FaM: Suhrkamp, S. 11-28.

allem inhaltlich als *wissenschaftskritisch*, insofern sie die Moderne und deren Anfänge als glorreiches Zeitalter des aufgeklärten, autonomen Subjektes entmystifizieren wollen. Auf dem Boden dieser Vielfalt kritischer Betrachtungen der Moderne ist auch die sogenannte ‚Feministische Wissenschaftstheorie‘ entstanden, die zu zeigen versucht, dass die nach wie vor weltweit anzutreffende gesellschaftliche Benachteiligung von Frauen in den wissenschaftlichen Methoden, Paradigmen, Grundsätzen, in der Begriffs- und Metaphernwahl grundgelegt oder mindestens durch wissenschaftliche Legitimierung verstärkt, verfestigt und widergespiegelt wird.<sup>14</sup>

Über die äußeren Aspekte und deren konstitutive Funktion hinaus lässt sich der Fokus auch auf die immanenten Faktoren der Theoriebildung legen: Auf die innere Architektur bzw. auf den inneren Zusammenhang ihrer einzelnen ‚Teile‘. Diese setzen die äußeren voraus, insofern sie die theoriebildenden Dispositionen oder Bedingungen darstellen, auf deren Hintergrund z.B. theoretische Unterscheidungen getroffen werden, die in die Architektur einer Theorie einfließen. Dazu gehört auch die gewählte Art und Weise, wie der Wahrheitsanspruch an die gewonnenen Erkenntnisse von diesen erfüllt werden soll. Weiterhin unterliegt die Architektur eines theoretischen Gebäudes bestimmten Anschlusszwängen, auch wenn deren Voraussetzungen zunächst gewählt worden sind. Zur Analyse der Theoriebildung gehört demnach auch die Frage, ob und wie theorieinterne Anforderungen oder Ansprüche eingelöst werden.

Die Theoriebildungsanalyse umfasst somit bereits eine Untersuchung der äußeren sowie der inneren Zusammenhänge ihrer einzelnen Teile oder Elemente, die die innere Gliederung oder innere Struktur einer Theorie betrifft, aber auch den Zusammenhang zwischen Innen und Außen, d.h. zwischen Theoriearchitektur und der Situation, in der sie gebildet wird. Unter ‚einzelnen Elementen‘ werden hier neben ganzen Theorieteilen auch die begrifflichen Mittel verstanden, die zur Erreichung des gesetzten Zweckes eingeführt werden. So stehen die zentralen theorie tragenden Begriffe sowohl mit den äußeren Bedingungen als auch mit theorieinternen architektonischen und gegebenenfalls auch systematischen ‚Sachzwängen‘ in einem engen Zusammenhang.

Eine weitere, dritte Perspektive auf die Theoriebildung besteht darin, neben der Untersuchung der äußeren Bedingungen und der inneren Zusammenhänge die theoriebildende Tätigkeit selbst zu analysieren. Bereits seit der frühen Antike wird die philosophische, theoriebildende Praxis schlechthin in der Fähigkeit ge-

---

14 Vgl. Sandra Harding/Merill Hintikka (Hrsg.) (1983). *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Dordrecht/Boston/London: D. Reidel; Sandra Harding (1986/1990); Sandra Harding (Hrsg.) (1987). *feminism & methodology. Social science issues*. Bloomington: Indiana University Press; Sandra Harding (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Cornell: University Press; Sandra Harding, Uma Narayan (Hrsg.) (2000). *Decentering the Center. Philosophy for a multicultural, postcolonial, and feminist world*. Bloomington: Indiana University Press.

sehen, unterscheiden zu können, das eine vom anderen zu trennen. Eng verwandt mit der theoriebildenden Tätigkeit ist der beschrittene Weg, das Nacheinander der – wenn man so will – theoriebildenden Unterscheidungen. Die Fragen der Methode oder des Zusammenhanges zwischen dem Anfang und dem Weg philosophischer Theoriebildung sind nicht unerheblich, vor allem wenn es um das Verständnis einzelner Theorieteile geht, da sie beispielsweise mögliche Differenzen zwischen deren *genetisch* notwendigem Ort einerseits und deren *systematischem* Ort andererseits erklären können. Der genetisch notwendige Ort bezeichnet hier die Position, die ein Theorieteil bezogen auf die Reihenfolge der Entwicklung einnimmt; der systematische Ort meint hingegen die Stelle, die der Theorieteil in der Architektur des gesamten Gebäudes einnimmt. Das der Genealogie nach letzte gebildete Stück einer Theorie kann das systematisch wichtigste sein, dasjenige, das die Theorie im Innersten zusammenhält. Dieser Unterschied in Bezug auf den genetischen Primat und den systematischen Primat ist in den philosophischen Gebäuden der Moderne häufig anzutreffen, insbesondere, wenn es um moralphilosophische Reflexionen geht; dort spiegelt er auch das Verhältnis zwischen Erkenntnistheorie und Moralphilosophie.<sup>15</sup>

Damit ist die Architektur der Theorie angesprochen, die nicht nur eng verbunden ist mit einem möglicherweise erhobenen Systemanspruch, alles aus einem Prinzip heraus erklären zu wollen, sondern zugleich mit der zugrunde liegenden Wahrheitsauffassung, mit der, um es in der Sprache der formalen Logik zu sagen, die Korrektheit der vorgestellten Thesen garantiert werden soll, ohne dass daran notwendig der Anspruch gekoppelt ist, ein theoretisches Gebäude müsse ein System darstellen. Dabei werden auch Möglichkeiten und Arten der Theoriebegründung selbst relevant, die in der Moderne auf mindestens zwei Arten eingelöst werden: durch eine theorieexterne Referenz oder durch einen konsistenten Selbstbezug. Mit der Frage nach der Theoriebegründung wird der von der Theorie ausgesprochene Wahrheitsanspruch auch an sie selbst gestellt, wird sie gleichsam ihrem eigenen Wahrheitsregelwerk unterzogen.<sup>16</sup>

Schließlich kann der Blick auf einen weiteren Aspekt von Theorien, auf deren nicht-intendierte Effekte gerichtet werden, die sich eben dadurch vom Motiv unterscheiden, dass sie *nicht* gewollt waren, während man intendierte Effekte als Motiv interpretieren kann. Unter nicht-intendierten Effekten werden hier zum einen das diskursive Aufrechterhalten möglicherweise zwecklos gewordener Di-

15 Beispielsweise bei Kant, wenn er einerseits vom Primat der praktischen Philosophie spricht und andererseits der KpV die KrV *notwendiger Weise* voranstellt. Oder auch bei Sartres Gang von der Subjektphilosophie zur Sozialontologie und zur Ethik, der aber die Freiheit des *Subjekts* als erster und letzter Zweck zugrunde liegt.

16 „Sofern die Wahrheitsfrage eine *philosophische* Frage ist, muß man nachweisen können, wie die eigene Antwort mit dem eigenen Wahrheitsbegriff übereinstimmt. Wahrheitstheorien müssen selbstreferentiell konsistent sein.“ Gunnar Skirbekk (Hrsg.) (1977). *Wahrheitstheorien: Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*. FaM: Suhrkamp, S. 11f.

chotomien und Antagonismen und deren Festschreibungsmechanismen verstanden, zum anderen aber auch deren Verwendung zu vielfältigen Legitimierungszwecken.<sup>17</sup> Insofern kommt hier der kritische Blick der o.g. WissenschaftsforscherInnen zum Tragen, als beispielsweise durch die Aufdeckung situativer Notwendigkeiten in der Theoriebildung, aus der neue theoretische Unterscheidungen generiert werden, diese nicht mehr als *allgemein geltende* Gegensätze formuliert werden können. Wenn das Treffen von Unterscheidungen als Lösungsstrategie eines konkreten Problems aufgefasst wird, dann können sie nicht mehr wegen ihrer selbstverständlichen Natürlichkeit oder wegen ihrer unbedingten und notwendigen Geltung zur Legitimation von Repressionen, Ausschlüssen oder sonstigem verwendet werden, *ohne den Zweck* oder das Motiv zu nennen, vor dessen Hintergrund sie gebildet worden sind.<sup>18</sup>

Eine Zielsetzung der vorliegenden Untersuchung besteht demnach explizit darin, die die Rezeption verloren gegangenen, aber dennoch explizit formulierten Absichten der Theoriebildung und die Art und Weise, wie diese erreicht werden sollen, darzustellen, um mögliche Legitimationsmuster in der (falschen) Anwendung aufzudecken. Dies scheint ein möglicher Weg, um ein *adäquates* Verständnis für gebildete Theorien über den Rückbezug auf ihre eigentliche Problemstellung oder den Rahmen, innerhalb dessen sie als Antwort dienen, zurückzugewinnen, und ermöglicht so nicht etwa eine verlust-, sondern eine gewinnbringende *Einschränkung* auf das hin, für das sie ursprünglich konzipiert worden sind. In diesem Sinne handelt es sich hierbei auch um eine historisierende Betrachtungsweise von Theorien, die sich aber von den anderen skizzierten Vorgehensweisen abgrenzt.

## 2. Quellen der Betrachtungsform

Die Bezeichnung Untersuchungsmethode hat einen erhabenen Klang und führt möglicherweise zu der Erwartung, hier einen Versuch vorzufinden, eine vollkommen neue Methode vorzustellen – da das vorliegende Kapitel keineswegs

17 Prominent kann beispielsweise auf das nach wie vor teuer beforschte Festhalten an einem Nachweis physiologisch eindeutiger Unterschiede zwischen den Geschlechtern genannt werden, obwohl es unzählige Studien gibt, die zwar zahlreiche physiologische Differenzen in menschlichen Körpern feststellen, diese jedoch seriöser Weise nicht auf eine (scheinbare) Geschlechterdichotomie zurechnen können; vgl. nur beispielhaft die Studie der Biologin Anne Fausto-Sterling (2000). *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.

18 Es gibt auch nicht-intendierte Effekte einer Theorie, die positiv eingeschätzt werden, oder solche, die als materiale Leerstelle dennoch formal in die Theorie eingebaut werden, da sie eine gewollte Funktion erfüllen – wie beispielsweise in der Theorie der ‚offenen Verträge‘. Wenn im vorliegenden Zusammenhang von nicht-intendierten Effekten die Rede ist, sind damit immer Effekte gemeint, die nicht nur nicht-intendiert, sondern auch nicht gewünscht sind.

dieser Interpretation Vorschub leisten will, ist bewusst auf den Titel Untersuchungsmethode verzichtet worden. An dessen Stelle tritt der Titel ‚Betrachtungsform‘, um zum Ausdruck zu bringen, dass es sich hier um eine bestimmte Weise des Hinsehens handelt, die ganz spezifische Aspekte an einer Theorie hervorheben will. Das Zusammenspiel verschiedener Aspekte, die als gleichzeitig miteinander und mit der Theoriebildung entstehend betrachtet werden, wird in Anlehnung an George Spencer Brown *Form* genannt.<sup>19</sup> Deshalb trägt der Titel ‚Betrachtungsform‘ die doppelte Bedeutung, sowohl die, wenn man so will, *kategoriale* Form des Hinsehens zu bezeichnen, d.h. die Aspekte zu benennen, unter denen die Theorie betrachtet wird, als auch diese Aspekte an der Theorie selbst hervortreten zu lassen – er beinhaltet mithin eine Formgebung für die Theorie, die durch das untersuchende Hinsehen entsteht und dieses selbst formiert.

Ein Blick in die *wissenschaftstheoretische* Literatur zeigt, dass das Entstehen oder die Genese von (philosophischen) Theorien unter formalen Aspekten in den Blick zu nehmen, klassischer Weise nicht als besonders sinnvoll angesehen wird. Popper etwa schreibt gleich zu Beginn der *Logik der Forschung*, dass „die Art und Weise, wie Theorien aufgestellt werden, weder der logischen Analyse fähig noch bedürftig seien“<sup>20</sup>. In Anlehnung an Popper findet sich bei Hans Reichenbach die Unterscheidung zwischen dem Entstehungskontext und dem Geltungskontext, wobei auch hier klar ist, dass der Entstehungskontext für die Geltung nichts beizutragen hat.<sup>21</sup> Larry Laudan macht allerdings in einem Essay deutlich, dass es unter dem Titel ‚Logic of Discovery‘<sup>22</sup> in der Literatur nie darum geht, eine heuristische Logik der Entdeckung, d.h. eine Logik zur Generierung häufiger „eureka-moment[s], e.g. the time when a new idea or conception first dawns“<sup>23</sup> zu denken, sondern immer nur um eine epistemologische Logik der (nachträglichen) Rechtfertigung von Theorien. In diesem Sinne, wenngleich affirmativ, hat sich allerdings eine relativ junge wissenschaftstheoretische Forschungsrichtung etabliert, die sich kurz unter Abduktionsforschung zusammenfassen lässt und die der Entstehung von Hypothesen als einem ersten Schritt der Theoriebildung gewidmet ist.<sup>24</sup>

19 Vgl. George Spencer Brown (1969/1994). *Laws of Form*. Portland, Oregon: Cognizer & Co.

20 Karl R. Popper (1934/19735). *Logik der Forschung*. Tübingen: Siebeck, S. 6

21 Hans Reichenbach (1938/1983). *Erfahrung und Prognose. Eine Analyse der Grundlagen und der Struktur der Erkenntnis*. Wiesbaden: Vieweg.

22 Diesen Titel trägt erstaunlicher Weise die englische Übersetzung des Werkes von Popper.

23 Larry Laudan (1980). ‚Why was the Logic of discovery abandoned?‘. In: Thomas Nickles (ed.). *Scientific Discovery, Logic, and Rationality*. Boston: Dordrecht Reidel, S. 173-183, hier S. 174.

24 Hier wird in Anlehnung an Peirce die Idee der *Abduction*, die er aufgrund der Reformulierung der kantischen Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori entworfen hat, weiterverfolgt. Im Kern geht es um die Frage, wie es zu wissen-

Die bereits skizzierten historisierenden Wissensanalysen erheben im Gegensatz dazu zwar nicht den Anspruch, eine wie auch immer geartete *Logik* der Theoriebildung bereitstellen zu können, wohl aber, die Relevanz des Entstehungskontextes zur Geltung zu bringen. Im Einklang mit der Idee, dass die historische Kontextualisierung von Theorien ein notwendiges Moment darstellen muss, um sie adäquat zu *verstehen* – wie etwa in der hermeneutischen Tradition gefordert –, geht es in den folgenden Überlegungen nicht darum, eine Logik der Theoriebildung vorzustellen, die das hermeneutische Problem des relativierten Wahrheitsanspruches in einer neuen Form zu lösen beansprucht. Sie erheben lediglich den Anspruch, ein grundlegendes *formales Muster* zu beschreiben, das zur Analyse der Theoriebildung herangezogen werden kann, insofern es als Muster für deren Entstehungsweise verwendet werden kann. Dieses Muster ist insofern *formal* zu nennen, als es sich an Spencers *Formbegriff* orientiert, der aus einem initialen Unterscheidungsakt gewonnen wird, durch den eine *Form der Unterscheidung* mit verschiedenen Aspekten oder Momenten *simultan* entsteht, die begrifflich differenziert werden können. Von den drei genannten Perspektiven auf eine Theorie – auf die äußeren Bedingungen sowie auf die innere Architektur, die auch die Genese umfasst, und schließlich auf die Effekte, die sie bewirkt – lassen sich die ersten zwei auf Momente des Formbegriffes von Spencer Brown, den er in den *Laws of Form* vorstellt,<sup>25</sup> abbilden.

---

schaftlichen Hypothesen kommt, denen dann ausgearbeitete Theorien folgen. Die dort behandelte Frage dreht sich aber nicht um den Aspekt der Theoriebildung, sondern, wenn man so will, um die Logik und Generierung spontaner Hypothesenbildung; vgl. Uwe Wirth (1995). ‚Abduktion und ihre Anwendungen‘. In: *Zeitschrift für Semiotik*, Bd. 17, S. 405-424 sowie Atocha Aliseda (2006). *Abductive Reasoning: Logical Investigations into Discovery and Explanation*. Berlin: Springer.

- 25 Die 1969 in London erschienenen *Laws of Form* haben bereits in einigen Disziplinen methodologische Aufnahme gefunden. Den meisten deutschsprachigen Lesern sind sie durch Luhmanns Rezeption bekannt, der zunehmend den dort entwickelten Indikationen- bzw. Hinweiskalkül zur logischen Grundlage seiner Systemtheorie erklärt hat. Auf diese Weise sind einige der dort verwendeten Begriffe wie beispielsweise das ‚Re-entry‘ oder die Aufforderung ‚Draw a distinction‘ unter Luhmann-Kennern berühmt geworden. Eine andere, noch frühere Rezeptions- und Verbreitungsquelle ist die sogenannte Heidelberger Schule. Hierbei handelt es sich um eine Gruppe von Psychologen und Psychiatern, die sich theoretisch an Bateson, an dessen Schüler Watzlawick u.a. orientieren und – philosophisch gesprochen – mit konstruktivistischen Prämissen arbeiten. Ein dritter Rezeptionsweg besteht darin, ihn als philosophisch relevanten Text für die logische Paradoxienforschung, genauer für den auflösenden Umgang mit Paradoxien zu lesen; vgl. ‚Anwendungen und Deutungen‘. In: Tatjana Schönwälder-Kuntze/Katrin Wille/Thomas Hölscher (2009<sup>2</sup>) *George Spencer Brown. Eine Einführung in die Laws of Form*, S. 207-299.

## a. Die *Laws of Form* als Pate für Prozess und Form der Theoriebildung

Wenn die *Laws of Form* als Pate für die hier vorgestellte Untersuchungsmethode genannt werden, meint das nicht, dass sie sich aus dem Spencer Brownschen Formkonzept ableiten ließe, sondern nur, dass dieser Formbegriff als Muster der Theoriebildung und ihrer Analyse verwendet werden kann. Im Folgenden werden die Grundgedanken der *Laws of Form* kurz vorgestellt, wodurch die Parallelen offenbar, aber auch die Unterschiede deutlich werden können.

Die Analysemethode orientiert sich am abstrakten Konzept der *Form der Unterscheidung* als grundlegendem Modell für Generierungsprozesse, für sich entwickelnde Zusammenhänge zwischen den durch Unterscheidungen und Benennungen generierten Resultaten, ebenso wie für die Zusammenhänge zwischen dem Unterscheidungsprozess und seinem Resultat, und zwischen den Resultaten und ihren Benennungen. Das Gesamtprojekt der *Laws of Form* besteht darin, mit verschiedenen Benennungen oder Hinweismöglichkeiten auf die zwei voneinander unterschiedenen Resultate *eines* Unterscheidungsprozesses hinzuweisen. Aus den verschiedenen Hinweismöglichkeiten wird ein Hinweiskalkül (*calculus of indication*) aus formalen Zeichen errichtet, dessen Gleichungen selbst wiederum zu Hinweisen auf Zusammenhänge von Hinweisen werden. Durch eine Erweiterung der Spielregeln kann schließlich auch auf das gesamte Resultat des Unterscheidungsprozesses – die ganze *Form der Unterscheidung* – hingewiesen werden, wodurch es zu einer Art Rückkoppelung, zum *Re-entry* kommt, das je nach Ausgestaltung so verschiedene semantische Deutungen wie Selbstreferenz, Rekursion oder Zirkularität zulässt.<sup>26</sup>

### i. Die Form der Unterscheidung: Resultat eines Prozesses

In unserem Zusammenhang sind weniger die Beziehungen von Hinweisen untereinander interessant als vielmehr das Formkonzept, das Spencer Brown an den Anfang seines Kalküls stellt. Die *Form der Unterscheidung* ist das, was zunächst ‚geschaffen wird‘, *bevor* überhaupt ein Hinweis auf etwas Distinktes vorgenommen werden kann. Das erste Kapitel beginnt mit folgender Voraussetzung: „We take as given the idea of distinction and the idea of indication, and that we cannot make an indication without drawing a distinction. We take, therefore, the form of distinction for the form.“<sup>27</sup>

Das Konzept der Form der Unterscheidung beruht auf einer spezifischen Perspektive auf den Akt der Unterscheidung, an dem zwei Aspekte hervorgehoben werden: zum einen der unterscheidende bzw. trennende Akt an sich und zum an-

26 Vgl. zur Rezeptionsgeschichte Schönwälder-Kuntze et al. 2009<sup>2</sup>: S. 18ff sowie zur Rezeption durch die Heidelberger Schule Katrin Wille. ‚Praxis der Unterscheidung‘. In: Schönwälder-Kuntze et al. 2009<sup>2</sup>: S. 287-299.

27 George Spencer Brown 1969/1994: S. 1.

deren die durch diese Trennung aller- erst hergestellte, zusammenhängende Form der Unterscheidung. Diese besteht in einem vielschichtigen Zusammenhang zwischen zwei voneinander Unterschiedenen, der Grenze zwischen ihnen und dem Zusammenhang oder Kontext, der die Grenze auch eine echte, unterscheidende Grenze sein lässt. Die Form der Unterscheidung umfasst so vier Komponenten: zwei Unterschiedene, die Grenze und den für die Unterscheidung relevanten Kontext. Die Beziehung zwischen der Grenze bzw. dem Trennungsaspekt einerseits und dem relevanten Kontext andererseits ist so geartet, dass der relevante Kontext darüber entscheidet, ob etwas tatsächlich eine Grenze zwischen zwei Unterschiedenen darstellt oder nicht. Spencer Browns Beispiel für die vier Aspekte einer Form der Unterscheidung besteht in einem auf ein planes Papier gezogenem Kreis. Der gemalte Kreis ist die Grenze, das Innere des Kreises, die von dem Äußeren des Kreises unterschiedene Seite und das plane Papier stellt den Kontext dieser Form der Unterscheidung dar. Ein Kreis stellt nämlich nur dann eine echte Grenze dar, wenn er auf einem Untergrund gezogen wird, durch den garantiert ist, dass die Grenze zwischen den zwei Unterschiedenen *überschritten* werden muss, will man (gedanklich oder real) von der einen Seite zur anderen gelangen, hier von Außen nach Innen oder umgekehrt.<sup>28</sup>

Eine Form der Unterscheidung wird demnach aus vier Aspekten gebildet, die zusammen mit dem bzw. durch den Unterscheidungsakt simultan hergestellt werden. Die Form der Unterscheidung ist der Zusammenhang der vier Aspekte, die der Unterscheidungsprozess hervorbringt; sie bildet deren Resultat. Die in den *Laws of Form* gegebene Definition für eine Unterscheidung lautet daher: „Distinction is perfect continence“<sup>29</sup>, denn Unterscheiden impliziert, zugleich Zusammenhänge herzustellen, deren Relata je verschiedene Funktionen oder Positionen in der Form der Unterscheidung inne haben.<sup>30</sup> Die Betrachtung der Form der Unterscheidung als aus vier Komponenten oder Relata bestehend, wie durch das Kreisbeispiel auf dem planen Hintergrund nahegelegt, wäre eine auf das Beispiel reduzierte Verkürzung ihres Potentials. Die durch die *Räumlichkeit* der Aspekte des Beispiels implizierte Typgleichheit darf nicht auf die zugrunde-

28 Ein Beispiel für einen Kontext, der den Kreis keine Form der Unterscheidung sein ließe, wäre ein Torus oder ein Ring: Zeichnet man einen Kreis auf den Ring über dessen ganzen Umfang oder über dessen Breite, dann wäre es möglich, von der einen zur andern Seite zu gelangen, *ohne* die Grenze zu überschreiten, indem man gleichsam ‚hinten herum‘ denkt oder läuft. Deshalb zeichnete ein derart gezogener Kreis auf einem Torus keine Form der Unterscheidung im Sinne Spencer Browns; vgl. Spencer Brown 1969/1994: S. 79; Schönwälder-Kuntze et al. 2009<sup>2</sup>: S. 73f. sowie Matthias Varga von Kibéd/Rudolf Matzka (1993). ‚Motive und Grundgedanken der »Gesetze der Form«‘. In: Dirk Baecker (Hrsg.) (1993). *Kalkül der Form*. FaM: Suhrkamp, S. 61.

29 Spencer Brown 1969/1994: 1; vgl. Schönwälder-Kuntze/Wille in: Schönwälder-Kuntze et al. 2009<sup>2</sup>: S. 70f.

30 Zu möglichen Übersetzungen und verschiedenen Deutungen des Begriffes ‚continence‘ vgl. Schönwälder/Wille in: Schönwälder-Kuntze et al. 2009<sup>2</sup>: S. 69f.

liegende abstrakte Form der Unterscheidung, die Raum und Zeit noch vorhergeht, rückübertragen werden.<sup>31</sup> Das Beispiel verleitet dazu, die Form der Unterscheidung bereits aus der reflexiven Perspektive des Re-entry zu betrachten, d.h. in ihrer Gesamtheit aus einer die dritte Dimension bereits in Anspruch nehmenden zur Fläche orthogonal positionierten Betrachterperspektive heraus. Damit verleiht man aber der entstandenen Form einen abgeschlossenen, enttätthaften Charakter, für den bereits eine neue Unterscheidung getroffen werden müsste. Zudem verliert man auf diese Art und Weise leicht ihre Entstehungsgeschichte aus den Augen, d.h. der Zusammenhang der einzelnen Aspekte, den sie durch ihr gemeinsames, simultanes Entstehen erhalten und der sie aufeinander bezogen sein lässt. Der hier behandelte Unterscheidungsakt ist eben ein – fast könnte bzw. müsste man sagen – ‚augenblickhafter‘ oder besser ‚zeitfreier‘ Prozess, der in Bezug auf einen Zweck eine Grenze entstehen lässt, durch die als Resultat zwei Seiten unterscheidbar werden. All dies geschieht simultan, so dass keiner der Aspekte einem anderen vorherginge, so dass es keinen zeitlichen Ablauf im eigentlichen Sinne gibt.<sup>32</sup>

Der Haupttext der *Laws of Form* expliziert nur eine Darstellungsweise, die den ganzen Prozess *als* Unterscheidungsprozess bzw. die ganze Form *als* Form der Unterscheidung von anderem unterscheiden muss, und daher bereits eine weitere Unterscheidung vollzieht. Erst im elften und zwölften Kapitel wird dies, reflexiv, selbst thematisiert. Bis dorthin ist bloß das Spiel mit Hinweisen auf die beiden entstandenen Seiten der ersten Unterscheidung das Thema. Bedingung der Möglichkeit dieser Reflexionsstufe ist aber ein weiterer Aspekt der Form der Unterscheidung, weil das in den *Laws of Form* dargestellte Hinweisspiel erst beginnen kann, wenn die vollzogene Unterscheidung gewissermaßen auch fixiert ist. Dafür braucht es eine (weitere) Bedingung, die in einem unmittelbaren Zusammenhang mit den beiden unterschiedenen Seiten steht: es braucht auch ein *Motiv*, d.h. einen Zweck, für den die getroffene Unterscheidung relevant ist.

## ii. Der ‚relevante Kontext‘ oder die Rolle des Motivs

Spencer Brown hat nicht nur selbst mit seinem Beispiel auf die Wichtigkeit des relevanten Kontextes hingewiesen, sondern diesen Aspekt seiner Form der Unterscheidung auch explizit gemacht: „Once a distinction is drawn“, heißt es dort,

31 „Wir neigen dazu, zu denken und zu sagen, dass eine Unterscheidung, wie z.B. der geometrische Kreis, in einem Raum stattfindet. Bei solcher Redeweise entsteht der Eindruck, als sei der Raum *vor* der Unterscheidung gegeben und könnte auch ohne die Unterscheidung weiter bestehen.“ Schönwälder-Kuntze/Wille in: Schönwälder-Kuntze et al. 2009<sup>2</sup>: S. 74.

32 Eine ähnlich paradox anmutende simultane Entstehung verschiedener Aspekte wird uns beispielsweise in der Existenzphilosophie bei Heidegger und Sartre mit dem Bild des ‚Entwurfes‘ vorgeschlagen, der allerdings im Ggs. zu Spencer Brown bereits ursprünglich sowohl Raum *als auch* Zeit mit entstehen lässt, während die Form der Unterscheidung erst durch das reflexive Re-entry die Zeit entstehen lässt.

„the spaces, states, or contents on each side of the boundary, being distinct, can be indicated.“ Aber, so lautet der Text weiter: „There can be no distinction without a motive, and there can be no motive unless contents are seen to differ in value.“<sup>33</sup> Der zum Ausdruck gebrachte Zusammenhang zwischen einer Unterscheidung und dem Motiv, das die beiden Seiten als verschiedene erscheinen lässt, soll hier in das Zentrum des Interesses gerückt werden. Es spricht nichts dagegen, das Motiv mit dem Zweck einer Unterscheidung zu identifizieren. Im Gegenteil lässt sich diese Identifizierung durch einen Rekurs auf die etymologische Herkunft des Begriffes ‚motiv‘ plausibilisieren. ‚Motiv‘ ist abgeleitet aus dem Verbum ‚movere‘ und bedeutet im Englischen – wie auch im Deutschen – ‚Beweggrund‘, ‚Antrieb‘, ‚Ursache‘, ‚Zweck‘, ‚Leitgedanke‘. Der Begriff des Zweckes lässt sich analytisch im Begriff des Motivs wiederfinden.

Allerdings gilt das auf den ersten Blick nicht für die Identifizierung des Motivs mit dem relevanten Kontext, der eine Grenze oder einen Unterschied erst tatsächlich zu einem solchen macht.<sup>34</sup> Wird das Motiv aber interpretiert als den ‚Raum‘ *bildend*, ‚in‘ dem die Unterscheidung erst ihren Sinn erhält, der durch eine echte Grenze gekennzeichnet ist, und der eben erst durch die Unterscheidung geschaffen wird, dann lässt sich die Identifikation plausibilisieren. Das Motiv ist demnach kein Beweggrund im Sinne einer der Unterscheidung logisch oder zeitlich *vorhergehenden* Ursache, sondern es ist ein Aspekt des Unterscheidungsaktes selbst: Wenn wir unterscheiden, schaffen wir zugleich das Motiv für die Unterscheidung, das gleichsam den Geltungsbereich oder den *relevanten Kontext* bestimmt, in dem der gemachte Unterschied Gültigkeit besitzt.

Das Motiv spielt in den *Laws of Form* bis zum zwölften Kapitel keine der Explikation bedürftige Rolle mehr, was damit erklärt werden kann, dass das Interesse Spencer Browns dem Spiel mit den Bezeichnungen oder Hinweisen auf die Seiten der entstandenen Form der ersten Unterscheidung gilt und eben nicht den inneren Beziehungen der Form der Unterscheidung selbst. Die Aspekte der *Form der Unterscheidung* selbst werden im ersten Kapitel thematisiert; auf diese recurriert erst das zwölfte und letzte Kapitel wieder, indem dort eine Art Motivation beschrieben wird, die als ‚Wunsch oder Begehren zu unterscheiden‘ auftaucht.

33 Spencer Brown 1994: 1; vgl. Schönwälder-Kuntze/Wille in: Schönwälder-Kuntze et al. 2009<sup>2</sup>: S. 77.

34 Diese Gleichsetzung erhält beispielsweise für die mathematischen Implikationen des Kalküls Relevanz, wie Varga von Kibéd durch seine Widerlegung von Varelas Inkonsistenznachweis der erweiterten Algebra unter Rückgriff auf diese Gleichsetzung belegt; vgl. Varga von Kibéd/Matzka 1993: S. 83ff.

### iii. Das Re-entry in die Form der Unterscheidung

Die einzige weitere Stelle im Text, die, wenn auch implizit, erneut auf die Rolle des Motivs hinweist, lautet: „The conception of the form lies in the desire to distinguish. Granted this desire, we cannot escape the form although we can see it any way we please.“<sup>35</sup> Spencer Browns Thematisierung der *Konzeption* der Form der Unterscheidung verdient eine differenzierende Betrachtung: Das englische Wort ‚conception‘ ist aus dem lateinischen ‚concipere‘ abgeleitet und meint dort ‚zusammenfassen‘, ‚auf eine Formel bringen‘, ‚aussprechen‘ oder ‚ansagen‘ wie auch ‚erkennen‘, ‚begreifen‘, ‚sich vorstellen‘ oder sogar ‚entwerfen‘. Die Verwendung des Begriffes Konzeption meint hier demnach die Beschreibung, das In-Worte-Fassen, das Erkennen oder Sich-Vorstellen der *ganzen* Form der Unterscheidung. All diese intellektuellen Tätigkeiten bedienen sich bestimmter Instrumente: einer gesprochenen oder geschriebenen Sprache, einer formalen Zeichensprache, graphischer oder metaphorischer Bilder, der intellektuellen Anschauung etc. Damit gibt es ganz verschiedene Arten und Weisen, ein und denselben Gegenstand zu konzeptualisieren.

Im zwölften Kapitel thematisiert Spencer Brown zwei verschiedene *grafische* Möglichkeiten der Konzeptualisierung seines Gegenstandes: die von ihm verwendete formale Sprache und eine weitere Notation, deren er sich bereits im ersten Kapitel, dort allerdings *als* Beispiel, bedient hat, d.i. einer Notation aus Kreisen.<sup>36</sup> Die Thematisierung der Konzeption ist also gleichbedeutend mit der Thematisierung verschiedener Arten und Weisen der Beschreibung eines Gegenstandes bzw. der Benennung eines Gegenstandes oder auch des Hinweisens auf einen Gegenstand. Die Konzeption, die Darstellung oder das Erkennen der Form der Unterscheidung erfordert aber, so das Zitat, den Wunsch oder das Begehren zu *unterscheiden* bzw. zu *trennen*. Habe man diesen Wunsch erst einmal zugestanden, lasse sich der Form nicht mehr entkommen – denn, so ließe sich hinzufügen, sie ist das, was bei jeder Unterscheidung simultan mitentsteht.

Wichtig ist hier, dass die Konzeptualisierungs- bzw. Darstellungsweise für den Gegenstand selbst *irrelevant* ist. Freilich kann die Form der Unterscheidung angemessener oder weniger angemessen beschrieben werden.<sup>37</sup> Die Art der Beschreibung ändert jedoch nichts am beschriebenen Gegenstand selbst, verändert, wenn man so will, seinen wesenhaften Kern nicht. Insofern ist die Thematisierung

35 Spencer Brown 1969/1994: S. 69.

36 Eine dritte, in den *Laws of Form* verwendete Konzeptionsform der Form der Unterscheidung besteht in der englischen Sprache, die zu ihrer Beschreibung im ersten Kapitel verwendet wird. Das Englische wird im weiteren Verlauf dann zur Metasprache, mit der der Fortgang der Kalkülisierung und die formale Objektsprache beschrieben wird.

37 Spencer Brown thematisiert beispielsweise die Angemessenheit eines Ausdrucks in Bezug auf den Standpunkt, von dem aus er betrachtet wird: ohne die Angabe dieses Standpunktes bleibt ein Ausdruck bedeutungslos; vgl. Spencer Brown 1969/1994: S. 103.

ung der Konzeptualisierungsvarianten sekundär in Bezug auf den konzeptualisierten Gegenstand zu nennen.<sup>38</sup> Primär, weil mit dem konzeptualisierten Gegenstand genuin verbunden, ist hingegen, dass auch die Konzeption selbst dem Wunsch zu unterscheiden entspringt – gleichgültig, wie diese dann in Erscheinung treten mag. Demnach findet bei der Konzeptualisierung des Gegenstandes ‚Form der Unterscheidung‘ ein erneuter Unterscheidungsprozess statt, dessen Motivation das Unterscheiden selbst ist.

Mit der Thematisierung der Konzeption der Form der Unterscheidung zeigt Spencer Brown zugleich, dass sein Buch und sämtliche andere beschreibende Reflexionen auf die Form der Unterscheidung selbst Formen der Unterscheidung abbilden, ja selbst sind, indem sie sie zeichnen und hervorbringen. Auch die Konzeption erfordert einen Unterscheidungsprozess, durch den die ganze Form der Unterscheidung selbst zum unterschiedenen Gegenstand wird, der sie selbst *konzeptualisierbar, darstellbar* oder *beschreibbar* macht.<sup>39</sup> Die Konzeption der Form der Unterscheidung wiederholt oder *kopiert* selbstähnlich demnach den Unterscheidungsprozess, den sie beschreibt, sie tut und stellt selbst her, was sie als simultanen Prozess und Gegenstand konzeptualisiert. Darin liegt zumindest eine spezifische Bedeutung des Re-Entry im letzten Kapitel der *Laws of Form*.<sup>40</sup>

Das Motiv spielt so seine zentrale Rolle nicht im Aufbau des Indikationenkalküls – hier hat es ‚nur‘ den Status *eines* Aspektes der notwendigen Bedingung für die Möglichkeit, Hinweise geben zu können<sup>41</sup> –, *sondern wenn es um den Zusammenhang zwischen dem konzipierten Gegenstand und der Konzeption des Gegenstandes geht*. Zumindest im Falle der Form der Unterscheidung haben wir es beim konzipierten Prozessresultat und beim konzipierenden Prozess mit der gleichen Art Prozess zu tun: mit Unterscheidungen. Zudem schlüpft dieser

38 Das entspricht der Auffassung Freges, die darin besteht, dass das gewählte Signifikat den Signifikanten nicht verändert, da die Bedeutung gleich bleibt, auch wenn sich der Sinn und/oder der Name ändert; vgl. Gottlob Frege (1892/2008). ‚Über Sinn und Bedeutung‘. In: Ders. *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*. Hrsg. von Günther Patzig. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 23-46.

39 Erinnert sei an die ersten Sätze des ersten Kapitels der *Laws of Form*, in denen das Treffen einer Unterscheidung zur notwendigen Bedingung für die Möglichkeit des Hinweisens erklärt wird.

40 Hier zeigt sich in aller Deutlichkeit die Rekursivität der *Laws of Form*: Der Gegenstand der Beschreibung, nämlich das Spiel mit Hinweisen oder Benennungen für etwas, gilt natürlich auch für die Beschreibung der Beschreibung des Gegenstandes selbst.

41 An anderer Stelle haben wir darauf hingewiesen, dass das Motiv eine notwendige Bedingung ist für die Möglichkeit, Hinweise auf Unterschiedenes zu geben, da es zur *Aufrechterhaltung* von getroffenen Unterscheidungen dient; vgl. Schönwälder-Kuntze/Wille in: Schönwälder-Kuntze et al. 2009<sup>2</sup>: S. 75f. Der hier vorgetragene Gedanke steht nicht im Widerspruch dazu, sondern stellt eine Erweiterung der Funktion des Motivs dar, die sich aber erst ex post aus dem zwölften Kapitel heraus ergibt: Nicht nur die Aufrechterhaltung, sondern der Unterscheidungsprozess selbst folgt einem Wunsch, ist motiviert durch ein Begehren.

Prozess bei der Konzeption auch noch in die Rolle des Motivs, so dass er *als Form der Unterscheidung* der beschriebene Gegenstand *ist*; *als Unterscheidung* den Gegenstand *herstellt*; *als Wunsch zu unterscheiden* zur Konzeption des Gegenstandes motiviert und den Gegenstand *als unterschiedenen* herstellt, um ihn überhaupt konzipieren, d.h. benennen und beschreiben zu können.

Die Form der Unterscheidung nach Spencer Brown hat kein Vorher, weil die Zeitlichkeit erst durch eine bestimmte Perspektive auf diese Form generiert wird. Die Rede von gegebenen Bedingungen erhält also eigentlich im Kalkül Spencer Browns erst dann ihren Sinn, wenn es zur erneuten Unterscheidung als Re-entry, wenn es zur Reflexion auf die Form der Unterscheidung selbst kommt. Aus der Retrospektive des zwölften Kapitels ließen sich die ‚Äußeren Bedingungen‘ als Formen der Unterscheidung interpretieren, auf die eben dann in einem Reflexionsakt eine *weitere Unterscheidung generiert wird*. So dass die Theoriebildung ihre Analogie nicht in der Form der ersten Unterscheidung, sondern in der Unterscheidung in der Form, mithin im Re-entry fände. Dafür ließen sich gute Gründe anführen, insbesondere wenn man die Theoriebildung in der Moderne als reflexive Selbstverhältnisse und Selbstbeschreibungen einer sich selbst performativ durch Unterscheidungen hervorbringenden, sich selbst bestätigenden, und zu sich selbst kommenden Vernunft betrachtet. Die Theoriebildung entspräche dann, wenn man so will, als unreflektierte der Form der ersten Unterscheidung und als Reflexion auf ihre Bedingungen, Prozesse und Architektur dem Re-entry.<sup>42</sup> Die

42 Die Frage, inwiefern die Figur des Re-entry als Schema für das Selbstbegründungsmodell der transzendentalen Theoriebegründung dienen kann, stellt sich beispielsweise, wenn man Kants transzendente Theoriebegründung in den Blick nimmt. Folgende Überlegungen ließen sich anstellen: Die Konzeption der Form der Unterscheidung liegt, so Spencer Brown, im Wunsch oder im Begehren zu *unterscheiden*. In der Konzeption werden ihre eigenen Möglichkeitsbedingungen thematisiert, und diese wiederum sind die notwendigen Bedingungen für die Konstitution des Gegenstandes der Konzeption. Insofern handelt es sich hier wie bei der kantischen transzendentalen Reflexion *nicht* um die Initialzündung eines infiniten Re- oder Progresses, sondern um eine Unterscheidungs- und Motiv-Iteration, die von Spencer Brown *Wiedereintritt* in die eigene Form genannt wird, weil sie beschreibt, was sie tut. Insofern ist hiermit auch der vielgepriesene ‚Reflexionsstopp‘ erklärt, allerdings nicht wegen einer scheinbar auftauchenden Paradoxie, wie Luhmann argumentiert, sondern in Bezug auf die *Begründungsfunktion*: wenn sich das, was beschrieben wird, als die Beschreibung selbst notwendig begleitende ‚formale‘ Möglichkeitsbedingung herausstellt, dann ist das ein ausreichendes Argument dafür, dass im klassischen Sinne von ‚wahr‘ gesprochen werden kann, weil eine ‚adaequatio rei et intellectus‘ vorliegt. Die Kongruenz zwischen dem Beschriebenen und dem Prozess der Beschreibung im Re-entry meint aber gerade nicht die durch die Unterscheidung entstandenen unterschiedenen Seiten, sondern den Prozess der Konzeption selbst, der seine eigenen *prozessualen* Möglichkeitsbedingungen als *motivierten Unterscheidungsakt* aus der Latenz hebt. Zur Ähnlichkeit selbstreferentieller Theoriefiguren in der Moderne, Kants transzendentalen Ansatz, Hegels Aufhebung der Dialektik in der Spekulation und Spencer

theoretischen Unterscheidungsakte, die maßgeblich Theorien bilden, könnten so als orthogonale Positionierungen *im Sinne einer Reflexion auf ‚alte‘ und damit einer Setzung neuer Unterscheidungen* interpretiert werden.<sup>43</sup>

#### iv. Folgerungen für die Analyse

Die *Laws of Form* erscheinen aus zwei Perspektiven hilfreich für die vorliegende Untersuchung: Einerseits mit Blick auf die Theoriebildung, die hier unter dem Aspekt ihrer unterscheidenden, d.h. (aus)differenzierenden Tätigkeit in Bezug auf bestimmte Zwecke betrachtet wird; andererseits durch den dadurch möglichen de-konstruierenden Umgang mit Differenzen, ihren Geltungsbereichen oder Unterscheidungskriterien. ‚Motiv‘ bzw. ‚relevanter Kontext‘, ‚Grenze‘ bzw. ‚gemachter Unterschied‘ und die entstandene Form werden als ein Verhältnis gedacht, durch das sie sich wechselseitig bestimmen und hervorbringen. Es läßt sich nicht sagen, welcher der Aspekte ‚zuerst dagewesen sein muss‘, es geht nicht um die ontologische Frage, ob es erst Unterschiede ‚gibt‘, die dann ‚nur‘ benannt zu werden brauchen. Diese Art Fragen werden möglicherweise irrelevant, wenn man sie ihrerseits nach ihrem Zweck befragt. Stattdessen lassen sich Fragen formulieren, die nach dem *Sinn* oder der *Notwendigkeit* von Unterscheidungen in Bezug auf das Motiv und den Zweck fragen. Nicht ‚Wieviele und welche Differenzen gibt es immer schon?‘, sondern ‚Wieviele Differenzen wollen wir und wofür brauchen wir sie?‘ und ‚Ist es angesichts neuer Kontexte sinnvoll, an einmal getroffenen Unterscheidungen für immer festzuhalten?‘ lauten die Fragen, die somit gestellt werden können.

Diese Fragen werden hier an die Theoriebildung in leicht modifizierter Form gerichtet: Vor welchem Hintergrund, in Bezug auf welches Ziel oder welchen Zweck wird etwas von etwas unterschieden; werden neue Unterscheidungen getroffen, die Unterschiede festschreiben, die potentiell ein nicht-intendiertes Eigenleben beginnen und deren ursprünglicher Unterscheidungskontext seine Relevanz schon wieder verloren haben könnte? Möglicherweise lassen sich scheinbar unumstößliche Gegensätze über die Sichtbarmachung ihrer Entstehung wieder auflösen und somit kann neu bestimmt werden, welche Unterscheidungen angesichts des Heute als sinnvoll erscheinen. Durch die Betrachtung der Aspekte

---

Browns Re-entry vgl. Niklas Luhmann (1987/1996<sup>6</sup>). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. FaM: Suhrkamp: S. 606f.

43 Die ‚orthogonale Positionierung‘ bezeichnet ein theoretisches Modell, das sich bei Ingo Pies findet. Es meint dort die Überwindung ‚alter‘ dichotom aufgemachter Problemstellungen, in denen zwei Positionen derart als Gegensätze vorgestellt werden, dass die Entscheidung zugunsten der einen Position immer zugleich einer Entscheidung gegen die andere entspricht; vgl. zuletzt Markus Beckmann/Ingo Pies (2008). ‚Ordo-Responsibility – Conceptual Reflections towards a Semantic Innovation‘. In: Jesús Conill/Christoph Lütge/Tatjana Schönwälder-Kuntze (eds.) (2008). *Corporate Business, Contractarianism and Ethical Theory: On Philosophical Foundations of Business Ethics*. Aldershot: Ashgate, S. 87-115.

der Form der Unterscheidung als simultan entstandene werden heute ‚falsche‘, weil ‚nicht mehr zeitgemäße‘ Unterschiede als wieder auflösbar *denkbar*, indem die Aufmerksamkeit auf ihre Zwecke oder Kontexte gerichtet wird. Differenzen lassen sich so nicht nur als verschiedene Resultate namhaft machen, sondern sie können auch mit Bezug auf den genuinen, sie hervorbringenden Unterscheidungsprozess betrachtet werden. So erscheinen nicht nur die vier Aspekte als unterschiedliche ‚Gegenstände‘, die in den Fokus der theoretischen Reflexion treten und ihren Gegenstand bilden können, sondern das Verhältnis der vier Aspekte selbst erhält einen logischen Zusammenhang, der auf Reziprozität und Simultaneität beruht und nicht auf Sukzession.

Die Interpretation von der simultanen Entstehung des Zwecks oder Motivs mit dem Unterscheidungsakt oder, wenn man so will, der mit dem Zweckentwurf zugleich vollzogenen Unterscheidung, ist wohl eher kontraintuitiv zu nennen und könnte auf Ablehnung stoßen, weil es aus einem Alltagsverständnis heraus klar erscheint, dass wir zunächst ein Motiv haben und erst dann die Gegenstände *nach* oder *in Bezug auf* diesen Zweck ordnen, sortieren. Es kann hier nicht darum gehen, den ontologischen oder auch epistemologischen Grundsatzstreit der Philosophie fortzuführen oder gar zu entscheiden – wesentlich ist, dass eine solche Idee von Unterscheidung dazu verwendet werden kann, bereits gebildete Unterscheidungen, Differenzen und Gegensätze auf ihren Zweck hin zu untersuchen und je nachdem, ob dieser noch als relevant betrachtet werden kann oder nicht, darüber zu entscheiden, ob es sinnvoll ist, weiterhin an der (scheinbar) gegebenen Unterscheidung festzuhalten. Eine Analyse, die sich an die Genese der Form der Unterscheidung anlehnt, kann daher als Prüfstein dienen für die Sinnhaftigkeit bestehender Differenzen. Insofern die Theoriebildungsanalyse aber auch die nicht-intendierten *Effekte* mit einbeziehen soll, die hier vor allem in der kontextfreien, naturalisierenden Festschreibung und Emanzipation getroffener Unterscheidungen gesehen werden, muss die Spencer Brownsche Form der Unterscheidung noch um diesen Aspekt erweitert werden.

## **b. Paten für die Frage nach den nicht-intendierten Effekten**

Die Patenschaft für den letzten Aspekt der Analyse, d.h. für die Untersuchung der nicht-intendierten Effekte von Theorien anzugeben, ist sehr viel schwerer, als für die Form und den Prozess, weil es hierfür erstens nicht nur einen Ideengeber gibt. Zweitens handelt es sich um ein heikle Angelegenheit, wenn mit dem Ausdruck Effekt einer Theorie eine determinierende Relation impliziert wird, wenn also die Theorie als ursächlich für den Effekt gesehen wird, wenn auch nicht als hinreichend. Es ist aber auch nicht weniger heikel zu nennen, wenn eine Theorie in dieser Konstellation nur als notwendige Bedingung für diesen oder jenen Effekt angesehen wird, sofern diese Verbindung nicht ausschließlich ex post postuliert wird, und auch dann ist die Frage, inwiefern solche Zuschreibungen überhaupt sinnvoll auf philosophische Theorien anwendbar sind.

Durch das einschränkende Prädikat *nicht-intendierte* Effekte wird bereits darauf hingewiesen, dass es hier nicht um diejenigen praktischen Effekte geht, die mit dem (empirischen) Motiv der Theoriebildung zusammenfallen – falls so etwas überhaupt je der Fall sein sollte –, sondern um solche Effekte, die durch die Theorie (mit)hervorgebracht werden oder durch sie hervorgebracht zu sein scheinen, obwohl sie nicht gewollt sind. Damit sollen einerseits Motivforschungen ausgeschlossen werden, die nach Motiven suchen, die sich nicht *explizit* im Text finden lassen,<sup>44</sup> und andererseits ist damit auch keine systematische Offenheit gemeint, in der nicht-intendierte Effekte dennoch gerade gewollt sein können. Stattdessen geht es nur um diejenigen nicht-intendierten Effekte, die sich aus den in Theorien getroffenen und durch die sie bildenden Unterscheidungen ergeben, d.h. die getroffenen Unterscheidungen werden als mögliche Ausgangspunkte für nicht-intendierte Effekte angesehen.

Es geht also nicht darum, eine Schuld an und Verantwortung für gesellschaftliche Verhältnisse an die Theorien und TheoriebildnerInnen zu delegieren, sondern diese, wenn man so will, stattdessen auf die missbräuchliche Verwendung von Theorieresultaten zu verschieben, die darin besteht, Entstehungskontexte zu missachten und einmal getroffene Unterscheidungen zu verselbständigen, zu naturalisieren bzw. zu ontologisieren.<sup>45</sup> Damit trägt die Verantwortung nicht mehr der/die ursprüngliche Theoriebildner/in, der/die in der Regel längst tot ist, sondern der/die jeweilige Anwender/in, der/die die Theorie verfälscht und sie zur Legitimierung der eigenen Zwecke verwendet. Es handelt sich also um den Versuch, in Bezug auf die verwendeten Unterscheidungen eine authentische Lesehaltung zu gewinnen und gleichzeitig davon Abstand zu nehmen, die eigenen Moti-

44 Damit sind beispielsweise Spekulationen über Theorien und über der gesamten Wissenschaft zugrundeliegende ‚Unterdrückungszwecke‘ gemeint, weil es eine starke Voraussetzung ist, von einzelnen, Zwecke setzenden Subjekten auszugehen, die intendierter Maßen gesellschaftliche und wissenschaftliche Entwicklungen derart beeinflussen könnten, dass es sinnvoll wäre, von ‚gezielter oder gewollter Unterdrückungsstrategie‘, die sich seit Jahrhunderten realisieren würde, zu sprechen; vgl. z.B. Mary O’Briens Aufsatz zum dialektischen Zusammenhang von Patriarchat und Reproduktion. ‚Die Dialektik der Reproduktion‘. In: Irene Dölling/Beate Kraus (Hrsg.) (1997). *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*. S. 75-103. Dass Wissen und Theorien strukturell gesellschaftliche und wirtschaftliche Anforderungen widerspiegeln und so deren Akzeptanz erhöhen oder vorbereiten, dass Wissen immer auch Herrschaftsansprüche widerspiegelt, sei deswegen aber nicht in Abrede gestellt; vgl. hierzu Foucault 1972/1992 sowie Michel Foucault (2003<sup>9</sup>). *Die Ordnung des Diskurses*, S. 9-38. Wobei noch hinzugefügt werden muss, dass Herrschaftsansprüche auf der einen Seite eben nicht unbedingt die Unterdrückung auf der anderen Seite implizieren, solange man die Entfaltung von Ansprüchen nicht im Nullsummen-Paradigma denkt.

45 Die Abweisung einer *fälschlich* zugewiesenen Schuld gilt freilich nur für solche Theorien, die nach bestem Wissen und Gewissen gebildet wurden und nicht etwa für Theorien, die von vorne herein im Dienste einer wie auch immer gearteten Politik/Ideologie gebildet worden sind – mithin den Zweck verfolgen, Ideologie zu legitimieren.

ve mit der falschen Analyse auf diese oder jene Theorie zu stützen, ohne dies explizit zu machen. Zudem stellt sich tatsächlich die Frage, wie sinnvoll es überhaupt ist, in diesem Kontext das juristische Schuldmodell zur Anwendung zu bringen.<sup>46</sup>

Im Folgenden werden in aller Kürze drei Paten für die Suche nach nicht-intendierten Effekten genannt, deren durch sie vermittelten Einblicken, Erkenntnissen und Aha-Momenten die vorliegende Untersuchung viel verdankt und durch die sie ihr methodisches Profil auch durch Abgrenzung gewonnen hat. Karl Popper steht hier für die Frage nach der Ideologiebildung durch Theoriebildung; Judith Butler für die Frage nach der Gefahr der Reaktivierung derjenigen Muster, die gerade auf dem Prüfstand stehen sollten; und (der junge) Hegel für das ‚Gebot‘, scheinbar unumstößliche Gegensätze immer wieder auf ihren Geltungskontext zu hinterfragen und sie dadurch auch als wieder aufhebbar denkbar zu machen.

### i. Karl R. Poppers ‚Feinde der offenen Gesellschaft‘

Karl Popper und seine Untersuchung *Die Feinde der offenen Gesellschaft* fungieren als Pate der Idee, Theorien auch auf ihre nicht-intendierten Effekte hin zu untersuchen, da seine Intention nachzuweisen, dass der politische Totalitarismus seine philosophischen Vorläufer und Ideengeber in Platons *Politeia* und in Hegels *Rechtsphilosophie* hat, zu weiten Teilen geteilt wird. Nicht geteilt wird hingegen die Interpretation, dass in den dort gezeichneten totalitären Staatsmodellen sozialphilosophische Ideen zum Tragen kämen, „die verantwortlich sind für das weitverbreitete Vorurteil, daß eine demokratische Reform der Gesellschaft unmöglich sei“<sup>47</sup> und die es daher zu kritisieren gelte. Die Verantwortung sieht

46 In diesem Sinne muss man Foucaults Ablehnung verstehen, auf seine ‚geistigen Vorläufer‘ explizit hinzuweisen – die Verwendung philosophischer Theorien oder Ideen als Initialzündung der eigenen Überlegungen bedeutet eben nicht, dass man sie auch in dem Sinne verwendet, wie sie dort gemeint waren. Deshalb ist der Rekurs auf sie eigentlich nichts weiter als – allerdings akademisch gefordertes – ‚namedropping‘. Es ist also weit ehrlicher, die Namen nicht zu nennen, wenn es sich nicht um eine historisch-philologische Analyse handelt, als sich mit den eigenen Gedanken auf die anderer zu berufen und sie dort scheinbar belegt zu sehen.

47 Karl R. Popper (1950/1980<sup>6</sup>). *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde 1: Der Zauber Platons*. Tübingen: Franke, S. 22 T.S. Es soll hier nicht diskutiert werden, ob Popper mit seiner Kritik richtig liegt, oder ob er Platon und Hegel (= Bd. 2 der deutschen Ausgabe) richtig interpretiert, da es darum geht, dass hier theoretischen Konstrukten eine Verantwortung für ‚ihre‘ (vermeintlichen) Effekte auf die Wirklichkeit zugeschrieben wird; vgl. zu Poppers Kritik abweisend Dorothea Frede. ‚Die ungerechten Verfassungen‘. In: Ottfried Höffe (Hrsg.) (1997). *Platon: Politeia*. Klassiker auslegen Bd. 7. Berlin: Akademie, S. 251-270, hier insbes. S. 253ff sowie Ottfried Höffe. ‚Vier Kapitel einer Wirkungsgeschichte der Politeia‘. In: Ders. (Hrsg.) (1997). *Platon: Politeia*. Klassiker auslegen Bd. 7. Berlin: Akademie, S. 333-361, hier insbes. S. 354ff.

Popper in der Verführungskraft solcher Theorien, die er damit erklärt, dass ihnen ‚historizistische Metaphysiken‘ zugrunde liegen, „die dazu neigen, die Menschen von der Last ihrer Verantwortung zu befreien“<sup>48</sup>, indem sie behaupten, sichere Prognosen über eine zukünftige (soziale Welt) abgeben zu können, d.h. historische Notwendigkeiten zu postulieren, die diese oder jene gesellschaftliche Formation notwendig eintreten lassen etc.<sup>49</sup>

Keineswegs soll hier gelehrt werden, dass diese Theorien zur *Legitimierung* totalitärer Maßnahmen verwendet werden, lediglich die Schuldzuschreibung scheint mir verkürzt. Zudem stellt der Hinweis auf die Schuldigkeit einer Theorie selbst eine Art und Weise dar, die Anwender von ihrer anwendenden und denkenden Verantwortung zu befreien. Ganz im Einvernehmen mit Popper wird hingegen Theorien das Potential für einen was auch immer legitimierenden Missbrauch zugeschrieben, aber so, dass ihnen keine ursächliche Kraft oder eben Verantwortung zugerechnet wird. Das hat den Vorteil, dass Theorien oder deren Verfasser/innen nicht deswegen als obsolet und unlesbar oder als *persona/theoria non grata* abgelehnt werden, weil sich jemand zur Legitimierung seines theoretischen oder politischen Tuns auf sie beruft oder berufen hat – sie können oder dürfen nach wie vor in *ihrem* Kontext gelesen werden.<sup>50</sup>

Im Unterschied dazu wird in der hier vorgelegten Untersuchung primär nach den theoriebildenden, in Bezug auf die Auflösung von Widersprüchen getroffenen Unterscheidungen gesucht und nicht nach zugrundeliegenden metaphysischen Ideologien – was allerdings nicht bedeutet, dass die getroffenen Unterscheidungen nicht durch und durch ideologisch besetzt sein oder Ideologien zum Ausdruck bringen können. Ideologie bezeichnet daher im vorliegenden Zusammenhang bereits den Umstand, wenn einmal getroffene Unterscheidungen die *unreflektierten* Achsen der Matrix nachfolgender Diskurse aufspannen, d.h. deren

48 Karl R. Popper 1950/1980<sup>6</sup>: S. 25.

49 Das gilt mit Sicherheit für Platons Verfallsformen des idealen Staates, die von der Timokratie über die Oligarchie und Demokratie zur Tyrannei fortschreiten, die Platon in der *Politeia*, Buch VIII und IX vorstellt und auch für Hegels Idee des Staates, die „für ihre Verwirklichung nicht auf die philosophische Umsetzung in staatskonstruierende und -leitende Praxis angewiesen ist. Sie setzt sich in dem ‚stillen Wirken‘ des Volksgeistes ohnehin durch.“ Ludwig Siep (1997). ‚Vernunftrecht und Rechtsgeschichte‘. In: Ders. (1997) (Hrsg.) *G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Klassiker Auslegen Bd. 9. Berlin: Akademie, S. 5-29, hier S. 24.

50 Der Ideologie-Vorwurf bzw. die Zuschreibung der Schuld an menschlichen Katastrophen mag im Falle Platons nicht ins Gewicht fallen – in Bezug auf Hegels bzw. ganz hervorragend auf Marx’ Theorie beispielsweise scheint es mir aber doch so, dass es im akademischen Mainstream gewisse Vorbehalte gab und gibt, ob man sich *noch* sinnvoll mit diesen Theorien und ihren Inhalten auseinandersetzen könne und dürfe. Dass etwas irriige Argument lautet dann, dass das Scheitern des ‚real existierenden Sozialismus‘ die Unzulänglichkeit der *Theorien* hinreichend ‚beweise‘ – ohne in Betracht zu ziehen, dass vielleicht das eine mit dem anderen nicht wirklich viel zu tun haben könnte.

konstitutive Leitunterscheidungen abgeben und auf diese Weise der Theoriebildung unhinterfragt zugrunde gelegt werden.

## ii. Judith Butlers ‚Gender Trouble‘

In diese Richtung argumentiert Judith Butler – unter Rekurs auf Foucault –, wenn sie in ihrer Analyse der feministischen Theoriebildung darauf hinweist, welche theoretischen wie auch empirischen Probleme daraus entstehen können, die Forderung nach gleichen Teilnahmechancen am gesellschaftlichen Leben für ausnahmslos alle Menschen nicht am Ziel, sondern an der Identität der Fordernden festzumachen. In ihrem Buch *Gender Trouble* kritisiert sie zunächst die Verwendung scheinbar unhinterfragbarer Identitätskategorien im politischen Diskurs, wenn das Ziel einer adäquaten gesellschaftlichen Repräsentation aller Menschen erreicht werden soll, weil es möglich ist, dass sich das „feministische Subjekt [...] als genau durch dasjenige politische System diskursiv konstituiert [erweist], das seine Emanzipation ermöglichen soll.“<sup>51</sup> Dies werde genau dann zum politischen Problem, so Butler weiter, wenn gezeigt werden könne, dass es eben dieses politische System ist, das die geschlechtlich bestimmten Subjekte entlang einer differenziellen hierarchischen Achse produziere.

Das zugrundeliegende *theoretische* Problem ließe sich so reformulieren, dass zur Realisierung des Zweckes möglicherweise gerade die notwendige Bedingung des Mittels, mit dem es erreicht werden soll, zerstört werden müsste; oder anders formuliert: Es könnte sich um eine paradoxe Selbstreferenz zwischen agierendem Subjekt einerseits und dem Objekt der Kritik andererseits handeln, so dass entweder das agierende Subjekt erhalten bleibt, aber nie seinen (feministischen) Zweck, d.i. die Gleichstellung der Frauen, erreicht; oder der Zweck erreicht wird, dadurch aber das Mittel, d.i. das agierende Subjekt ‚Frau‘ sich substantiell selbst zerstört, weil es damit seine konstitutiven Bedingungen, denen es diese Identitätskategorie verdankt, angreift.

Der wesentliche Aspekt ist hier, dass Identitätskategorien gleich welcher Couleur für Butler, ebenso wie für Foucault, das Resultat von Unterscheidungen darstellen, die durch Namensgebung und wiederholte Nennung stabilisiert werden und auf diese Weise etwas bestimmtes, von anderem streng Unterscheidbares, Abgegrenztes zu bezeichnen *scheinen*.<sup>52</sup> Ist aber diese strenge Abgrenzung

51 Judith Butler (1990/1991). *Das Unbehagen der Geschlechter*. FaM: Suhrkamp, S. 16

52 Zur Herstellung von Identitätskategorien vgl. den Abschnitt ‚Identität, anatomisches Geschlecht und die Metaphysik der Substanz‘ in Butler 1990/1991: S. 37-49. Dort stellt sie die Frage, „[i]n welchem Maße werden die Identität, die innere Kohärenz des Subjektes und sogar der selbstidentische Status der Person durch die *Regulierungsverfahren* der Geschlechter-Ausbildung [gender formation] und Teilung konstituiert. Inwiefern stellt Identität eher ein normatives Ideal als ein deskriptives Merkmal der Erfahrung dar?“, Butler 1990/1991: S. 38; vgl. auch Michael Harr (1977). ‚Nietzsche and Metaphysical Language‘. In: David Allison (Hrsg.) (1977).

oder Definition nicht möglich – weil es sich eben um ein analytisch-sprachliches Konstrukt handelt, das in gewisser Weise unseren willkürlichen Unterscheidungen unterliegt, wie die Diskussion um die Extension des Begriffes ‚Mensch‘ in Bezug auf die Abtreibungsdebatte oder um den Begriff des ‚Lebens‘ in Bezug auf die Sterbehilfe zeigt, werden Identitätskategorien, *weil sie immer Unterschiede benennen und keinen alles umfassenden Allsatz formulieren können, ohne die differentia specifica dabei außen vor lassen zu müssen*, immer inkludieren und exkludieren – dann sind sie sinnlos, weil sie selbst wiederum keine vollständige Inklusion erreichen können, die sie doch auf ‚höherer Ebene‘ erreichen wollen.<sup>53</sup>

Butlers Thesen werden insofern zu Paten der vorliegenden Analyse, als hier Identitätsbildung im weitesten Sinne durch Wahrnehmung, Aufdeckung und Explizierung als Resultate einmal getroffener Unterscheidungen sichtbar wird. Damit können sie in ihrer kontextbezogenen Konstruiertheit offen gelegt werden und wieder prozessual verflüssigt und ihrer Starrheit entrissen werden. Die Analyse Butlers ist von (feministischen) Wissenschaftlerinnen wie der Philosophin Martha Nussbaum oder der Historikerin Barbara Duden sehr polemisch diskutiert worden.<sup>54</sup> Für den vorliegenden Zusammenhang ist es interessant zu fragen, *wa-*

---

*The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation.* New York: Delta, S. 17f. Zu Funktionen und Formen der Stabilisierung vgl. Stephan Moebius (2003). *Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida.* FaM/New York: Campus.

- 53 So erscheint Butler auch die Idee, aus dem gemeinsamen Telos eine Einheit stiften- de Identität zu erlangen, widersinnig, weil theoretisch der Rekurs auf eine ‚gemein- same Identitätskategorie‘ nur als notwendig *gesetzt* wird. Stattdessen schlägt sie *wesent- lich* unvollständige Kategorien vor: „Die definitorische Unvollständigkeit der Kategorien könnte dann als normatives Ideal dienen, das von jeder zwanghaften Einschränkung befreit ist.“ Butler 1990/1991: S. 35.
- 54 Eine längere Anmerkung zu den Angriffen gegen Butler sei hier erlaubt: Sie ent- sprechen keinem akademischen Disput mehr, sondern einem Kampf, der so ausge- tragen wird, als ginge es hier nur um die Verletzung, wenn nicht gar die Vernich- tung der Protagonistin, weshalb es gerechtfertigt ist, sie polemisch im reinen Sinne des Wortes zu nennen. Um die sinnenstellenden Angriffe nicht auch noch zu wie- derholen, sei hier nur die Schlusspassage von Nussbaums peinlicher Polemik zitiert: „The great tragedy of the new feminist theory in America is the loss of a sense of public commitment. In this sense, Butler’s self-involved feminism is extremely American [...]. [...] Judith Butler’s hip quietism is a comprehensible response to the difficulty of realizing justice in America. But it is a bad response. It collaborates with evil. Feminism demands more and women deserve better.“ Martha Nussbaum (1999). ‚The Professor of Parody‘. In: *The New Republic* vom 22.02.1999, zitiert nach [www.tnr.com/archive/0299/022299/nussbaum022299.html](http://www.tnr.com/archive/0299/022299/nussbaum022299.html), S. 21f. Sehr viel früher hat im deutschsprachigen Raum Barbara Duden in einem später veröffent- lichten Vortrag Butler ein ‚stimmloses Gespenst‘ genannt, das das Produkt „eines stimmlosen Diskurses [ist], das Frau Butler offenbar selbst darstellt: wir könnten von diesem phantasmatischen Produkt neuer Subjektivität als der *entkörperten Frau* sprechen.“ Barbara Duden. ‚Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörper- ung‘. In: *Feministische Studien* 1993 Nr. 2, Weinheim: Deutscher Studien Verlag, S. 24-33, hier S. 26; vgl. hierzu Butlers Replik in Judith Butler (1993/1997). *Körper von Gewicht.* FaM: Suhrkamp, S. 33.

rum sich Wissenschaftlerinnen auf ein derart polemisches Niveau begeben. Eine mögliche Antwort ist sicherlich in dem Faktum zu sehen, dass Butler durch ihre Zugangsweise und Problemstellung liebgewonnene Grundunterscheidungen und Problemlösungsmuster aufzubrechen droht und so der Gegenseite gleichsam den theoretischen Boden unter den Füßen entzieht, von dem aus diese argumentiert, der ihre unreflektierten, weil als gegeben angenommenen Grundüberzeugungen enthält. Zudem, ließe sich anfügen, stellt Butlers Argumentation, die gerade auch auf dem Hinweis auf die möglichen nicht-intendierten *Effekte* beruht, gerade diese Grundvoraussetzungen nicht nur in Frage, sondern desavouiert sie, indem sie zeigt, dass diese konträr zur Zielsetzung des Feminismus sind.<sup>55</sup>

### iii. G.W.F. Hegels ‚Differenzschrift‘

Als weiterer Pate wird auf Hegel verwiesen, der in seiner ersten Veröffentlichung, der sogenannten Differenzschrift<sup>56</sup>, vehement dafür eintritt, dass das Wesen der Vernunft genuin darin bestehe, verkrustete, erstarrte und geronnene Differenzen wieder aufzuheben und sie nicht als gegeben anzusehen. Die Patenschaft bezieht sich dabei weder auf die inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Denken Kants, Schellings und Fichtes, noch auf die Hegelsche inhaltliche Intention,<sup>57</sup> sondern *einzig* darauf, worin Hegel ein für ihn zyklisch auftauchendes, strukturelles Problem sieht: in der Festschreibung einmal getroffener Unterscheidungen, in der unreflektierten ‚Erhebung der Nichtidentität zum absoluten Grundsatz‘.<sup>58</sup>

55 Neben der polemischen Diskussion um Butlers Thesen gibt es allerdings auch ernsthafte Auseinandersetzungen auf sachlich philosophischem Niveau; vgl. z.B. Seyla Benhabib et al. (1993). *Der Streit um Differenz: Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. FaM: Fischer.

56 Vollständig lautet der Titel der 1801 erschienenen Schrift: ‚Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. Im Folgenden zitiert nach: G.W.F. Hegel (1986). *Jenaer Schriften 1801-1807*. Werke Bd. 2. FaM: Suhrkamp.

57 Hegels Intention läuft darauf hinaus, das Wesen der *wahren Philosophie* in ihrem Verhältnis zum Absoluten zu bestimmen, das kurz darin besteht, das Absolute in seiner besonderen Form zum Ausdruck zu bringen: „Wenn aber das Absolute wie seine Erscheinung, die Vernunft, ewig ein und dasselbe ist (wie es denn ist), so hat jede Vernunft, die sich auf sich selbst gerichtet und sich erkannt hat, eine wahre Philosophie produziert und sich die Aufgabe gelöst, welche wie ihre Auflösung zu allen Zeiten dieselbe ist. [...] Das wahre Eigentümliche einer Philosophie ist die interessante Individualität, in welcher die Vernunft aus dem Bauzeug eines besonderen Zeitalters sich eine Gestalt organisiert hat; die besondere spekulative Vernunft findet darin Geist von ihrem Geist, Fleisch von ihrem Fleisch, sie schaut sich in ihm als ein und dasselbe und als ein anderes lebendiges Wesen an.“ Hegel 1986, *Differenz ...* Bd. 2: S. 19.

58 Hegel argumentiert in der Vorerinnerung so, dass *eigentlich* in der kantischen Deduktion der Kategorien das Prinzip der Spekulation, die Identität von Subjekt und Objekt, ausgesprochen sei, dass Kant aber dann, weil er diese Identität selbst reflektiere, erneut eine Differenz aufmache, die die Identität wieder zum Verschwinden

Was der Philosophie zu seiner Zeit fehle – so Hegel in den Anfangspassagen –, sei der lebendige Geist, so dass der Forscherdrang sich nur noch in der akkumulativen Sammelleidenschaft von Kenntnissen ausdrücke, was sich auch daran zeige, dass den Philosophien selbst Namen gegeben würden, so dass sie „auf diese Weise in den Rang einer Kenntnis versetzt“<sup>59</sup> würden.

„Die Gegensätze, die sonst unter der Form von Geist und Materie, Seele und Leib, Glaube und Verstand, Freiheit und Notwendigkeit [...] bedeutend waren [...] sind im Fortgang der Bildung in die Form der Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur [und] [sic] [...] absoluter Subjektivität und Objektivität übergegangen. Solche festgewordenen Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft.“<sup>60</sup>

Das bedeutet aber im Gegenzug nicht, dass alle Arten von Differenzen oder Gegensätzen grundsätzlich aufzuheben oder gar als überflüssig anzusehen seien, sondern, so Hegel weiter:

„Dies ihr Interesse hat nicht den Sinn, als ob sie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setze, denn die notwendige Entzweiung ist *ein* Faktor des Lebens, das ewig entgegengesetzt sich bildet [...]. Sondern die Vernunft setzt sich gegen das absolute Fixieren der Entzweiung durch den Verstand, und um so mehr, wenn die absolut Entgegengesetzten selbst aus der Vernunft entsprungen sind.“<sup>61</sup>

Werden Gegensätze dann als fixierte gedacht, dann entstehe das wahrhaftige ‚Bedürfnis der Philosophie‘, das die Prozesshaftigkeit, die Herkunft, das Produkthafte und auch die Veränderlichkeit der Erkenntnisse, zumindest in Bezug auf ihren Inhalt, wenn auch nicht auf ihre *Herstellungsform* und ihren *Herstellungsort*, wieder in den Mittelpunkt stellt:

„Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie. Es ist [...] unter der gegebenen Entzweiung der notwendige Versuch, die Entgegensetzung der festgewordenen Subjektivität und Objektivität aufzuheben und der intellektuellen und reellen Welt als ein Werden, ihr Sein als Produkte als ein Produzieren zu begreifen.“<sup>62</sup>

---

bringe – einfach weil Kant, in den Augen Hegels, die Vernunft erneut zum Objekt mache. Hegel 1986, *Differenz* ... Bd. 2: S. 10.

59 Hegel 1986, *Differenz* ... Bd. 2: S. 15. Hegel spricht wörtlich vom „Trieb zur Totalität, der sich nur noch als Trieb zur Vollständigkeit der Kenntnisse [...] ins Leben wagt“. Ebd.

60 Hegel 1986, *Differenz* ... Bd. 2: S. 21.

61 Hegel 1986, *Differenz* ... Bd. 2: S. 21f.

62 Hegel 1986, *Differenz* ... Bd. 2: S. 22.

Für den vorliegenden Zusammenhang ließe sich ergänzen, dass die scheinbare Selbstverständlichkeit, Natürlichkeit und Gegebenheit bestimmter Resultate von unterscheidenden Denkprozessen andere, neue, *aktuelle* Fragestellungen und damit adäquatere Lösungen verhindert, solange die Vernunft sich nicht selbst nötig – um es mit Hegel zu sagen –, wieder vernünftig und reflektiert in Prozessen zu denken, anstatt nur ‚verständlich‘ aufgrund und in den Bahnen einmal gewonnener ‚Erkenntnisse‘.

Zusammengefasst meint die Rede von den nicht-intendierten Effekten einer Theorie also weder, dass Theorien immer auch nicht-intendierte Effekte mit sich brächten, noch, dass Theorien hier eine ursächliche Funktion zugeschrieben wird, so dass dieser oder jener Effekt eine notwendige Folge darstellen würde. Stattdessen soll sie hervorheben, dass der kontextfreie Umgang mit den aus Unterscheidungen folgenden Resultaten gebildeter Theorien dazu führen kann, die dort getroffenen Unterscheidungen, die beispielsweise dem Zweck der Vermeidung bestimmter Widersprüche gegolten haben, oder ersonnen wurden, um bestimmte Ideen gegen sie vernichtende Argumente zu verteidigen, sie fälschlicher Weise zu naturalisieren oder als gegeben an- und hinzunehmen und nicht weiter zu reflektieren und daher zu ideologisieren. Der reflektierte Umgang mit dem Entstehungskontext und -prozess von Theorien sollte aber gerade Aufgabe der Philosophie sein und bleiben, statt sie zur unkritischen Magd des Gewordenen zu machen.

Die folgende Zusammenfassung der Aspekte der Theoriebildung bzw. der Betrachtungsform, unter und nach der Theorien analysiert werden können, ist in diesem Sinne als Schema aufzufassen, das daran erinnert, dass es sich bei Theoretisierungen nicht um abbildende Beschreibungen von gegebenen Gegenständen handelt, sondern um ein aktives Generieren von Differenzen, Zusammenhängen und Festschreibungen durch Benennung.

### 3. Skizze der Betrachtungsform

Die Betrachtungsform zur Analyse von Theorien, die sich an ihrem Herstellungsprozess orientiert, hat zusammengefasst folgende Aspekte: Die Theoriearchitektur und -genese, die eng verbunden ist mit der zu Grunde liegenden *Frage- bzw. Problemstellung*; das Instrumentarium des theoriebildenden Prozesses, das im Treffen von *Unterscheidungen* gesehen wird, sowie die möglichen *nicht-intendierten Effekte*, die sich durch die Festschreibung und Verselbständigung der getroffenen Differenzen ergeben können. Die Frage- bzw. Problemstellung umfasst theorieexterne Faktoren, wie etwa die gegebenen theoretischen Bedingungen und das Motiv, und wird als bestimmend für die sukzessive Genese und die statische Architektur, die die Reihenfolge und das Verhältnis der gewonnen

Erkenntnisse zueinander beschreibt, betrachtet. Der zweite Aspekt umfasst nicht nur die getroffenen Unterscheidungen, sondern auch die notwendigen Benennungen für die unterschiedenen Seiten, und der dritte Aspekt richtet die Aufmerksamkeit auf die Effekte, die auch durch Theorie mit erzeugt wurden und werden.<sup>63</sup>

### *Frage- und Problemstellung*

Zur Theoriebildung gehören empirische wie theoretische Faktoren, die in einem engem Zusammenhang stehen; dennoch beschränkt sich die vorliegende Analyse auf die theoretischen Faktoren, da sie andere Aspekte hervorheben will als den Nachweis, dass Theorien immer auch die gesellschaftlichen Verhältnisse spiegeln, in denen sie geboren werden, und dass sie diesen auch zu Diensten sind. Der wissenschaftskritische Impetus gilt vielmehr dem internen Zusammenspiel der einzelnen Aspekte. Auf diese Weise wird die Aufmerksamkeit auf versteckte Voraussetzungen gelenkt, wie etwa auf möglicherweise in Vergessenheit geratene, zugrundeliegende Motive für getroffene Unterscheidungen, *die sich im Text nachweisen lassen*, die also explizit genannt werden.

Unter dem empirischen Motiv einer Theorie sei ihr grundlegender Zweck verstanden, also die Antwort auf die Frage, warum und wofür die Theorie überhaupt gebildet wird; wobei die Möglichkeit, dass Theorien rein um ihrer selbst Willen gebildet werden könnten – *la théorie pour la théorie* –, nicht in Betracht gezogen wird. Stattdessen wird davon ausgegangen, dass Theorien von ganz handfesten Zielen geleitet werden, zu deren Realisierung sie einen Beitrag leisten sollen. Das Motiv zur Theoriebildung entsteht aus einer als suboptimal empfundenen Situation, d.h. aus einem Optimierungsgedanken heraus – das gilt zumindest für philosophische Theorien, die sich im weitesten Sinne mit *Ethik* beschäftigen. Die bereits vorhandenen Theorien scheinen aus der Sicht des/der Theoretikers/in nicht auszureichen – und das schon allein deshalb, weil die alten theoretischen Konzepte gar nicht die neue Situation, in der das zu lösende *Problem* entstanden ist, ‚auf den Begriff bringen‘ und daher nicht einfach transferiert werden können.

Die Frage ist, *auf welche Weise* das empirische Problem gelöst werden kann und zu welchen Fragestellungen die vorliegenden theoretischen Lösungsvorschläge passen – diese Fragen müssen nicht unbedingt den historischen *Gesamt*-kontext mit einbeziehen, sondern können sich auch nur auf das gegebene Wissen in Bezug auf die *explizit genannte* Problemstellung und die gewählte Lösungsstrategie beziehen. Dabei ist zu beachten, dass gleiche *empirische* Probleme keinesfalls selbstverständlich immer unter der gleichen *theoretischen* Problemstel-

63 Es steht außer Frage, dass es immer Fragmente oder unabgeschlossene Theorieteile innerhalb eines philosophischen Gebäudes gibt. Mit dem Prädikat ‚ganz‘ ist hier also nicht ein äußerlich trennscharf abgrenzbares Ganzes gemeint, sondern vielmehr ein Ganzes, das aus einem inneren Zusammenhang heraus ein Ganzes bildet, ohne eine feste äußere Grenze konstatieren zu müssen.

lung erfasst werden, und daher sind die Antworten, die innerhalb der einen Problemstellung generiert werden, nicht ohne weiteres als Antworten auf andere Problemstellungen zu lesen.<sup>64</sup>

Wird also nach der Motivation oder dem Zweck der Theoriebildung gefragt, müssten immer (mindestens) zwei verschiedene Antworten gegeben werden, die ihren empirischen *und* ihren theoretischen Zweck betreffen. Die gebildete Theorie wird dabei als das theoretische Mittel betrachtet, das nicht nur die theoretische Problemstellung löst, sondern mit dem *auch* der praktische Zweck erreicht werden soll. Darin besteht der wesentliche Unterschied zu Untersuchungen, die nach impliziten, verborgenen oder auch ‚verdrängten‘ Motiven suchen, denn dort wird mit Analogien und notwendigerweise mit Mutmaßungen gearbeitet, die nicht selten ihrerseits zu Legitimationen umfunktioniert werden, so dass sich die Interpretationen nicht nur vorwerfen lassen müssen, sich letztlich auf ‚sehr dünnem Eis‘ zu bewegen – auch wenn sie außerordentlich plausibel sein können<sup>65</sup> –, sondern zudem selbst nicht immer ideologieresistent bzw. ideologiefrei zu argumentieren.<sup>66</sup>

Damit eng zusammen hängt die grundlegende Theorieentscheidung, die relativ zur Problemerkfassung in die theoretische Problemstellung mit einfließt.<sup>67</sup> Mit der grundlegenden Theorieentscheidung ist der formale Ausgangspunkt gemeint, der Ansatz, von dem aus die Theorie gebildet wird. Sie wird deshalb zu den theoriebildenden *Bedingungen* gezählt, weil davon ausgegangen wird, dass es sich um eine Setzung handelt, die an dieser Stelle keiner Notwendigkeit unterliegt, die aber dennoch am Beginn der Theoriebildung stehen *muss*. Aber damit ist eben mitnichten bereits die Art und Weise, *wie* das vonstatten gehen soll, bestimmt – auch wenn Theorien, die an sich selbst den Anspruch stellen, ein ‚System‘ zu

64 Die Unterscheidung zwischen empirischem und theoretischem Problem soll deutlich machen, dass es nicht nur eine problematisierte Spannung zwischen Wissen und Nichtwissen oder zwischen Wissen und Tatsachen gibt, wie sie beispielsweise von Popper am Anfang der Theoriebildung gesehen wird: „Die Erkenntnis beginnt nicht mit Wahrnehmungen oder Beobachtungen oder der Sammlung von Daten oder von Tatsachen, sondern sie beginnt mit *Problemen*. Kein Wissen ohne Probleme – aber auch kein Problem ohne Wissen.“ Karl R. Popper (1962/1969). ‚Die Logik der Sozialwissenschaften‘. In: Theodor W. Adorno et al. (Hrsg.) (1969). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied/Berlin: Luchterhand, S. 104.

65 Zu denken wäre da beispielsweise an die Vergewaltigungsmetaphern, anhand derer Francis Bacon u.a. die ‚notwendige‘ Ausbeutung der Natur beschreibt; vgl. hierzu Sandra Harding. ‚Natürliche Ressourcen: Oder: Woher beziehen die vergeschlechtlichten Wissenschaften ihre moralische Unterstützung? In: Dies. 1986/1990: S. 118-144.

66 Daher sind manche der soziohistorischen Untersuchungen – wie beispielsweise die oben genannten von O’Brien – von den hier genannten Untersuchungen zu unterscheiden.

67 Homann und Suchanek sprechen in Bezug auf die *gewählte Methode* von einer grundlegenden Theorieentscheidung, die sie eng an die ebenfalls gewählte Problem- bzw. Fragestellung geknüpft sehen. Karl Homann/Andreas Suchanek (2005<sup>2</sup>). *Ökonomik: Eine Einführung*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 26f.

sein, versuchen, den Nachweis der Notwendigkeit gerade dieser anfänglichen Setzungen ex post als notwendig heraus zu stellen.<sup>68</sup>

In der Regel bildet das historisch gegebene, faktische Wissen den Boden, auf dem das *theoretische* Problem formuliert wird. Das empirische Problem spielt so nach der ersten grundlegenden, richtungsweisenden Theorieentscheidung *keine* unmittelbar theoriebildende Rolle mehr; stattdessen werden das theoretische Problem und in Folge der theoretische Zweck jetzt zum ausschlaggebenden Orientierungspunkt, für den eine Lösung gesucht wird, die wiederum auf verschiedenen Wegen erfolgen kann. Ein wesentliches Moment für die Theoriebildungsanalyse besteht dabei in der *Entscheidung*,<sup>69</sup> ob die Lösung innerhalb einer schon

68 So zumindest lässt sich die Kreismetapher und die Rede Hegels, dass das Resultat den Anfang ausmache, verstehen: „Durch diesen Fortgang verliert der Anfang [der Logik, d.h. der Wissenschaft vom Begriff, die das Sein und das Wesen als Momente in sich aufgehoben hat] das, was er in dieser Bestimmtheit, ein Unmittelbares und Abstraktes überhaupt zu sein, Einseitiges hat; er wird ein Vermitteltes und die Linie der wissenschaftlichen Fortbewegung wird zu *einem Kreise*. [...] Darum aber, weil das *Resultat* erst als der absolute Grund hervortritt, ist das Fortschreiten dieses Erkennens nicht etwas Provisorisches noch ein problematisches oder hypothetisches, sondern es muß durch die Natur der Sache und des Inhaltes selbst bestimmt sein.“ G.W.F. Hegel (1812/1986). *Wissenschaft der Logik I*. Werke Bd. 5. FaM: Suhrkamp, S. 71; vgl. auch G.W.F. Hegel (1807/1986). *Phänomenologie des Geistes*. Werke Bd. 3. FaM: Suhrkamp, S. 23; 98.

69 Die Liste derer, die am Anfang jeder Theoriebildung eine Entscheidung und keine Notwendigkeit sehen, ist lang, weshalb hier nur einige wenige genannt werden sollen: So heißt es bspw. bei Mill: „Die Unmöglichkeit eines Vernunftbeweises ist allen ersten Prinzipien gemeinsam ...“, John Stuart Mill (1861/2006). *Der Utilitarismus*. Hrsg. von Dieter Birnbacher. Stuttgart: Reclam, S.105; oder bei Quine: „Die Gesamtheit unseres Wissens oder Glaubens, angefangen bei den alltäglichsten Fragen der Geographie bis hin zu den grundlegendsten Gesetzen der Atomphysik oder sogar der reinen Mathematik und Logik, ist ein vom Menschen geflochtenes Netz, das nur an seinen Rändern mit der Erfahrung in Berührung steht. Oder, um ein anderes Bild zu nehmen, die Gesamtwissenschaft ist ein Kraftfeld, dessen Randbedingungen Erfahrungen sind. Ein Konflikt mit der Erfahrung an der Peripherie führt zu Anpassungen im Inneren des Feldes.“ Willard v. O. Quine (1951/1979). ‚Zwei Dogmen des Empirismus‘. In: Ders. (1979). *Von einem logischen Standpunkt*. FaM: Ullstein, S. 47. Auch Lewis weist darauf hin, dass die Konsistenz einer Theorie nachweisbar ist, aber deren Grundsätze immer das Resultat einer *Entscheidung* und nicht zwingend sind: „Whether or not it would be nice to knock disagreeing philosophers down by sheer force of argument, it cannot be done. Philosophical theories are never refuted conclusively. The theory survives its refutation – at a price. Perhaps that is something we can settle more or less conclusively. But when all is said and done, and all the tricky arguments and distinctions and counterexamples have been discovered, presumably we will still face the question which prices were worth paying, which theories are on balance credible, which are the unacceptably counterintuitive consequences and which are the acceptably counterintuitive ones. On this question we may still differ. And if all is indeed said and done, there will be no hope of discovering still further arguments to settle our differences.“ David Lewis (1983). *Philosophical Papers: Vol.1*. Oxford: Oxford University Press, S. 8. und ebenso Rorty 1979/1992: passim.

vorhandenen Problemstellung gesucht wird, oder ob das Problem anders gestellt und in anderen Zusammenhängen formuliert werden kann und soll, d.h. ob eine *Verschiebung* der *Problemstellung* stattfindet. Diese Verschiebung kann die Auswahl betreffen, welche Faktoren überhaupt einbezogen werden sollen, aber auch das Verhältnis der Faktoren zueinander oder deren Wertigkeit, etc. Es handelt sich also einerseits um die Entscheidung für das die Theoriebildung grundsätzlich steuernde *Betrachtungsmuster*, für die Konstellation, mit der Fragen gestellt werden. Mit *Betrachtungsmuster* ist die ordnende Zugriffsform gemeint, in der das Problem gestellt wird und durch das es gelöst werden soll. Es kann danach befragt werden, ob ein Perspektivenwechsel stattgefunden hat, oder nicht. Ob es in Folge den Status eines Kuhn'schen *Paradigmas*<sup>70</sup> und einer Foucault'schen *Episteme*<sup>71</sup> erlangt, ist damit noch nicht gesagt und auch nicht untersucht.

Die grundlegende Entscheidung darüber, welches theoretische Modell verwendet werden soll oder zu erfinden ist, formiert simultan auch das *Objekt*, das die Theorie untersucht, das sie *theoretisiert*, indem sie es einerseits von allem anderem unterscheidend abhebt und andererseits durch Binnenunterscheidungen ausdifferenzierend definiert. Das theoretische Objekt simultan zu formieren, heißt nicht, dass der/die Theoretiker/in im Sinne eines platten Konstruktivismus alles, was theoretisch betrachtet werden kann, auch materialiter hervorbringen würde; es heißt nur, dass das theoretische Erfassen und Beschreiben eines Objektes dieses insofern hervorbringt, als es zum diskursivierten Objekt einer Theorie in Bezug auf ein bestimmtes Problem wird. Wiederum bedeutet das beispielsweise nicht, dass der/die Theoretiker/in *ex nihilo* ein Objekt erfindet und hervorbringt, sondern nur, dass das Gegebene oder das Vorhandene unter einer anderen Perspektive neu diskursiviert wird, ihm andere Ordnungsmuster zugrundegelegt

70 Kuhn führt als zusammenfassenden Begriff den des *Paradigmas* ein, den er auf eine Leistung angewendet wissen will, die „neuartig genug war, um eine beständige Gruppe von Anhängern anzuziehen, die ihre Wissenschaft bisher auf andere Art betrieben hatten, und gleichzeitig [...] offen genug [war], um der neuen Gruppe von Fachleuten alle möglichen ungelösten Probleme zu stellen. [...] Menschen, deren Forschung auf gemeinsamen Paradigmata beruht, sind denselben Regeln und Normen für die wissenschaftliche Praxis verbunden. Diese Bindung und die offenbare Übereinstimmung, die sie hervorruft, sind Voraussetzungen für eine normale Wissenschaft, d. h. für die Entstehung und Fortdauer einer bestimmten Forschungstradition.“ Kuhn 1962/1976: S. 25f.

71 Der Foucault'sche Begriff der *Episteme* meint die Gesamtheit der expliziten und impliziten Standards und Strukturen, die eine Aussage, eine Untersuchung, eine Theorie erfüllen muss, um zu einer bestimmten Zeit als Wissen anerkannt zu sein. Dabei ist die *Episteme* „keine Form von Erkenntnis und kein Typ von Rationalität, die [...] die souveräne Einheit des Subjektes manifestierte; es ist die Gesamtheit der Beziehungen, die man zu einer gegebenen Zeit innerhalb der Wissenschaften entdecken kann, wenn man sie auf der Ebene der diskursiven Regelmäßigkeiten analysiert.“ Foucault 1969/1981: S. 273.

werden, es anders strukturiert wird, es in anderen Zusammenhängen gesehen wird.

Theoriebildung wird aus dieser Perspektive als ein ordnendes Spiel mit dem Vorhandenen betrachtet, das zuweilen nur die alten Elemente neu sortiert, indem sie in ein anderes Verhältnis gesetzt werden, oder eben auch durch die neue Ordnung neue Elemente bestimmt und so hervorbringt. In jedem Fall findet dieses Spiel immer auf der Grundlage des Gegebenen statt – das bedeutet für Theorien, dass sie sich immer am gegebenen Wissen und an den vorhandenen Wissensformen orientieren. Die grundlegende Theorieentscheidung wird daher nicht unabhängig vom gegebenen Wissen, oder besser, nicht unabhängig von bereits existierenden Theorien getroffen – sei es, um sie zu affirmieren, zu negieren oder zu modifizieren.

### *Prozessierendes Instrumentarium*

Der *Prozess* der Theoriebildung umfasst die verschiedenen intellektuellen Tätigkeiten ‚betrachten‘, ‚zusammenfassen‘, ‚unterscheiden‘, ‚benennen‘, ‚umbenennen‘, ‚beschreiben‘, ‚spekulieren‘ etc. Als grundlegend für den theoriebildenden Prozess werden das Unterscheiden sowie die Benennung der unterschiedenen Seiten in den Vordergrund gestellt. Eine gebildete Theorie besteht demnach aus einer Ansammlung verschiedener Namen, die unterschiedene Funktionen, Geltungsbereiche, Felder, Inhalte markieren und in ein geordnetes Verhältnis zueinander bringen. Dieses sprachlich verfasste Konstrukt hat einerseits die Funktion, den gewählten Gegenstand zu beschreiben, zu analysieren oder auch unterscheidend zu konstruieren, und andererseits unterliegt es – wie ein logischer Kalkül – der Anforderung der Widerspruchsfreiheit. Neue Unterscheidungen zu treffen ist gerade ein Instrument, mit dem Widersprüche aufgelöst werden können, indem für widersprüchliche Regeln oder Prinzipien unterschiedliche Geltungsbereiche gedacht bzw. neu kreiert werden können.

‚Unterscheidungen treffen‘ als Tätigkeit des Analysierens stellt eine genuin philosophische Tätigkeit dar – Kant drückt dies beispielsweise im Methodenteil der KrV mit der Formulierung aus, das ‚Scheiden obliege noch weit mehr dem Philosophen als dem Chemiker oder dem Mathematiker‘<sup>72</sup>. Klassischer Weise werden die ‚Gegenstände‘ der Philosophie analysiert, so dass deren Theoriebildung mit einer entfaltenden Darstellung, mit einem differenzierenden Auseinanderlegen eines Gegenstandes, der sprachlich erfassbar ist, gleichgesetzt wird. Unterscheidungen lassen sich grob danach klassifizieren, ob sie als rekonstruierende, konstruierende oder konstitutive Unterscheidungen betrachtet werden. Diese Klassifizierung hängt freilich davon ab, wie die TheoretikerInnen ihre eigene theoriebildende ‚Tätigkeit‘ erkenntnistheoretisch und/oder ontologisch betrachtet wissen wollen. D.h., ob davon ausgegangen wird, dass sie unterscheidend nur bereits Vorhandenes ent- oder aufdecken, wie bei einem realistischen Zugang; oder

---

72 KrV A 842/B 870.

dass sie Objekt-erschaffend tätig sind, wie im ‚radikalen Konstruktivismus‘; oder dass die unterscheidende Tätigkeit konstitutiv wirksam wird, wie in der gesamten Theorietradition, die eben gerade darin die eigentliche Leistung des reflexiven Denkvermögens sieht,<sup>73</sup> das in der Theoriebildung dann diskursiviert wird. Rekonstruierende Unterscheidungen zeichnen so die Realität nach oder ab; konstruierende Unterscheidungen ‚erschaffen‘ die Realität, und konstitutive Unterscheidungen beinhalten beide Aspekte, da sie eine sowohl nachzeichnende als auch sich durch das reflexive Nachzeichnen zugleich selbst konstituierende Tätigkeit sind. Ein Kennzeichen der Moderne besteht darin, die Theoriebildung nicht mehr bloß als beschreibend zu verstehen, sondern zugleich die beschreibende Tätigkeit zu reflektieren und sie dadurch gleichsam performativ zu verdoppeln.

Die *Qualifizierung* der Unterscheidungen steht in einem engen Zusammenhang mit der Wahrheitsauffassung, die in einer Theorie zugrunde gelegt wird. Wenn man davon ausgeht, dass Theorien eine sprachlich verfasste Ansammlung von Erkenntnissen über einen Gegenstand darstellen, dann ist es aus *erkenntnistheoretischer Perspektive* notwendig, eine Entscheidung über die zugrunde gelegte Auffassung von Wahrheit zu treffen<sup>74</sup> – in Bezug auf die Tätigkeit der theoriebildenden Unterscheidungen selbst jedoch ist es unerheblich, ob sie als Abbildungen oder als Erfindungen angesehen werden. Es handelt sich hierbei schlicht um ein anderes Problem, das sich möglicherweise daraus ergibt, dass das zugrundeliegende Denkmuster nur sukzessive Relationen zulässt, d.h. die Form des Denkens und die Form des Gedachten nicht als zwei Seiten eines einzigen Aktes gedacht werden. Oder, mit Kant ausgedrückt, es sei „ganz was anderes Dinge voneinander zu unterscheiden und den Unterschied der Dinge zu erkennen“<sup>75</sup>.

Im vorliegenden Kontext stehen allerdings weder die epistemologische noch die ontologische Frage nach der Differenz zur Debatte, sondern die methodologische. Und diese wird dahingehend beantwortet, dass *Theoriebildung* als das Ergebnis von Unterscheidungsakten betrachtet werden kann, die denkend vollzogen werden und die dem *gedachten* Gegenstand seine Form und seine Bestimmung verleihen. Die hier vorgelegte Betrachtung, die Theoriebildung von den Differenzierungen her denkt, macht also gar keine Aussage darüber, ob Differenzen ‚außerhalb des Denkens‘ nachgezeichnet oder neu getroffen werden, ob also die gedachten Unterschiede eine Abbildung vorhandener Unterschiede sind, oder ob

73 Letzteres, kann man sagen, wurde prominent von Kant in die moderne Theoriebildung eingeführt: Indem auf den Verstand und die Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen reflektiert wird, konstituiert sich die reine Vernunft, *indem sie sich vom Verstand unterscheidend absetzt*, erst als solche; vgl. III.2.e Der Gegenstand der Theoretisierung.

74 Also beispielsweise, ob man ein Korrespondenzmodell oder ein modifiziertes Kohärenzmodell zugrunde legt.

75 ‚Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren‘, § 6 AA 2: S. 59.

die markierten Unterschiede den Status einer Erfindung des Denkens haben. Beide Fragestellungen stehen hier gar nicht zur Debatte, da es darum geht, die Tätigkeit der Theoriebildung als Unterscheidungen vollziehend zu betrachten – sei es *nachdenkend* oder vollziehend gedacht.<sup>76</sup>

Sieht man von den philosophischen Wahrheits- oder Seinsdiskursen ab, kann man nach der *Funktion* fragen, die dem Treffen von Unterscheidungen in der Theoriebildung zukommen kann: beispielsweise werden durch Unterscheidungen neue Bereiche geschaffen, *um* sie aus dem Geltungsbereich bestimmter Gesetzmäßigkeiten herauszunehmen – entweder um sie von den dort geltenden Gesetzmäßigkeiten zu befreien oder aber um Widersprüche zu vermeiden. Unterscheidungen zu treffen, stellt so einen ganz anderen theoriebildenden Umgang mit Widersprüchen dar, als beispielsweise die präventiven theoretischen Ansätze, die der Vermeidung von Widersprüchen dienen, die durch selbstreferentielle Sätze auftauchen können, wie z.B. Tarskis Typentheorie.<sup>77</sup> Werden neue Unterscheidungen zur Lösung von Widersprüchen eingeführt, handelt es sich um einen anderen Typ im Umgang mit Widersprüchen, den man viel eher einen kurativen oder konstruktiven Umgang nennen könnte.<sup>78</sup>

Das Treffen von Unterscheidungen erhält so über die Analyse hinaus auch einen schöpferischen und einen versöhnlichen Charakter, da durch neue Unterscheidungen die herrschenden Regel- und Gesetzmäßigkeiten nicht falsifiziert

76 Hier soll nicht darüber entschieden werden, ob in Theorien konstatierte Differenzen grundsätzlich schon vorhanden waren oder nicht – da es um philosophische Theoriebildung geht, deren Gegenstand in der Neuzeit zunehmend das Denken selbst ist, dessen Differenzierungsvermögen selbstbildend genannt werden kann, zumindest dann, wenn es sich um dieses besondere Objekt handelt, das Denken genannt wird. Aus dieser Perspektive könnte man dann freilich sagen, dass gerade die Philosophie das 20. Jahrhunderts zeigt, dass die epistemologische Frage nach der präkognitiven Vorhandenheit oder Nichtvorhandenheit von Differenzen in eine ontologische übergegangen ist, wenn bei Heidegger und in Folge in einem großen Teil der französischen Philosophie die Differenz selbst zur *differentia specifica* des Menschen erklärt wird, dessen denkendes Sein gerade darin gesehen wird, Differenz zu *sein* oder – im Gegensatz zum materiellen Sein – gerade das differenzierende Nichts zu ‚sein‘; vgl. etwa Martin Heidegger (1929). *Was ist Metaphysik?* FaM: Klostermann, S. 24-42, Martin Heidegger (1957). *Identität und Differenz*. Stuttgart: Klett Kotta sowie Heinz Kimmerle (2000). *Philosophien der Differenz. Eine Einführung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

77 Dort wird die Bildung selbstreferentieller Sätze in einem Kalkül von vornherein ausgeschlossen, *weil* sie zu Widersprüchen führen könnten, wie Russels Paradox zeigt, das Widersprüche der folgenden Form bezeichnet: *R* sei die Klasse aller Klassen, die nicht Element ihrer selbst sind. Auf die Frage, ob *R* sich selbst enthält, erhält man die widersprüchliche Antwort: Wenn *R* sich selbst enthält, folgt, dass *R* sich nicht selbst enthält; und wenn *R* sich nicht selbst enthält, dann folgt daraus, dass *R* sich selbst enthält; vgl. R.M. Sainsbury (1993). *Paradoxien*. Stuttgart: Reclam, S. 155f.

78 Die beiden Prädikate ‚präventiv‘ und ‚kurativ‘ in Bezug auf den theoretischen Umgang mit Widersprüchen habe ich von Matthias Varga von Kibéd übernommen (persönliche Mitteilung).

werden müssen. Stattdessen wird lediglich der alte *Geltungsbereich* eingeschränkt, indem vorhandene Bereiche geteilt oder weitere Räume eröffnet werden. Durch neue Unterscheidungen können demnach neue Bereiche entstehen, für die dann andere Gesetzmäßigkeiten gelten. So betrachtet stellen neue theoretische Unterscheidungen ein theoretisches Befreiungsinstrument dar, mit dem ein (neuer) theoretischer Bereich bestimmt wird, in dem die alten Gesetze und Prinzipien keine Gültigkeit haben.<sup>79</sup>

### *Nicht-intendierte Effekte*

Unter den nicht-intendierten Effekten werden schließlich – wie bereits ausgeführt – Effekte verstanden, die mit einer Theorie nicht intendiert waren oder auch nicht gewollt gewesen sein konnten, die aber dennoch ursächlich mit ihr verbunden werden können oder durch sie entstanden sind. Das können weitere Theorien als Reaktionen auf sie sein, aber auch politische oder gesellschaftliche Veränderungen, die durch sie initiiert worden sind. Wenn man Theorien so etwas wie eine verursachende Potenz zuschreiben will, bedeutet das aber keinesfalls, dass sie auch tatsächlich all das legitimieren könnten, wozu sie herangezogen werden, bzw. dass sie, richtig verstanden, überhaupt zur Legitimation bestimmter ‚Anwendungen‘ dienen können.

Beide Arten von Effekten – die theoretischen, auf weitere Theoriebildung bezogenen und die gesellschaftlichen, auf empirische Veränderungen bezogenen – finden sich beispielsweise in den historisch-philosophischen Analysen Foucaults. Auf der einen Seite wird dort ein Zusammenhang zwischen der Institutionalisierung des historischen Wissens in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Frankreich und dem Auftauchen eines neuen ‚Erkenntnisrasters‘ in der Geschichtsschreibung konstatiert.<sup>80</sup> Auf der anderen Seite wird diese Art der Geschichtsschreibung oder Diskursivierung<sup>81</sup> des Historischen als eine aus mehre-

79 Vgl. Schönwälder-Kuntze (2009<sup>2</sup>). ‚Philosophie‘. In: Dies. et al 2009<sup>2</sup>: S. 235-256, hier S. 249ff.

80 Vgl. Foucault 1996/2001: S. 169-198; Vorlesung vom 18. Februar 1976. Aber beispielsweise auch Zilsel, der unter der umgekehrten Perspektive, aber mit dem gleichen Konnex die Institutionalisierung des Wissens in der englischen ‚Royal Academy‘ im 17. Jhd. damit in Verbindung bringt, dass gehofft wurde, auf diese Weise das unkontrollierte, wilde Denken, das in den Wissenschaften vor allem soziale Verpflichtungen ausgeamkt hatte, disziplinieren zu können; vgl. Zilsel 1940-45/1976: S. 19f.

81 Der Ausdruck ‚Diskursivierung‘ wird sowohl in einem kantischen als auch in einem Foucaultschen Sinne verwendet: Kant weist an mehreren Stellen darauf hin, dass unsere Erkenntnis diskursiv sei, d.h. eine Erkenntnis *durch* Begriffe ist und keine intuitive (vgl. KrV A 68/B 93; KrV A 162/B 201), das gilt auch für das ‚philosophieren, d.i. diskursiv nachdenken‘ KrV A 718/B 748. Für Foucault umfasst allerdings der Begriff ‚Diskurs‘ noch weit aus mehr als ‚nur‘ die Artikulationsformen des Sprachlichen bzw. Gedachten, wie beispielsweise die ‚Sprecherposition‘, d.i. die Erlaubnis oder die Verweigerung sprechen zu dürfen und gehört zu werden,

ren Komponenten bestehende Form beschrieben, die sich aufgrund ihrer Funktionalität in Bezug auf die Legitimierung von Machtansprüchen in kürzester Zeit weiter verbreitet habe.<sup>82</sup> Beide ‚Effekte‘ können insofern ‚nicht-intendiert‘ genannt werden, als weder das Aufgreifen dieser Form der Theoretisierung durch andere intendiert oder vorhersehbar war noch die daran erst anschließende und gleichsam durch den ‚Erfolg‘ im Theoriebildungssektor erst provozierte Institutionalisierung des Wissens auf Seiten des französischen Staates.

Effekte einer Theorie lassen sich demnach nach theoretischen oder empirischen Effekten unterscheiden, d.h. danach, ob hier weitere Theoriebildung gemeint ist oder ob es um Effekte geht, die im weitesten Sinne die Gesellschaft und das Leben jedes Einzelnen betreffen – wobei beide eng zusammenhängen, insofern der theoretische Erfolg mit den praktischen Effekten korrelieren dürfte. Vermutlich ist es sinnvoll, hier ebenso wie im Falle des Motivs eine Sukzession zwischen den beiden anzunehmen, insofern die entstehungskontextfreie Weiterverwendung von getroffenen Unterscheidungen in anderen Theorien als erster Schritt ihrer Weiterverbreitung angenommen werden kann. Im vorliegenden Zusammenhang wird die zweite Art von Effekten allerdings nicht – ebenso wenig wie in Bezug auf das Motiv – eigens analysiert, sondern ‚nur‘ die erste Art, d.h. die Effekte auf die nachfolgende Theoriebildung in Bezug auf die grundlegenden Unterscheidungen, die übernommen worden sind und übernommen werden, weil sie scheinbar Gegebenes ausdrücken und daher unhinterfragbar geworden sind.

Die vorgestellten Aspekte der Theoriebildung und mithin der Form, unter der sie betrachtet werden, wollen die Theoriebildung in ihrer Reziprozität und ihrer zweckgebundenen *Konstruiertheit* in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken. Aus dem Zusammenspiel aller genannten Perspektiven – also auch der historischen Situiertheit des Motivs wie auch der gesellschaftlichen Effekte ergäbe sich ein nahezu vollständiges Bild über Genese, Gesamtheit und Wirkung von Theorien. Eine solche Untersuchung erhielte aber einen Umfang, der den Rahmen der vorliegenden Schrift übersteigen würde. Aus diesem Grund wird im Folgenden die Betrachtungsform nur mit den ausgeführten Aspekten zur Analyse verwendet, die auf diese Weise auch ihren primären Gegenstand entsprechend formiert.

Mit den vorgestellten Aspekten ist der Leitfaden beschrieben, an dem sich die Analyse der kantischen Theoriebildung in Bezug auf die *praktische Philosophie* orientiert. Das kantische kritische Theoriegebäude ist deshalb Gegenstand der Analyse, weil sie die die jüngere Moderne einläutende und sie maßgeblich formierende Theorie darstellt, die die Möglichkeitsbedingungen formuliert und den

---

oder die diskursive Formierung des Gegenstandes *zum Gegenstand*, etc.; vgl. Foucault 1970/2003<sup>9</sup> sowie Foucault 1969/1981: S. 17-30.

82 Vgl. Foucault 1996/2001: 224-254, d.i. die Vorlesung vom 3. März 1976.

Raum definiert, aufgrund deren bzw. in dem Problemstellungen, Begrifflichkeiten und die theoretischen Zusammenhängen unseres gegenwärtigen Verständnisses für praktische Fragen zu weiten Teilen gedacht werden.

Im Einzelnen wird wie folgt vorgegangen: Durch wenige Hinweise zu Hintergrund und Zweck der philosophischen Theoriebildung Kants wird die praktische Fragestellung kontextualisiert, indem sie in ihrer Genese dargestellt, in das Theorieprojekt eingebettet und ihre Beantwortung in der Architektur verortet wird. Daran anschließend wird die Konzeptualisierung des Praktischen Vernunftvermögens im Einzelnen rekonstruiert und gezeigt, inwiefern dieses als Antwort auf die Problemstellung konstruiert worden ist. Zugleich wird so herausgestellt, in welchem Ausmaß Kant dazu in Form und Inhalt Anleihen bei der theoretischen Philosophie, namentlich dem Kausalitätsprinzip nimmt, und so bis heute die Grundmuster unseres Denkens des Praktischen bestimmt.



### III Kontextualisierung der praktischen Fragestellung

---

Der erste Teil der vorliegenden Analyse der kantischen kritischen Theoriebildung ist eine Skizze der *Formaspekte der kantischen Theoriebildung*. Die erste Perspektive gilt der *Genealogie der praktischen Fragestellung*; die zweite richtet sich auf das von Kant vorgestellte *kritische Theoriebildungsprojekt*, und die dritte Perspektive nimmt die gesamte *Theoriearchitektur* in den Blick. Diese relativ kurz gehaltenen Ausführungen dienen dazu, die kantische Theoretisierung des Praktischen von der ihr zugrundeliegenden Fragestellung und somit auch Einbettung in die Gesamtkonzeption her zu lesen. Die drei Perspektiven heben verschiedene Aspekte der Theorie hervor: Einmal stehen diverse, wenn man so will, auch äußere *Komponenten*, die zur praktischen Fragestellung geführt haben, im Mittelpunkt; einmal das Projekt in Bezug auf seine *Begründung* und den *sukzessiven Theorieaufbau*, insofern beide wesentliche Voraussetzungen zur Beantwortung der praktischen Fragestellung formulieren; und schließlich wird das Praktische nicht nur durch das Zusammenfügen seiner verschiedenen Theorieteile, sondern auch über die statischen Unterscheidungen und Relationen, die die Architektur ausmachen, bestimmt. Vor diesem Hintergrund wird im Teil III die Konzeptualisierung des Praktischen in Bezug auf die praktische Fragestellung nachgezeichnet.

#### 1. Genealogie der praktischen Fragestellung

Die erste Perspektive auf die gesamte kritische Theoriebildung richtet sich auf ihre ‚Form‘ (im Sinne von Teil I) mit dem Ziel, die praktische Fragestellung von der Gesamtkonzeption unterscheidend herauszuschälen, indem sie zu ihr in ein Verhältnis gesetzt wird. Dafür werden nacheinander gleichermaßen äußere Aspekte der Theoriebildung kursorisch aufgezählt: ihr theoriehistorischer Kontext, das Motiv oder der Zweck der Theoriebildung überhaupt sowie das von Kant zu

bearbeitende Mittel, mit dem er erreicht werden soll. Daran anschließend werden theorieinterne Konstitutionsmomente der praktischen Fragestellung vorgestellt, an denen sich die Theoretisierung des Praktischen der Idee nach zu orientieren hat. Diese haben insofern in diesem Einleitungskapitel ihren Ort, als sie von Kant im letzten Schritt an das – äußere – Motiv rückgebunden werden. Auf diese Weise wird das Motiv der Theoriebildung zugleich als ihr letzter Zweck rekonstruiert, bildet es doch den Ausgang und das Ziel.<sup>1</sup>

### a. Hinweise zum theoriehistorischen Kontext

Ohne auf die geschichtliche Situation Kants hier in angemessener Weise eingehen zu wollen, da es mehr um allgemeine Tendenzen denn um spezifische Details geht, sei nur einen Moment lang die Aufmerksamkeit auf die damalige Situation gerichtet: Europa befindet sich im Zeitalter der Aufklärung; Locke, Montesquieu, A. Smith und Rousseau hatten ihre epochemachenden Werke bereits vorgelegt und die amerikanischen Kolonien ihre Unabhängigkeit erklärt.<sup>2</sup> Europa und das europäische Denken befinden sich mitten in einer Phase des Umbruchs, die nicht nur auf neuen Gedanken aufsetzt, sondern diese auch ermöglicht, indem neue Räume geschaffen werden, in denen sie gedacht werden können.

Von den unzähligen *theoretischen Gegebenheiten* oder *errungenen Einsichten*, die das damalige Denken beherrschten, werden im Folgenden drei als grundlegend betrachtet: Erstens die von Kant selbst erwähnte Humesche Formulierung des *Kausalitätsproblems*, die für Kants Metaphysikkritik bzw. Metaphysikerneuerung den Anstoß gab.<sup>3</sup> Die Humesche Formulierung setzt aber ihrerseits auf zwei für die Moderne grundlegende Verschiebungen auf, die die ‚alten Zusammenhänge‘, in denen Gott mindestens die folgenden zwei Funktionen zukamen,

- 1 Die folgenden *Hinweise zum theoriehistorischen Kontext* beanspruchen weder etwas zur ‚Konstellationsforschung‘ beizutragen noch die ‚Episteme der Aufklärung‘ archäologisch aufzudecken und auch nicht, die Herkunft der kantischen Fragestellung im Detail vorzutragen. In dem hier vorgestellten Zusammenhang geht es lediglich darum, auf den Kontext *hinzuweisen*, oder, wenn man so will, die *theorieexternen* Grundmuster, die in das kantische Theoriebildungsprojekt eingeflossen sind, in Erinnerung zu bringen.
- 2 John Lockes *The reasonableness of Christianity* erschien 1695; Montesquieus *De l'esprit de lois* 1748 und Adam Smith' *Wealth of Nations* 1776.
- 3 „Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. [...] Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Humes Einwurf bald allgemein vorstellen ließe, und fand bald, daß der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand *a priori* sich Verknüpfungen denkt, vielmehr, daß Metaphysik ganz und gar daraus bestehe.“ ProI AA Bd. 4: S. 260f. Weiter heißt es dort, dass die Kritik der reinen Vernunft die „Ausführung des Humeschen Problems in seiner möglich größten Erweiterung“ sei, ProI AA Bd. 4: S. 261.

letzter Garant der Wahrheit und erster Schöpfer allen Weltgeschehens zu sein, in ein neues Verhältnis gesetzt haben. Das wäre zum einen die cartesische Figur des *cogito*, die sich als zaghafte Einschreibung einer *autarken, selbstkonsistenten Begründungsform* in das heteronome Wahrheitsmodell unter Einführung eines gottgleichen menschlichen Willens, der zum Irrtum fähig ist, lesen lässt. Zum anderen wäre es die Newtonsche Verschiebung der *Gesetzesüberprüfungsinstanz* von Gott hin zur Natur durch die Entdeckung universaler Naturgesetze in der Himmelsmechanik – wenngleich Newton damit, ebenso wenig wie Descartes, Gott als Schöpfer in Abrede stellen wollte. In der Humeschen Auffassung von Kausalität werden beide Verschiebungen noch einmal radikalisiert, insofern dort die *Ursache* für kausale Zusammenhänge weder Gott noch der Natur bzw. empirischen Gegebenheiten zugeschrieben wird, sondern nur noch dem beobachtenden Denken selbst. Das Denken ist so nicht mehr bloß *Begründungsinstanz* für die Wahrheit, sondern wird selbst zur *Gründungsinstanz* der Gesetze, die dadurch aber kein Gegenstück mehr in der Natur an sich haben.<sup>4</sup>

Die drei genannten theoretischen Verschiebungen zeugen von der Säkularisierungstendenz in der Moderne, die auch oder vor allem in der *Theoriebildung* zum Ausdruck kommt. Weder zur (Theorie-)Begründung noch zur Gesetzgebung wird es weiterhin als notwendig erachtet, transzendente oder transhumane, im Sinne von das menschliche Denken überschreitende, Bestimmungsgründe anzunehmen. Dass sowohl Descartes als auch Newton noch auf Gott als letzten schöpferischen Grund verwiesen haben, ändert nichts an der Tatsache, dass bei der Verschiebungen gerade darin bestehen, ihre Theorien auch ohne den Verweis auf Gott *begründen* zu wollen, dass sie des Verweises auf Gott nicht mehr notwendig bedurften, insofern es um die inhärente Konsistenz der Theorien geht. Die Fragen nach dem ursächlichen Grund der (eigenen) Existenz und einem plausiblen Grund, d.i. einer einsehbaren Begründung für Wahrheit, konnten auf diese Weise zwei unterschiedliche Antworten erhalten; der Grund des einen musste nicht mehr zugleich der Grund des anderen sein. In diesem Sinne ließe sich von einer Befreiungsbewegung des begründenden Denkens sprechen, insofern in Bezug auf die Wahrheit, auf wahre Erkenntnisse, eine Emanzipation aus der göttlichen Determination in Gang gesetzt worden war.

Gleichzeitig aber handelte es sich in Bezug auf die menschliche Freiheit um eine geradezu paradoxe Bewegung, da die gewonnene Selbstbestimmung in Wahrheitsfragen mit einem fatalen ‚Ausgeliefertsein‘ an die Naturgesetze und damit mit einer neuen Abhängigkeit einherging: Auf der einen Seite hatte nicht zuletzt Descartes dazu beigetragen, dass es keine *allgemein akzeptierte* Instanz mehr gab, die darüber entscheiden konnte, welchen göttlichen Geboten wir zu

4 Diese Aufzählung ist weder als vollständig zu betrachten, noch will sie kausale Zusammenhänge oder notwendige Implikationen zwischen den Theorien behaupten. Die Rede von den Verschiebungen will lediglich auf große Umwälzungen im Denken und im Denkbaren der damaligen Zeit hinweisen, im Sinne eines Aspektes der zu jeder Zeit gegebenen ‚Episteme‘ bei Foucault; vgl. Foucault 1969/1981: S. 272f.

folgen hätten, und uns so unseren eigenen, nicht mehr einheitlichen Urteilen überlassen. Auf der anderen Seite zeigte die Entdeckung der Himmelsmechanik durch Newton Gesetze der Natur, denen sich auch der Mensch als Teil der Natur nicht einfach entziehen konnte. So schien die gerade mit Descartes theoretisch gewonnene, wenn auch ambivalente, Befreiung aus der göttlichen Determination, keine fünfzig Jahre nach Erscheinen der Meditationen 1641, mit Newton durch eine neue ersetzt: durch die Fremdbestimmung durch die Natur. Und das, obwohl das Gebot der Stunde doch vordergründig nach Befreiung aus alten, hemmenden Strukturen und nach Selbstbestimmung aussah. Die neue Art der Fremdbestimmung scheint sogar noch unerbittlicher: Während man sich der göttlichen Determination durch eine Glaubensverweigerung vielleicht noch entziehen konnte, beansprucht die Determination durch die Naturgesetze, d.h. die Einschreibung des eigenen empirischen Daseins in kausale Zusammenhänge, unweigerlich für *jeden* unumgängliche Geltung.

Die konzeptionelle Herausforderung, der Kant gegenüberstand, lässt sich vor diesem Hintergrund wie folgt darstellen: Einerseits ‚neue‘ theoretische Freiheit(en) von göttlicher Determination in Wissensfragen,<sup>5</sup> andererseits die vollständige Determination des Lebens durch eine Naturkausalität, der sich auch der Mensch nicht zu entziehen vermochte. Und dann kommt Hume, der das Naturgesetz der Kausalität allein der synthetisierenden Kraft der Vernunft zuschreibt, und damit die Vernunft noch radikaler freisetzt als Descartes, indem er das Denken selbst zur schöpferischen Ursache von *Gesetzmäßigkeiten* wie der Kausalität erklärt.<sup>6</sup> Was aber immer auch zugleich impliziert, dass es keine Regelhaftigkeit außerhalb des Denkens mehr gibt, an der man sich verbindlich orientieren könnte, d.h. hier wird noch viel radikaler als bei Descartes ein vollständiges Zurückwerfen auf das eigene Denken oder wenigstens auf die eigenen Denkvorgänge *in Bezug auf die Naturgesetze* eingeleitet.

In Bezug auf das moralische Handeln ist allerdings hinzuzufügen, dass Hume nur absichtsvolles Handeln, das den Neigungen und Leidenschaften entspringt, zulässt.<sup>7</sup> Hume geht also nicht soweit, sowohl die Idee der Kausalität der Natur

5 Für Rorty hat Descartes allererst den Raum eröffnet, in dem sich eine *neue* Philosophie entfalten konnte, die aber die Fragen der alten Metaphysik deshalb gar nicht mehr beantworten konnte; vgl. Rorty 1979/1987: S. 288f.

6 Auch wenn der Empirist Hume die Ideen aus den Eindrücken ableitet, ist deren Verknüpfung allein den Assoziationen geschuldet: „Die Vernunft kann uns von der (notwendigen) Verknüpfung eines Gegenstandes mit einem anderen überzeugen, auch wenn sie durch die Erfahrung und die Beobachtung [...] unterstützt wird. [...] Hätten die Vorstellungen in der Einbildung nicht mehr Zusammenhang, als die äußeren Gegenstände für den Verstand zu haben scheinen, so könnten wir nie von den Ursachen auf die Wirkungen schließen, noch an eine (nicht wahrgenommene) Tatsache glauben. Jeder Schluß ist also allein durch die Assoziation zwischen unseren Vorstellungen bedingt.“ David Hume (1739/1989). *Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch I Über den Verstand*. Hamburg: Meiner, S. 123f.

7 Die Quelle der Moral ist bei Hume wie bei Smith die ‚Sympathie‘; ansonsten wird der Wille bestimmt durch das Gefühl, wobei gleiche Gefühle immer gleiche Hand-

als auch die Begründung der Moralität nur noch im reinen Denken zu suchen – das wird sich in Folge erst Kant zur Aufgabe machen. An dieser Stelle sei bereits erwähnt, dass der kantische Vorschlag zur Lösung des Problems der Naturkausalität bekanntlich darin besteht, die Kausalität als reinen Verstandesbegriff bzw. als Kategorie zur notwendigen Bedingung a priori möglicher Erfahrung überhaupt zu erklären. Die Naturkausalität setzt sich so für Kant zusammen aus der Verstandesleistung, die die sinnlich gegebenen empirischen Eindrücke kausal verknüpft oder ordnet, und den gegebenen empirischen Eindrücken der Natur, die ungeordnet für Kant gar nicht gegeben sein können.<sup>8</sup> Mit dieser Lösung bekennt sich Kant aber eindeutig zur Kausalität und stellt sie nicht etwa als Ganze in Frage, was ja auch möglich gewesen wäre. Das ist insofern erwähnenswert, als die praktische Fragestellung und folglich die Konzeptualisierung des Praktischen durch Kant wesentlich mit dem Kausalitätsproblem verknüpft ist.

## b. Motiv und Mittel: Allgemeine Glückseligkeit durch Wissen

Die Frage nach der Zwecksetzung Kants zur Abfassung seiner kritischen Schriften mag auf den ersten Blick entweder trivial oder naiv erscheinen, gibt er doch selbst sowohl in den beiden Vorworten zu den ersten beiden Auflagen der *Kritik der reinen Vernunft* als auch in den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* Auskunft darüber. In der Literatur zeigt sich aber, dass es verschiedene Interpretationen zur Zwecksetzung des kritischen Unternehmens gibt, die teilweise auch mehrere voneinander verschiedene, unabhängige Ziele ausmachen.<sup>9</sup>

---

lungen hervorbringen – also streng deterministisch; vgl. Adam Smith (1759/2004). *Theorie der Gefühle*. Leipzig: Meiner sowie David Hume (1751/1978). *Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch III. Über die Moral*. Hamburg: Meiner; hier insbesondere den ersten Teil.

- 8 Vgl. KrV A 89-92/B 122-124 sowie „Kategorien sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur [...] Gesetze a priori vorschreiben, und nun fragt sich, da sie nicht von der Natur abgeleitet werden und sich nach ihr als ihrem Muster richten (weil sie sonst bloß empirisch sein würden), wie es zu begreifen sei, daß die Natur sich nach ihnen richten müsse, d.i. wie sie die Verbindung des Mannigfaltigen der Natur, ohne sie von dieser abzunehmen, a priori bestimmen können. Hier ist die Auflösung des Rätsels.“ KrV B 163. T.S.
- 9 So stellt Höffe acht Motive für das Abfassen der KrV fest, wobei er unter der Überschrift ‚Wissen im Dienst der Moral‘ ein ‚moralisches Leitziel‘, einen ‚Hauptzweck‘ ausmacht, durch den „eine zweite, primär praktische Lesart vorzuziehen [ist]. Danach stellt das epistemische Wohlergehen nur das (freilich unerläßliche) Mittel für jenen praktischen Hauptzweck dar, das «Moralische», der allein ‚bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich‘ zählt“. Otfried Höffe (2003/20043). *Kants Kritik der reinen Vernunft: Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München: C. H. Beck, S. 29. Für die stark an Hegels Philosophiebegriff orientierte Interpretation Hutters besteht das wesentliche Ziel der Vernunftkritik darin, „den Vernunftbegriff des Unbedingten zu bestimmen“ (Hutter 2003: S. 27), was ihm auch gelinge, allerdings sei es nach Kant – so Hutter – „philosophisch nicht sinnvoll [...], die menschliche Vernunft von diesem Absoluten her begreifen zu wollen, da es aus-

Kant nennt als grundlegendes Ziel insbesondere eines: die Erneuerung bzw. im eigentlichen Sinne erst die Schaffung einer ‚echten‘ Metaphysik:

„Gleichwohl getraue ich mir vorauszusagen, daß der selbstdenkende Leser dieser Prolegomenen nicht bloß an seiner bisherigen Wissenschaft zweifeln, sondern in der Folge gänzlich überzeugt sein werde, daß es dergleichen gar nicht geben könne, ohne daß die hier geäußerten Forderungen geleistet werden, auf welchen ihre Möglichkeit beruht, und da dieses noch niemals geschehen, daß es überall noch keine Metaphysik gebe.“ (Prolegomena Bd. 4:256f. T.S.)

Die Feststellung, Kant wollte die Metaphysik erneuern, sagt aber eigentlich gar nichts aus, solange man die Bedeutung dessen, was sich hinter dem Namen ‚Metaphysik‘ im kantischen Theoriegebäude überhaupt verbirgt, nicht kennt. Die Frage nach dem Zweck einer solchen Erneuerung kann deshalb gar nicht unmittelbar beantwortet werden. Deshalb zielt die Frage nach dem Motiv an dieser Stelle nicht darauf ab, was das für die Theoriebildung der kritischen Philosophie Kants bedeutet, sondern geht darüber hinaus und fragt in einem umfassenderen Sinne: *Wofür* und *warum* wollte Kant die Metaphysik überhaupt erneuern? Welchen Zweck hat er damit verfolgt? Wofür brauchen wir überhaupt eine Metaphysik – sei sie erneuert oder auch nicht? Damit wird gleichsam die Frage nach dem *Motiv für die Theoriebildung* überhaupt gestellt: Welche (empirischen) Zielsetzungen schwebten Kant bei seiner Arbeit vor? Und auf welche Weise dachte er, ihrer Verwirklichung näher kommen zu können?

Kant – darauf weist die folgende, exponierte Stelle aus der Transzendentalen Methodenlehre der KrV hin<sup>10</sup> – ging es letztlich darum, mit der erneuerten Metaphysik einen Beitrag zur allgemeinen Glückseligkeit zu leisten, indem er den empirischen Wissenschaften mit ihr eine Grundlage verschaffen wollte, die es ihnen ermöglichen sollte, ihre eigenen Zwecke auf bestmögliche Weise zu verfolgen:

„Eben deswegen ist Metaphysik auch die Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft, die unentbehrlich ist, wenn man gleich ihren Einfluß, als Wissenschaft, auf gewisse bestimmte Zwecke bei Seite setzt. Denn sie betrachtet die Vernunft nach ihren Elementen und obersten Maximen, die selbst der Möglichkeit einiger Wissenschaften, und dem Gebrauche aller, zum Grunde liegen müssen. Daß sie, als bloße Spekulation, mehr dazu dient, Irrtümer abzuhalten, als Erkenntnis zu erweitern, tut ihrem Werte kei-

---

schließlich innerhalb der reflexiven Vernunftbewegung als eines ihrer Momente gedacht werden kann.“ A.a.O: S. 189.

- 10 Die zitierte Stelle darf deshalb ‚exponiert‘ genannt werden, weil sie den Schlussakkord der *Architektonik* in der KrV bildet und damit nicht nur fast am Ende der ganzen Methodenlehre steht, da auf die Architektonik nur noch wenige Seiten zur *Geschichte der reinen Vernunft* folgen, sondern auch, weil sie am Ende der Ausführungen Kants zum Aufbau (s)eines Systems aus *formalen* Gesichtspunkten überhaupt steht.

nen Abbruch, sondern gibt ihr vielmehr Würde und Ansehen durch das Zensoramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlstand des wissenschaftlichen gemeinen Wesens sichert, und dessen mutige und fruchtbare Bearbeitung abhält, sich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit, zu entfernen.“ (KrV A 851/B 879 T.S.).<sup>11</sup>

Die primär anvisierte erneuerte Metaphysik ist demnach kein Zweck an sich selbst, sondern sie dient weiteren, sehr grundsätzlichen und großartigen Zwecken und gerade darin besteht nach Kant ihre Würde. Dadurch dass sie die Spielregeln aller Wissenschaften bestimmt, sichert sie nicht nur die allgemeine Ordnung und Eintracht des wissenschaftlichen Wesens, sondern sorgt auch dafür, *den* Hauptzweck wissenschaftlichen Arbeitens schlechthin nicht aus den Augen zu verlieren: die *allgemeine Glückseligkeit*. Allgemeine Glückseligkeit – so scheint es – ist das letzte und hauptsächliche Ziel, dem das neue, kantische Verständnis von Metaphysik und die neue kritische Gestalt der Metaphysik und deren Verwendung in den Wissenschaften zugrunde liegt und deren Ermöglichung die Arbeit der Wissenschaften auf der Grundlage der *neuen* Metaphysik legitimiert.

Als letzter Zweck, der der Erneuerung der Metaphysik und damit letztlich der ganzen kritischen Theoriebildung zugrunde liegt, lässt sich demnach die *Herstellung allgemeiner Glückseligkeit* ausfindig machen. Um diesen Zweck auch erfüllen zu können, kommt der philosophischen Theorie Kants die doppelte Aufgabe zu, die Vernunft so zu konzipieren, dass diese einerseits zur Herstellung allgemeiner Glückseligkeit prinzipiell fähig ist. Andererseits muss die Konzeptualisierung oder Theoretisierung der Vernunft selbst funktionaler Bestandteil dieses Herstellungsprozesses sein – weshalb Kant eine *Erneuerung* der Philosophie, d.i. insbesondere der Metaphysik, für unumgänglich hält. Wissen zu schaffen stellt also für Kant das *Mittel* dar, mit dem allgemeine Glückseligkeit hergestellt werden kann; nur durch die neue Metaphysik scheint es Kant möglich, die Vernunft in diesem wissenschaftlichen Prozess *richtig* zu gebrauchen, um nicht etwa aufgrund falscher Vorstellungen oder Prinzipien falsches ‚Wissen‘ in die Welt zu setzen. Der angemessene Gebrauch der Vernunft wird zu einem Wissen führen, mit dem die Erreichung des letzten Zweckes möglich wird – in diesem Sinne ist die Transformation der Metaphysik in eine Erkenntnistheorie mit Kants kritischem Projekt vollendet.

Dass Glückseligkeit ein zentrales Moment im kantischen Theorieaufbau ist, und zwar sowohl in Bezug auf den Zweck der Theoriebildung schlechthin als auch in Bezug auf die Theoretisierung des Praktischen im Besonderen, zeigt sich

11 Durch die dreifache Verneinung (‚abhalten von‘; ‚nicht‘, ‚entfernen‘, i.e. nicht bleiben) erscheint die logische Struktur des Satzes so, als habe Kant hier gesagt, der Hauptzweck bestünde darin, sich von der allgemeinen Glückseligkeit zu entfernen. Wenn man das für absurd hält, muss man den Sinn des Satzes so interpretieren, dass die *neue* Metaphysik gerade dazu beiträgt, den Hauptzweck schlechthin – die allgemeine Glückseligkeit – zu fördern.

auch daran, dass sie im zweiten Kanon des zweiten Hauptstückes der Methodenlehre der KrV verhandelt wird, d.h. im Zusammenhang mit dem richtigen *Gebrauch* der praktischen Vernunft, der seinerseits wesentlicher Bestandteil des ganzen Systems ist.<sup>12</sup> Fragt man nun weiter, was eigentlich mit Glückseligkeit in der Methodenlehre gemeint ist, dann wird man auf das Gebiet des Praktischen verwiesen, das eigentlich in seiner positiven Bestimmung aus der KrV ausgeschlossen wird. Die Bemerkungen zur Glückseligkeit dürfen daher nicht als positive, inhaltliche Bestimmung, sondern müssen ausschließlich als Metabemerkungen zur „Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft“<sup>13</sup> verstanden werden.

Der Unterschied liegt darin, dass hier nur die Bedingungen formuliert werden, die dem angemessenen *Gebrauch* der von Kant unterschiedenen Vernunftvermögen zugrunde liegen. Damit geht es um gleichsam äußere Komponenten und nicht etwa um die innere, inhaltliche Bestimmung der Vernunftvermögen selbst, was auch durch den Hinweis darauf, dass es sich um *formale* Bedingungen handelt, nochmals gestützt wird: Zum richtigen Gebrauch der Vernunft gehört ein anvisierter Zweck, dessen Einbeziehung erst das ganze System vervollständigt; er ist mithin ein Bestandteil der Form der Vernunft, die demnach auch ihren *richtigen* Gebrauch einschließt. Die Glückseligkeit als Zweck, an dem sich der richtige Vernunftgebrauch ausrichtet, erhält so von Kant explizit eine bestimmende Funktion *für die Theoretisierung der Vernunft* in Bezug auf ihren richtigen Gebrauch.

Kant setzt den letzten Zweck der Wissenschaften aber nicht einfach willkürlich als Ziel seiner philosophischen Theoriebildung, vielmehr ist der Wunsch nach Glückseligkeit als „die Befriedigung all unserer Neigungen“ (KrV A 806/B 834) für Kant etwas, was bei allen Menschen *vorausgesetzt* werden darf. In der *Grundlegung* und in der KpV wird der Beförderung der eigenen Glückseligkeit der eher unkonventionelle Status eines *a priori* voraussetzbaren Wesenszuges des Menschen zugeschrieben.<sup>14</sup> Damit erhält die Herstellung allgemeiner Glückseligkeit einerseits den Status, letzter Zweck der Wissenschaften zu sein und damit

12 Ein Kanon gibt nach Kant Auskunft darüber, wie sich das jeweilige Vernunftvermögen angemessen gebrauchen lässt, damit es auch die Funktion erfüllen kann, die ihm zukommt. Beispielsweise gibt die ‚allgemeine Logik‘ den rein formalen Kanon für Verstand und Vernunft ab: nur wenn sich diese beiden Vermögen nach den Formen der Logik richten bzw. ‚gebraucht werden‘, werden sie Erkenntnisse hervorbringen. Nun ist Kant, nachdem er in der transzendentalen Dialektik gezeigt hat, dass die spekulative Vernunft dort Erkenntnisse herstellen zu können glaubt, wo sie es nicht kann, der Meinung, dass es nur noch einen einzigen wahrhaften Gebrauch der reinen Vernunft geben kann: den praktischen, für den es daher diesen Kanon gibt; vgl. KrV A 806/B 835.

13 KrV A707/B 736 T.S.

14 Vgl. GMS II.21 AA Bd. 4: S. 415f. Kant schreibt dort, man dürfe die Beförderung der Glückseligkeit sogar *a priori* bei jedem Menschen voraussetzen, weil sie zu seinem Wesen gehöre; auch gleichlautend KpV §8 AA Bd. 5: S. 33-35.

auch letzter Zweck der philosophischen Theoriebildung, da sie als wesentliches Moment zur Bestimmung des richtigen Vernunftgebrauches dient; und andererseits kommt mit und in dieser Zwecksetzung die allgemeine Zwecksetzung eines jeden Menschen zum Ausdruck. Auf diese Weise wird der Theorie die Funktion zugewiesen, das, was alle Menschen nach Kant immer schon vernünftiger Weise als Zweck verfolgen, in die richtigen Bahnen zu lenken, indem sie den *richtigen* Gebrauch der praktischen Vernunft bestimmt, der dann auch in letzter Konsequenz zur Herstellung der Glückseligkeit führen soll.<sup>15</sup>

Zusammengefasst lautet nach der hier skizzierten Rekonstruktion des Motivs die Zwecksetzung der kritischen Theoriebildung Kants wie folgt: Die Metaphysik muss erneuert werden, um den richtigen Vernunftgebrauch, der auf Wissen beruht, zu garantieren, damit die Wissenschaften ihrem letzten Zweck nachkommen können, der in der Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit besteht, was wiederum im Einklang damit steht, dass im Menschen der Wille zur Beförderung der eigenen Glückseligkeit vorausgesetzt werden kann. Der richtige Gebrauch der Vernunft soll dabei sowohl in theoretischer als auch in praktischer Absicht so bestimmt werden, dass dieser letzte, einerseits mit den Mitteln der philosophischen Theoriebildung und folglich mit den Wissenschaften erreichbare und andererseits von allen gewollte, daher inhaltlich vollkommen unbestimmte Zweck, der für Kant als allgemeiner Wesenszug im Menschen vorausgesetzt wird, realisierbar wird.<sup>16</sup>

15 Diese Rekonstruktion widerspricht damit der Darstellung Höffes, obwohl er nicht den letzten Zweck der Theoriebildung, sondern den letzten Zweck der Vernunft thematisiert und diesen in der Moralität sieht. Moralität ist aber – wie gezeigt wird – kein Selbstzweck in der kantischen Konzeption, sondern sie ist funktionaler Bestandteil zu Erreichung der Glückseligkeit – auch wenn Kant sie *als causa finalis* der Moralität verbietet. Dass Kant letztlich (s)einen Beitrag zur Herstellung allgemeiner Glückseligkeit leisten wollte, ist angesichts der sinnlichkeitsfeindlichen Auslegung seiner praktischen Philosophie kein Topos, der in der Literatur Zustimmung finden wird – im Gegenteil finden sich dort, wie bereits erwähnt, vor allem Zerrbilder der kantischen Theorie, wie etwas das folgende: „Die Metaphysik ist für Kant dogmatisch, weil sie mit einem Grundbegriff arbeitet, den sie nicht vor der Vernunft gerechtfertigt hat. Dies Dogma bricht bei Kant zusammen. Es heißt: Glückseligkeit.“ Wolfgang Freising (1983). *Kritische Philosophie und Glückseligkeit: Kants Auseinandersetzung mit dem Eudaimonismus seiner Zeit*. Lüneburg: Dr. Schmidt-Neubauer, S. 5.

16 Mit Foucault und Rorty ließe sich vielleicht auch eine ganz andere Art von Motivation hinter der kantischen Theoriebildung entdecken, nämlich der ‚eigennützig‘ Versuch, der Philosophie (wieder) einen Platz *als* Wissenschaft in den Wissenschaften zuzuweisen, indem sie das Instrumentarium zum Gebrauch der wissenschaftlichen Vernunft zur Verfügung stellt. Erklärt man – wie Kant – diese Vorarbeit für notwendig, erhält die Philosophie gegenüber jeder naturwissenschaftlichen Forschung (weiterhin) eine privilegierte Stellung: nun nicht mehr als metaphysischer, aber als Wissensraum.

### c. Konstitutionsmomente der praktischen Fragestellung

Der erste theoriebildende Schritt besteht nun darin, die Theorie auch so zu entwerfen, dass sie ihren Zweck erfüllen kann. Da das Mittel, das Kant in den Dienst des letzten Zweckes stellen will, darin besteht, die wissenschaftliche Vernunft als Wissen schaffende zu leiten, stellt sich ihm als erstes die Frage nach dem, was überhaupt *gewusst* werden kann, was überhaupt den Status, Wissen oder wahre Erkenntnis zu sein, beanspruchen darf, d.h. wovon überhaupt begründeter Maßen ausgesagt werden kann, dass es sich um Wissen handelt. Die Beantwortung dieser von Kant in den Bereich der theoretischen Philosophie gestellten Frage wird als Ausgangspunkt der praktischen Fragestellung betrachtet. Ein zweites wesentliches Moment der praktischen Fragestellung wird in der Entscheidung Kants gesehen, den Begriff der Freiheit zum tragenden Konzept des Praktischen zu machen, indem er sie zur notwendigen Bedingung der Sittlichkeit erklärt, deren Realisierung wiederum für Kant ein notwendiges Moment für die Realisierung der Glückseligkeit darstellt. Auf diese Weise bindet Kant die praktische Fragestellung wieder an das grundlegende Motiv der ganzen Theoriebildung rück.

#### i. Das Verhältnis von Wissen und praktischer Fragestellung

Bekanntermaßen verschiebt Kant in der KrV die Grenzen des Wissbaren von zwei Seiten: Einerseits beschränkt er das Feld, das sie einschließt, gegen die Ansprüche der alten Metaphysik, weil er nur diejenigen Konzepte als Erkenntnisse zulässt, zu denen es ‚korrespondierende Gegenstände‘ in der Anschauung gibt. Andererseits akzeptiert er damit aber nicht etwa die empiristische Grenze des Wissbaren, da er für die Menge der wahren Erkenntnisse den Bereich des *A priori* eröffnet und so über die reine Erfahrung hinausgeht, indem er transzendente Erkenntnisse, die die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung betreffen, ebenfalls als wahre Erkenntnisse zulässt. Die nachfolgenden Grafiken sollen die Eröffnung des neuen Denkraumes durch die zweifache Verschiebung verdeutlichen.

Abbildung 1: Während der Empirismus die Grenze des Wissbaren um den Bereich der Erfahrung zieht, zieht die alte Metaphysik sie um den Bereich des Gedachten.

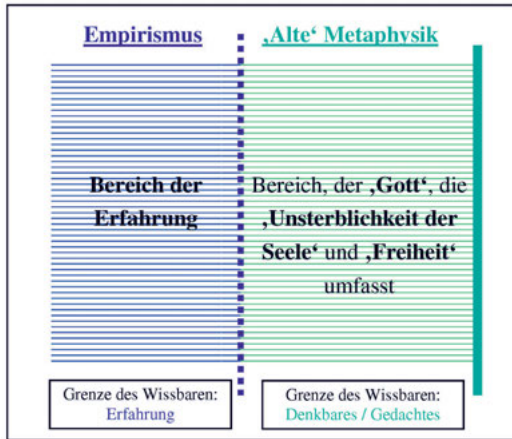
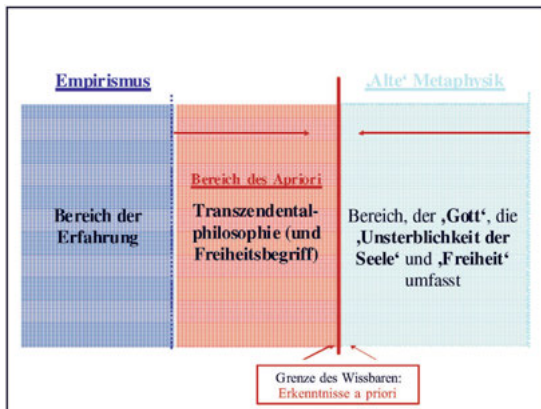


Abbildung 2: Kants Verschiebung der Grenze des Wissbaren, die den Raum des Transzendentalen eröffnet.<sup>17</sup>



Belässt man es für den Augenblick dabei, dass Kant diese Grenzverschiebung vornimmt und dass er auch gute Gründe für seine neue Position der Grenze des Wissbaren anzugeben vermag, und wendet man sich unmittelbar der praktischen Fragestellung zu, dann zeigt sich, dass sich *aus dieser Verschiebung* im eigentlichen Sinne erst das Problem ergibt, das Kant mit der Theoretisierung des Prakti-

17 Die Grafiken folgen einem Tafelbild, das Ingo Pies in einem gemeinsamen Seminar in Wittenberg 2006 entworfen hat.

schen zu lösen versucht. Anders formuliert lässt die Lösung der theoretischen Frage nach dem Wissbaren, gewissermaßen die Problemstellung der praktischen Philosophie erst hervortreten. Die Antworten auf die theoretische wie praktische Fragestellung, die Kant mit der Konzeptualisierung der Vernunft gibt, können daher als in einem engen Zusammenhang stehend rekonstruiert werden, insofern die Beantwortung der Frage nach dem Wissbaren dazu führt, eine *Neubegründung* der Sittlichkeit in Angriff nehmen zu müssen.<sup>18</sup>

Das liegt daran, dass die Verschiebung der Grenze des Wissbaren, die die alten metaphysischen Ideen nunmehr aus diesem Bereich ausschließt, zunächst dazu führt, den Menschen *einerseits* in Bezug auf die sittlichen Gesetze frei zu setzen – sofern diese von Gott stammen sollen – und ihm zugleich *andererseits* (Handlungs-)Freiheit zu nehmen und ihn so scheinbar der vollkommen Determiniertheit durch die Naturgesetze auszuliefern, da Freiheit innerhalb des Systems der Natur keinen erkenntnistheoretisch begründbaren Ort mehr hat. Kurz gesagt: Die Neupositionierung in Bezug auf das Wissbare *in* der kantischen Theorie, die den Menschen aus der die Sittlichkeit begründenden Hand Gottes löst, impliziert *prima facie*, ihn vollständig der Naturkausalität zu unterwerfen, weil nicht nur Gott aus dem Bereich des Wissbaren ausgeschlossen wird, sondern auch die Idee der Freiheit – so dass es so scheint, als sei weder Freiheit noch begründete Sittlichkeit *innerhalb* der kantischen Konzeption, d.h. aufgrund der theoretischen Philosophie, widerspruchsfrei zu denken. Daraus ergäbe sich aber das Problem, den Lauf der Dinge einfach fatalistisch hinnehmen zu müssen, ohne steuernd eingreifen zu können – es sei denn, es ließe sich ein Freiheitsbegriff denken, der *sowohl* kompatibel wäre mit der Theorie über die Natur *als auch* zur Begründung der Sittlichkeit dienen könnte, auch wenn ihm erkenntnistheoretisch ein anderer Status zugewiesen werden muss, als der, ‚gewusst werden zu können‘ oder ‚Wissen‘ zu sein.

Aufgrund seiner eigenen theoretischen Verschiebung der Grenze des Wissbaren hat es Kant also mit dem dreifachen Problem zu tun, wie überhaupt sinnvoll von Freiheit gesprochen werden kann, wenn sie doch nicht erkennbar ist, und wie sie sinnvoll konzeptualisiert werden kann, will er sie nicht einfach der Naturgesetzlichkeit vollständig den Platz räumen lassen. Das dritte Problem ist, dass der Ausschluss Gottes aus dem Feld des Wissbaren dazu führt, auch keine sittlichen

18 Deggau bezieht diese Verschiebung nicht in seine Rekonstruktion mit ein, sondern beginnt seine Überlegungen zur Architektonik damit, dass es „[i]n der praktischen Philosophie Kants [...] um das richtige Handeln in der Welt und die Bestimmung seiner Möglichkeiten und Bedingungen gehe.“ Deggau 1985: S. 319. Damit versäumt er aber erstens die mögliche Rückbindung der praktischen Architektonik an die Gesamtkonzeption, auch wenn er sie später als notwendig behauptet, weil „[n]ur die in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ getroffene Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich [...] die praktische Philosophie möglich [macht]“. A.a.O.: S. 320. Die Freiheit als Begriff des Praktischen wird so als immer schon *vorausgesetzt* betrachtet und nicht als von Kant gewollter und erst noch zu bestimmender Begriff herausgestellt.

Gesetze mehr konstatieren zu können, die aus der Gewissheit der Existenz Gottes ihre Verbindlichkeit zögen. So stellen ihn die Erkenntnisse der theoretischen Philosophie vor die zweifache Aufgabe, einerseits Freiheit gegen die Naturkausalität begründeter Maßen denkbar machen zu können und andererseits einen begründenden Ersatz für die Verbindlichkeit sittlicher Gesetze zu finden.

Bekanntermaßen wird von Kant die Möglichkeit, sich gegen die Freiheit zu entscheiden und die Menschheit einfach durch und durch den Naturgesetzen zu überlassen, ohne ihr die Möglichkeit eines steuernden Eingreifens zuzugestehen, nicht ins Auge gefasst – er entscheidet sich dafür, die ‚Freiheit zu retten‘, aber nicht als Kontrapunkt gegen die Naturkausalität, sondern *indem er sie selbst als Kausalität konzeptualisiert*, die der Naturkausalität nicht widerspricht. Auch rettet er Freiheit nicht gegen die Moral, sondern *indem er sie für die Sittlichkeit in Dienst nimmt* bzw. indem er sie kurzer Hand zur notwendigen Bedingung der Sittlichkeit und damit auch in letzter Konsequenz zur notwendigen Bedingungen der Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit erklärt. Dieser Kunstgriff, den Freiheitsbegriff in der genannten Form *als* Kausalität und in der Funktion als Bedingung der Sittlichkeit wieder in die Theorie zu re-integrieren, indem er einer Neuinterpretation, einer Neuformulierung oder einer Neukonzeptualisierung unterzogen wird, wird hier als grundlegende Theorieentscheidung gewertet, weil damit die Konzeptualisierung des Praktischen in der kantischen Theoriebildung grundlegend bestimmt ist.

## ii. Die Theorieentscheidung: Vernünftige *Freiheit* impliziert Sittlichkeit

*Freiheit* wird von Kant nicht als Feindin der *Sittlichkeit* konzipiert, sondern unabweislich mit ihr verbunden: Die Vernunft als freie Vernunft oder als vernünftige Freiheit zu setzen, ist eine inhaltliche (Theorie-)Entscheidung, weil Kant immer wieder darauf hinweist, was theoretisch zu tun sei, *wolle* man Freiheit setzen, wie beispielsweise folgende Textstelle zeigt:

„Gesetzt nun, die Moral setze notwendig Freiheit (im strengsten Sinne) als Eigenschaft unseres Willens voraus, [...] die spekulative Vernunft aber hätte bewiesen, daß diese sich gar nicht denken lasse, so muß notwendig jene Voraussetzung, nämlich die moralische, derjenigen weichen, deren Gegenteil einen offenbaren Widerspruch enthält, folglich Freiheit und mit ihr Sittlichkeit [...] dem Naturmechanismus den Platz einräumen. So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als daß Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche, und sich aber doch wenigstens denken lasse [...]. daß sie also dem Naturmechanismus eben derselben Handlung [...]. gar kein Hindernis in den Weg lege: so behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz, und die Naturlehre auch den ihrigen [...].“ (KrV B XXVIII).

Kant verbindet Moralität mit Freiheit, setzt sie dieser sogar als notwendige Bedingung voraus und formuliert hier eindeutig, wie sie zu konzipieren ist, *damit*

sie brauchbar für die Moral wird.<sup>19</sup> Er nimmt die Freiheit in den Dienst, den Gott in seiner Konzeption nicht mehr leisten kann. So wie der Zusammenhang hier formuliert ist, entspricht er einer logischen Konsequenz: Freiheit wird als notwendige Bedingung der Moral angesetzt. Nach den Gesetzen der formalen Logik hieße das, dass die Moral zwar notwendig der Freiheit bedarf, diese aber nicht der Moral, weil ihr Verhältnis nicht als Äquivalenzverhältnis, sondern als Implikationsverhältnis bestimmt ist. Das würde bedeuten, dass immer dann, wenn Moral gegeben ist, auch Freiheit gegeben ist, aber eben nicht umgekehrt: Die Freiheit wäre dann nur eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung der Moral. Dies führt aber in die Irre, da es für Kant verschiedene Freiheiten gibt. Anders gesagt, ist nicht alles, was nach Freiheit *aussieht*, auch hinreichend für Moral, sondern nur diejenige Freiheit, die sich als praktische Vernunft realisiert.<sup>20</sup> Ebenso ist die Moral in der kantischen Konzeption ein hinreichender Hinweis darauf, dass Freiheit gegeben sein muss. Allerdings scheint es für Kant uninteressant, dass aus der Moral notwendig auf Freiheit geschlossen werden kann, weil

- 19 In der KpV beschreibt Kant, wie sie theoretisch zu fassen sei, wolle man dem Menschen Freiheit beilegen bzw. wolle man sie retten: „Will man also einem Wesen, dessen Dasein in der Zeit bestimmt ist, Freiheit beilegen, so kann man es sofern wenigstens vom Gesetze der Naturnotwendigkeit aller Begebenheiten in seiner Existenz, mithin auch seiner Handlungen nicht ausnehmen; denn das wäre soviel, als es dem blinden Ungefähr übergeben. Da dieses Gesetz aber unvermeidlich alle Kausalität der Dinge, sofern ihr Dasein in der Zeit bestimmbar ist, betrifft, so würde [...] die Freiheit als ein nichtiger und unmöglicher Begriff verworfen werden müssen. Folglich, wenn man sie noch retten will [...]“ KpV AA Bd. 5: S. 95.
- 20 Die Konzeption von Freiheit, die die Sittlichkeit ermöglicht, ist gerade nicht kongruent mit einem Freiheitsbegriff, den wir wesentlich *im Alltagssprachegebrauch* und *-verständnis* mit dem Begriff der Freiheit verbinden und der Freiheit als bedrohlich erscheinen lässt, weil sie regellos und chaotisch gedacht wird. Kant geht auf diesen Aspekt vor allem in den anthropologischen Schriften ein, wie z.B. in *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* von 1784 (AA Bd. 8: S. 17-34). Die Aussparung dieses Aspektes in der vorliegenden Interpretation ist darin begründet, dass diese vor allem negativen Konnotationen des Freiheitsbegriffes von Kants Reformulierung und Re-integration in die kritische Theorie zu unterscheiden sind, *weil* sie von ihm nicht in diesem Zusammenhang thematisiert werden: Schließlich geht es nicht um eine Alltagsphänomene analysierende Begriffsbestimmung, sondern um eine Neukonzeptualisierung eines Begriffes aufgrund bestimmter Theorieanforderungen. Die anderen Bedeutungen des Freiheitsbegriffes werden von Kant im Kontext der KrV als Ausschlusskriterium herangezogen, wenn es um die Notwendigkeit der Regelkonformität freier Selbstbestimmung geht und eben im Kontext anthropologischer Überlegungen. Das hindert aber beispielsweise Kersting nicht daran, bei seiner Argumentation in Bezug auf die Ableitung des Rechtsprinzips *aus dem Begriff reiner praktischer Vernunft* – es geht dort um die Begründung des Rechts, nicht um seine Anwendung! – ohne Unterscheidung auch den anthropologisch aufgeladenen Freiheitsbegriff zugrunde zu legen, so dass Freiheit dann als zu bändigende, als zu domestizierende erscheint, „Freiheit ist etwas Schreckliches, sie birgt in sich die Möglichkeit der Selbstzerstörung [...]. Es bedarf daher eines ordnungsstiftenden Prinzips, eines Gesetzes.“ Wolfgang Kersting (1984). *Wohlgeordnete Freiheit*. Berlin/New York, S. 20.

es für das Vorhandensein von Moralität nach Kant keinen *Beweis* gibt: wir *können nicht wissen*, ob wir es mit einer Handlung zu tun haben, deren *Ursache* der kategorische, sittliche oder ein hypothetischer, pragmatischer Imperativ war. Freiheit lässt sich folglich auf diesem Wege – über tatsächliche Moralität – nicht nachweisen.<sup>21</sup>

Stattdessen geht es Kant darum zu zeigen, dass es Freiheit ist, die die Moralität *ermöglicht*, indem er sie als *notwendige Bedingung der Moral setzt*, so dass ohne Freiheit Moral für ihn nicht einmal mehr denkbar ist. Denn eine weitere Folgerung – nach dem Modus tollens – besagt, dass es dort, wo es *keine Freiheit gibt*, auch keine Moral (im kantischen Sinne) geben kann! Aus ihrer Bestimmung, als notwendige Bedingung der Moral zu fungieren, lassen sich für die Freiheit zwei Schlüsse ziehen: Nur wo es Freiheit gibt, ist Moral überhaupt *möglich*; und wenn Freiheit nicht möglich ist, dann gibt es auch keine Moral. Das bedeutet, dass Kant die Moral unausweichlich mit *Freiheit verbindet*, womit er aber keineswegs behauptet, dass Freiheit auch *faktisch* Sittlichkeit hervorbringen würde.<sup>22</sup>

Mit dieser fundamentalen Funktion, die Kant dem Begriff der Freiheit in der Konzeption zuweist, handelt er sich aber nicht nur das Problem ihrer Reintegration in seine Theorie ein, da er sie eigentlich als unerkennbar aus dem Bereich des Wissens ausgeschlossen hatte, sondern zudem das Problem der Verhältnisbestimmung dieser Freiheit zur Naturkausalität. ‚Wie soll so eine vernünftige Freiheit angesichts der Naturkausalität überhaupt *möglich* sein?‘ lautet die Frage, die konsistent zu lösen ist. Kant muss die Freiheit also nicht nur gegen seine eigene Verschiebung der Grenze des Wissbaren als dennoch *denkbar* verteidigen, sondern auch gegen seine eigene Auffassung von *Naturkausalität*, die uns als affizierbare Sinnenwesen dieser unterwirft, die Freiheit also zur bloßen Illusion herabsinken lassen könnte:

„Allein die Aufgabe [...] war nur diese: ob Freiheit der Naturnotwendigkeit in einer und derselben Handlung widerstreite, und dieses haben wir hinreichend beantwortet, da wir zeigten, daß, da bei jener eine Beziehung auf eine ganz andere Art von Bedingungen möglich ist, als bei dieser, das Gesetz der letzteren die erstere nicht affiziere, mithin beide voneinander unabhängig und durcheinander ungestört stattfinden können.“ (KrV A 557/B 585).

21 *Moralität* ist für Kant etwas, wovon er nicht *weiß*, ob sie jemals tatsächlich *wirklich ist*, weil sich nicht nachweisen lässt, welche Art Bestimmungsgrund dem Handeln tatsächlich zugrunde liegt; aber es ist ausreichend, dass sie in seinem Konzept *denkbar* ist: „Diese [Vernunft] gibt daher auch Gesetze, welche Imperative, d.i. objektive Gesetze der Freiheit sind, und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht [...] weshalb sie praktische Gesetze genannt werden.“ KrV A 802/B 831; vgl. auch GMS AA Bd. 4: S. 408.

22 Wenn Kant in der *Grundlegung* formuliert, dass aus der Freiheit des Willens das Sittengesetz folge (vgl. GMS III.3 AA Bd. 4: S. 447), bedeutet das aber noch lange nicht, dass auch die Moralität bzw. sittliches Verhalten selbst folgt.

Es darf natürlich gefragt werden, warum es überhaupt wünschenswert ist, dass die Idee der Freiheit nicht verlustig geht, nachdem für Kant die Naturkausalität offensichtlich demjenigen Wissen zuzuordnen war, das es nicht in Frage zu stellen, sondern stattdessen (vernunft)theoretisch zu fundieren galt. Diese Frage lässt sich dahingehend beantworten, dass es Kant deswegen unabdingbar erschien, Freiheit dennoch denkbar zu machen, weil ihm durch seine theoretische Lösung die Verbindlichkeit der *sittlichen* Gesetze oder Regeln, die bislang zumindest in metaphysischen Ansätzen durch Gott begründet werden konnten, verloren gegangen war. Wenn allgemein verbindliche Vorschriften, die das Zusammenleben der Menschen regeln, für das Ziel, allgemeine Glückseligkeit herzustellen, eine notwendige Voraussetzung sind – und das ist Kants Ansicht, wie sogleich gezeigt wird –, dann braucht es eine Instanz, die diese Gesetze nicht nur vorzugeben vermag, sondern die ihnen auch die notwendige Verbindlichkeit verleiht.<sup>23</sup> Bekanntermaßen weist Kant diese Aufgabe eben der reinen praktischen Vernunft zu, die sich frei, d.h. aus sich selbst heraus selbstbestimmend und zwecksetzend, realisiert. Als letztes gilt es daher zu zeigen, dass nach Kants Verständnis Freiheit und folglich Sittlichkeit notwendige, *wenn auch keine hinreichenden* Bedingungen zur Realisierung des letzten Zwecks der Theoriebildung, also der Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit, darstellen.

### iii. Sittlichkeit als notwendige Bedingung allgemeiner Glückseligkeit

Das Verhältnis zwischen der Sittlichkeit als Folge aus dem richtigen Gebrauch praktischer freier Vernunft und der anvisierten Herstellung allgemeiner Glückseligkeit wird von Kant in der bereits zitierten Methodenlehre der KrV unter drei Perspektiven verhandelt. Zum ersten stellt er deren Verhältnis rein, prinzipiell oder bedingungslos dar, wie es die reine Lehre oder das vorgeschlagene Vernunftmodell *intrasubjektiv* für ihn impliziert; zum zweiten nennt er zwei Parameter, über die wir nicht verfügen, d.h. zwei *Unsicherheitsfaktoren* in Bezug auf das *tatsächliche* Verhältnis von Sittlichkeit und Glückseligkeit: das Handeln anderer Subjekte sowie immer mögliche Naturereignisse. Zum dritten werden aufgrund dieser Erweiterung der allgemeinen *Realisationsbedingungen* der Glückseligkeit von Kant ‚Anwendungsbedingungen des Sittengesetzes‘ formuliert, durch die das Verhältnis von Sittlichkeit und Glückseligkeit auch angesichts der Natur geschuldeter Unsicherheiten stabil gehalten werden kann. Auf die beiden letzten Perspektiven wird im IV. Teil der vorliegenden Untersuchung eingegangen. Im Folgenden geht es nur darum zu zeigen, *dass* Kant diesen Zusammenhang konstatiert und weder darum, wie er gedacht wird noch welchen Ort die beiden genannten Unsicherheitsfaktoren in der Theoriebildung erhalten.

23 Eine Begründung über das Gefühl – wie wir sie bspw. bei Smith oder Hume finden – wäre nicht nur unverbindlich, sondern würde die Moralität auch – traditionell – an die Neigungen heften und sie damit der Naturkausalität unterwerfen.

In der Methodenlehre bringt Kant die allgemein angestrebte Glückseligkeit *prinzipiell* in ein ‚proportioniertes‘, d.h. analoges Verhältnis zur vernunftbedingten *Würdigkeit glücklich zu sein*, die allein dann gegeben sei, wenn wir uns dem Sittengesetz unterwerfen, so dass Glückseligkeit unmittelbar mit dem Sittengesetz verbunden wird. Die praktische Frage, was getan werden solle, wird so von Kant mit „[t]ue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein“ (KrV A 808/B 836) in moralischen *und*, wenn man so will, hedonistischen Kategorien beantwortet.<sup>24</sup>

Nun setzt Kant Glückseligkeit und ihrer ‚würdig zu sein‘ nicht nur in ein direkt proportionales Verhältnis, sondern er bestimmt auch im Weiteren genau, welcher Gebrauch der Vernunft für welche der beiden Seiten zuständig ist und in welchem Verhältnis sie zueinander stehen: Im *praktischen Gebrauch der reinen Vernunft* kann nur das Sittengesetz als Bestimmungsgrund des Willens dienen, und daher hängt die Würdigkeit, glücklich zu sein, von dem Maß der Realisierung dieses Gesetzes ab. Im theoretischen Gebrauch der Vernunft – und man muss hinzufügen: *in praktischer Absicht*, d.h. wenn sie eine (empirisch bedingte) Absicht verfolgt und sich daher nach den Gesetzen der Natur bestimmt – muss angenommen werden, dass die Mehrung allgemeiner Glückseligkeit wohlproportioniert zur Würdigkeit ausfällt, so dass sich die beiden entsprechen *könnten*:

„Nun läßt sich in einer intelligiblen, d.i. moralischen Welt, in deren Begriff wir von allen Hindernissen der Sittlichkeit (der/den Neigungen) abstrahieren, ein solches System der mit Moralität verbundenen proportionierten Glückseligkeit auch als notwendig denken, weil die durch sittliche Gesetze teils bewegte, teils restringierte Freiheit, selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst, unter der Leitung solcher Prinzipien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhafter Wohlfahrt sein würden.“ (KrV A 809/B 837).<sup>25</sup>

24 Höffe sieht im Sinne des ‚moralischen Leitziels‘ von Anfang an die KrV im Dienst einer „außerepistemischen Aufgabe, dem moralisch verstandenen Wohl aller Menschen“, das er explizit einem Utilitarismus Baconscher Manier streng entgegensetzt: „Die im Zitat [KrV B XXXI] weiterhin erwähnte Sorge um den Nutzen und das Ansehen der Menschheit ist daher streng moralisch und nicht utilitaristisch zu verstehen.“ Höffe 2003/2004<sup>3</sup>: S. 29 T.S. Dass möglicherweise die Moral selbst eine Bedingung sein könnte, um das Ziel der allgemeinen Glückseligkeit und des Wohls zu erreichen, zieht Höffe nicht in Betracht.

25 Für das Zitat konkurrieren offenbar zwei Lesarten: Im Text der Akademie Ausgabe stehen die Neigungen im Genitiv, so dass sie nicht etwa der Sittlichkeit entgegengesetzt werden, sondern von Kant ein Unterschied zwischen den Hindernissen der Sittlichkeit und den Hindernissen der Neigungen konstatiert wird. Liest man aber, wie Kirchmann vorschlägt, *den* Neigungen, dann werden sie der Sittlichkeit entgegengesetzt, da sie dann wie die Hindernisse im Dativ stehen und somit näher bezeichnen, wovon in einer moralischen Welt zu abstrahieren ist. Die erste Lesart deckt sich aber viel besser mit dem, wie Kant ein paar Seiten vorher Glückseligkeit definiert: nämlich als Befriedigung all unserer *Neigungen* (vgl. KrV A 806/B 834), von denen also gar nicht abstrahiert werden *kann*, wenn es um Glückseligkeit geht; vgl. auch die gleichlautende Definition aus der KpV: „Alle Neigungen zusammen

Das heißt, dass im Begriff einer denkbaren moralischen Welt Glückseligkeit nicht stören würde, ja, dass sie dort sogar als *notwendig denkbar* wäre, weil die vernünftigen Wesen selbst, aufgrund ihrer freien Vernunft – deren angemessener Gebrauch auch Einschränkung bedeuten kann – auch die Ursache ihrer *allgemeinen Glückseligkeit* wären. Dem gemäß *könnten* die Menschen die Urheber ihrer eigenen dauerhaften Wohlfahrt sein, sofern sie sich von der freien Vernunft leiten *ließen*, d.h. sie richtig gebrauchten. Ein angemessener, d.h. dem sittlichen Gesetz konformer Gebrauch der Freiheit oder der freien praktischen Vernunft wäre also nach Kant ausreichend, um der Menschheit allgemeine Glückseligkeit, d.i. *dauerhafte* Wohlfahrt zu verschaffen.

„Glückseligkeit allein ist für unsere Vernunft nicht das vollständige Gut. [...] Sittlichkeit allein, und, mit ihr, die bloße Würdigkeit, glücklich zu sein, ist aber noch lange nicht das vollständige Gut. [...] Selbst die von aller Privatabsicht freie Vernunft, wenn sie, ohne dabei ein eigenes Interesse in Betracht zu ziehen, sich in die Stelle des Wesens setzte, das alle Glückseligkeit anderen auszuteilen hätte, kann nicht anders urteilen; denn in der praktischen Idee sind beide Stücke wesentlich verbunden, obzwar so, daß die moralische Gesinnung, als Bedingung, den Anteil an Glückseligkeit, und nicht umgekehrt die Aussicht auf Glückseligkeit die moralische Gesinnung möglich mache.“ (KrV A 813/B 841 T.S.)

Die Vorstellung, dass dieser Anteil genau dem Maß an Sittlichkeit entsprechen kann, nennt Kant ‚das höchste Gut der intelligiblen Welt‘ (KrV A 814/B 842); die Idee Gottes als moralisch vollkommener Wille, der die Ursache dieser der Sittlichkeit gemäßen Glückseligkeit ist, „das Ideal des höchsten Guts“ (KrV A 811/B 839).

Aus der Perspektive der reinen Theorie liegt hier kein Problem vor: Wenn sich die Vernunft selbstbestimmt als Freiheit realisiert und wenn sie dann noch von sich den richtigen, d.h. folgerichtigen Gebrauch macht, dann ist damit *prinzipiell* das erreichbar, was erreicht werden sollte, d.i. die Herstellung allgemeiner Glückseligkeit, und zwar in Übereinstimmung mit dem ureigensten Zweck, der bei jedem einzelnen Menschen immer schon vorausgesetzt werden kann. Was es freilich im Detail bedeutet, dass die Vernunft den richtigen Gebrauch von sich macht, und warum die praktische Vernunft, wenn sie sich selbstbestimmt als Freiheit realisiert, dies in (der) Form des Sittengesetzes tut, ist damit noch gar nicht ausgeführt – das muss die Theoriebildung, mithin die vorliegende Rekonstruktion, erst noch leisten. Bislang ist lediglich festzustellen, dass Kant einen

---

[...] deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt“ AA Bd. 5: S. 73. Förster setzt hingegen Neigungen mit Hindernissen gleich und kommt unter Rekurs auf Kants Ethikvorlesungen zu dem Schluss, dass „wahre, moralische Glückseligkeit [...] notwendig aus wechselseitiger Tugend [folgt]. Sie ist von der Natur unabhängig; darum kann in der Beschreibung der moralischen Welt auch von den Neigungen abstrahiert werden.“ Förster 1998: S. 343.

solchen sogar notwendig genannten Zusammenhang zwischen vernünftiger Freiheit, Sittlichkeit und Glückseligkeit entwirft, den er aus dem zu entwickelnden Begriff reiner praktischer Vernunft abzuleiten denkt.

Wohlverstanden wird hier *nicht* die Glückseligkeit *gegen* die Moralität ausgespielt, da sie nach Kant sogar eine *Folge* der Moralität wäre, wenn sich *alle* an die Regeln, die aus dem Sittengesetz ableitbar sind, hielten.<sup>26</sup> Das bedeutet weder, dass Kant hier die Moralität als *einzig* Grundlage der Glückseligkeit nennt, noch, dass aus der Moralität des Einzelnen auch seine Glückseligkeit folgte; aber es bedeutet, dass die Sittlichkeit für Kant kein Selbstzweck ist, sondern dass sie eine Funktion in Bezug auf den letzten Zweck der Theoriebildung – sowie des menschlichen Daseins – erfüllt. Dennoch darf das Sittengesetz, das der Sittlichkeit zugrunde liegen muss, nicht *nur* als Mittel zum Zweck der Glückseligkeit betrachtet werden, das hinfällig würde, wenn der Zweck unerreichbar schiene, weil es auch in diesem Falle seine unbedingte Verbindlichkeit nicht einbüßt – es ist für Kant Ausdruck der sich selbstbestimmenden, allgemeinen praktischen freien Vernunft und als solches unabhängig von jeglicher *faktischen* oder *empirischen* intersubjektiven Bedingtheit ebenso wie von möglichen Folgen!

Wegen der erwähnten Unsicherheitsfaktoren, die jeden Einzelnen dazu verleiten könnten, auf sittliches Verhalten zu verzichten und stattdessen direkt und unmittelbar das eigene Wohl – ohne Rücksicht auf Verluste – zu befördern, entwirft Kant in Bezug auf die anderen Subjekte eine Rechtslehre, deren Grundlage allein aus Begriff und Prinzip einer *allgemeinen* praktischen Vernunft abgeleitet werden soll. Dass die anderen nicht so handeln könnten, wie sie sollen und eigentlich nach Kant auch wollen, ist im übrigen kein *empirisches Problem*, sondern ein systematisch im Begriff der Freiheit angelegtes, das deshalb auch nicht empirisch zu lösen ist, sondern von Kant aus dem Begriff der Freiheit heraus zu lösen ist und auch gelöst wird. In Bezug auf das tatsächlich *empirische Problem* der Unwegsamkeiten der Natur geht er dazu über, die Ideen Gottes und der Unsterblichkeit der Seele ebenfalls wieder in die Theorie zu reintegrieren. Er schreibt ihnen den theoretischen Status von „Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens“ (KpV AA Bd.4:4 T.S.) zu, dessen Handlungsbestimmung gemäß der Konzeption primär der Realisierung der Sittlichkeit und *folglich* sekundär der Realisierung der Glückseligkeit dienen soll. Damit verleiht er ihnen aber einen gänzlich anderen theoretischen Status als dem Begriff der Freiheit, der die notwendige Bedingung der Sittlichkeit überhaupt darstellt, während die anderen beiden Ideen nur dazu dienen, angesichts den Lauf der Natur betreffenden Unsicherheiten *dennoch* die Vernunft richtig zu gebrauchen.

26 Die Formulierung ist verkürzt, weil sie einige Zwischenschritte auslässt: In der *Metaphysik der Sitten* führt Kant aus, welcher *Rechtsgrundsatz* aus dem Begriff freier Vernunft bzw. aus dem diesen bereits abbildenden Sittengesetz *für* den äußeren Gebrauch der Freiheit folgt – der nicht der innere, ethische Gebrauch der Freiheit ist, von dem her wiederum zusammen mit den empirischen Gegebenheiten erst allgemeine und dann konkrete Gesetze formulierbar sind.

„Wir werden, soweit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, *sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen*, weil wir dazu innerlich verbunden sind. Wir werden die Freiheit, unter der zweckmäßigen Einheit nach Prinzipien der Vernunft, studieren, und nur sofern glauben dem göttlichen Willen gemäß zu sein, als wir das Sittengesetz, welches uns die Vernunft aus der Natur der Handlungen selbst lehrt, heilig halten, ihm dadurch allein zu dienen glauben, daß wir das Weltbeste an uns und an anderen befördern.“ (KrV A 819/B 847).

Sittlichkeit und Glückseligkeit sollen als *allein aus vernünftiger Freiheit möglich* gezeigt werden, und daher bedürfen sie, sofern es um ihre bloße Realisierungsmöglichkeit geht, weder eines Gottes, der das moralische Gesetz geben müsste, noch der Hoffnung auf die Unsterblichkeit der Seele. Wenn allgemein verbindliche Regeln, die das Zusammenleben der Menschen organisieren und leiten, für das Ziel, allgemeine Glückseligkeit herzustellen, eine notwendige Voraussetzung sind, dann kann es nur noch eine Instanz geben, die diese nicht nur vorzugeben vermag, sondern ihnen auch Verbindlichkeit verleiht. Die Instanz, der diese Funktion in Kants kritischem Theoriegebäude zugewiesen wird, ist nicht (mehr) Gott, sondern die reine praktische Vernunft selbst, die nicht nur Vorgaben macht, sondern diesen auch Verbindlichkeit verleiht.

Zusammengefasst bedeutet das, dass die Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit von Kant unabweislich mit *vernünftiger praktischer Freiheit*, d.i. mit dem Sittengesetz, verbunden wird. Nach Kant könnte die Menschheit, die sich aus freier sittlicher Vernunft für eine vernünftige Freiheit entschiede, in einer Welt leben, in der es keine Hindernisse für die Realisierung des Sittengesetzes gäbe – damit spricht Kant nicht über empirisch kontingente Unvorhersehbarkeiten wie etwa Wetterkatastrophen, sondern nur über das, was der Mensch als Mensch in Bezug auf alle anderen Menschen verwirklichen könnte, würde er sich seiner Vernunft angemessen, d.h. den Vernunftregeln entsprechend, bedienen. Die Menschheit wäre also in der Lage, die Bedingungen dafür zu schaffen, Ursache ihrer eigenen Glückseligkeit und Wohlfahrt zu sein. Als solche bräuchte sie weder einen Gott noch sonstige Hoffnung auf späteres Glück. Da aber die Realisierung, wenn man so will, *allgemeiner* Sittlichkeit immer auch vom Lauf der Natur abhängt, braucht es nach Kant Helfer für die tatsächliche Anwendung der Einsichten, da es keine Garantie auf Glückseligkeit gibt – und auch nicht geben kann!

#### **d. Die praktische Fragestellung**

Die Entwicklung der praktischen Fragestellung, die der Theoretisierung des Praktischen im kantischen kritischen Theoriebildungsprojekt zugrunde liegt, ist bis hierhin kursorisch unter verschiedenen Aspekten skizziert worden. Dabei ist das Augenmerk zunächst auf den historischen Kontext, auf das Motiv für das

Projekt überhaupt und auf das Mittel seiner Durchführung, mit dem es für Kant diesen Zweck zu erfüllen galt, gelenkt worden. Als Motiv ist dabei die Herstellung allgemeiner Glückseligkeit herausgestellt worden, für die die Erneuerung der Metaphysik *als a priori* Erkenntnisraum das Mittel der Wahl für den Philosophen darstellt.

Bezogen auf die theoretische Philosophie bedeutet das für Kant, die Grenze des Wissbaren neu zu bestimmen und die Erneuerung der Grundlagen jeglichen Wissens überhaupt zu erarbeiten.<sup>27</sup> Bezogen auf die praktische Philosophie bringt dieser erste theoriebildende Schritt aber Probleme mit sich, da für Kant aufgrund seiner eigenen Grenzverschiebung die Frage im Raum steht, wie für den Verlust der göttlichen Autorität in Bezug auf die Begründung des Sittengesetzes ein adäquater Ersatz gefunden werden kann. Mit dieser Aufgabe wird der Begriff der Freiheit betraut, der aber in die Theorie reintegriert werden muss, weil Freiheit – ebenso wie Gott und die Unsterblichkeit der Seele – eigentlich aus dem Erkenntnisraum ausgeschlossen worden ist. Daneben findet sich aber auch die weitere Schwierigkeit, die für die Sittlichkeit notwendig vernünftige Freiheit gegen die Naturkausalität denkbar zu machen, da letztere – worauf bisher nur hingewiesen wurde – keinesfalls an sich als notwendiges Ordnungsmuster für die sinnlichen Eindrücke oder die Erfahrung ad acta gelegt werden darf.

Damit der Begriff *Freiheit* die Funktion, Sittlichkeit zu garantieren, auch wirklich erfüllen kann, unternimmt Kant eine radikale Neubestimmung, die der praktischen Problemstellung Rechnung trägt. Durch die Re-Konzeptualisierung des Freiheitsbegriffes als sich selbst bestimmende praktische Vernunft vermeidet Kant die scheinbar einzige Alternative zwischen dem Konzept einer sittlichen Bestimmung durch Gott und dem der bedingungslosen Unterordnung unter die Naturkausalität. Er konzeptualisiert die menschliche praktische Vernunft so, dass er dem Menschen *weder* die vollkommene Freisetzung aus jeglicher Gesetzgebung *noch* die vollständige Unterwerfung unter die Natur zumutet – dafür aber eine Freiheit, die sich in praktischer Hinsicht ausschließlich als gesetzeskonforme Selbstbestimmung realisieren darf, wie im IV. Teil, der die inhaltliche Bestimmung des Praktischen in den Blick nimmt, gezeigt wird.

Ist der Freiheitsbegriff entsprechend diesen Vorgaben neu bestimmt, bleiben noch die Probleme der intersubjektiven und die Natur betreffende Bedingtheit der Glückseligkeit, die als grundsätzlich unsichere Parameter als drittes Moment in die Fragestellung einbezogen werden müssen, soll der letzte Zweck der Theoriebildung, ihren konzeptionellen Beitrag zur Herstellung allgemeiner Glückse-

27 Theoretische Philosophie meint hier nicht den engen von Kant gebrauchten Begriff, sondern die viel weitere Bedeutung in der Verwendung als „Wissenschaft vom Wissen“ (vgl. Logik AA Bd. 9: S. 25); das gilt ebenso für die praktische Philosophie, die hier ganz allgemein die „Wissenschaft vom Handeln“ (ebd.) meint.

ligkeit zu leisten, auch erfüllt werden.<sup>28</sup> Vor diesem Hintergrund lautet die grundlegende praktische Fragestellung mithin:

*Wie lässt sich das Praktische aus einem neu bestimmten Begriff der Freiheit – der neben der Naturkausalität als Begründung für die Sittlichkeit denkbar gemacht werden muss, obwohl er aus dem Bereich des theoretisch Erkennbaren ausgeschlossen werden muss – so konzeptualisieren, dass die Herstellung allgemeiner Glückseligkeit auch angesichts systematischer sozialer sowie möglicher natürlicher Unsicherheit als realisierbar denkbar wird?*

Letzter Zweck der Wissenschaften und damit auch der philosophischen Untersuchung schlechthin, ist und bleibt die allgemeine Glückseligkeit, zu der in den Augen Kants *nichts weiter* – und damit doch so viel – *nötig ist* als die *Erneuerung* oder *Erfindung* der Metaphysik, wofür allerdings allerlei denkerische Vorarbeiten zu leisten sind.<sup>29</sup> Wem eine solche Formulierung in Bezug auf das kantische Theoriegebäude zu konstruktivistisch anmutet, sei auf Kants eigene Formulierungen verwiesen, wie beispielsweise im ersten Satz des Vorwortes der *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*: „diese Prolegomena sind nicht für Lehrlinge, sondern für künftige Lehrer, und sollen auch diesen nicht etwa dienen, um den Vortrag einer schon vorhandenen Wissenschaft anzuordnen, sondern um diese Wissenschaft selbst allererst zu erfinden.“ (Prol AA Bd.4:255 T.S.). Diese Aufgabe ist erst dann abgeschlossen, wenn alle genannten Aufgaben nacheinander abgearbeitet sind, und zwar sowohl in Bezug auf die theoretischen als auch in Bezug auf die praktischen Fragestellungen.<sup>30</sup>

28 Es sei allerdings eindringlich bereits an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die hier so genannte ‚soziale Unsicherheit‘ aber nicht etwa einem vermeintlich ‚Bösen‘ im Menschen geschuldet ist oder sonstige kontingente Ursachen hat, sondern dass sie sich *systematisch* daraus ergibt, dass wir *nicht* wissen können, wie die anderen, ja zuweilen nicht einmal, wie wir selbst handeln werden. So stoßen wir auch hier wiederum an eine Grenze des Wissbaren, die in der kantischen Konzeption außer Frage steht, weil er den Bereich des Wissbaren auf die a priori-schen und auf diejenigen a posteriorisch-*phänomenalen* Erkenntnisse beschränkt hat, die uns unser Kategorienapparat erlaubt. Kant denkt keine ‚praktische Erkenntnis‘ in Bezug auf unseren Nächsten.

29 „Denn philosophische Architektonik ist für Kant die Kunst des Entwerfens und Ausführens von Gedankensystemen.“ Hans F. Fulda/Jürgen Stolzenberg (Hrsg.) (2001). *Architektonik und System in der Philosophie Kants*. Hamburg: Meiner, S. 15.

30 Eine konstruktivistische Interpretation der kritischen Theorie Kants unternimmt auch O’Neill. Sie stellt sich damit insbesondere gegen eine theorieexterne Letztbegründung der Vernunftstandards: „If these [standards of reason] are neither given nor self-evident, they can have a recursive but not foundational vindication“ (O’Neill 1989:ix), deren Abweisung durch Kant sie u.a. daran festmacht, dass er nicht mit einer Methode anfangen – wie die rationalistischen Vorgänger –, sondern erkläre, welche Aufgaben es zu erledigen gebe; vgl. O’Neill 1989: S. 8; auch S. 3-50.

Die vorliegende Untersuchung will nicht die ganze Geschichte der kantischen Erneuerung der Metaphysik nacherzählen, sondern sie will die *Theoretisierung des Praktischen* durch Kant rekonstruieren. Dafür sind die skizzierten Perspektiven auf die Genealogie der praktischen Fragestellung wie die Neubestimmung des Wissbaren, die grundsätzliche Affirmation der Naturkausalität, die Reintegration des Freiheitsbegriffes und der Zusammenhang von Sittlichkeit und Glückseligkeit relevant, weil an ihnen die verschiedenen Aufgaben sichtbar werden, die von Kant in der Theoretisierung des Praktischen zu berücksichtigen waren. Um dieser Teilaufgabe den richtigen Platz in der Theoriebildung zuweisen und die Zusammenhänge mit der theoretischen Philosophie auch nachweisen zu können, gilt es aber vor der inhaltlichen Darstellung, erst das ganze kritische Theoriebildungsprojekt in den Blick zu nehmen – und das bedeutet zunächst, nach dem *Gegenstand* der Theoretisierung zu fragen. Anschließend kann dann in der Analyse der *Theoriearchitektur* der Ort bestimmt werden, an dem Kant die theoretische und die praktische Philosophie voneinander trennt und gezeigt werden, inwiefern beide – entgegen dem Diktum ihrer strikten Trennung – inhaltlich eng zusammenhängen.

Der folgende zweite Teil der Skizze der *Formaspekte* fragt also zunächst nach dem Gegenstand der Theoretisierung und hebt dabei das Moment der *Theoriebegründung* hervor. Obwohl es sich hierbei um ein genuin *erkenntnistheoretisches* Problem handelt, ist dieser Hinweis notwendig, weil hier der Schlüssel zum *Geltungsanspruch* der kantischen *Theorie* als Ganzer zu finden ist. Daran anschließend wird gezeigt, wie der nun erkenntnistheoretisch abgesicherte und in eben diesem Raum zu denkende, sukzessive Theorieaufbau als wohlgeordnetes Projekt, das die Reihenfolge der einzelnen Theorieteile bis zur Metaphysik und darüber hinaus vorbestimmt, entworfen worden ist.

## 2. Analyse des kritischen Theoriebildungsprojektes

Die genauere Rekonstruktion der praktischen Fragestellung erfolgt im Weiteren über die Bestimmung der Rahmenbedingungen, in die sie eingebettet wird, indem das *Projekt* des kantischen kritischen Theoriebildungsprozesses nachgezeichnet wird. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Kant der Konzeptualisierung des Praktischen die Neubestimmung der Grenzen des Wissbaren voranstellt und dass sich daraus ein Konstitutionsmoment der praktischen Fragestellung ergibt: Wie lässt sich Freiheit bestimmen, wenn sie jenseits dieser Grenzen gedacht werden muss? Und benennen die neuen Grenzen des Wissbaren zugleich die Grenzen des neu eröffneten transzendentalen Raumes?

Zur Beantwortung dieser Fragen wird im Folgenden der theoretische Ort rekonstruiert, den Kant der Theoretisierung des Praktischen im projektierten *sukzessiven* Theorieaufbau zuweist. Das setzt zunächst voraus, sich Klarheit darüber zu verschaffen, welcher *Gegenstand* überhaupt theoretisiert werden soll – und

das ist bei Kant ohne Zweifel das *Denken* selbst. Es gilt demnach zu zeigen, dass Kant versucht, das gesamte vernünftige Denken so zu konzipieren, dass der letzte Zweck – die allgemeine Glückseligkeit – prinzipiell als *möglich* und *realisierbar* denkbar wird. Eines der unabdingbaren Momente dieser möglichen Realität besteht nach Kant darin, Sittlichkeit *aufgrund* von Freiheit denkbar zu machen, so dass es deren reine *begriffliche* Bedingungen zu formulieren gilt.

Eine Voraussetzung für die Möglichkeit, Sittlichkeit in der reinen Vernunft Grund zu legen, sieht Kant darin, dass – wenigstens oder mindestens – die zu schaffende Theorie in sich konsistent, d.h. nicht widersprüchlich ist. Nur wenn die Theorie in sich stimmig ist, kann sie dazu verwendet werden, der Realisierung des letzten Zweckes der Menschheit, d.h. der Glückseligkeit in und aufgrund von Freiheit zu dienen.<sup>31</sup> Die gewünschte Erreichbarkeit oder Realisierbarkeit des letzten Zweckes zwingt Kant daher in erster Linie dazu, das Denkvermögen so zu konzipieren, dass es in sich konsistent ist, weshalb Kant bereits in den Vorreden und Einleitungen zur KrV deutlich macht, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit sein Theorieentwurf diesen Anspruch auch erfüllen kann.

Aus diesem Grund setzt die Analyse des kritischen Theoriebildungsprojektes mit einem kurzen Rekurs auf den hier so benannten ‚kantischen Traum‘ ein, aus dem die Art und Weise oder die Form seiner Theorie**begründung** folgt. Unmittelbar damit hängt auch Kants Verständnis eines (Wissens-)Systems zusammen, weshalb dieser erste Teil mit einem Blick auf das ‚System der szientifischen Vernunft‘ abgeschlossen wird. Daran anschließend wird der Theorie**aufbau** vorgestellt, wie er von Kant in den Vorworten und den Einleitungen zur KrV entworfen sowie im Methodenkapitel reflektiert wird. Denn die Untersuchung des Denkvermögens soll ja Erkenntnisse hervorbringen, deren Funktion und Zweck gerade darin besteht, ihrerseits zur Grundlage für weitere, zu gewinnende Erkenntnisse zu dienen, die mit Metaphysik bezeichnet werden und die erst die Voraussetzung darstellen, richtiges empirisches Wissen schaffen zu können.

31 So schreibt Kant beispielsweise in *Verkündung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden* von 1796: „Es ist aber offenbar: [...] daß nicht, wenn die Maxime meines Willens, zum allgemeinen Gesetz gemacht, der Maxime des Willens *eines anderen*, sondern wenn sie *sich selbst* widerspricht (welches ich aus dem bloßen Begriffe a priori ohne alle Erfahrungsverhältnisse [...] nach dem Satz des Widerspruchs beurteilen kann), dieses ein unfehlbares Kennzeichen der moralischen Unmöglichkeit der Handlung sei.“ *Verkündung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie* AA Bd. 8: S. 420f. oder auch: „Das, was zur Möglichkeit eines Vernunftgebrauches erforderlich ist, nämlich daß die Prinzipien und Behauptungen derselben einander nicht widersprechen müssen, macht keinen Teil ihres Interesses aus, sondern ist die Bedingung, überhaupt Vernunft zu haben“. KpV AA Bd. 5: S. 120 T.S.; vgl. auch zur Notwendigkeit konsistenter Theorie vor jeder Praxis *Über den Gemeinspruch ...* TP AA Bd. 8: S. 277 sowie zur Konsistenz auch in der praktischen Philosophie O’Neill 1989: S. 82.

Die Erkenntnisse über das Denkvermögen sind daher nicht nur das erste Resultat der Untersuchung, sondern werden unmittelbar zum Mittel, mit dessen Hilfe weitere Erkenntnisse gewonnen werden sollen, die innerhalb der Theorie verschiedene Funktionen oder Status haben, was sich am jeweiligen Theorieteilnamen – wie etwa Kritik, Metaphysik, Transzendental-Philosophie etc. – ablesen lässt. Deren Reihenfolge bzw. Verhältnis(se) zueinander bilden den zweiten Aspekt, unter dem in diesem Kapitel das kantische kritische Theoriebildungsprojekt betrachtet wird.

### e. Der Gegenstand der Theoretisierung

Es ist allgemein unter dem Schlagwort der *Kopernikanischen Wende* bekannt, dass der Gegenstand der kantischen Theoriebildung das Denken ist, d.h. in kantischer Terminologie: unser Erkenntnisvermögen selbst:

*„Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten: aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt [...].“ (KrV B XVI).*

Es mag vielleicht verwundern, dass dieses berühmte Zitat hier nochmals angeführt werden muss, scheint es doch zum allgemeinen Wissenskanon zu gehören, dass die kantische Theoriebildung damit einsetzt. Entgegen dieser Einschätzung muss jedoch betont werden, dass es oftmals so scheint, als seien weder die Bedeutung noch die Konsequenzen für die Theoriebildung auch klar bzw. tatsächlich nachvollzogen: Die Kopernikanische Wende Kants muss auf *sämtliche* zu gewinnende Erkenntnisse a priori, d.h. auf sämtliche Erkenntnisse aus der Vernunft und über die Vernunft, bezogen werden, und das bedeutet, auch auf die Begriffe und Prinzipien der von Kant unterschiedenen Vernunftvermögen bis hin zu *beiden* Metaphysiken!

*„Die Philosophie [...] sieht sich in ihrem praktischen (Teile) ebensowohl genötigt, zu einer Metaphysik (der Sitten), als einem Inbegriff bloß formaler Prinzipien des Freiheitsbegriffes, zurückzugehen, ehe noch vom Zweck der Handlung (der Materie des Wollens) die Frage ist.“ (Verkündung des ... AA Bd. 8:420 T.S.).*

Kant verbietet sich – zumindest seinem Anspruch nach – jegliche Anleihe in der Empirie, *wenn es ihm um* die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnisgewinnung *und um* die Bedingungen der Möglichkeit der Moralität, *spricht um* die

reinen Denkvoraussetzungen und -möglichkeiten geht.<sup>32</sup> Hier werden keine ‚empirischen Erfahrungsgegenstände‘ theoretisiert, auch wenn Kant auf der Ebene der Beispiele immer wieder auf die Erfahrung rekurriert und so der Idee Vor-schub leistet, er theoretisiere empirisch gegebene Phänomene. Die Unterscheidung zwischen ‚theoretisch‘ und ‚praktisch‘ darf im kantischen Gebäude keinesfalls der Unterscheidung von nicht-empirisch und empirisch gleichgesetzt werden.

Die kopernikanische Wende wirklich Ernst zu nehmen, bedeutet daher, tatsächlich die Gegenstände der Theorie nach dem Erkenntnisvermögen zu unterscheiden, und nicht die Unterscheidung der Erkenntnisvermögen nach den Phänomenen zu richten, d.h. in Anlehnung an unterschiedliche Phänomenbereiche zu differenzieren. Folglich lässt sich konstatieren, dass Kant beispielsweise *vor* der kritischen Untersuchung seines Gegenstandes – des Erkenntnisvermögens im umfassenden Sinne – noch gar nicht weiß, welchem Vermögen beispielsweise der Wille *als Name* für das *empirische Phänomen* ‚jemand will etwas‘ zukommt und ob nicht gar beiden Vermögen. Denn die Zuordnung bestimmter Phänomene zu den von Kant unterschiedenen Bereichen unseres Denkvermögens erfolgt erst *nach* der kritischen Untersuchung und damit nach der Konstruktion der Grundbegriffe und Prinzipien. So besteht der primäre Gegenstand, der in der kritischen Philosophie Kants theoretisiert wird, die beiden Metaphysiken eingeschlossen, im *reinen* Denkvermögen selbst, seinen verschiedenen Prinzipien und Begriffen, nach denen es denkt, d.h. sich selbst bestimmt oder sich bestimmen lässt.

Die Vernunft als reflexives Denkvermögen, das sich auf sich selbst richten und seine eigenen und die Bedingungen der Erfahrung erkennen wie auch seine Bestimmungsgründe, die es zum Handeln bewegen, kritisch in Augenschein nehmen und abwägen kann, erhält in Kants kritischer Theorie die Funktion, Mittel der Untersuchung zu sein, aber auch ihr Anfang und ihr Resultat, insofern die Vernunft erst am Ende der kritischen Untersuchung sich selbst und damit ihre Grenzen und Möglichkeiten kennengelernt, erfahren und erkannt haben wird.

Der kantische Traum besteht mithin darin, zeigen zu können, dass die Vernunft *zugleich* an Prinzipien und Grundbegriffen *gibt*, was sie entdeckt, so dass sie von nichts anderem als sich abhängig wäre und keinem anderem Gesetz als dem selbst hervorgebrachten Folge leisten müsste. Um das zu zeigen, bedient sich Kant der *transzendentalen Theoriebegründung*, einer Figur, die die Bedin-

---

32 So beispielsweise auch in der Vorrede zur *Grundlegung*: „Da meine Absicht hier eigentlich auf die sittliche Weltweisheit gerichtet ist, so schränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man nicht meine, daß es von der äußersten Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; [...] Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze samt ihren Prinzipien unter aller praktischen Erkenntnis von allen übrigen, darin irgendetwas Empirisches ist, nicht allein wesentlich, sondern alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil“.  
GMS AA Bd. 4: S. 389 T.S.

gungen der Möglichkeit der Erfahrung zugleich als Bedingungen der Möglichkeit des theoriebildenden Prozesses – die selbsterkennende Reflexion des Vernunftvermögens auf sich als eben solches – ausweist. In diesem Sinne verstehen sich die folgenden beiden Abschnitte, die immer noch als Vorarbeiten zur Rekonstruktion der Theoriearchitektur angesehen werden. Der daran anschließende dritte Abschnitt zur szientifischen Vernunft zeigt abschließend, in welchen Dimensionen Kant sein Unternehmen verstanden wissen wollte: als Begründung und Beschreibung der Grundlagen des Wissens und der Wissensproduktion überhaupt.

### i. Der kantische Traum

In der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* nennt Kant verschiedene Absichten, die er mit der KrV verfolgt:

„Ich verstehe aber hierunter [...] die Kritik [...] des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfangs und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien.“ (KrV A XII).

In diesem programmatischen Satz aus der ersten Auflage der KrV ist das ganze kantische kritische Projekt zusammengefasst: der Gegenstand der Kritik – das Vernunftvermögen; d.i. der Bezugspunkt der Untersuchung – die erfahrungsunabhängigen Erkenntnisse; und der erhoffte Effekt der Untersuchung in Bezug auf die philosophische Theoriebildung – die Entscheidung nämlich, ob Metaphysik überhaupt möglich ist.<sup>33</sup> Im Gegensatz dazu vermittelt die Einleitung zur KrV den Eindruck, als ob das Gesamtunternehmen an zu gewinnenden Erkenntnissen von viel geringerem Ausmaß wäre, als dessen mögliche und anzustrebende Begründbarkeit aus der reinen Vernunft selbst. Während Kant nämlich in den Vorreden sachlich das gesamte ihm vorschwebende Erkenntnisprojekt beschreibt, versucht er in der Einleitung fast träumerisch die wirklich letzte Erfüllung der Untersuchung, die in einer autarken Begründung bestünde, in angemessene Worte zu fassen.

Zunächst kommt er in der Einleitung auf die Unterscheidung zwischen erfahrungabhängiger und erfahrungsunabhängiger Erkenntnis zu sprechen. Er macht deutlich, dass die KrV etwas über erfahrungsunabhängige, allgemeine und notwendige Erkenntnisse aussagen wird, die aber gleichwohl etwas mit der Erfahrung zu tun haben, weil sie die Erfahrung ermöglichen. Im dritten Abschnitt fügt

33 Förster sieht zwei vollkommen unterschiedliche Zwecke, die Kant in seinen Vorreden verfolge, weil es in der zweiten Vorrede vor allem darum gegangen sei, das Publikum wieder zu gewinnen, vgl. Eckart Förster (1998a). ‚Kommentar zu den beiden Vorreden‘. In: Georg Mohr et al. (Hrsg.) (1998), insbesondere S. 40-54.

er dann hinzu, dass es *scheinbar* auch gewisse Erkenntnisse gibt, die über jede Erfahrung hinausgehen können. Damit knüpft er implizit an die Vorreden an, denn hier geht es auch um ‚falsche Erkenntnisse‘, die mit der Erfahrung gar nichts zu tun haben, weil sie ihr weder *dienen* noch etwas betreffen, was wir in ihr *antreffen* könnten.<sup>34</sup> Kant spricht demnach in der Einleitung von zwei verschiedenen erfahrungsunabhängigen Erkenntnissen: solchen, die die Erfahrung ermöglichen und daher etwas mit ihr zu tun haben, und solchen, die überhaupt *nichts* mit Erfahrung zu tun haben und die er bereits hier als falsch bezeichnet.

Im Anschluss an diese Einteilung wird in dem Feld der erfahrungsunabhängigen, aber echten oder wahren Erkenntnisse noch die weitere Unterscheidung zwischen synthetischen und analytischen Urteilen getroffen.<sup>35</sup> Synthetische Urteile sind in diesem Zusammenhang reine, erfahrungsunabhängige Urteile, die im

34 In der ersten Auflage gliedert Kant die Einleitung in zwei Abschnitte: *I. Idee der Transzendental-Philosophie* und *II. Einteilung der Transzendental-Philosophie*. Die Einleitung zur zweiten Auflage ist sehr viel ausführlicher und in acht Abschnitte gegliedert, wovon allein die ersten drei Abschnitte dezidiert auf die genannten Unterscheidungen zwischen reinen und empirischen Erkenntnissen *einerseits* und der Erfahrung dienenden und über sie hinausgehenden Erkenntnissen *andererseits* eingehen. Die Einschübe sind zu weiten Teilen wörtlich aus den Prolegomena übernommen; vgl. den Kommentar zu den Einleitungen von Konrad Cramer in: Georg Mohr/Marcus Willaschek (Hrsg.) (1998). *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie, S. 66-78. Vermutlich ist Kant erst aufgrund der Reaktionen aufgefallen, dass nicht ausreichend genau zur Kenntnis genommen wurde (und wird), dass es sich hier um zwei *verschiedene* Unterscheidungen handelt, die keinesfalls kongruente Mengen bezeichnen! Die Unterscheidung zwischen reinen, erfahrungsunabhängigen und empirischen, erfahrungsabhängigen Erkenntnissen ist eben *nicht die gleiche* wie die zwischen reinen transzendentalen, die Erfahrung ermöglichenden Erkenntnissen und reinen, über die Erfahrung hinausgehenden, angestrebten und so nur gewünschten ‚Erkenntnissen‘.

35 Quine nennt bekanntermaßen die Unterscheidung zwischen synthetischen und analytischen Urteilen dogmatisch. Sie hänge zudem eng mit dem Dogma des Reduktionismus, der in Bezug auf die Wahrheit einer Aussage zwischen außersprachlichen Fakten und Sprache unterscheidet, zusammen. Dem setzt er einerseits entgegen, dass die kantische Definition analytischer Urteile, die „aufgrund von Bedeutungen und unabhängig von Tatsachen wahr“ (Quine 1979: S. 27) sein sollen, nicht denkbar ist, weil Bedeutungen auf Erfahrungen rekurrieren und daher „Wissenschaft [...], kollektiv betrachtet, sowohl von Sprache wie von Erfahrung abhängig [ist]“ (Quine 1979: S. 46). Andererseits könne dieser „Doppelcharakter nicht sinnvoller Weise bis in die einzelnen Aussagen der Wissenschaft verfolgt werden“ (ebd.), so dass die Einheit empirischer Signifikanz die Wissenschaft als gesamte sei. Die Idee, es gebe analytische Aussagen, die überhistorische Geltung beanspruchen können, ist daher für Quine eine dogmatische Setzung Kants. Dieser Analyse soll hier nicht widersprochen werden – es geht lediglich darum, den kantischen Traum zu beschreiben, auch wenn er *in Bezug auf die theoretische Philosophie* nicht realisierbar ist. Inwiefern Quine mit seiner Kritik Kant tatsächlich nur zum Teil trifft, thematisiert Philipp Kitchener (1982). ‚How Kant Almost wrote ‚Two Dogmas of Empiricism‘. In: J.N. Mohanty et al. (1982) (Hrsg.). *Essays on Kant's Critique of Pure Reason*, University of Oklahoma Press: Norman, insbes. S. 225.

Gegensatz zu den analytischen *Erweiterungsurteile* heißen, weil sie *mehr* behaupten, als ihr Begriff analytisch zum Vorschein bringen könnte, obwohl sie *nicht* der Erfahrung *entlehnt* sind und ihr nur dienen. Dass sie nicht der Erfahrung entlehnt sind, bedeutet also keinesfalls, dass sie nicht mittelbar an die Erfahrung gekoppelt wären, insofern ihre Wahrheit oder Gültigkeit (wieder) nur dadurch gewährleistet ist, dass sie die Erfahrung ermöglichen.<sup>36</sup> Die eigentliche Erkenntnis, die Kant in Bezug auf das Erkenntnisvermögen aus der KrV gewinnen will, wird von ihm an dieser Stelle darin gesehen herauszufinden, wie synthetische Urteile a priori möglich sind, d.h. deren *Voraussetzung* zu finden:

Es liege „also hier ein gewisses Geheimnis verborgen, [...] dessen Aufschluß allein den Fortschritt in dem grenzenlosen Felde der reinen Vernunftkenntnis sicher und zuverlässig machen kann; nämlich mit gehöriger Allgemeinheit den Grund der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori aufzudecken, die Bedingungen, die eine jede Art derselben möglich machen, einzusehen, und diese ganze Erkenntnis (die ihre eigene Geltung ausmacht) in einem System nach ihren ursprünglichen Quellen, Abteilungen, Umfang und Grenzen [...] vollständig und zu jedem Gebrauch hinreichend zu bestimmen.“ (KrV A 10 Anmerkung T.S.).

Der kantische Traum, wenn man so will, bestünde darin, erstens den *Grund* für die Möglichkeit *synthetischer Urteile a priori* zu finden, d.h. erklären zu können, welcher Umstand oder welches Potential es dem Denken ermöglicht, Urteile zu fällen, die mehr enthalten, als der Begriff analytisch hergibt. Zweitens die verschiedenen *Bedingungen* für die verschiedenen Arten solcher Urteile zu verstehen; drittens diese gewonnene Erkenntnis einer systematischen, vollständigen und für jeden Gebrauch hinreichenden Bestimmung zu unterziehen, d.h. festzulegen, wo und in welchem Kontext diese Erkenntnis selbst Geltung beanspruchen kann. Schließlich bestünde ein vierter Aspekt dieses Traums darin, dass der aufgefundene Grund und die Bedingungen der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori *zugleich* die Geltung ihrer selbst als Erkenntnisse bestätigen würden, indem das Gewinnen dieser Erkenntnis nur aufgrund des synthetischen Vernunftgebrauches möglich ist. Auf diese Weise würde der erkennende Vernunftgebrauch den Geltungsanspruch, den er für seine Erkenntnisse erhebt, zugleich mit seinen eigenen Möglichkeitsbedingungen begründen – mithin eine transzendente *Theoriebegründung* liefern. Anders formuliert, würde das erkennende

36 „Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unseren Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt. [...] Die Erfahrung hat also Prinzipien ihrer Form a priori zum Grunde liegen [...], deren objektive Realität [...] jederzeit in der Erfahrung, ja sogar [in] ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann. Außer dieser Beziehung aber sind synthetische Sätze a priori gänzlich unmöglich, weil sie kein Drittes, nämlich keinen Gegenstand haben, an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objektive Realität dartun könnte. [...] daher sich jene reinen synthetischen Urteile, obzwar nur mittelbar, auf mögliche Erfahrung oder vielmehr auf dieser ihre Möglichkeit selbst beziehen“. KrV A 156 f./B 195 f.

Denken seine eigenen Erkennismöglichkeiten in den gefundenen Erkenntnissen als Grundlegung auffinden; es würde zeigen können, dass es selbst nur aufgrund des Gefundenen möglich (geworden) ist.

Um diese Geltung auch aufzeigen zu können, schwebt Kant ein Organon der reinen Vernunft vor, das darin bestünde, alle Prinzipien erfahrungsunabhängiger Erkenntnis *sowohl als aus der Vernunft stammend* – denn „die Vernunft ist das Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntnis a priori an die Hand gibt“ – *als auch als in der Vernunft vorfindlich* aufzudecken – denn die reine Vernunft ist „diejenige, welche die Prinzipien etwas schlechthin a priori zu erkennen enthält“ (KrV A 11 TS). Es zeigt sich deutlich die zweifache Funktion des Denkens oder der Vernunft, die einerseits die Prinzipien *geben* und sie andererseits *finden* oder eben *erkennen* können soll. Folglich nennt Kant das Organon den „Inbegriff derjenigen Prinzipien [...], nach denen alle reinen Erkenntnisse können erworben und wirklich zustande gebracht werden.“ (ebd. TS). Die Vernunftkenntnis ist dann perfekt, wenn dasjenige, was sie findet, zugleich das Finden ermöglicht und sich dadurch gleichsam selbst legitimiert.

Der kantische Traum bestünde also darin, die Vernunft so zu denken bzw. zu konzipieren, dass sie *zugleich* die Bedingung der Möglichkeit ihrer gebenden *und* ihrer reflexiv-kognitiven, d.h. auffindenden oder erkennenden Tätigkeit birgt bzw. *ist* und somit beide Realisierungsarten – gebend-wirklichend und findend-erkennend – widerspruchsfrei mit- und nebeneinander bestehen lassen könnte. Folgerichtig wird nach der Beschreibung dieses Traumes in der Einleitung von Kant auf das bzw. die transzendente Erkenntnis hingewiesen, das oder die für ihn den Schlüssel zur Realisierung dieses Unternehmens darstellt.

## ii. Transzendente Theoriebegründung

Kant – so könnte man sagen – entscheidet sich gemäß seinem Traum, seine gesamte kritische Philosophie *transzendent* zu begründen, d.h. die Wahrheit der Theorie über *Selbstkonsistenz* nachzuweisen, in dem Sinne, dass einige der Resultate des philosophischen Nachdenkens bzw. der gewonnenen Erkenntnisse zugleich als Bedingung der Möglichkeit ihres eigenen Herstellungsprozesses ausgewiesen werden können. Der Vorteil besteht darin, nicht auf eine, wie auch immer geartete, theorieexterne Begründung zurückgreifen zu müssen, sondern stattdessen die Theoriebildung von ihrem Ergebnis her begründen zu können, indem retrospektiv oder ex post auf ihre Anfangsbedingungen geschlossen wird: nur weil es diese und jene Bedingungen gegeben haben muss, ist der Erkenntnisprozess, der zu diesen Bedingungen als Resultate geführt hat, überhaupt möglich gewesen.

Um den Unterschied zu anderen *Formen* der Theoriebegründung deutlich zu machen – d.h. nicht zu allen anderen Arten von Wahrheitstheorien – sei in aller Kürze auf die erkenntnistheoretische Figur in René Descartes' Theoriegebäude hingewiesen, die der kantischen Theoriebegründung gegenübergestellt werden

kann, weil Descartes in letzter Konsequenz auf Gott als Wahrheitsgaranten verweist.<sup>37</sup> Zwar sieht Descartes das Kriterium für Wahrheit darin, eine ‚clare et distincte‘ Einsicht in einen Sachverhalt zu erlangen; *dass* es sich dabei um Wahrheit handelt, zeigt ihm das von Gott gegebene ‚lumen naturale‘, das somit auf Gott als Wahrheit hervorbringende, eingebende und garantierende Instanz verweist.<sup>38</sup>

Die Wahrheit scheint so – dem *cogito* zum Trotz – in der cartesischen Philosophie an einen theorieexternen Referenzpol gebunden, der die letzte, unhintergehbare und unhinterfragbare Begründung der Wahrheit der Theorie darstellt, auch wenn das Wahre an dieser Art von Wahrheit nicht mit den Mitteln des Denkens einsehbar sein sollte, weil es *geglaubt* werden muss.<sup>39</sup> Daher erweist sich die auf den ersten Blick vielleicht simpel erscheinende Lösung, die letzte Begründung der Theorie in Gott zu verankern, doch als komplexer, da Descartes folglich zwischen dem Glauben an etwas und der Wahrheit von etwas unterscheidet. Im ersten Teil der *Principia* schreibt Descartes unter der Überschrift ‚Über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis‘:

„Vor allem aber haben wir unserem Gedächtnis als oberste Regel einzuprägen, daß das, was Gott uns offenbart hat, als das Gewisseste von allem zu glauben ist. Wenn daher auch das Licht der Vernunft etwas anderes noch so klar und überzeugend uns eingibt, so sollen wir doch lieber der göttlichen Autorität, als unserem eigenen Urteil vertrauen.“<sup>40</sup>

Es zeigt sich, dass die (vernünftige) Einsicht und der Glaube getrennt werden müssen, dass das erste der eigenen Vernunft zukommt, während das zweite Sache (externer) Offenbarung ist, für die allerdings *auch Gewissheit*, ja sogar der Superlativ als *das Gewisseste* veranschlagt wird; das aber eben nicht gewusst

37 Diese Entgegensetzung ist freilich der Perspektive geschuldet, da die cartesische Theoriebegründung in gewissem Sinne hybrid genannt werden kann: Zwar rekurriert Descartes auf der einen Seite auf Gott zur Letztbegründung aller Erkenntnisse – auch die der eigenen Existenz, aber auf der anderen Seite verortet er das apodiktische Fundament der Theoriebildung im *cogito*, so dass sie auch als Vorläuferin der transzendentalen Begründungsfigur bei Kant interpretierbar ist. Für Rorty eröffnet Descartes mit dem *cogito* den Raum, in dem die kantische Fragestellung nach der *Begründung* der Theorie als Wissen überhaupt erst möglich wird; vgl. Rorty 1979/1987: S. 290.

38 Vgl. hierzu zahlreiche Stellen, an denen Descartes auf das ‚lumen naturale‘ als letztbegründende Instanz verweist: Im Discours AT VI, S. 12, 29; in den Meditationes AT VII S. 41, 43, 52, 54, 58, 70, 104; in den Principia AT VIII, S. 5, 9, 11, 15, 16, 39 sowie in den Regulae AT X, S. 361, 371, 373, 383, 405, 419, 427, 440.

39 Der externe ‚Referenzpol‘ dient ausschließlich zur Begründung der *Theorie selbst*, insofern die Religion dazu dient, „die Erkenntnis zu rechtfertigen, sie mit Befugniss auszustatten und zu krönen“ Gerhart Schmidt (1989). ‚Vorbemerkung‘. In: René Descartes (1701/1989). *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, S. 13, Anm.

40 René Descartes (1955). *Die Prinzipien der Philosophie*. Hamburg: Meiner, S. 30. AT VIII, S. 39.

werden kann, sondern geglaubt werden muss.<sup>41</sup> Descartes sah keine andere Möglichkeit, sich gewonnener Erkenntnisse – mit Ausnahme des *cogito*, das sich aus sich selbst heraus bestätigt – anders zu vergewissern als durch den Rückgriff auf Gott und durch den Wechsel des Denkmodus, der letztlich vom Erkennen zum Glauben übergehen muss, so dass das Wissen im Glauben in Bezug auf die letzte Garantie aufgehoben wird. Die Kriterien dafür, dass etwas Wissen oder Erkenntnis ist, haben dort keinen Geltungsanspruch mehr, wo es um die *Begründung der Theorie* selbst geht.

Der *theoriebildende* Weg, den Descartes beschreitet, verläuft dabei von der erkenntnistheoretischen Gewissheit über die ontisch/existentielle Absicherung durch Gott, der zugleich die Geltung der Theorie selbst garantiert, solange sich Glauben und gefundene Wahrheit nicht widersprechen. Descartes hat demnach zwischen einem Geltungsbereich des Glaubens und einem Geltungsbereich der Vernunft unterschieden und die beiden in ein eindeutig hierarchisches Verhältnis gesetzt, das dem Glauben in letzter Instanz den Vorrang gibt. Der ‚ontisch‘ erste und der erkenntnistheoretisch letzte Schritt stehen so außerhalb der Theorie; sie referiert auf eine außermenschliche Transzendenz, weil im Glauben letztlich eine stärkere Instanz als in der Vernunft gesehen wird, auf die im (nicht aufhebbaren) Zweifel zurückgegriffen wird, und die zugleich auf den Urheber des Denkens verweist.

Der kantische Weg ist bekanntlich ein anderer, da bei Kant Glauben und Wissen in ein anderes Verhältnis gesetzt, durch die neuen Grenzen des Wissbaren voneinander getrennt werden. Denn er habe „*das Wissen aufheben [müssen], um zum Glauben Platz zu bekommen*“ (KrV B XXX). Das bedeutet für Kant nicht, das Wissen *im Raum* des Glaubens aufzuheben, sondern dem Glauben *neben* dem Wissen seinen Ort zuzuweisen, ihn aus dem genuinen Wissensraum und letztlich -diskurs auszuschließen. Ein theoretisches Problem, das sich Kant auf diese Weise einhandelt, ist dann aber eben gerade das der Theoriebegründung: Wer oder was garantiert dann für die Wahrhaftigkeit der gewonnenen Erkenntnisse, wenn nicht Gott oder sonst eine Instanz, die nicht unserer eigenen – willkürlichen – Setzung von Wahrheitsmaßstäben unterliegt? Die kantische Lösung besteht, wiederum bekanntermaßen, darin, die Figur der durch die zweifelnde Reflexion gewonnenen cartesischen Selbstgewissheit auf die ganze Theorie zu übertragen, indem der Gegenstand der Theoriebildung zugleich als Möglichkeitsbedingung der Theoriebildung ausgewiesen wird und damit eine *adaequatio rei et intellectus* im Denken selbst verortet wird.

41 „Descartes trennte radikal die natürliche Einsicht und die Dogmen der christlichen Religion, welche zu glauben Pflicht war, doch ohne daß sie eingesehen werden konnten. Durch die folgenreiche Unterscheidung zwischen Glauben und Vernunft wurde Descartes zu einem der führenden Köpfe der Aufklärung. Zum Erscheinungsbild dieser Frühaufklärung gehört aber, daß noch nicht zwischen Verstand und Vernunft, zwischen natürlichem Licht und der auf Totalität bezogenen Spekulation unterschieden wird.“ Gerhart Schmidt 1989: S. 13.

Bevor die kantische ‚Lösung‘ im Folgenden kurz skizziert wird, soll nur eine Bemerkung zur Diskussion vor allem in der analytischen Philosophietradition gemacht werden, die fragt, worin die logische Form *transzendentaler Argumentation* bzw. *Begründungen* besteht.<sup>42</sup>

Der Unterschied zwischen der dort und der hier behandelten Verwendung von ‚transzendentaler Begründung‘ besteht zum einen darin, dass es dort aus einer epistemologischen Fragehaltung und -stellung heraus um die Wahrheitsbedingungen einzelner Sätze oder Propositionen geht, aus denen sich freilich auch ein Kalkül ableiten ließe, dem dann möglicherweise der Status einer vollständigen Theorie zugeschrieben werden könnte, während es hier nicht um die *Ableitung* der ganzen Theorie aus einigen wenigen Prämissen geht, sondern um die Frage, welchen selbstreferentiellen Status manche der gewonnenen oder zu gewinnenden Erkenntnisse *in Bezug auf die Erkenntnisgewinnung selbst* haben. Die Verwendung von ‚transzendental‘ in der analytischen Tradition ist also in gewissem Sinne enger, weil sie sich bloß auf einzelne Sätze und deren logische Form bezieht, und zugleich weiter, folgt man beispielsweise der Definition von Skirbekk, da sie alle Bedingungen meint, die in einem nicht-empirischen Sinne gegeben sein müssen: Eine „[t]ranszendente Einsicht ist die Einsicht, daß eine spezifische transzendente Bedingung notwendig bestehen muß, damit nicht eine bestimmte Form von Bedeutungslosigkeit eintritt.“<sup>43</sup> Obwohl diese Definition auch in Bezug auf *konstitutive Regeln* diskutiert wird,<sup>44</sup> geht es nicht um *mit* dem – instrumentell gebrauchten – Gegenstand ‚Vernunft‘ entdeckte Regeln, die zugleich *für* den Gegenstand ‚Vernunft‘ *konstitutiv* sind.

Genau in diesem Sinne ist aber das ontologisch geprägte Theorieverständnis gemeint, an dem sich die folgende Interpretation orientiert: Die entdeckten Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung werden zugleich als konstitutiv für diese Entdeckung verstanden und begründen insofern auch die entdeckten Resultate des Erkenntnisprozesses. Mit dieser Interpretation *transzendentaler Theoriebegründung* folge ich zunächst der ontologischen Interpretation transzendentaler

42 Vgl. Gunnar Skirbekk (1969/1977). ‚Wahrheit und Voraussetzungen‘. In: Ders. (Hrsg.) 1977: S. 449-482.

43 Skirbekk 1969/1977: S. 477, vgl. auch Ross Harrison (1998) ‚Transcendental Arguments‘. In: Edward Craig (1998) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 9, S. 452-454: „Transcendental arguments seek to answer scepticism by showing that the things doubted by a sceptic are in fact preconditions for the scepticism to make sense.“

44 Vgl. Skirbekk 1969/1977: S. 473.

Reflexion von Krings und Esser,<sup>45</sup> in Bezug auf die *Theoriebildung* aber insbesondere den Interpretationen von Siemek.<sup>46</sup>

Esser und Krings vertreten den Standpunkt, die transzendente *Reflexion* decke nicht nur die Bedingungen der Möglichkeit in dem Teil des Vernunftvermögens auf, mit dem (*empirische*) *Erfahrungen* gemacht werden können, sondern auch ihre eigenen Möglichkeitsbedingungen, d.h. *zugleich* die Bedingungen der Möglichkeit der – wenn man so will – Selbst-Erfahrung. Esser sieht daher in der transzendentalen *Reflexion* einen ‚bewussten Selbstbezug‘ bzw. eine selbstreferentielle Konstitutionsleistung bestätigt, die im reflexiven Vollzug die Untersuchungsergebnisse, die am Erkenntnisvermögen, das auf empirische Erfahrungen gerichtet ist, gewonnen werden, so dass diese Untersuchungsergebnisse keiner weiteren Begründung mehr bedürfen.<sup>47</sup> Als solche habe die transzendente Reflexion die konstitutiven Bedingungen der Erkenntnis-Relation (auch auf Vernunftebene) zum Thema. Damit werde zugleich nach den Konstitutionsvoraussetzungen der Relata selbst gefragt, insofern sie *als erkennendes* Subjekt und als *erkennender Gegenstand* konstituiert werden.<sup>48</sup>

Inwiefern lässt sich aber von einem ‚ontologisch geprägten Theorieverständnis‘ sprechen, wenn die Reflexion auf seine Vermögen als konstitutiv für das erkennende Subjekt angesehen wird? Zunächst legt Kants Gebrauch von Ontologie diese Interpretation nahe:

„Die [Transzendentalphilosophie] [...] betrachtet nur den Verstand, und die Vernunft selbst in einem System aller Begriffe und Grundsätze, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objekte anzunehmen, die gegeben wären (*Ontologia*); die [Physiologie] [...] betrachtet Natur, d.i. den Inbegriff gegebener Gegenstände.“ (KrV A 845/ B 873)<sup>49</sup>

45 Vgl. Andrea Esser (1994). *Kunst als Symbol*. München: Fink, S.153-160 sowie Esser 2004: S. 162-171; Hermann Krings (1964). *Transzendente Logik*. München: Kösel; vgl. auch die radikale Kritik der Konstitutionsidee von Malte Hossenfelder (1978). *Kants Konstitutionstheorie und die transzendente Deduktion*. Berlin/New York: de Gruyter.

46 Marek J. Siemek (1984). *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*. Hamburg: Meiner, S. VII-XI sowie S. 21-34.

47 Vgl. Esser 1994: S. 154.

48 Es „wird nicht nur schlechthin ein Erkanntes als Erkanntes konstituiert (der Verstand/die Anschauungsformen), sondern [...] [es] konstituiert sich auch allererst das Erkennende als Erkennendes.“ Krings 1964: S. 55.

49 „Die Ontologie ist diejenige Wissenschaft [...], welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur so fern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben, und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht. Sie [...] wird Transzendental-Philosophie genannt, weil sie die Bedingungen und ersten Elemente aller unserer Erkenntniß *a priori* enthält.“ Kant AA Bd. 20: S. 260 = 2. Preisschrift, die Kant 1791 verfasst hat, die aber erst 1804 durch Friedrich T. Rink herausgegeben wurde. Ihr Titel lautet: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*

Insofern Kant also die Begriffe und Grundsätze des reinen Gegenstandsbezuges an sich meint, wenn er von Ontologie spricht, ist *sowohl* der Bezug des Verstandes in der empirischen Erfahrung *als auch* der Bezug der Vernunft in der reflexiven Haltung, in der sich die Vernunft auf den Verstand als Gegenstand bezieht, gemeint.<sup>50</sup> Diese Interpretation gilt es aber am kantischen Gedankengang zu rekonstruieren und dann auch auf die Begründung der Theorie zu übertragen.

Kant betont, dass jede menschliche *Erkenntnis* bei der Erfahrung ansetzen müsse,<sup>51</sup> die nur aus der Anschauung *und* den Begriffen möglich sei. Der Verstand ist das Vermögen der *Begriffe* oder *Kategorien*, die in der transzendentalen Logik deduziert werden (im Gegensatz zur transzendentalen Ästhetik, die die reinen Anschauungsformen, d.i. Zeit und Raum, a priori aufzeigt). *Dass* beide Vermögen – Anschauung und Verstand – so geartet sind, wie Kant sie darstellt, *begründet* er in einem weiteren Vermögen, nämlich dem Vermögen, das einerseits auf die beiden Glieder der Erfahrung reflektieren kann, und das sich andererseits, *indem es auf die beiden kritisch reflektiert* – und sie im Folgenden als Theorie beschreibt –, gewissermaßen durch und während des reflektierenden Aktes *selbst herstellt*. Dieses Vermögen nennt Kant die reine Vernunft, die sich ihren eigenen Möglichkeits-, Geltungs- und Existenzraum schafft, indem sie sich reflexiv auf die Bedingungen möglicher Erfahrung richtet.

Verstand und Sinnlichkeit zusammen bilden den Gegenstand, über den die Vernunft überhaupt nur zu reflektieren vermag: die Vernunft ist nicht etwas den beiden anderen Vermögen beigeordnetes oder gar vorhergehendes, sondern sie bildet sich in ihrer Reflexionstätigkeit, ihrem Nachdenken über die beiden Stämme der Erkenntnis. Genau genommen werden die beiden Erkenntnisvermögen erst durch die transzendente Reflexion *unterschieden* und somit erst ‚*erkannte* konstituiert‘. Oder anders formuliert: Die genuine Tätigkeit der transzendentalen ‚Überlegung‘ besteht gerade darin, sich selbst hervorzubringen, *indem sie auf ihre Bedingungen rekurriert und diese dabei unterscheidet*, d.h. sowohl die ganze Vernunft in ihre verschiedenen Vermögen als auch die Erkenntniskraft nach Verstand und Sinnlichkeit als auch die gegebenen Vorstellungen von der Erkenntniskraft etc.

So konstituiert die transzendente Reflexion *zugleich* ihr Anschauungsobjekt – das Erfahrungen machende Denken – *als Unterschiedenes*, d.h. *als* Zusammenspiel von Verstand und Sinnlichkeit, *und sich selbst als diese Unterscheidung vollziehend*.<sup>52</sup> Damit differenziert die Reflexion erstens ihren Gegenstand – das

50 Esser weist darauf hin, dass ‚Gegenstand‘ bei Kant kein Synonym zu ‚Objekt der Erfahrung‘ ist, sondern eben auch ein gedachtes Abstraktum sein kann wie etwa ein Urteil; vgl. Esser 2004: S. 174, Anm.

51 „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; ... Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.“ KrV B 1; vgl. auch KrV A 298/B 355.

52 Zöller formuliert: „Gegenstandsbeziehung‘ meint die Einheit der Erkenntnis als Vorgang wie als Produkt und umfaßt außer der Relation selbst auch deren Relata,

erfahrende Erkenntnisvermögen – in seine beiden Teile, und zweitens konstituiert sie sich selbst mit der Differenzierung von ihrem Gegenstand als andere: denn sie selbst ist ja nicht die *erfahrende* Erkenntniskraft, sondern sie ist die Vernunft, die auf die empirische Erkenntniskraft reflektiert.<sup>53</sup> Das Aufdecken der Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis *realisiert* bzw. *konstituiert* so die Reflexion, die reine Vernunft heißt. Auf diese Weise legt die Reflexion aber nicht nur die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis der Gegenstände der Erfahrung offen, sondern auch ihre eigenen:

„Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand, und vermittels desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch [...]. Die Vernunft hat also eigentlich nur den Verstand und dessen zweckmäßige Anstellung zum Gegenstande [...].“ (KrV A 643f./B 671f.)

Indem sich die Vernunft auf den Verstand bezieht, d.h. über ihn als erfahrendes, empirisch erkennendes Vermögen reflektiert oder nachdenkt, bezieht sie sich zugleich auf ihren eigenen empirischen *Gebrauch*, der eben gerade darin besteht, sich auf den Verstand *zu beziehen* und zwar in der gleichen Art und Weise, wie das der Verstand mit seinen Gegenständen tut. Der Unterschied besteht in den Gegenständen bzw. Objekten und nicht in der Bezugsweise bzw. im Gebrauch. Diejenigen Gegenstände, auf die sich der Verstand bezieht, während er Erfahrungen macht, sind eben empirische Erfahrungsgegenstände; und der Gegenstand, auf den sich die Vernunft realer Weise bezieht, wenn sie auf das Erkenntnisvermögen reflektiert, ist der Verstand selbst. Aber der Prozess des Beziehens, also die Art und Weise, etwas zum Gegenstand des Denkens zu machen, ist der gleiche – und insofern kann Kant vom ‚eigenen empirischen Gebrauch‘ der Vernunft sprechen.

In der transzendentalen Reflexion konstituiert sich demnach die reine Vernunft, indem sie sich auf das erkennende, erfahrende Vermögen *bezieht*. Das gilt auch material, da die Sinnlichkeit bzw. die Formen der Anschauung *nicht nur* konstitutiv für die empirische Erkenntnis der *Gegenstände der Erfahrung* sind, sondern ebenfalls für die reine Reflexion selbst, deren *Betrachtungsweise* gerade darin besteht, einen Bezug zum Verstand zu realisieren, eine Relation herzustellen, an deren einem Ende die betrachtende Vernunft und an deren anderem Ende

---

die immer nur in der Relation vorkommen und allenfalls methodisch-reflexiv isoliert werden können.“ Günter Zöller (1984). *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*. Berlin/NY: de Gruyter, S. 2.

53 „Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien. Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung, oder auf irgendeinen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um dem mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag, und von ganz anderer Art ist, als die von dem Verstande geleistet werden.“ KrV A 302/B 359 T.S.

der betrachtete Verstand stehen. In diesem Sinne lässt sich diese Relation auch als ‚innere Vorstellung‘ bezeichnen.<sup>54</sup> Der springende epistemologische Punkt an dieser Stelle ist jedoch nicht, mit welcher Metaphorik die Beziehung zwischen dem Verstand und der auf den Verstand reflektierenden Vernunft beschrieben wird, sondern dass diese Beziehung *als Bezug* ihrer Form nach – und nicht ihrem Gegenstand nach – der empirischen Erfahrung adäquat ist. Dies und nur dies berechtigt Kant dazu, seine Unterscheidung zwischen Verstand und Sinnlichkeit als ‚wahr‘ auszugeben: denn die Vernunft ist in ihrer *die Erkenntniskraft anschauenden* Seinsweise ebenso notwendig auf reine (Reflexions-)Begriffe *und* auf Formen der Anschauung angewiesen, wie die empirische Erkenntnis reine (Verstandes-)Begriffe und Sinnlichkeit benötigt.

„Wenn wir unter bloß intelligiblen Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Kategorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht werden, so sind dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des objektiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist bloß die Art unserer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstände gegeben werden, und, wenn wir von der letzteren abstrahieren, so haben die ersten gar keine Beziehung auf irgendein Objekt.“ (KrV A 286/B 342).

Die Vorstellung, es gäbe ein reines Denken, das abgelöst von unserer Existenz als sinnliche Wesen möglich wäre, ist also schon wegen der uns durch dieses Faktum aufgenötigten *Art des Denkens*, sofern es *anschauend* oder *vorstellend* ist, für Kant inakzeptabel. Darüber hinaus kann es eine den Verstand anschauende Vernunft nur geben, wenn sie sich unterscheidend von diesem abgrenzt, indem sie ihn zum Gegenstand ihrer *inneren* Vorstellung macht.

Aber nicht jede Art von Reflexion ist unterscheidend-konstitutiv tätig, denn Kant unterscheidet in der KrV unter dem Zwischentitel ‚Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechslung des empirischen Verstandesge-

54 Kant nennt die Relation zwischen dem Denken als Denkendes und dem Denken als Gedachtes, mithin als ‚Gegenstand‘ des Denkens ‚innere Vorstellung‘: „Zuerst, wie kann ich eine Erkenntnis a priori, mithin Metaphysik, von Gegenständen erwarten, sofern sie unseren Sinnen, mithin a posteriori, gegeben sind? Und, wie ist es möglich, nach Prinzipien a priori, die Natur der Dinge zu erkennen und zu einer *r a t i o n a l e n* Physiologie zu gelangen? Die Antwort ist: wir nehmen aus der Erfahrung nichts weiter, als was nötig ist, uns ein Objekt, teils des äußeren, teils des inneren Sinnes zu g e b e n. Jenes geschieht durch den bloßen Begriff Materie (undurchdringliche leblose Ausdehnung), dieses durch den Begriff eines denkenden Wesens (in der empirischen inneren Vorstellung: ich denke). Übrigens müssten wir in der ganzen Metaphysik dieser Gegenstände, uns aller empirischen Prinzipien gänzlich enthalten, die über den Begriff noch irgendeine Erfahrung hinzusetzen möchten, um etwas über diese Gegenstände daraus zu urteilen.“ KrV A 848/B 876 T.S. Im Gegensatz dazu nennt er die *Zeit* in der *Transzendentalen Ästhetik* die ‚innere Anschauung‘ als „eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren [...] und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen.“ KrV A 34/B 50.

brauchs mit dem transzendentalen<sup>55</sup> zwei verschiedene Arten von Reflexion: die logische und die transzendente. Zunächst beginnt Kant den Anhang der transzendentalen Analytik mit der Auskunft, eine Überlegung oder *reflexio* sei ein ‚Zustand des Gemüts‘, das ‚Bewusstsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen‘, durch das eben dieses Verhältnis zwischen den Erkenntnisquellen und den Vorstellungen ‚allein richtig bestimmt werden kann‘. Jede Reflexion sei ein geistiger Zustand, in dem die Relation zwischen Vorstellungen auf der einen Seite und dem für sie zuständigen Erkenntnisvermögen auf der anderen Seite korrekt gedacht werden soll, weil nur so die Wahrheit des Urteils garantiert sei. Im zweiten Absatz fährt Kant fort:

„Aber alle Urteile, ja alle Vergleichen bedürfen einer Überlegung, d.i. einer Unterscheidung der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Begriffe gehören. Die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntniskraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich unterscheide, *ob sie als zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehörend* untereinander verglichen werden, nenne ich die transzendente Überlegung.“ (KrV A 261/B 317 T.S.)

Es gibt also noch eine andere Art überlegende Tätigkeit, die diese Vorstellungen dann *disjunkt* einem der beiden Vermögen zuschreibt, d.h. festlegt, ob sie zum reinen Verstand *oder* zur sinnlichen Anschauung gehören. Diese Tätigkeit nennt Kant *vergleichen*, und die sie ausführende Überlegensart wird logische Reflexion genannt. Weiter schreibt Kant, die transzendente Reflexion gehe auf die Gegenstände und nicht, wie die logische Reflexion, auf die Begriffe, um zu vergleichen.<sup>56</sup> Die beiden Reflexionsarten werden von Kant also sowohl nach ihrer Tätigkeits- oder Handlungsweise als auch nach den Gegenständen, auf die sie sich beziehen, unterschieden: Während die logische Reflexion (nur) vergleicht, *unterscheidet* die transzendente Reflexion allererst das, wonach überhaupt verglichen werden kann. So ist die logische Reflexion diejenige, die die gegebenen Begriffe des reinen Verstandes *benutzt* oder *anwendet*, indem sie vergleicht und die transzendente Reflexion ist diejenige, die das reine Verstandesvermögen von der Sinnlichkeit *unterscheidet* und diese dadurch zu Gegenständen ihrer eigenen inneren Vorstellung macht.

Der Gemütszustand bzw. die Reflexion auf das Verhältnis zwischen den Erkenntnisvermögen einerseits und zwischen den Vorstellungen und den Erkennt-

55 Vgl. KrV A 260/B 316.

56 Esser führt den Unterschied zwischen transzendentaler und logischer Reflexion als Beleg dafür an, dass es sich bei der transzendentalen um den ‚bewussten Selbstbezug‘ handle; vgl. Esser 1997: S. 155. Allerdings geht es dort gar nicht darum, welche andere Art von Gegenstands*bezug* die transzendente Reflexion ist, sondern allein um den Unterschied zwischen den *Gegenständen*: während die logische Reflexion die Begriffe vergleicht, vergleicht die transzendente Reflexion die Gegenstände des jeweiligen Erkenntnisvermögens (empirisch oder transzendental), um so herauszufinden, zu welchem *Vermögen* sie gehören; vgl. KrV A 262/B 319.

nisvermögen andererseits ist für Kant eine geistige *Handlung* oder Tätigkeit, die darin besteht *zu unterscheiden*. Als solches nennt er dieses ‚überlegende‘ Denken transzendente Reflexion. Die Vorstellungen *und* die beiden Erkenntnisvermögen sind in diesem Fall die *Gegenstände* der Überlegung, das, worauf sich das Denken in der transzendentalen Reflexion bezieht, sei es unterscheidend, sei es vergleichend.

Das reflexiv tätige Denken entdeckt also *auch*, dass das, was es als Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis auf Verstandesebene entdeckt, seinem eigenen Vollzug entspricht: Das, was die transzendente Reflexion beschreibt, ist sie strukturell oder der Form nach selbst; sie kann nur ihre Beschreibung liefern, weil die Möglichkeitsbedingungen, die sie beschreibt, nicht nur für die Gegenstände der Erfahrung zutreffen, sondern auch für sie selbst: sie bestätigt durch ihren Vollzug, dass es so ist, wie sie beschreibt. *Dass* das reflektierende Denken auf den Denkapparat selbst auch zu wahren Ergebnissen führt, liegt für Kant darin begründet, dass das, was in der Reflexion entdeckt wird, nicht nur notwendig ist, um die Erfahrungserkenntnisse möglich zu machen, sondern auch, um diesen Reflexionsakt selbst möglich zu machen. Denn die transzendente Reflexion ist selbst ein Erkenntnis(vermögen), das einen gegebenen Gegenstand – den Denkapparat – gleichsam als inneres Objekt vor sich hat, den sie ebenfalls durch Begriffe ordnet. So bestätigt die transzendente Reflexion die Resultate des erkennenden Prozesses, die sie dem Verstand und der sinnlichen Anschauung zuschreibt, durch eben den Denk-Vollzug, der diese hervorbringt. Die Ergebnisse der Untersuchung, insofern sie das *Vernunftvermögen* betreffen, das Erkenntnisse hervorzubringen vermag, stellen aus dieser Perspektive *auch* eine *reflexiv hervorgebrachte* Selbstbeschreibung dar, so dass Gegenstand, Prozess und Resultate der Untersuchung zusammenfallen, weil das Tun, der betrachtete Gegenstand und die ihn betreffenden Erkenntnisse ein und dasselbe sind.

Überträgt man den Gedanken der konsistenten Selbstkonstitution der reflektierenden Vernunft auf die *Theoriebildung*, dann lässt sich davon sprechen, dass diese Resultate zugleich als Möglichkeitsbedingung ihrer sich selbst bestätigenden Grundoperation den äußeren Rahmen für die Theorie abstecken bzw. den Raum eröffnen, in dem sie gedacht werden kann, und die Wahrheit ihrer Ergebnisse begründen – zumindest insofern es sich um die Bedingungen der Möglichkeit des (theoriebildenden) Vollzuges als Beschreibung der (Selbst)Erkenntnis handelt. Die Selbstkonsistenz besteht demnach darin, die eigenen Möglichkeitsbedingungen als Resultate eines rationalen Erkenntnisprozesses hervorzubringen. So lässt sich von einer *adaequatio processus rationalis et obiectus* sprechen. Durch die Theorie wird so einerseits der anvisierte Gegenstand, d.i. das Denken, *als solches* beschrieben, und andererseits werden zugleich die Bedingungen der Möglichkeit so einer Beschreibung beschrieben. Dieser Bezug, der sich als solcher erst konstituiert, indem er seinen Gegenstand beschreibt, ist aber gerade die genuine Tätigkeit der Vernunft überhaupt, die sich, indem sie unterscheidet, unterscheidend selbst herstellt und *in* der Theorie beschreibt. Wir haben es also in

der Selbstgewissheit der transzendentalen Reflexion mit einer formalen und materialen Kongruenz zu tun, die die Geltung, die Allgemeinheit und die Notwendigkeit der Theorieresultate garantieren soll: „*Selbstdenken* heißt den obersten Probstein [sic] der Wahrheit in sich selbst (d.i. in seiner eigenen Vernunft) suchen“ (WDO AA Bd. 8:146 Anmerkung) und es ließe sich hinzufügen ‚und finden‘.<sup>57</sup>

Kant geht aber immer noch einen Schritt weiter: nicht nur konstituiert sich die Vernunft in der *kritischen, transzendentalen* Reflexion durch ihre entdeckend-unterscheidende Tätigkeit selbst und erkennt die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrungen zugleich als ihre eigenen ontologischen Möglichkeitsbedingungen, sondern Kant beansprucht, auf diese Weise auch noch die Bedingungen der Möglichkeit von Wissen überhaupt zu entdecken, nennt er doch das System, das er zu entwerfen wünscht, das System der ‚szientifischen Vernunft‘.<sup>58</sup>

### iii. Das System der ‚szientifischen Vernunft‘

Kant will nun seine Theorie nicht nur aus sich selbst heraus begründet wissen, sondern sie auch in einem *System* aufgehoben wissen. Einem System, so Kant, liege immer eine ganz bestimmte Idee zugrunde, die seine *Form* als Ganzes sowie die Einheit seiner Teile und deren Zusammenhang bestimme.<sup>59</sup> Damit diese Idee aber ausgeführt werden könne, brauche es noch ein „Schema, welches [...] empirisch, nach zufällig sich darbietenden Absichten [...] entworfen wird [und] [...] technische Einheit [gibt].“ (KrV A 833/B 861). Während also das Schema, nach dem die vereinheitlichende Idee zum Tragen kommen soll, empirischen Zufällen überlassen werden kann, ist die Einheit der Erkenntnisse selbst der *Idee* geschuldet, die Vernunft könne als ein in sich konsistentes Ganzes gedacht werden. In der *Transzendentalen Methodenlehre*, also gegen Ende der kritischen Beschreibungen der reinen Vernunft, verknüpft Kant dann diese Idee wiederum mit

57 „»Kritik« ist zugleich der Prüfstein *und* seine prüfende Anwendung: das »kritische« Denken steckt hier ein neues Feld der Theorie unmittelbar ab, wodurch es ein theoretisch konstruktives, die Grundlagen eines neuen »Systems« aufbauendes Denken schon im voraus ist.“ Siemek 1984: S. 22.

58 Aus dieser letzten Perspektive entspricht das Foucaultsche Projekt der *Archäologie des Wissens* genau dem Projekt der kantischen ‚Kritik‘, insofern es Foucault dort um die Aufdeckung der genuinen Möglichkeitsbedingungen des herrschenden Wissensdiskurses geht. Im Unterschied zu Kant bindet M. Foucault dieses Projekt aber nicht an die Kritik der Vernunft als Ursprung rück, sondern macht die Konstitution des Subjektes reziprok von den Möglichkeitsbedingungen des Wissensdiskurses abhängig.

59 Zöller nennt diesen Systembegriff Kants ‚generativ‘: „Hauptmerkmal von Kants kritischem Systembegriff ist die Vorgängigkeit der Idee des Ganzen gegenüber den Teilen. Die mereologische Präzedenz versteht Kant streng: die Idee des Ganzen bestimmt a priori die Teile wie deren Stellung zueinander und im Ganzen.“ Günter Zöller (2001), »Die Seele des Systems«: Systembegriff und Begriffssystem in Kants Transzendentalphilosophie. In: Hans F. Fulda et al. (2001) (Hrsg.), S. 63.

der Wissenschaft schlechthin, die nur einer Idee, und zwar einer einzigen Idee, entspringen könne – und *nicht der zufälligen Empirie*:

„Ich verstehe [...] unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen [...]. Der wissenschaftliche Vernunftbegriff enthält also den Zweck und die Form des Ganzen, die mit demselben kongruiert. Die Einheit des Zwecks, worauf sich alle Teile und in der Idee desselben auch untereinander beziehen, macht, dass ein jeder Teil bei der Kenntnis der übrigen vermisst werden kann [...]. Das Ganze ist also gegliedert (*articulatio*) und nicht gehäuft (*coacervatio*); es kann zwar innerlich (*per intus susceptionem*), aber nicht äußerlich (*per appositionem*) wachsen; wie ein tierischer Körper, dessen Wachstum kein Glied hinzusetzt, sondern ohne Veränderung der Proportion, ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht.“ (KrV A 832/B 860)

Die Wissenschaft(en) oder das Wissen überhaupt, so könnte man sagen, sind Ausdruck der Vernunft als Ganzer und dienen somit in jedem Teilbereich nicht nur ihrem jeweils genuinen Zweck, sondern immer auch dem Ganzen, das in der auf die Vernunft und ihren Zweck bezogenen Einheit des Wissens besteht. So sollte der Hauptzweck der Vernunft in allen ihren durch die Reflexion unterschiedenen Teilen und in den *daraus abzuleitenden Wissenschaften* immer präsent sein. Zur Perfektion getrieben, träumt Kant von der Kongruenz von geschaffenenem Wissen auf der einen Seite und wissenschaftlicher Vernunft auf der anderen Seite, wodurch die Idee der Einheit erst durch und in den Unterschieden herzustellen wäre, also Wissen über die Vernunft, durch die Vernunft und aufgrund der Vernunft.<sup>60</sup> Erst eine vollständige Entzifferung oder begriffliche Ausdifferenzierung des erkennenden Vermögens bietet die Grundlage der Einheit der Wissenschaften bezogen auf die Zwecksetzung der Vernunft – so jedenfalls formuliert Kant den in den Vorreden und Einleitungen der KrV noch relativ vage formulierten Traum, dessen Realisierung er durch sein vernunftkritisches Unternehmen vorantreiben will: Die wissenschaftliche Vernunft ist diejenige, die systematisch den einzelnen Teilen des Denkvermögens wissenschaftliche Ergebnisse zuzuordnen vermag, wobei die Wissenschaftlichkeit an den Prinzipien und Grundbegriffen der unterschiedenen Vermögen zu messen ist und sich die Wissenschaften *primär* an der Vernunftuntersuchung zu orientieren haben und folglich *nicht an der Empirie*.

Weil sich die Einheit aus dem letzten *Zweck* der Vernunft ergibt, der in der Realisierung einer vernünftigen Freiheit zur Herstellung einer allgemeinen Glückseligkeit besteht, und weil sich jede (Einzel-)Wissenschaft immer auf diesen letzten Zweck bezieht und von ihm bestimmen lassen sollte, kann Kant set-

60 Die „von der Kritik gestellten Fragen [betreffen] stets *das Wissen und das Sein zugleich*: nämlich ihre Einheit, ihre gemeinschaftliche Grundlage, ihr gegenseitiges Verhältnis im Rahmen eines umfassenden Ganzen, aufgrund dessen beide erst unterschieden und verglichen werden können.“ Siemek 1984: S. 23f.

zen, dass nicht alle Wissenschaften alle Kenntnisse von allen anderen Wissenschaften kennen müssen: Das Ganze der ‚szientifischen Vernunft‘ ist eine *Idee*, die *wegen der empirischen Anteile*, die einen (späteren) Teil der Wissenschaften ausmachen, *überhaupt nicht vollständig werden kann*, was bedeutet, ‚dass ein jeder Teil bei der Kenntnis der übrigen vermißt werden kann‘. Wenn es aber um die Einheit des *Systems dieser Idee geht*, d.h. um die Einteilungen, Prinzipien, Begriffe etc., die nach Kant *völlig unabhängig von der Empirie* aus dem Erkenntnisvermögen selbst stammen, d.h. von ihm hervorgebracht werden können, dann ist der Blick auf das Ganze nicht nur möglich, sondern auch geboten, wie die letzten Abschnitte der Vorrede zur KpV zeigen: Dort wendet sich Kant in scharfen Worten an seine Kritiker, indem er noch einmal auf die Architektur seines ganzen Systems, d.h. auf das Projekt der kritischen Philosophie eingeht:

„[w]enn es um die Bestimmung eines besonderen Vermögens der menschlichen Seele nach seinen Quellen, Inhalten und Grenzen zu tun ist, so kann man zwar nach der Natur der menschlichen Erkenntnis nicht anders als von den Teilen derselben, ihrer genauen und (soviel als nach der jetzigen Lage unserer schon erworbenen Elemente derselben möglich ist) vollständigen Darstellung anfangen. Aber es ist noch eine zweite Aufmerksamkeit, die mehr philosophisch und architektonisch ist: nämlich die Idee des Ganzen richtig zu fassen und aus derselben alle jene Teile in ihrer wechselseitigen Beziehung aufeinander, vermittels der Ableitung derselben aus dem Begriffe jenes Ganzen, in einem reinen Vernunftvermögen ins Auge zu fassen.“ (KpV AA Bd.5: 10 T.S.)<sup>61</sup>

Das Ganze in den Blick zu nehmen bedeutet aber eben nicht, *alles* Wissen zu kennen – was wohl schon zu Kants Zeiten nicht ganz einfach gewesen sein wird –, und es bedeutet auch nicht, alles Wissen aus einem einzigen Grundprinzip *abzuleiten*, sondern es bedeutet, den inneren Zusammenhang des Wissens zu kennen bzw. festzulegen, seine Grundprinzipien, die sich im Denken und nirgendwo sonst finden lassen und die das auf seine eigenen Realisierungsmöglichkeiten reflektierende Denken an die Hand gibt.<sup>62</sup> Daher fordert Kant – v.a. seine Kritiker –

61 Vorländer bezweifelt in seiner Anmerkung zu dieser Stelle, dass Kant hier von ‚Elementen‘ spricht und will stattdessen ‚Erkenntnis‘ setzen – damit verkennt er, dass eine tatsächliche *Erkenntnis* des gesamten Vernunftvermögens erst dann möglich ist, wenn die gesamte kritische Untersuchung des *ganzen Vernunftvermögens* abgeschlossen ist. Deshalb schreibt Kant auch im ersten Satz von dem *besonderen* Vermögen, das eben gerade die menschliche Erkenntnis überhaupt ist.

62 So stellt Zöller heraus, dass der ursprüngliche Systembegriff nicht der szientifische, sondern der Begriff von Verstand oder Vernunft *als* System sei, die „Gegenüberstellung von System von Erkenntnissen und System der Vernunft als solcher folgt der kantischen Unterscheidung zwischen Erkenntnissen und deren Grund in einem oder mehreren Erkenntnisvermögen.“ Zöller 2001: S. 67. Was es allerdings bedeutet, wie Zöller weiter unter Berufung auf Kants Körpermetaphorik fortfährt, dass die wohlgeordnete Vielzahl von Elementen, d.i. das ‚System der Kategorien‘ aus einem zugrundeliegenden Prinzip, d.i. das ‚Vermögen gegenständlichen Denkens‘ (a.a.O: S. 69) ‚eduktiv‘ *entwickelt* wird, mit dem es in einem ‚epigenetischem Verhältnis‘

dazu auf, „innigste Bekanntschaft mit dem System“ (KpV AA 10) zu machen, um zur ‚zweiten Stufe zu gelangen‘, nämlich zur „Übersicht, welche eine synthetische Wiederkehr zu demjenigen ist, was analytisch gegeben worden“ (ebd.) ist. Dieses System des Wissens überhaupt, das von Kant in der Vernunft für die Vernunft und mit der Vernunft begründet werden soll, gilt es zu beschreiben. System heißt dabei aber gerade *nicht* inhaltlich bestimmt, alles aus einem Prinzip ableiten zu können, sondern reflexives Wissen über die *Wissensherstellung* – und die Zusammenhänge zu erlangen, wobei ein wesentliches Merkmal von Wissen darin besteht, dem Anspruch auf Selbstkonsistenz Genüge zu leisten. Kant behauptet aber nicht, das ganze von ihm anvisierte Projekt zugleich auf den Weg bringen zu können, sondern er beschränkt sich zunächst auf die Propädeutik zu einem solchen System der reinen Vernunft, die er *Kritik der reinen Vernunft* nennt.<sup>63</sup>

Der Zusammenhang zur *Theoriebildung* besteht so nicht nur in einer Selbstlegitimierung der kritischen Theorie der Vernunft über die kritisierende Vernunft als Gegenstand, d.h. dass hier nicht nur die erkennende Reflexion auf ihren Gegenstand konstitutiv für die reine Vernunft selbst ist, sondern darüber hinaus darin, dass mit dieser Vernunftkritik *zugleich* eine umfassende *Wissenskritik* überhaupt einhergeht.<sup>64</sup> Damit betrifft die Darstellung der erfahrungsunabhängigen Erkenntnisse, die Kant aus seinem kritischen Unternehmen gewinnt, nicht nur dieses eine Unternehmen und auch nicht nur seine, Kants, Philosophie, sondern Kant trifft damit seinem Anspruch nach zugleich Aussagen über *jegliches Wissen*, und das heißt: *über jegliche Theoriebildung*. Die gebildete Theorie als strukturierte oder eben systematisierte Sammlung der gewonnenen Erkenntnisse soll also gleichsam auf einer dritten Ebene bestätigen, dass das, was sie beinhaltet, wahr ist.

Auch wenn das Wissen hier nicht in dem Sinne ‚wahr‘ genannt wird, dass damit überzeitliche *Wissens-Inhalte* als wahr bezeichnet werden, sondern vielmehr Erkenntnisse über bestimmte strukturelle Formen im Sinne *innerer Zusammenhänge* zwischen den jeweiligen inhaltlichen Erkenntnissen gemeint sind,

---

steht, wird dort nicht klar herausgestellt. Bedeutet das nun, dass aus dem ‚präformierten Keim‘ *notwendig nur diese Kategorien entstehen können*, d.h. *nur dieses Kategoriensystem*, oder heißt das, dass sich auch ein anderes hätte entwickeln können? Der Ausdruck präformiert legt nahe, dass Zöllner nicht die zweite Möglichkeit im Auge hat. Allerdings beinhaltet die erste Interpretation das Problem, die *Notwendigkeit* der Entwicklung gerade dieses und keines anderen Kategoriensystems zu begründen, weil hier als einzige Begründung die Selbstkonsistenz des bereits *entwickelten Systems* des Verstandes angeführt werden kann. Diese begründet aber nur *ex post* und nicht *ex ante* deren Notwendigkeit.

63 Vgl. KrV A 11.

64 Die „Vernunftkritik bei Kant [ist] kein »Teil« oder »Gebiet« der Philosophie, sondern sie deckt sich mit dieser schlechthin. Es ist aber auch eine ganz besondere Philosophie: in ihr fällt nämlich das »Wissen-vom-Wissen«, oder die »Erkenntnis der Erkenntnis«, mit der Erkenntnis selbst, mit dem »Wissen-vom-Gegenstand«, merkwürdigerweise zusammen.“ Siemek 1984: S. 23.

d.h. *wie* sie überhaupt gewonnen werden können, *von welchem* Vermögen und in welchem Verhältnis diese wiederum miteinander stehen, sollen diese Erkenntnisse doch die Form, die Wissen zukünftig annehmen und in der es Wissen werden kann, festlegen.<sup>65</sup> Freilich zählen auch diese die Zusammenhänge betreffenden Erkenntnisse zum Wissen, dennoch sind sie von anderer Qualität, weil sie die Erkenntnisse ‚nur‘ strukturell verbinden, aber nicht selbst inhaltlich bestimmen. Sie definieren ‚nur‘ deren äußeren Zusammenhang und legen fest, in welchem Verhältnis die Erkenntnisse bzw. die aus ihnen zu Mengen zusammengefassten Theorieteile zueinander stehen müssen und wie sie aufeinander bezogen sein müssen, um ein geordnetes, konsistentes, systematisches Ganzes auf der Grundlage der entworfenen Vernunft darzustellen.<sup>66</sup> So lässt sich im Sinne Foucaults kritisch anmerken, dass Kant durch die strategisch gewollte Loslösung aller Wissensformen und -zusammenhänge wie auch jeglicher Wissensbegründung von denk- oder vernunftexternen Bedingungen, den hermetisch abgeriegelten Raum geschaffen hat, in dem die Anerkennungs- und Seinsbedingungen von Wissen form(ul)iert werden, der den Knotenpunkt zwischen vernünftigem Subjekt und Wissen – und in Folge auch der Macht beherbergt.

- 65 König stellt sich die Frage „worin die Erkenntnis der systematischen Form begründet ist und welche Form ein System der Philosophie annehmen müsste, das dieser inneren Struktur der Vernunft selbst vollkommen adäquat wäre.“ Peter König (2001). ‚Das wahre System der Philosophie bei Kant‘. In: Hans F. Fulda et al. (2001) (Hrsg.), S. 41. Die Beantwortung der Frage erfolgt in ambivalenter Weise, da König davon ausgeht, dass die „Frage nach dem wahren System der Philosophie [...] nur zu beantworten [ist], wenn man weiß, worin die wahre systematische Struktur der Vernunft besteht und wie sie sich erkennen und rechtfertigen läßt.“ (a.a.O.: S. 48). Es reicht also nicht, dass das System der Philosophie als Erkenntnissammlung *über* das Vernunftvermögen als mit diesem strukturell homolog gedacht wird, um es als wahr auszuweisen, sondern es wird noch eine *Begründung* dafür gefordert, warum es gerade dieses System der Vernunft und kein anderes sein kann, obwohl „die Systemidee Produkt der Vernunft bzw. der Vernunftkenntnis“ (a.a.O.: S. 41) ist und „die Vernunft [...] auch deshalb ihrer Natur nach architektonisch [ist], weil sie die Kunst ist, Selbstschöpferin ihrer eigenen systematischen Strukturen zu sein.“ A.a.O.: S. 43 T.S. Aber auch hier wird wieder die Ambivalenz deutlich: Einerseits soll die Vernunft schon der Natur nach architektonisch sein, andererseits ist sie Selbstschöpferin. Anscheinend ist die Idee einer Vernunft, die sich auf der Grundlage dessen, was sie an Wissen vorfindet und was sie erreichen will, kritisch selbst betrachtet, d.h. nach ihren Möglichkeitsbedingungen fragt und sich deshalb auf diese Weise und erst dann in dieser Weise unterscheidend strukturiert, nicht ausreichend, um einem Wahrheitsstandard zu genügen, der nach überhistorischen Sicherheiten sucht.
- 66 Analog spricht Sartre davon, dass die „dialektische Vernunft nur durch die dialektische Vernunft selbst *kritisiert* werden kann (im kantischen Sinne) [...] und daß man sie sich eben gerade als freie Kritik ihrer selbst und als gleichzeitige Bewegung der Geschichte und der Erkenntnis begründen und entwickeln lassen muß. Genau das hat man bisher unterlassen: man hat sie im [marxistischen] Dogmatismus blockiert.“ Jean-Paul Sartre (1960/1967). *Kritik der dialektischen Vernunft*. Reinbek: Rowohlt, S. 23; vgl. auch S. 25; 34; 50.

Obwohl Kant die von ihm erstrebten Erkenntnisse, die den Raum jeglichen Wissens abstecken sollen, zu Beginn der KrV noch gar nicht gewonnen hat, verfügt er doch über eine präzise Vorstellung davon, welche Erkenntnisse *zuerst* gewonnen werden müssen, um die nachfolgenden überhaupt gewinnen zu können und um diese angemessen zu ordnen. Diese Ordnung der Erkenntnisse zeichnet aber noch nicht die Architektur der Theorie, sondern entspricht, um im Bild zu bleiben, dem Plan, der darüber bestimmt, welcher Teil des Hauses zuerst gebaut werden muss, um die nächsten Arbeiten überhaupt erledigen zu können. Es handelt sich also eher um einen Entwurf, der die chronologische Reihenfolge der zu erledigenden Arbeiten festlegt; um eine präzise Planung, welche Erkenntnisse vor welchen anderen Erkenntnissen zu gewinnen sind, und in welchem Verhältnis sie zueinander stehen. Wie stellt sich Kant nun den sukzessiven Theorieaufbau dieses umfassenden philosophischen Projektes im Detail vor?

## f. Der sukzessive Theorieaufbau

Betrachtet man den *Gegenstand* der kritischen Untersuchung Kants, dann erfolgt die Darstellung des ont(olog)isch Gegebenen *umgekehrt* zur *Reihenfolge* der Untersuchungen und Darstellung der Theorie: Während Kant in Bezug auf den gegebenen Untersuchungsgegenstand – das Denkvermögen – darauf insistiert, dass die Erfahrung das *Erste* sei, von dem alle Erkenntnis ausgeht, erfolgt die Theoriebildung oder die Gewinnung der Erkenntnisse, indem sie nach den Bedingungen der Möglichkeit dieses Ersten fragt. Die chronologische Ordnung der kritischen Erkenntnisgewinnung und die chronologische Ordnung, in der die Gegenstände *gegeben* sind, verlaufen in entgegen gesetzter Richtung. Zwar ist der erste zu untersuchende Gegenstand das erfahrende Vermögen oder der Verstand, dennoch gilt es nach Kant, vor jeder unser Erkenntnisvermögen betreffenden Untersuchung eine Ordnung in die zu gewinnenden reinen Erkenntnisse zu bringen, um dann erst aufgrund dieser philosophischen Vorbereitung empirische Studien vorzunehmen bzw. Erkenntnisse zu produzieren, die sich *auch* auf die empirische Erfahrung beziehen.

Die zu gewinnenden Erkenntnisse haben bei Kant einen unterschiedlichen Status, der sich danach richtet, *von* welchem Vermögen sie gewonnen werden bzw. *über* welches Vermögen sie etwas aussagen und auch danach, welche von ihnen zuerst gewonnen werden müssen, um ihrerseits die anderen möglich zu machen. Die Verschiedenheit der Erkenntnisarten drückt sich darin aus, dass sie in Gruppen zusammengefasst werden und unterschiedliche Namen erhalten: So bezeichnen die Namen Philosophie oder Weltweisheit alle möglichen erzielbaren Erkenntnisse, d.h. sowohl die Erkenntnisse, die Kant mit reiner Philosophie bezeichnet als auch die Erkenntnisse, die den empirischen Teil der Philosophie

ausmachen, d.i. die Physik und die Anthropologie.<sup>67</sup> Die Philosophie umfasst so alle Erkenntnisse, die sowohl das Denken als Gegenstand als auch die Empirie betreffen können, d.h. die sowohl von der reinen Vernunft als auch vom erfahrenden Denken hergestellt werden können und auch all diejenigen Regeln, die auf der Grundlage des praktischen Vermögens hervorgebracht werden können.

Um die Unterschiede zwischen den einzelnen reinen Erkenntnissen zu markieren, wählt Kant – wie die ganze Philosophietradition – einzelne Namen, die er dem jeweiligen Bündel von Erkenntnissen, je nach der Funktion, die sie einnehmen, zuordnet. So stehen etwa die Kritik und die Metaphysik in einem Sukzessionsverhältnis, insofern einer ordentlichen Metaphysik nach Kant eine ordentliche Kritik des Erkenntnisvermögens *vorausgesetzt* werden muss. Im Gegensatz dazu verhalten sich die beiden Theorieteile Kritik und Transzendental-Philosophie – respektive Ontologie – wie das Modell oder Gerüst einer Sache zur Sache selbst. Das Verhältnis der einzelnen Theorieteilnamen bezeichnet demnach zugleich immer auch das Verhältnis der erworbenen oder der zu erwerbenden Erkenntnisse zueinander.

### i. Kritik und Metaphysik

Die reine Philosophie selbst wird wiederum in zwei Teile geteilt, wovon der eine alle Erkenntnisse umfasst, die sich zur Kritischen Philosophie zählen lassen – d.i. das Auffinden und die Bestimmung der verschiedenen Begriffe und Prinzipien der Vernunftvermögen – und der andere die Metaphysik bzw. die reinen Wissenschaften. Diese Einteilung des kritischen Gesamtunternehmens lässt sich an der unterschiedlichen Weite der Aufgaben ablesen, die Kant in den Vorreden bzw. in den Einleitungen der KrV formuliert. Entsprechend den Aufgaben einer Einleitung wird dort erwartungsgemäß nicht mehr über *alle* Inhalte informiert, die das Gesamtgebäude der Philosophie ausmachen werden, sondern ‚nur noch‘ über das unmittelbar bevorstehende Projekt der kritischen Untersuchung der Erkenntnisse produzierenden *theoretischen* Vermögen. Ein Teil, der daher aus der KrV ausgegliedert wird, betrifft das praktische Vernunftvermögen – zumindest, wenn es darum geht, dieses Vernunftvermögen *positiv* zu bestimmen.

Die in den Vorreden zur KrV genannte Absicht, das Vernunftvermögen zu kritisieren, d.h. zu unterscheiden, hat einen Zweck, der über die Bestimmung der Vernunft hinausgeht, da sie auch dazu dienen soll, eine Entscheidung über die „Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien“ (KrV A XII) fällen zu können. Die Resultate dieses den Gegenstand Vernunft kritisch unterscheidenden Prozesses werden also nicht selbst schon Metaphysik genannt, sondern sie entsprechen in Bezug auf die Metaphysik

67 Vgl. hierzu beispielsweise GMS, Vorrede AA Bd. 4: S. 388 oder auch KrV A 841/B 869.

einer nötigen Vorarbeit, indem sie verschiedene Grundbegriffe, d.h. Quellen, und verschiedene Vollzugsarten, d.h. Prinzipien, der Vernunft zum Vorschein bringen, aufgrund deren dann ggf. ein Theorieteil entstehen kann, der Metaphysik genannt werden darf und der *aus* den Prinzipien *bestimmt* wird – und sie nicht nur darstellt und definiert.

Die Unterscheidung zwischen der Kritik auf der einen Seite und einer möglichen Metaphysik auf der anderen Seite entspricht so einem einseitigen Bedingungsverhältnis, in dem die Kritik propädeutisch für die Metaphysik den Boden bereitet, dieser also vorhergeht, indem sie ‚die Quellen‘ bestimmt bzw. die ‚reinen Begriffe und die formalen Prinzipien‘ ausfindig macht:

„Metaphysik also, sowohl der Natur, als der Sitten, vornehmlich die Kritik der sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche vorüberend [...] vorhergeht, machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im echten Verstande Philosophie nennen können.“ (KrV A 850/B 878 T.S.)

Die Metaphysik kann für Kant also erst dann in Angriff genommen werden, wenn *die kritische Untersuchung abgeschlossen ist*, und wenn folglich einerseits erkannt worden ist, auf welche Weisen Erkenntnisse überhaupt nur hergestellt werden können, und andererseits, dass Erkennen nicht die einzige Arbeits-, Prozess- oder Gebrauchsweise der Vernunft darstellt, da sie (sich) auch realisieren kann.

Nun ist Metaphysik klassischer Weise der Name für solche Erkenntnisse, die nicht unmittelbar empirische Gegenstände betreffen *können*. Wenn Kant daher das Programm der kritischen Untersuchung darin sieht, das gesamte Vernunftvermögen zu kritisieren, dann geht es in erster Linie darum, die verschiedenen Vernunfttätigkeiten oder Vernunftprozesse so voneinander zu unterscheiden, dass sichtbar werden kann, wo und wie echte Erkenntnisse produziert werden und wie und wo nicht. Deshalb besteht das genuine Programm der KrV darin, die beiden Weisen des erkennenden Vermögens, ihren korrekten und inkorrekten *Gebrauch*, von ihren überschwänglichen *Absichten* zu unterscheiden, da diese nach Kant erst zu den Inkorrektheiten führen. Schließlich geht es auch noch darum, den Ort, an dem diese Absichten möglicherweise doch noch befriedigt werden können, wenigstens im Ausschluss anzudeuten, ohne ihn deshalb bereits positiv zu bestimmen – dieser Ort ist bei Kant bekanntermaßen die praktische Philosophie.

Ganz unabhängig davon aber, in welche Teile Kant das Vernunftvermögen unterscheidet, bezeichnen die Begriffe Kritik und Metaphysik in jedem Fall zwei zu unterscheidende Theorieteile, die beide noch im Entstehen sind – sie sind zu Beginn der KrV leere Namen, die noch ihrer inhaltlichen Füllung bedürfen, die erst durch die oder während der kritischen Untersuchung und der daran anschließenden metaphysischen Theoriebildungsprozesse gebildet werden. Zugleich wird so – rein äußerlich – festgelegt, worauf sich Metaphysik überhaupt

beziehen kann und darf: Einerseits auf das empirische Erkenntnis und die zugeordneten Begriffe der Naturerfahrung; und andererseits auf das praktische Erkenntnis und den zugeordneten Begriff der Freiheit. Die Begriffe Natur und Freiheit und die dazugehörigen (Vernunft-)Prinzipien bilden so die Untersuchungsgegenstände der beiden Vernunftkritiken und folglich die Quellen der noch zu verfassende(n) Metaphysik(en). Aus dieser Perspektive umfassen die zwei analytischen Kritiken zum theoretischen und zum praktischen Vermögen nicht mehr die Metaphysik, sondern sie sind deren notwendige Vorbereitung, weil sie ihr die Grundbegriffe und Prinzipien zur Verfügung stellen, aus denen dort *Folgerungen* gezogen werden können.

## ii. Kritik und Transzendental-Philosophie

Die kritische Untersuchung des Vernunftvermögens, wie sie in der KrV vorgenommen und dargestellt wird, hat aber für Kant eine zweifache propädeutische Funktion: Sie dient nicht nur als generische Vorbereitung zu einer Metaphysik, sondern sie soll zugleich die Vorbereitung zu einer Transzendental-Philosophie sein. Das Propädeutische hat hier allerdings eine gänzlich andere Funktion, da Kritik und Transzendental-Philosophie in keinem sukzessiven Bedingungsverhältnis stehen, das die Entwicklung des einen *aus* dem anderen ermöglichte, sondern in einem statischen Abbildungsverhältnis, in dem die Kritik das fertige Gerüst, die vollständige Form zur Verfügung stellt.

Während die Kritik als Vorarbeit für die Metaphysik das Vernunftvermögen in zwei verschiedene Erkenntnisvermögen – das praktische und das theoretische – aufteilt, um so sauber deren verschiedene Quellen, Begriffe bzw. Prinzipien bestimmen zu können, entspricht der Unterschied zwischen der propädeutischen Kritik der reinen Vernunft und ihrer Transzendental-Philosophie dem eines skelettartigen Baugerüsts, das für jeden Bauteil bereits einen Platz vorsieht, und dem fertig gestellten Gebäude, in das alle erstellten Bauteile eingepasst werden können. Es geht also nicht um die kritischen *Erkenntnisse*, die in den Vorreden von der Metaphysik unterschieden werden, weil diese *aus* ihnen erst folgt, sondern es geht um die Ergebnisse der kritischen Unterscheidungen des reinen Vernunftvermögens, die bereits den vollständigen Umfang einer möglichen Transzendental-Philosophie umreißen.

Die Kritik der reinen Vernunft *als* Propädeutik für die Transzendental-Philosophie und die Transzendental-Philosophie selbst verhalten sich demnach wie Form und Inhalt zueinander: sie haben den gleichen Gegenstand, aber die eine beschreibt das Gerüst, und die andere die Füllung. Damit besteht die zweite propädeutische Funktion der kritischen Untersuchung der *reinen* Vernunft in einer vollständigen Bereitstellung der ganzen strukturell gegliederten Form der Transzendental-Philosophie, sie ist in gewissem Sinne schon das Ganze, wenn auch nur schemenhaft:

„Die Transzendental-Philosophie ist *hier nur eine* Idee, wozu die Kritik der reinen Vernunft den Plan architektonisch, d. i. aus Prinzipien entwerfen soll, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude *ausmacht*.“ (KrV A 13).

Das Gerüst – um im Bild zu bleiben –, das die Kritik der reinen Vernunft zur Verfügung stellt, hat den gleichen Umfang und die gleichen Grenzen wie das fertige Gebäude, und dennoch ist es nicht das fertige Gebäude, weil ihm eben der detailliert ausgearbeitete Inhalt fehlt. Die Kritik der reinen Vernunft und die Transzendental-Philosophie unterscheiden sich demnach nicht durch ihren Umfang und ihre Grenzen, sondern allein durch die Art, wie sie ihren Gegenstand betrachten. Der Inhalt, der uns in der Transzendental-Philosophie erwarten würde, bestünde aus einem vollständigen System von Begriffen, die der transzendentalen Erkenntnis(art) entspringen.<sup>68</sup>

Die Erkenntnisse aus der Kritik der reinen Vernunft, die *als Propädeutik* für die Transzendental-Philosophie dienen, sind demnach von der Kritik *des gesamten* Vernunftvermögens zu unterscheiden – wenn auch die kritische Bestimmung des erkennenden Vermögens bereits in der KrV behandelt wird. Kritik stellt sich also als eine Bezeichnung heraus, die von Kant in wenigstens zweifacher Bedeutung verwendet wird: Spricht Kant von der Kritik des gesamten Vernunftvermögens, dann meint er die „Kritik der Vernunft, [die] also zuletzt notwendig zur Wissenschaft [führt]“ (KrV B 22). Damit ist dann das ganze kritische Geschäft gemeint, das die Kritisierung der unterschiedenen Vernunftvermögen *und* die Bestimmung ihrer Begriffe und Prinzipien meint und das so die Grundlagen für die Metaphysik bereitstellt, aus der dann die empirischen Wissenschaften ihre Grundbegriffe und Grundregeln schöpfen können.<sup>69</sup> Spricht er hingegen von der Kritik *als transendentalem Erkenntnisvermögen*, dann meint er nur diese Unterscheidungen, nicht aber die konkreten Bestimmungen der einzelnen Vermögen oder ihrer Prinzipien.

68 Allerdings ist zu bemerken, dass Kant wiederholt betont, dass er diese Vollständigkeit hier nicht leisten könne: die Kritik der reinen Vernunft sei zwar „die vollständige Idee der Transzendental-Philosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht selbst, weil sie in der Analysis nur so weit geht, als es zur vollständigen Beurteilung der synthetischen Erkenntnis a priori erforderlich ist.“ KrV A 14/B 28; vgl. auch KrV A 12.

69 „Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder Propädeutik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnisse a priori untersucht, und heißt Kritik, oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft in systematischem Zusammenhange [d. i. bezogen auf die beiden verschiedenen Erkenntnisvermögen], und heißt Metaphysik; wiewohl dieser Name auch der ganzen Philosophie [...] gegeben werden kann, um, sowohl die Untersuchung [...] als auch die Darstellung desjenigen, was ein System reiner philosophischer Erkenntnisse dieser Art ausmacht, von allem empirischen aber [...] unterschieden ist, zusammen zu fassen.“ KrV A 841/B 869 T.S.

Diese Analysen vorzunehmen, d.h. *Unterscheidungen* im Vernunftvermögen zu treffen, ebenso wie der Befund, *dass* es zu den einzelnen Vermögen Grundbegriffe und Prinzipien gibt, ‚entspringt‘ eben nur der erkennenden *Vernunft*, mithin dem transzendentalen Erkenntnis. Als solche sind sie natürlich ebenfalls Resultate der Untersuchung, aber eben von anderer Art, da dieses Unterscheidungsvermögen selbst bei Kant weder einen Grundbegriff noch ein Prinzip hat, aus dem eine Metaphysik erwachsen könnte,<sup>70</sup> noch ist es eine ihrer Quellen, sondern es existiert überhaupt nur, insofern es sich kritisch auf das Denkvermögen als erfahrendes und praktisches bezieht.<sup>71</sup> Mit der *Kritik der reinen Vernunft* wird demnach ein architektonischer Plan für die Transzendental-Philosophie zur Verfügung gestellt, aufgrund dessen allen folgenden Ausführungen ihr theoretischer Ort oder Platz im ganzen theoretischen Gebäude zugewiesen werden kann.<sup>72</sup> Der architektonische Plan bestimmt die Genese der Theorie, da sie den verschiedenen zu gewinnenden Erkenntnissen einen festen Platz im *sukzessiv* zu erfolgenden Theorieaufbau zuweist, den Kant in mehreren Schritten *nacheinander* vorführt.

Bevor im nächsten Kapitel die statische, architektonische Einteilung der zu gewinnenden oder gewonnenen *Erkenntnisse* vorgestellt wird, sei hier noch Kants eigene Methodenreflexion – die bereits wie ein Vorgriff auf die KpV erscheint – auf diejenigen Erkenntnisse angesprochen, die für Kant fälschlicherweise den Status beanspruchen, solche zu sein. Obwohl hier bereits mit den Unterscheidungen operiert wird, die erst im nächsten Kapitel in ihrer Genese dargestellt werden, wird Kants Methodenreflexion hier vorgezogen, weil dort über die *äußere Grenze* des Wissens hinausgegangen und zugleich das architektonische Gerüst der wahren Erkenntnisse von außen her begrenzt wird.

### iii. Kritik und Methode

In der transzendentalen Methodenlehre am Ende der KrV reflektiert Kant auf den ersten Teil der bereits entstandenen Theorie, nachdem er die inhaltliche Detailanalyse des theoretischen Erkenntnisvermögens abgeschlossen hat. Unter der

70 So heißt es in der Einleitung zur KU: „Die Kritik der Erkenntnisvermögen in Ansehung dessen, was sie a priori leisten können, hat eigentlich kein Gebiet in Ansehung der Objekte: weil sie keine Doktrin ist, sondern nur, ob und wie [...] eine Doktrin durch sie [unsere Vermögen] möglich sei, zu untersuchen hat.“ KU XX, AA Bd. 5: S. XX.

71 Transzendente Kritik „trägt dem methodologischen Unterschied Rechnung, der zwischen der kritisch beurteilten reinen Vernunftkenntnis und der kritischen Beurteilung selbst besteht. [...] Thema der kritischen Reflexion auf Erkenntnis [...] [ist] ausschließlich eine spezifische Form von Erkenntnis: die Erkenntnis dessen an und von Gegenständen, was a priori erkannt werden kann.“ Zöller 1984: S. 1.

72 In den Prolegomena setzt Kant folglich die ‚Transzendental-Philosophie‘ und die ‚Metaphysik‘ in dieses Sukzessionsverhältnis, denn „die ganze Transzendentalphilosophie, die vor aller Metaphysik notwendig vorhergeht [...] soll aber die Möglichkeit der letzteren zuerst ausmachen“ Prolegomena AA Bd. 4: S. 255.

transzendentalen Methodenlehre versteht Kant: „die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft“ (KrV A 707/B 736). Die Unterscheidung, auf die Kant hier zunächst rekurriert, bezieht sich auf den Unterschied zwischen Inhalt und Methode: Nachdem er in der Elementarlehre die transzendente Erkenntnis *inhaltlich*, d.i. nach den notwendig *jeder Erfahrung zugrunde liegenden* Anschauungsformen, nach den reinen Verstandesbegriffen, nach der Quelle dieser Begriffe sowie nach dem Vermögen, darüber hinaus Ideen zu entwickeln, kritisiert, d.i. hier analysiert hat, gehe es jetzt darum, die Methode in den Blick zu nehmen. Während die Elementarlehre der Frage gewidmet ist, von welchen Erkenntnissen gesagt werden kann, dass sie a priori in der Vernunft begründet sein können, sowie der Frage, *was* sich alles als transzendente Erkenntnis hervorbringen lässt, versucht die Methodenlehre, Aufschluss darüber zu geben, *wie* sich diese Erkenntnis hervorbringen lässt.

Die transzendente Methodenlehre ist daher eine Darstellung der bereits erzielten Ergebnisse der Kritik, aber nicht, insofern die Details des theoretischen Vermögens betroffen sind, sondern ‚nur‘, insofern die Unterscheidungsresultate in Bezug auf das gesamte Vernunftvermögen gemeint sind.<sup>73</sup> Eines der Probleme, die hier von Kant diskutiert werden, ist, dass es ein Bedürfnis der Vernunft sei, mehr wissen zu wollen, als sie an Wissen hervorbringen könne; dass sie sich nicht in den Grenzen des tatsächlich Erkenn- oder Wissbaren einschließen lassen wolle, sondern stattdessen darüber hinaus gehe; dass sie ihr transzendentales Unterscheidungsvermögen auf andere Objekte anwende statt nur auf sich selbst – so sie tatsächlich Erkenntnisse, die nicht der Erfahrung entlehnt sind, herstellen zu können glaubt.

Methodenlehre heißt demnach für Kant, *reflexiv* aus den bereits gewonnenen Erkenntnissen heraus, die Art und Weise des Vernunftgebrauches zu bestimmen, der sich grundsätzlich unterscheiden lässt nach spekulativem und praktischem Gebrauch. Beide Weisen des Vernunftgebrauchs nennt Kant sehr ähnlich, aber eben doch, wenn „er transzendental sein soll, [...] so wesentlich unterschieden“ (KrV A 712/B 741). Daher bedürfe es einer besonderen, warnenden Negativlehre, die die Irrtümer, die sich aus einem falschen transzendentalen Gebrauch der reinen Vernunft entwickeln könnten, zu vermeiden mag. Folglich unterscheidet Kant zwischen einem *richtigen* transzendentalen Gebrauch, der die Herstellung von Erkenntnissen a priori meint, und einem *falschen* transzendentalen Gebrauch, der dort vermeintliche Erkenntnisse entdeckt, wo es keine gibt.

Kant unterteilt die Methodenlehre nach Disziplin, Kanon, Architektonik und Geschichte. Die ersten beiden betreffen die zwei Arten des Vernunftgebrauches: den spekulativen und den praktischen Gebrauch; die letzten beiden betreffen die

73 Kant bemerkt in der Einleitung zum Abschnitt über die ‚Disziplin der reinen Vernunft‘, dass er „in diesem zweiten Hauptteile der transzendentalen Kritik die Disziplin der reinen Vernunft nicht auf den Inhalt, sondern bloß auf die Methode der Erkenntnis der reinen Vernunft richte[t]. Das erste ist schon in der Elementarlehre geschehen.“ KrV A 712/B 740.

Unterscheidungen der Vernunft und ihre verschiedenen historischen Entwicklungsstufen. In der Disziplin geht es um die unangemessene Übertragung theoretischer Erkenntnisweisen durch die spekulative Vernunft, die hier *diszipliniert*, d.i. gemaßregelt, in ihre Grenzen verwiesen wird.<sup>74</sup> Wenn die Vernunft über Begriffe, die gar nichts mit der Erfahrung zu tun haben – weder als Möglichkeitsbedingung noch als das Denken dieser Möglichkeitsbedingungen –, Aussagen trifft, die deren Wahrheit betreffen, d.h. wenn die Vernunft Aussagen darüber mache, dass es einen passenden, existierenden Gegenstand zu ihnen ‚gibt‘, dann *wird sie spekulativ*, dann *macht sie einen spekulativen Gebrauch* oder auch einen *falschen transzendentalen Gebrauch* nur scheinbarer ‚Begriffe‘,<sup>75</sup> weil sie theoretische Erkenntnisweisen auf sie anwendet, obwohl das gar nicht gestattet sei.<sup>76</sup> So komme die Vernunft zu Scheinerkenntnissen, weil die zweite notwendige Bedingung, der korrespondierende Gegenstand in der Anschauung, für eine echte Erkenntnis nicht gegeben sei: man könnte auch formulieren, dass die Vernunft einen Kategorienfehler begeht, weil sie unerlaubter Weise gewisse Vorstellungen oder *Ideen* auf eine Art und Weise verwendet, die nicht erlaubt ist.<sup>77</sup>

Die Disziplinierung, die Kant deshalb vornimmt, betrifft wiederum vier verschiedene spekulative Gebrauchsweisen, je nachdem, ob der Vernunftgebrauch dogmatisch, d.h. unreflektiert, oder polemisch ist oder ob er sich auf Hypothesen oder Beweise bezieht. Jede dieser Gebrauchsweisen hält er für verfehlt, weil sie, jede auf ihre Art, einfach eine theoretische Erkenntnisweise in das Feld der transzendentalen Kritik transponieren und so falsche, d.h. nur scheinbare Erkenntnisse produzieren.<sup>78</sup> Kant zieht abschließend das Resümee, dass „alle synthetische Er-

- 
- 74 „Es ist demütigend für die menschliche Vernunft, daß sie in ihrem reinen Gebrauch nichts ausrichtet, und sogar noch einer Disziplin bedarf, um ihre Ausschweifungen zu bändigen, ihre Blendwerke, die ihr daherkommen zu verhüten.“ KrV A 795/B 823.
- 75 Beide Gebrauchsweisen der reinen Vernunft führen aus dem Verlangen nach Totalität in eine Dialektik – mit Kant formuliert: „Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem spekulativen oder praktischen Gebrauche betrachten.“ KpV AA 5: S. 107.
- 76 „Eine theoretische Erkenntnis ist spekulativ, wenn sie auf einen Gegenstand, oder solche Begriffe von einem Gegenstande, geht, *wozu* man in keiner Erfahrung gelangen kann. Sie wird der Naturerkenntnis entgegengesetzt.“ KrV A 634/B 663.
- 77 Es geht bekanntermaßen hierbei um die Idee von Gott, von der Unsterblichkeit der Seele und von der Freiheit. In der KpV stellt Kant dann fest, dass sich die Vernunft diese drei Ideen, *die nicht unmittelbar* aus der Erfahrung stammen können, aus dem praktischen Gebrauch der Vernunft holt – wobei die ersten zwei als Zusatzannahmen für die ‚Anwendung des schon bestimmten Willens‘ dienen; vgl. KpV AA Bd. 5: S. 4.
- 78 Die Erkenntnisweise der Mathematik z.B. bestehe darin, aus der Anschauung ihre Resultate zu konstruieren. Wird nun diese Art und Weise, zu Erkenntnissen zu gelangen, einfach auf die transzendente Erkenntnis übertragen, dann werden plötzlich aus den Begriffen, die als Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung gezeigt wurden, Gegenstände der Erfahrung konstruiert – dies nennt Kant den (falschen) dogmatischen Gebrauch der Vernunft. Das gilt analog für den

kenntnis der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche [...] gänzlich unmöglich“ (KrV A 796/B 824<sub>T.S.</sub>) ist, und dass das einzige Erkenntnisvermögen, das wirklich in der Lage ist, synthetische Erkenntnisse a priori *herzustellen*, der Verstand bleibt und ist. Dennoch wünscht er sich für die Vernunft mehr als nur die eher frustrierende Botschaft, dass sie mehr will als sie kann, ja, dass ihr der Verstand in der Produktion von Erkenntnissen gar überlegen ist, obwohl er doch immer auf das Empirische angewiesen bleibt und daher niemals, man könnte sagen, zu apodiktischen Erkenntnissen fähig ist – im Gegensatz zu ihr selbst.

So fühlt sich die reine Vernunft dem eigenen Verstand gegenüber nach Kant zugleich unterlegen und überlegen: Sie selbst kann keine *synthetischen* Erkenntnisse a priori herstellen, weil die transzendente Reflexion nur den Verstand als Gegenstand positiv kritisieren und erkennen kann und daher ein ‚Darüber hinaus‘ *als Gegenstandserkenntnis* nicht hergibt – ihre Erkenntnisse bestehen eben ‚nur‘ in dem *reflexiven Wissen* über die *Wissensherstellung* und sind damit qualitativ verschieden von den Erkenntnissen des Verstandes. Dennoch ist sie diejenige, die unterscheidend zeigen kann, inwiefern der Verstand erfahrungsunabhängige Anteile hat, inwiefern er überhaupt Erkenntnisse herzustellen vermag und dass es neben ihm noch ein zweites, anderes Vermögen geben muss, das mit Erkenntnisherstellung nichts zu tun hat, das aber auch einen wichtigen Gebrauch unserer Vernunft ausmacht. Dieser andere Gebrauch ist auch ein möglicher „Quell von positiven Erkenntnissen, welche ins Gebiet der reinen Vernunft gehören“ (KrV A 796/ B 824). Die anderen Erkenntnisse werden aber *nicht* etwa von dem anderen Vermögen *hergestellt*, sondern es birgt insofern Erkenntnisse, als sein Grundbegriff – die Freiheit – und das dazugehörige Prinzip einsichtig gemacht werden können, aus denen dann wiederum Erkenntnisse ableitbar sind.<sup>79</sup>

---

polemischen Gebrauch sowie für die beiden anderen, am falschen theoretischen Ort angewandten Gebrauchsweisen.

- 79 Wenn Kant im nächsten Absatz schreibt, dass der (praktische) Gegenstand, auf den das Augenmerk geworfen werde „der transzendentalen Philosophie fremd ist“ (KrV A 801/B 829), dann deswegen, weil ‚praktische Begriffe‘, wie beispielsweise ‚Wille‘ oder ‚Willkür‘ etwas ganz anderes bezeichnen als eine erfahrungsunabhängige Erkenntnis: „Alle praktischen Begriffe gehen [...] wenigstens indirekt, auf Gegenstände [...] unseres Gefühls. Da dieses aber keine Vorstellungskraft der Dinge ist, sondern außer der gesamten Erkenntniskraft liegt, so gehören die Elemente unserer Urteile, sofern sie sich auf Lust oder Unlust beziehen, mithin der praktischen [Urteile] nicht in den Inbegriff der Transzendental-Philosophie, welche lediglich mit reinen Erkenntnissen a priori zu tun hat.“ ebd. Anmerkung T.S. Förster nimmt den zuerst zitierten Satz zum Anlass zu behaupten, die „*Kritik* [...] ist die Propädeutik lediglich für die Naturmetaphysik. [...] Eine weitere Vernunftkritik, die vor dem metaphysischen System vorausgehen müsste, kommt deshalb 1781 überhaupt nicht in Betracht.“ Förster 1992: S. 168f. Das führt ihn dazu, es ‚sonderbar‘ zu finden, dass Kant sowohl die *Grundlegung* als auch die KpV überhaupt verfasst (a.a.O.: S. 169). Angesichts der Tatsache, dass Kant die Methodenlehre auch schon 1781 verfasst hatte, und angesichts der hier skizzierten Argumentation kann der Eindruck des Sonderbaren wohl zurückgewiesen werden.

Ein Resultat der kritischen Untersuchung besteht demnach darin, dass die Grenzen unserer Erfahrung zugleich die Grenzen möglicher Erkenntnisse darstellen und es daher eigentlich gar keine wahrhaften Erkenntnisse geben könne, die *über* die Erfahrung *hinausgehen könnten*. Aber die *spekulative Vernunft* erstrebe gerade dieses Wissen – gerade nicht als Glaubende! – und deshalb stelle sich die Frage, ob so ein Wissen, wenn schon nicht in *spekulativer Absicht*, so doch wenigstens in *praktischer Absicht* möglich sei:

„Aber es ergibt sich aus dieser Deduktion unseres Vermögens a priori zu erkennen, im ersten Teile der Metaphysik ein befremdliches und dem ganzen Zwecke derselben, der den zweiten Teil beschäftigt, dem Anscheine nach sehr nachteiliges Resultat, nämlich, daß wir nicht über die Grenzen möglicher Erfahrung hinauskommen können, welches doch gerade die wesentliche Angelegenheit dieser Wissenschaft ist. [...] Nun [...], nachdem der spekulativen Vernunft alles Fortkommen in diesem Felde des Übersinnlichen abgesprochen worden, zu versuchen, ob sich nicht in ihrer praktischen Erkenntnis Data finden [...] über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserem, aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnisse a priori zu gelangen.“ (KrV B XIX ff.).

Kant ‚hofft‘ demnach, *im* praktischen Erkenntnis Gegebenes finden zu können, das den Wunsch, der sich im spekulativen Gebrauch ausdrückt, teilweise befriedigt, indem dieses Gegebene ihn einerseits über die Grenzen des sinnlich Erkennbaren *hinauskommen* lässt, ohne es andererseits als Erkenntnis – sei sie transzendental oder empirisch – ausweisen zu können.

Erst im zweiten Abschnitt, der mit Kanon betitelt ist, geht es dann um dieses zweite Gebiet, und zwar wiederum *in Bezug auf den Gebrauch*, der von diesem Vernunftvermögen gemacht wird. Der praktische Vernunftgebrauch wird in der Gliederung des Textes unter verschiedenen Aspekten beleuchtet: nach seinem letzten Zweck, dem Ideal des höchsten Guts und nach drei Denkart – Meinen, Wissen, Glauben. Im Gegensatz zur Disziplinierung der reinen spekulativen Vernunft, die durch die Begriffs- und Gegenstandsbestimmung *erkennen* will, geht es hier um ihre mögliche *Selbstbestimmung*, mit der die praktische Vernunft ihren vorgestellten Gegenstand *verwirklichen* will. Es geht um einen realisierbaren Traum – solange dieser nicht als bestimmende Erkenntnis verkauft wird – und um eine abschließende reflexive Beurteilung ihrer selbst als Vermögen, diesen – nunmehr praktischen – Traum auch herzustellen. In der Methodenlehre wird also eine praktische *Absicht* von einer spekulativen *Absicht* der Vernunft unterschieden, allerdings nicht ohne ein enges Zusammenspiel der beiden zu konstatieren, in dem die praktische Vernunft die Funktion erhält, der spekulativen gewissermaßen zu dienen. Denn das in praktischer Absicht mögliche Vernunftvermögen scheint in der Lage zu sein, die Absichten der spekulativen Vernunft – wenigstens teilweise – zu befriedigen, wenn auch keinesfalls in Bezug auf die angestrebte *Erkenntnis* oder das angestrebte *Wissen*, sondern als praktische *Realisation*.

Nachdem nun der Kant vorschwebende kritische Theorieaufbau und dessen Bedeutung – eine Beschreibung unseres Denkvermögens in erfahrender und reflektierender Form zu sein sowie eines Beschreibens von Wissen überhaupt und seiner Grenze – skizziert worden ist, kann die Analyse der Theoriearchitektur beginnen – und das bedeutet hier, die einzelnen Unterscheidungen, mit denen Kant das theoretische Gebäude entwirft, explizit nachzuzeichnen. Dabei wird es wiederum um Unterscheidungen zwischen den zu gewinnenden Erkenntnissen gehen, was dazu führt, dass nochmals Themen berührt werden, die bereits angesprochen worden sind, aber eben mit Blick auf die getroffenen Unterscheidungen und die Felder, die durch sie markiert werden, und nicht in Bezug auf die Funktion, die sie erfüllen sollen. Zudem werden aber auch die Unterscheidungen skizziert, die Kant im Erkenntnisvermögen selbst, also am Gegenstand seiner Theoretisierung, vornimmt, d.h. die zwischen dem theoretischen und dem praktischen Erkenntnisvermögen.

### 3. Skizze der Theoriearchitektur

Die Skizzierung der Architektur erfolgt über die Analyse der theoriebildenden Unterscheidungen, die in der Rekonstruktion bereits vorausgesetzt wurden, um die Interpretation der kantischen Theoretisierung der Vernunft überhaupt beginnen zu können. Wenn also im Vorhergehenden einerseits vom Gegenstand der Theoretisierung – dem Denkvermögen im allgemeinen – und andererseits vom Theorieaufbau, also von der Ordnung der gewinnbaren Erkenntnisse die Rede war, dann wird mit dieser Perspektive auf die Theoriearchitektur bereits implizit auf eine ihrer grundlegenden theoriebildenden Differenzen rekurriert: die zwischen den gewonnenen Erkenntnissen *als Teil der Theoriebildung* einerseits und den Erkenntnissen *über den Gegenstand, der theoretisiert wird*, andererseits. Die Unterscheidung zwischen den Erkenntnissen auf der einen Seite und den Erkenntnisvermögen auf der anderen Seite bildet die Achsen der Matrix, vor deren Hintergrund die grundlegenden, theoriebildenden Unterscheidungen Kants thematisiert werden.

Das Nachzeichnen des architektonischen Grundgerüsts unter dem Aspekt der theoriebildenden Unterscheidungen ergänzt die Analyse des Theorieaufbaus: Während im zweiten Kapitel die sukzessiven Schritte der Erkenntnisgewinnung und deren Verhältnis zueinander im Zentrum der Aufmerksamkeit standen, wird im Folgenden die Einteilung der zu gewinnenden Erkenntnisse nicht nach den Theorieteilnamen, sondern zunächst nach den ihnen zugeschriebenen Prädikaten in Bezug auf die Art der Erkenntnisse und die Erkenntnisvermögen betrachtet. Durch die Unterscheidung der einzelnen Erkenntnisarten in rein vs. empirisch und formal vs. material einerseits und durch die Unterscheidung der Erkenntnisvermögen in praktisch und theoretisch andererseits werden aber diese Theorieteilnamen auch inhaltlich definiert, denn sie benennen die verschiedenen Mengen

von Erkenntnissen, die gerade durch diese unterschiedlichen Prädikate zusammengefasst werden.

Erst das Zusammenspiel der Unterscheidungen, die Kant am Erkenntnisvermögen ausmacht, *und* der Unterscheidungen, die Kant zwischen den Erkenntnissen trifft, macht eine adäquate Darstellung der Architektur des kritischen Theoriebildungsprojektes möglich. Die Rekonstruktion der Architektur erfordert daher neben der Analyse des Theoriebildungsprojektes in Bezug auf die Theorieeilnahmen auch eine Analyse der theoriebildenden Unterscheidungen in Bezug auf das Erkenntnisvermögen und die von ihm gewinnbaren Erkenntnisse. Erst beide zusammen, der sukzessive Theorieaufbau und die statische Architektur aufgrund der getroffenen Unterscheidungen am Gegenstand und an den gewonnenen Erkenntnissen lassen es zu, die Verwendung des Prädikats ‚praktisch‘ im kantischen kritischen Theoriegebäude adäquat zu bestimmen. Dies ist insofern von Interesse, als Kant zur Bestimmung dessen, was er das *ganze* praktische Vermögen nennt, explizit auch Erkenntnisse heranzieht, die aus der theoretischen Philosophie stammen. Das praktische Vermögen wird daher nicht ausschließlich über die Menge der Erkenntnisse definiert, die Kant unter praktischer Philosophie zusammenfasst – und das bedeutet, dass ‚praktisch‘ bei Kant keine eindeutige Verwendung hat, sondern je nach Gegenstand, dem es als Prädikat zugeordnet wird, eine andere Bedeutung aufweist.

Die Analyse der Theoriearchitektur folgt den grundlegenden theoriebildenden Unterscheidungen, wie sie von Kant in seinen architektonischen Bemerkungen, die vor allem in den Einleitungen seiner Werke zu finden sind, gemacht werden. Nach der ‚ersten Unterscheidung im Theorieaufbau‘ werden die ‚Benennung der Unterschiede im tätigen Erkenntnisvermögen‘ einerseits und die ‚Benennung der Unterschiede zwischen den gewonnenen Erkenntnissen‘ andererseits skizziert. Die mehrstufigen Unterscheidungen stellen das Raster dar, nach dem Kant die Erkenntnisse über seinen Gegenstand ordnet und geordnet wissen will. Anschließend wird der ‚Zusammenhang der unterschiedenen Seiten‘ skizziert, mit dem die architektonischen Analysen der kritischen Theorie Kants zusammenfassend abgeschlossen werden. Vor dem Hintergrund dieses architektonischen Gerüsts des Vernunftvermögens bzw. seiner philosophischen Beschreibung kann im Anschluss die Konzeptualisierung des *Praktischen*, wie sie von Kant vorgenommen wird, nachgezeichnet und analysiert werden.

## g. Erste Unterscheidung im Theorieaufbau

Die hier implizit bereits vorausgesetzte *erste* theoriebildende Unterscheidung ist die zwischen dem Gegenstand der Theorie, d.h. dem Erkenntnisvermögen auf der einen Seite, und den Erkenntnissen auf der anderen Seite, die über diesen Gegenstand und zugleich von ihm gewonnen werden. Vernunft, Vernunftvermögen, Vernunftkenntnis sind Namen, die Kant verwendet, um unser Denkpotehtial zu

benennen. Sie bezeichnen den zu untersuchenden Gegenstand und daher das reale, als existierend vorausgesetzte Denken. Denn das Vernunftvermögen kritisch zu untersuchen bedeutet für Kant, vor allem danach zu fragen, „was und wie viel [...] Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen [können] [...]?“ (KrV A XVI) – und Kant fährt fort: es bedeute *nicht* zu fragen „wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?“ (ebd.). Kant stellt also nicht in Frage, *ob* wir denken können oder *ob* wir denkend existieren, sondern er fragt, *wie* wir denken, weil er davon ausgeht, *dass* wir denken. Insofern sind diese Namen Begriffe, die Kant bei der Theoriebildung in zweifacher Weise voraussetzt: Sie bezeichnen zum einen das real existierende Denkvermögen, über das die Theorie gebildet wird, das durch die Theorie beschrieben wird, *und* sie bezeichnen zugleich performativ das theoriebildende Vermögen selbst – zumindest im Falle der reinen Vernunft. Aber auch der Verstand wird erst im Laufe der Untersuchung durch diese inneren Differenzierungen bestimmt, so dass die oben genannten Namen die herstellenden Denk-Prozesse bzw. Denkvermögen sowie deren Resultate bezeichnen – seien diese Resultate *Erkenntnisse* oder Produkte, die Kant sowohl im positiven als auch im negativen Sinne nicht als Erkenntnisse im eigentlichen Sinne werten würde. Das vorausgesetzte Denkvermögen wird von Kant im Laufe der kritischen Untersuchung nach seinen *Funktionsweisen*, wie etwa Gebrauch oder Erkenntnis in dieser oder jener Absicht unterschieden und durch Prädikatpaare wie ‚theoretisch vs. praktisch‘ und ‚transzendental vs. erfahrend‘ markiert. Die unterschiedliche Funktion der Erkenntnisse wird durch Prädikatpaare wie erfahrungsabhängig vs. erfahrungsunabhängig; rein vs. empirisch sowie formal vs. material angezeigt.

## h. Benennung der Unterschiede im tätigen Erkenntnisvermögen

Die Markierung der Unterschiede im tätigen Erkenntnisvermögen erfolgt über die Prädikate ‚praktisch‘ und ‚theoretisch‘ – mit spekulativ bezeichnet Kant hingegen kein Erkenntnisvermögen, sondern eine Art und Weise, in der diese beiden Vermögen – jedes auf seine Art – fälschlicherweise ‚gebraucht werden‘,<sup>80</sup> auch wenn die spekulative Vernunft nicht einfach so, sondern aus der Notwendigkeit des Abschlussgedankens heraus, zu ihren Ergebnissen kommt.

80 Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass ein Resultat der kritischen Untersuchung darin besteht, dass die Grenzen unserer Erfahrung zugleich die Grenzen möglicher Erkenntnisse darstellen und es daher für Kant keine wahrhaften Erkenntnisse geben könne, die *über* die Erfahrung *hinausgehen könnten*. Aber die Vernunft erstrebt, wenn sie spekulativ (gebraucht) wird, gerade dieses Wissen. Das Prädikatpaar spekulativ vs. praktisch markiert daher keine theoriebildende Unterscheidung, was sich auch daran zeigt, dass es nicht in die kantische Unterscheidung der gewonnenen kritischen Erkenntnisse eingegangen ist – wie sie beispielsweise in der Einleitung zur KU vorgenommen werden.

## i. Theoretisches und praktisches Erkenntnisvermögen

Die Sekundärunterscheidung auf Seiten des Denkens wird von Kant zwischen dem theoretischen und dem praktischen *Erkenntnis-* oder *Vernunftvermögen* getroffen. Bereits in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* findet sich eine überraschend präzise Aussage zum Unterschied, den Kant zwischen diesen beiden Vermögen trifft. Dort ist die Rede von zwei gänzlich verschiedenen Vernunfttätigkeiten, die er das *theoretische Erkenntnis* und das *praktische Erkenntnis* nennt und deren *differentia specifica* er in ihren Gegenstandsbezug legt: entweder werden der Gegenstand und sein Begriff nur *bestimmt*, oder der Gegenstand könne auch *wirklich* gemacht werden. Den bestimmenden Gegenstandsbezug nennt Kant theoretisches, den verwirklichenden praktisches *Vernunfterkennntnis*:

*„Sofern in diesen [den Wissenschaften] nun Vernunft sein soll, so muss darin etwas a priori erkannt werden, und ihre Erkenntnis kann auf zweierlei Art auf ihren Gegenstand bezogen werden, entweder diesen und seinen Begriff (der anderweitig gegeben werden muss) bloß zu bestimmen, oder ihn auch wirklich zu machen. Die erste ist theoretische, die andere praktische Erkenntnis der Vernunft.“* (KrV B IX)<sup>81</sup>

Das *Vernunftvermögen* selbst wird also zuallererst danach unterschieden, wie es sich auf seinen Gegenstand bezieht, d.h. was es mit ihm ‚macht‘: es lässt ihn wirklich werden oder es bestimmt ihn und seinen Begriff. Kant verweist auf die Notwendigkeit dieser Unterscheidung, die er darin sieht, dass das praktische Erkenntnisvermögen eben *fälschlicherweise als erkennendes Vernunftvermögen* angesehen werde. Daraus resultierten einige Missverständnisse, die es zu beseitigen gelte und die er u.a. mit der vorliegenden Schrift beseitigen wolle, indem er ein Instrumentarium zur Hand geben werde, mit dem die zu erlangenden wahren Erkenntnisse von Glaubensphänomenen oder bereits bestehenden Irrtümern unterschieden werden könnten.<sup>82</sup>

Die Sekundärunterscheidung des bereits von den Erkenntnissen unterschiedenen Erkenntnisvermögens in ein praktisches und ein theoretisches wird von Kant nach den unterschiedlichen Arten oder Prinzipien, *wie* sie sich auf einen Gegenstand beziehen, getroffen, und *nicht* nach den Gegenständen, auf die sie sich beziehen. Die Tertiärunterscheidung innerhalb des Vermögens, das sich er-

81 Vgl. auch KrV B 66.

82 Vgl. KrV B XIX ff. Es ist zu beachten, dass Kant hier nicht nur vom theoretischen Erkenntnis, sondern auch vom praktischen *Erkenntnis* spricht, so dass das Wort ‚Erkenntnis‘ noch eine weitere Bedeutung erhält: Es bezeichnet nicht nur das Resultat eines Erkenntnisprozesses und den Prozess bzw. den Denkapparat, der bestimmend, d.h. erkennend tätig ist, sondern auch die *andere* Prozess- oder Tätigkeitsart unseres Vernunftvermögens, die sich nicht erkennend auf ihren Gegenstand bezieht, sondern verwirklichend – eben das praktische Erkenntnis, auch wenn dieses keine Erkenntnisse im eigentlichen Sinne herzustellen vermag.

kennend auf seinen Gegenstand bezieht, in ein transzendentes und ein erfahrendes Erkenntnisvermögen, d.i. der Verstand, erfolgt hingegen nach den *Gegenständen*, auf die es sich bezieht.

## ii. Transzendentes und erfahrendes theoretisches Erkenntnisvermögen

Das theoretische Erkenntnisvermögen wird von Kant einer weiteren Unterscheidung unterzogen, insofern es empirisch-erkennend oder transzendental-erkennend tätig sein kann. Es wurde bereits auf die transzendente Reflexion in ihrer ontologischen und theoriebegründenden Funktion hingewiesen. Im folgenden Zusammenhang geht es auch um die Tätigkeit dieses reflektierenden Vermögens, allerdings insofern es *erkennend* tätig ist – und nicht insofern es konstitutiv tätig ist.

Die transzendente Reflexion ist nicht auf die Gegenstände der Erfahrung gerichtet, sondern nur auf den zugrundeliegenden Denkapparat und dessen verschiedene Teile, wie eben *beispielsweise* auf den Verstand und die Formen der Anschauung. *Transzendental* heißt nämlich „alle Erkenntnis, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“ (KrV B 25 T.S.). Wenn das Denken transzendental beschäftigt ist, dann denkt es über die *Art und Weise* nach, wie wir überhaupt Gegenstände erkennen können. D.h. die *Denktätigkeit* selbst, die sich reflexiv auf unser Denkvermögen richtet und die es danach unterscheidet, *wie* es Gegenstände erkennt, heißt transzendental:

„Die Handlung, [...] wodurch ich unterscheide, ob sie [die Vorstellungen] als zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehörend untereinander verglichen werden, nenne ich die transzendente Überlegung.“ (KrV A 261/B 317 T.S.).

Die Art und Weise des Gegenstandsbezuges *und* der Gegenstand, in dem und auf den sich dieses Erkenntnisvermögen bezieht, definieren das Feld des Transzendentalen. Was Kant hier interessiert, sind die reinen Verstandesbegriffe *als* Bezüge auf etwas, *als* Denk-Vollzüge, *als* Denk-Formen, insofern diese erfahrungsunabhängig möglich sind oder erfahrungsunabhängig gebraucht werden.<sup>83</sup> Diese und nur diese Resultate der transzendentalen Reflexion nennt Kant transzendental: d.h. dass

„nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt wer-

83 Die Begriffe des Gegenstandes, d.i. des Verstandes, sind solche, „die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloß als Handlungen des reinen Denkens“ KrV A 57/B 81 T.S.

den, oder möglich sind, transzendental (d.i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse.“ (KrV A 56/B 81 T.S.).

Eine Erkenntnis heißt also dann transzendental, wenn sie etwas über die *Verschiedenheit* der Vermögen der Vernunft aussagt und wenn sie selbst Resultat des transzendentalen *Erkenntnisprozesses* ist. Das transzendente Erkenntnis ist dasjenige Erkenntnisvermögen, durch das wir *erkennen* (können), dass es Anschauungen und Begriffe gibt, die erfahrungsunabhängig möglich sind bzw. gebraucht werden, und *wie* diese möglich sind bzw. gebraucht werden. Es ist demnach der erkennende Denk-Akt, *der sich auf* die Möglichkeitsbedingungen *und auf* den Gebrauch von erfahrungsunabhängigen Vorstellungen *richtet*.<sup>84</sup> Aber auch wenn die Gegenstände des Transzendentalen und des Empirischen gänzlich verschieden sein mögen, so ist deren Gegenstandsbezug, den Kant erkennend nennt, dennoch der Art und Weise nach derselbe:

„Der Unterschied des Transzendentalen und des Empirischen gehört also nur zur Kritik der Erkenntnisse [d.i. der Erkenntnisvermögen] und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand.“ (KrV A 57/B 81 T.S.).

Beide Denktätigkeiten – diejenige, die hier Objekt ist und das erfahrende, empirische Erkenntnis heißt, und diejenige, die gerade unterscheidend denkt und transzendental genannt wird – sind *erkennende Denkakte*, beide werden *ein Erkenntnis* genannt: das eine *erkennt* empirische Gegenstände, das andere *erkennt, wie* (empirische) Gegenstände erkannt werden können. So *produzieren* sie beide Erkenntnisse,<sup>85</sup> aber das eine produziert gleichsam die empirische Erfahrung; und das andere produziert ohne direkten Rekurs auf die empirische Erfahrung, also erfahrungsunabhängig.<sup>86</sup> Oder anders formuliert: das eine beschreibt den Raum, in dem das andere agieren kann.

84 „Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Nun behaupte ich: die eben angeführten Kategorien sind nichts anderes, als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, sowie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten.“ KrV A 111.

85 Die Rede von der ‚Produktion‘ findet sich bei Kant im ersten Satz zur ersten Einleitung zur KrV: „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Erfahrung bearbeitet.“ KrV A 1.

86 Diese Unterscheidung geht Hutter nicht mit, wenn er das kantische Zitat Prol AA 4: S. 374, in dem die Rede von der Erkenntnis von *Dingen* ist, als Abkehr von der Gewinnung tatsächlich *reiner* Erkenntnisse deutet: „Die »Reinheit« der Verstandes- und Vernunftbegriffe, die anfangs ganz selbstverständlich als Auszeichnung und Vorzug verstanden wurde, wird nun zu einer eigentümlichen *zweideutigen* Kennzeichnung“, da „die »apriorischen« Verstandes- und Vernunftbegriffe für Kant – richtig verstanden – zwar notwendige, aber durchaus keine hinreichenden Bedingungen der »Wahrheit« [sind].“ Hutter 2003: S. 12. Deshalb sei die transzendente

Die Erfahrungsunabhängigkeit darf aber nicht so verstanden werden, dass hier jegliche Vorstellungen oder Phantasien, die unser Denkvermögen sich auszudenken vermag, deshalb schon Erkenntnisse wären. Wie bereits im Zusammenhang mit der Theoriebegründung erwähnt, dürfen diese erfahrungsunabhängigen Erkenntnisse wahr genannt werden, weil sie als notwendige Bedingungen der Erfahrung ausgewiesen werden – und das soll natürlich nicht für jede mögliche Vorstellung oder Idee gelten, die das Denkvermögen zu bilden vermag.

Setzt man den Gegenstandsbezug als grundlegende *differentia specifica*, nach der das theoretische und das praktische Vermögen von Kant in der Vorrede zur KrV unterschieden werden, kann man sagen, dass innerhalb des theoretischen Vermögens, das sich erkennend auf seinen Gegenstand bezieht, eine weitere, tertiäre Unterscheidung getroffen wird zwischen einem transzendentalen und einem empirischen bzw. erfahrenden Erkenntnisvermögen. Der Unterschied zwischen diesen beiden besteht nun gerade *nicht* in der Art und Weise des Gegenstandsbezuges, vielmehr ist das Unterscheidungskriterium in der Verschiedenheit der Gegenstände, auf die sie sich beziehen, und damit in den unterschiedlichen Erkenntnissen, die sie produzieren, zu suchen.<sup>87</sup>

Während das eine erkennende Vermögen *nur und ausschließlich* erfahrungsabhängige Erkenntnisse hervorbringt, weil sein Gegenstand *empirisch*, d.h. in der Anschauung gegeben sein muss, bringt das andere erkennende Vermögen erfahrungsunabhängige Erkenntnisse hervor, weil sein Gegenstand bereits das Denken selbst ist – weil hier ‚nur‘ das Denken gedacht wird. Es geht also in dem erfahrungsunabhängigen Erkenntnisakt nicht um das Zusammenbringen eines sinnlich erfahrbaren Gegenstandes in der Anschauung, dem ein Begriff korrespondiert,<sup>88</sup>

---

Reflexion nur der *Ansatz* Kants, über den die Gedankenbewegung hinausdränge, weil Kant eingesehen habe, dass für Wahrheit auch Erfahrung nötig sei (a.a.O: S. 13).

- 87 Zöller weist wiederholt auf das gegenseitige Bedingungsverhältnis zwischen den beiden Arten von Gegenstandsbeziehung hin, die es zu „differenzieren“ gelte (Zöller 1984: S. 96), was er folglich auch tut (vgl. insbesondere ‚2.3. Der „transzendente Inhalt“, S. 97-103 sowie ‚2.4. Denken und Erkennen eines Gegenstandes‘, S. 159-179). Während die Gegenstandsbeziehung der Kategorien die empirische Erkenntnisbeziehung ermögliche (zusammenfassend: S. 180f.), erfordere „die Realisierung der Kategorien [...] vielmehr eine „korrespondierende Anschauung“ und damit die *grundsätzliche* Beziehbarkeit von Verstand auf Sinnlichkeit. Dieses *allgemeine* Verhältnis ist in der Anwendung der Kategorien auf empirische Anschauung schon vorausgesetzt und wird je nur aktualisiert. Die ‚mögliche Anwendung auf empirische Anschauung‘ gründet in der prinzipiellen Ermöglichung solcher Anwendung, in einem Müssen-Anwenden-Können der Kategorien und einem Müssen-zur-Anwendung-bereits- stehen der empirischen Anschauung.“ S. 166f. Zöller deutet dieses reziproke Verhältnis aber nicht als notwendige strukturelle Homologie zwischen beiden Arten des Gegenstandsbezuges.

- 88 Wie das für die Erfahrung gilt: „Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein

sondern ‚nur‘ um einen gedachten Gegenstand, der aber die Erfahrung ermöglicht und auf diese Weise seine Geltung erhält. Dass das Erkennen der reinen Verstandesbegriffe selbst das Resultat eines erfahrungsunabhängigen Erkennensprozesses ist, ändert nichts an der Tatsache, dass sie nur und ausschließlich dazu benötigt werden, empirische Erkenntnis(se), d.h. Erfahrung zu ermöglichen. Das *theoretische Erkenntnis* erfährt so eine weitere Unterscheidung, die sich nach seinen Untersuchungsgegenständen richtet. Deren Verschiedenheit bewirkt, dass verschiedene Arten von Erkenntnissen hervorgebracht werden, auch wenn die Art und Weise des Bezuges, d.i. der reine Herstellungsprozess, der gleiche ist.

Zusammengefasst bedeutet das, dass die Prädikate, die das Erkenntnisvermögen unterscheiden, erstens zwei mögliche *Bezugsweisen* des Denkens auf seinen Gegenstand markieren: Das *praktische* Erkenntnisvermögen bezieht sich verwirklichend und das *theoretische* Erkenntnisvermögen bezieht sich erkennend bzw. bestimmend auf seinen Gegenstand. Zweitens wird eine weitere Unterscheidung innerhalb der theoretischen Bezugsweise getroffen, die sich an der Verschiedenheit oder an der Art der Objekte orientiert: das *theoretische* Erkenntnisvermögen bezieht sich erkennend bzw. bestimmend auf seinen empirisch gegebenen Gegenstand und den dazugehörigen Begriff; das *transzendente* Erkenntnisvermögen bezieht sich erkennend bzw. bestimmend auf seinen erfahrungsunabhängigen Gegenstand, und bringt *sich* dabei *selbst* hervor, allerdings nicht als seinen Gegenstand, sondern durch analytische und erkennende Tätigkeit. Die drei Prädikate bezeichnen Tätigkeiten ein und desselben Vernunftvermögens, das entweder Erkenntnisse hervorzubringen bzw. herzustellen *oder* seinen Gegenstand zu verwirklichen vermag. Die drei reichen prinzipiell aus, um die Unterschiede, die Kant im Laufe der kritischen Untersuchung im reinen *Denkvermögen* trifft, zu markieren. Denn die scheinbar weitere Unterscheidung des Denkvermögens in ein spekulatives ist allein den Gebrauchsmöglichkeiten und Absichten geschuldet und nicht genuin verschiedenen *Tätigkeiten*.

### **i. Benennung der Unterschiede zwischen den gewonnenen Erkenntnissen**

Richtet man die Aufmerksamkeit wieder auf die vom theoretischen Erkenntnisvermögen gewonnenen *Erkenntnisse*, zeigt sich, dass sie von Kant in zwei Stufen unterschieden werden: Zunächst unterscheidet er die reinen von den empirischen

---

Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüts) gedacht. Anschauungen und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so daß weder die Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe, ein Erkenntnis abgeben *können*. Beide sind entweder rein oder empirisch.“  
KrV A 50/B 74.

Erkenntnissen und die ersten dann nochmals nach ihren formalen und materialen Aspekten.

### i. Reine und empirische Erkenntnisse

Die erste Sekundärunterscheidung betrifft zwei verschiedene Arten von Erkenntnissen: die Erkenntnisse, die erfahrungsunabhängig möglich sein sollen, und die Erkenntnisse, die nur durch oder aufgrund von sinnlicher Erfahrung möglich sind. Erstere nennt Kant *reine Erkenntnisse*; letztere *empirische Erkenntnisse*. Die beiden Arten von Erkenntnissen unterschieden sich *nicht* dadurch, dass die einen *ausschließlich* aus der sinnlichen Erfahrung kämen im Gegensatz zu den anderen, sondern die eine Art von Erkenntnissen braucht *zusätzlich* die sinnliche Erfahrung, während die andere sie nicht brauchen soll. Nun handelt es sich hierbei *nicht* um eine dichotome Unterscheidung, denn diejenigen Erkenntnisse, die die sinnliche Erfahrung brauchen, um zu Stande zu kommen, haben nichtsdestotrotz auch einen erfahrungsunabhängigen Anteil, der ebenso notwendig ist, damit sie Erkenntnisse genannt werden dürfen. Den erfahrungsunabhängigen Anteil dieser *Erfahrungserkenntnisse* nennt Kant reine Verstandesbegriffe oder Kategorien. Diese sind – neben den Formen der Anschauung – notwendig dafür, *erfahrungsbedingte* Erkenntnisse zu erwerben oder schlicht, um überhaupt Erfahrungen zu machen; sie sind die reinen Formen des erfahrenden Denkens und stammen selbst *nicht* aus der Erfahrung, sondern machen diese allererst möglich. Kant nennt die zwei Seiten des so unterschiedenen Erfahrungserkenntnis herstellenden Vermögens Verstand und Sinnlichkeit, womit bereits eine weitere quartäre Unterscheidung angesprochen ist.<sup>89</sup>

Die erste Unterscheidung innerhalb des Feldes der produzierten Erkenntnisse trifft Kant also zwischen erfahrungsunabhängigen, reinen und erfahrungsabhängigen, empirischen Erkenntnissen, wobei die Erfahrungserkenntnisse eben für Kant immer auch einen erfahrungs-unabhängigen Anteil haben, der sie ermöglicht. Aber gerade diese zuletzt genannte Einsicht, ist eine erfahrungsunabhängige Erkenntnis, so dass die Menge der erfahrungsunabhängigen Erkenntnisse von Kant nicht darauf beschränkt wird, ‚nur‘ der Erfahrung zu dienen, sondern auch diejenigen umfasst, die Aussagen *über* Erkenntnisarten machen. Es ist aber nicht der Zweck allein, der diese Art von Erkenntnissen bestimmt, da sie nochmals unterschieden werden in formale und materiale *reine* Erkenntnisse.

89 „Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.“ KrV A 52/B 76; vgl. auch KrV A 50/B 74. Da diese Unterscheidung im vorliegenden Zusammenhang keine besondere Relevanz hat, wird sie auch nicht weiter verfolgt.

## ii. Formale und materiale reine Erkenntnisse

Auch bei den reinen, erfahrungsunabhängigen Erkenntnissen nimmt Kant eine weitere Tertiärunterscheidung vor, die zwischen formalen und materialen reinen Erkenntnissen unterscheidet. Im ersten Satz der Vorrede zur *Grundlegung* rekurriert Kant auf ‚die alte griechische Philosophie‘, deren Unterscheidung in drei Wissenschaften Physik, Ethik und Logik er zwar richtig nennt, die er aber dennoch für verbesserungs- oder zumindest für verfeinerungswürdig erachtet, weil das Prinzip der Einteilung noch hinzugefügt werden müsse, um ihre ‚Vollständigkeit zu versichern‘ und um ‚die notwendigen Unterabteilungen richtig bestimmen zu können‘.<sup>90</sup> Dieses ‚Prinzip der Einteilung‘ und die daraus folgende Einteilung der Philosophie skizziert Kant in den ersten fünf Abschnitten der *Grundlegung*; hier wird im Folgenden aber nur auf die Unterscheidung zwischen formalen und materialen Erkenntnissen eingegangen.

Gemäß dem Grundsatz seiner kopernikanischen Wende nimmt Kant im zweiten Abschnitt der *Grundlegung* eine Einteilung der Vernunftkenntnisse im Sinne des Vernunftvermögens vor, die hier danach getroffen wird, ob sie einen *bestimmten* Denkgegenstand betreffen, dann heißen sie material, oder ob sie es ‚nur‘ mit den Formen des Verstandes oder der Vernunft, d.h. mit deren Regeln zu tun haben, dann heißen sie formal. Die reinen formalen Erkenntnisse hätten keinen eigenen, genuinen Gegenstand oder Begriff, sondern sie seien lediglich Beschreibungen der *Denkformen*, nach deren Muster Denkinhalte auftauchen. Die Menge der Erkenntnisse, die die reinen Formen des Denkens betreffen, erhält den Namen Logik. Im Gegensatz dazu habe es die ‚materiale Philosophie‘ mit ‚bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu tun, denen diese unterworfen sind‘ und d.h. auch mit den zugrundeliegenden reinen Begriffen, denn die Gesetze sind verschieden, weil sie Gesetze *verschiedener* Begriffe sind. Material meint also reine Erkenntnisse, die bereits inhaltlich bestimmt sind, weil sie nicht mehr, wie die Logik die *Denkformen* unabhängig von jedem Inhalt betreffen, sondern schon genauer spezifizierte Inhalte. Aber Inhalt meint hier bei weitem noch keine empirischen Inhalte, wie Erkenntnisse oder Gedanken, die einen empirischen Gegenstand betreffen, sondern meint nach wie vor erfahrungsunabhängige Erkenntnisse, die das Vernunftvermögen betreffen.

Zudem ist die Unterscheidung zwischen formal und material keine Unterscheidung zweier an sich verschiedener Entitäten, die getrennt voneinander auftreten könnten, sondern eine rein gedachte Unterscheidung, die den Gedanken selbst nochmals nach seiner Struktur und seinem Bezugspunkt unterscheidet, so wie man an einem Stück Stoff Material, Farbe, Größe und Wärmepotential unterscheiden könnte, ohne deshalb all diese Merkmale real vom Stoff abtrennen zu können. Auch ließe sich argumentieren, dass die *Formen* des Denkens in dem Moment, in dem sie thematisiert oder reflektiert werden, selbst *auch* zu Inhalten

90 Vgl. GMS Vorrede, AA Bd. 4: S. 387.

des Denkens werden. Deshalb geben sie aber keinen eigenen materialen Denkgegenstand ab, da sie gerade die *Form* betreffen, der ‚kein eigener Begriff oder kein eigenes Feld korrespondiert‘. Ihre Materie erhalten diese Formen, indem durch sie oder in ihnen eben bestimmte Begriffe oder Prinzipien zum Ausdruck gebracht werden. So formuliert Kant in der KrV:

„Materie und Form. Dieses sind zwei Begriffe welcher aller anderen Reflexion zum Grunde gelegt werden, so sehr sind sie mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbunden. Der erstere bedeutet das Bestimmbare überhaupt, der zweite dessen Bestimmung, (beides in transzendentalen Verstande, da man von allem Unterschiede dessen, was gegeben wird, und der Art, wie es bestimmt wird, abstrahiert).“ (KrV A 265/B 322).<sup>91</sup>

Die Mengen der so unterschiedenen Erkenntnisse fasst Kant mit Namen zusammen, die dem projektierten Theorieaufbau korrespondieren: die reine Philosophie, die Logik, die beiden Metaphysiken und schließlich die empirischen Wissensgebiete wie Anthropologie und Physik.

### iii. Extension der ‚reinen Philosophie‘

Auch in den ersten Absätzen der Vorrede zur *Grundlegung* macht Kant architektonische Anmerkungen, die die Einteilung der Philosophie betreffen. Zunächst stimmt er der Einteilung der alten griechischen Philosophie in Logik, Physik und Ethik zu, um dieser dann doch nachzusagen, dass ihr das *Prinzip* der Einteilung fehle und damit auch der Nachweis der Vollständigkeit.<sup>92</sup> Anschließend stellt er

91 Vgl. die Vorlesungen zur Logik: „Wenn wir nun aber alle Erkenntniß, die wir bloß von den Gegenständen entlehnen müssen, bei Seite setzen und lediglich auf den Verstandesgebrauch überhaupt reflectiren: so entdecken wir diejenigen Regeln desselben, die in aller Absicht und unangesehen aller besondern Objecte des Denkens schlechthin nothwendig sind, weil wir ohne sie gar nicht denken würden. Diese Regeln können daher auch *a priori* d.i. unabhängig von aller Erfahrung eingesehen werden, weil sie, ohne Unterschied der Gegenstände, bloß die Bedingungen des Verstandesgebrauchs überhaupt, er mag rein oder empirisch sein, enthalten. Und hieraus folgt zugleich: daß die allgemeinen und nothwendigen Regeln des Denkens überhaupt lediglich die Form, keineswegs die Materie desselben betreffen können. Demnach ist die Wissenschaft, die diese allgemeinen und nothwendigen Regeln enthält, bloß eine Wissenschaft von der Form unsers Verstandeserkenntnisses oder des Denkens. Und wir können uns also eine Idee von der Möglichkeit einer solchen Wissenschaft machen, so wie von einer allgemeinen Grammatik, die nichts weiter als die bloße Form der Sprache überhaupt enthält, ohne Wörter, die zur Materie der Sprache gehören. Diese Wissenschaft von den nothwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft überhaupt, oder, welches einerlei ist, von der bloßen Form des Denkens überhaupt, nennen wir nun Logik“. Log AA Bd. 9: S. 18f.

92 Die folgenden Paraphrasen beziehen sich auf GMS AA Bd. 4: S. 387-388, d.h. die ersten fünf Abschnitte der GMS.

seine Bestimmungen für ‚alle Vernunftkenntnis‘ vor, die sowohl die reinen, formalen wie materialen Erkenntnisse umfasst und damit nach der vorgetragenen Unterscheidungen die Gesamtheit der genannten *reinen* Erkenntnisse, aber noch nicht die empirischen. Innerhalb der Philosophie unterscheidet Kant demnach die reinen Erkenntnisse von den empirischen, so dass man reine Philosophie diejenige nennen könnte, „die [...] aus Prinzipien *a priori* ihre Lehren vorträgt“ (GMS Vorrede, 4 AA Bd. 4:388).

Werden die reinen Denkformen des gedachten Gegenstandes, des Verstandes oder der Vernunft, und deren Denkregeln untersucht, heißen die Resultate Logik; werden hingegen die Inhalte des gedachten Gegenstandes untersucht, d.h. geht es um materiale Erkenntnisse, die inhaltlich „auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt“ (ebd.) sind, nennt Kant sie Metaphysik. Während die Logik also Erkenntnisse über die reinen Denkformen beinhaltet, unabhängig davon, *was* in diesen Formen gedacht wird, beinhalten die Metaphysiken *bestimmte* Inhalte, wobei hier die Gegenstände des Verstandes genannten Inhalte mitnichten bereits empirische Gegenstände meinen. Vielmehr meint der Ausdruck ‚bestimmte Gegenstände‘ die Grundbegriffe, aus denen die Erkenntnisse gewonnen werden können. Die Unterscheidung der *reinen* Philosophie in Logik und zwei Metaphysiken entspricht demnach der Unterscheidung der Menge der *reinen* Erkenntnisse in *formale* – dann betreffen sie die reinen Denkformen – und in *materiale* – dann betreffen sie die reinen Denkinhalte. Je nachdem fasst Kant sie auch unter formale Philosophie, d.i. Logik oder materiale Philosophie, d.i. Metaphysik zusammen.

Da sich aber alle gewinnbaren Erkenntnisse nach unserem Erkenntnisvermögen richten müssen – gemäß der Kopernikanischen Wende –, wird es sowohl Erkenntnisse geben, die das praktische Vermögen, als auch Erkenntnisse, die das theoretische Vermögen betreffen. Deshalb wird die Metaphysik nochmals danach unterschieden, mit welchen Gegenständen und Gesetzen sie es zu tun hat, d.h. ob mit solchen, die dem Naturbegriff oder mit solchen, die dem Freiheitsbegriff entstammen: „Die materiale [Philosophie] aber, die es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu tun hat, denen sie unterworfen sind, ist wiederum zweifach“ (GMS Vorrede, 2 AA Bd. 4:387), da die Gesetze entweder Gesetze der Natur oder der Freiheit seien. Die *reine* Philosophie bezeichnet demnach in den ersten Abschnitten der *Grundlegung* die Menge der *reinen* Erkenntnisse, die die Formen des Denkens betreffen und das Prädikat formal tragen und in summa Logik genannt werden, *sowie* die *reinen* Erkenntnisse, die bereits mit den spezifischen Begriffen und Prinzipien zu tun haben und die deshalb hier *material* genannt werden und in summa entweder den Namen Metaphysik der Sitten oder Metaphysik der Natur erhalten.

Es ist bemerkenswert, dass Kant in der Vorrede zur *Grundlegung* nicht auf eine praktische und eine theoretische Philosophie zu sprechen kommt, d.h. keine architektonische Einteilung der gewinnbaren Erkenntnisse über diese beiden Prädikate vornimmt, sondern wiederum – wie in der KrV – nur die Notwendigkeit

der Kritik des praktischen wie des theoretischen Vernunftvermögens thematisiert.<sup>93</sup> Die Verwendung der Prädikate ‚praktisch‘ und ‚theoretisch‘ für die Erkenntnisse findet sich dann aber in der retrospektiven Zuordnung der Erkenntnisse zu den zwei Teilen der (reinen) Philosophie, die Kant in der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* vornimmt.<sup>94</sup> Die dort vorgenommene ‚Einteilung der Philosophie‘, die Kant der eigentlichen Einleitung in die KU voranstellt, spiegelt die Unterscheidung der Metaphysik in zwei Bereiche und wird hier damit begründet, *auf welchen Begriff* und auf welches *Prinzip* sie sich beziehen – auf den Naturbegriff und dessen Prinzipien oder auf den Freiheitsbegriff und dessen Prinzip. Die durch die Kritik *gewonnenen* Erkenntnisse werden zwei Teilen der Philosophie zugeordnet: der praktischen und der theoretischen Philosophie, und so in ein explizites Verhältnis zur Unterscheidung der Erkenntnisvermögen gesetzt.

Im ersten Satz der Einleitung in die KU stimmt Kant wieder einer ‚herkömmlichen‘ Einteilung der Philosophie zu, obwohl er hier im Gegensatz zur *Grundlegung* die andere, vertikal verlaufende Unterscheidung betont, die eben erst auf der Ebene der materialen Erkenntnisse ansetzt. Diesmal wird nämlich in eine ‚praktische Philosophie‘ und eine ‚theoretische Philosophie‘ differenziert, allerdings unter dem Vorbehalt, dass er hier nicht die Logik, sondern nur diejenige Philosophie meint, die „Prinzipien der Vernunftkenntnis der Dinge (nicht bloß, wie die Logik, Prinzipien der Form des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objekte) durch Begriffe enthält.“ (KU XI). Mit dem Ausschluss der Logik macht Kant deutlich, dass der Hinweis ‚durch‘ Begriffe bereits eine materiale Nuance in diesen Erkenntnissen andeutet: Sie betreffen nicht mehr ‚bloß‘ die reinen Formen der Gedanken, sondern diese Prinzipien haben bereits einen bestimmten, wenn man so will: materialen Inhalt, der sie voneinander unterscheidet, weil sie aus *verschiedenen* Begriffen gewonnen werden.

‚Praktisch‘ und ‚theoretisch‘ werden daher hier zunächst als Prädikate für die Einteilung der reinen, aber *materialen* Philosophie verwendet, denn Kant fährt fort, dass auch die Begriffe, „welche den Prinzipien dieser Vernunftkenntnis ihr Objekt zuweisen“ (KU XI), verschieden sein müssten, da sie sonst keine derartige Einteilung zuließen. Die dichotome Einteilung der Philosophie in ‚theoretisch‘ und ‚praktisch‘ nennt Kant also nur dann erlaubt, wenn es zwei ‚spezifische‘, grundsätzlich verschiedene Begriffe gibt, „welche ebenso viel verschiedene Prinzipien der Möglichkeit ihrer Gegenstände zulassen“ (ebd.), wie es im zweiten Absatz der KU heißt. Es sei der Naturbegriff, der das theoretische Erkenntnisvermögen nach Prinzipien a priori möglich mache, und der Freiheitsbegriff, der in Bezug auf die Willensbestimmung erweiternde Grundsätze möglich mache, d.h. *errichte*, so Kant. Damit wechselt er aber den Bezugspunkt: Ging es

93 Vgl. GMS Vorrede, 11 AA Bd. 4: S. 391.

94 Retrospektiv ist die Einleitung in die KU insofern, als Kant die Vorrede mit dem Satz beschließt: „Hiermit endige ich also mein ganzes kritisches Geschäft.“ KU Vorrede AA Bd. 6: S. X.

vorher noch um die Einteilung der Philosophie, d.h. um die Einteilung der gewonnenen und gewinnbaren *Erkenntnisse* aufgrund verschiedener Begriffe und Prinzipien, geht es nun um das praktische Erkenntnisvermögen selbst, das insofern praktisch ist, als es aus Freiheit tätig werden kann und sich verwirklichend auf seinen Begriff bezieht.

So kommt Kant hier auf die Unterscheidung der Erkenntnisvermögen in der *KrV* zurück, denn er differenziert wiederum danach, was das Erkenntnisvermögen mit seinen Gegenständen macht oder eben, welche Prinzipien der Möglichkeit es für einen Gegenstand, Gegenstand eines Vermögens zu sein, zulässt: Während das theoretische Vermögen nach bestimmten Prinzipien erkennend tätig ist, d.h. sich auf seinen Gegenstand erkennend bezieht, errichtet, d.h. schafft oder verwirklicht das praktische Vermögen in seinem Gegenstandsbezug ein ‚darüber hinaus‘ – und es wird nicht das sein, was sich die spekulative Vernunft erhofft, aber ihr dennoch Antworten geben können, wie das anschließende Kapitel zeigen wird.

Da es für Kant also grundsätzlich zwei verschiedene Arten und Weisen gibt, wie sich das Vernunftvermögen auf seinen Gegenstand beziehen kann – erkennend oder verwirklichend –, korrespondieren den reinen Vermögen nach Kant auch grundsätzlich verschiedene Begriffe und Prinzipien. Und eben gerade weil die Begriffe und Prinzipien, die den Gegenstandsbezug, wenn man so will, möglich machen, *verschieden* sind, gibt es bereits so etwas wie eine materiale Bestimmung, die den Erkenntnissen das Prädikat ‚material‘ verleiht. Der Gegenstandsbezug und die Begriffe und Prinzipien, die diesen ermöglichen, sind daher das Kriterium, nach dem Kant die reine, materiale Philosophie einteilt, von der er die die Denkformen betreffende Logik bereits unterschieden hat. Das bestätigt noch einmal, dass die ‚Materialität‘ bestimmter Erkenntnisse sich daher bei weitem noch nicht auf empirische Inhalte bezieht und dass auch die beiden Metaphysiken *reine* Erkenntnisse beinhalten und keinesfalls schon in irgendeiner Form Antworten auf empirische Fragen geben: Es „gibt [...] keine andere Grundlage derselben [Metaphysik der Sitten] als die Kritik einer *reinen praktischen Vernunft*, so wie zur Metaphysik [der Natur] die schon gelieferte Kritik der reinen spekulativen Vernunft“ (GMS Vorrede, 11 AA Bd. 4:391 T.S.). Eine materiale Erkenntnis zu sein, meint für Kant auf einen *bestimmten* Inhalt bezogen zu sein, der sich um den *Natur*begriff oder den *Freiheits*begriff und die zu diesen gehörenden Prinzipien oder Gesetze dreht.

#### iv. Extension der ‚Weltweisheit‘

Erst dann, wenn reine Form und reine Inhalte hinreichend bestimmt sind, d.h. wenn die Logik und die zwei Metaphysiken entworfen sind, können sich, orientiert an den beiden Erkenntnisvermögen und auf der Grundlage der reinen Erkenntnisse, die über sie gewonnen worden sind, zwei Wissenschaftsarten etablieren. So fährt Kant im Vorwort zur *Grundlegung* fort, dass es die Physik bzw.

Naturlehre und die Ethik bzw. Sittenlehre gebe, die beide einen rationalen Teil, d.h. *reinen* Teil hätten, das sind die Metaphysiken, und einen empirischen, das sind die empirische Physik und die praktische Anthropologie. Oder noch einmal anders formuliert: Die *reine* Philosophie bildet mit ihren beiden Unterabteilungen Logik und den beiden Metaphysiken für Kant wiederum nur den (r)einen Teil einer umfassenderen Weltweisheit, deren zweiter Teil nicht-rein, d.h. *empirisch* ist: Im Falle der ‚natürlichen Weltweisheit‘ komme noch die ‚Natur als Gegenstand der Erfahrung hinzu‘; im Falle der ‚sittlichen Weltweisheit‘ komme noch die ‚praktische Anthropologie‘ hinzu.<sup>95</sup>

Der Zusammenhang zwischen der reinen Philosophie und dem empirischen Teil jeder Weltweisheit besteht für Kant darin, dass der reine Teil die Gesetze des empirischen *bestimmen muss*, d.h. um überhaupt wissenschaftlich in die empirische Datenerhebung vordringen zu können, muss deren Gesetzesart schon aus der Einteilung des Vernunftvermögens und folglich aus den zu den Teilen gehörigen Begriffen und Prinzipien bestimmt worden sein.<sup>96</sup> Die reine Philosophie als ganze stellt für ihn gleichsam die Bedingungen der Möglichkeit der empirischen Wissenschaften dar – und nichts sonst. Daher ist der Weg bis zu den Erkenntnissen, die die Empirie betreffen, in der kantischen Theoriebildung weit, denn die Theoretisierung des empirisch Vorfindlichen muss nach den grundlegenden formalen Regeln des Erkennens überhaupt *und* nach den grundlegenden *materialen Prinzipien* erfolgen und darf sich nur nach den Erkenntnisvermögen richten.<sup>97</sup>

Im folgenden Abschnitt werden die bisher gewonnenen Einsichten aus der vorgetragenen Analyse des sukzessiven Theorieaufbaus mit den Unterscheidun-

95 Vgl. GMS Vorrede, 5 AA Bd. 4: S. 388.

96 „Dagegen können sowohl die natürliche als sittliche Weltweisheit jede ihren empirischen Teil haben, weil jene der Natur als einem Gegenstande der Erfahrung, diese aber dem Willen des Menschen, sofern er durch Natur affiziert wird, ihre Gesetze bestimmen muß, die erstere zwar als Gesetze, nach denen alles geschieht, die zweiten als solche, nach denen alles geschehen soll“. GMS Vorrede, 3 AA Bd. 4: S. 387f. T.S.

97 Diese auf die Sukzession der einzelnen Theorieteile angelegte Rekonstruktion unterscheidet sich wesentlich von einer sich als Hegelsch geprägt ausgebenden Interpretation, die einen inneren, dem System geschuldeten Zusammenhang zwischen ihnen konstatiert, der im ‚Endzweck‘ der Natur des Menschen zu finden sei. Problematisch an so einer Herangehensweise scheint mir nicht nur die unreflektierte Idee, die Theorie spiegle gleichsam nur die historisch-empirische Entwicklung einer gegebenen Vernunft, und alles entwickle sich in reziproker Weise auf ein immer schon gegebenes Telos hin, was unweigerlich zur Frage nach dem (scheinbaren) ‚Ende der Geschichte‘ führt. Sondern diese Perspektive ist insbesondere problematisch, weil solche Interpretationen darin gipfeln zu behaupten, Kant habe der Natur die Stellung eines „übergreifenden Bewußtseins – als Vorsehung – eingeräumt.“ Deggau 1985: S. 341. Dies wird dann zur Grundlage für die Behauptung eines Endzwecks einer einheitlichen Vernunft, die keinerlei Unterschiede mehr kennt, so auch keine ‚rassischen‘ (!); vgl. Georges Vlachos 1962 zitiert nach Deggau 1985: S. 337, Fußnote.

gen, die die statische Theoriearchitektur ausmachen, unter dem Aspekt ihres Zusammenhangs zusammengefasst, erweitert und graphisch dargestellt.

## j. Zusammenhang der unterschiedenen Seiten

Betrachtet man die bisher gewonnenen Einsichten in das kantische Theoriemodell, das in den ersten drei Kapiteln unter verschiedenen Aspekten gleichsam von Außen betrachtet worden ist, lässt sich Folgendes festhalten: Als allgemeines Motiv der kantischen Theoriebildung ließ sich die Herstellung allgemeiner Glückseligkeit ausmachen, bei der der Philosophie die Rolle zukommt, in den Wissenschaften *den* grundlegenden und bedingenden Beitrag zu leisten, damit diese auch der allgemeinen Zwecksetzung nachkommen können. Dies ist, wenn man so will, die allgemeine Funktion, die den theoriebildenden Wissenschaften, also eigentlich dem ganzen erzeugbaren *wahrhaften* Wissen und damit der Weltweisheit oder der Philosophie als ganzer, nach Kant im Allgemeinen und im Besonderen grundsätzlich zukommt.

In Bezug auf den allgemeinen Wissensdiskurs kommt aber der Philosophie die besondere Aufgabe zu, als reine Philosophie die Grundlage(n) für alle anderen Wissenschaften bereit zu stellen, *indem sie das wissenschaftende Vermögen untersucht*, und zwar zunächst ohne Rekurs auf konkrete Gegenstände der Empirie, sondern nur in Bezug auf ihren denkenden Umgang damit, d.h. auf ihr im weitesten Sinne Regeln gebendes und findendes Potential. Gerade das macht den hier so genannten kantischen Traum in Bezug auf die Theoriebildung aus: Dass der Untersuchungsgegenstand, d.h. die Vernunft, aus sich selbst heraus die Gesetze gibt, die sie erkennt und sich so in der Lage sieht, ein konsistentes vernünftiges System aus Prinzipien und Begriffen zu schaffen, das die Voraussetzung jeder daraus erst *ableitbaren* Metaphysik und folglich mit ihr zusammen die Grundlage allen Wissenschaftens bilden soll und kann.

Eine vollständige philosophische Theorie bestünde aus mehreren Abteilungen, wie Unterabteilungen, die aufeinander aufbauen bzw. auseinander hervorgehen, in jedem Fall aber eng miteinander verknüpft sind. Der erste Schritt auf dem Weg dorthin besteht im kantischen Theoriebildungsprozess darin, die Erkenntnisse als Resultate von dem erkennenden Vermögen als Hersteller und Herstellungsprozess zu unterscheiden, um anschließend das ganze Erkenntnisvermögen in ein praktisches, realisierendes und ein theoretisches, erkennendes Vermögen aufzuteilen.<sup>98</sup> Die Unterscheidung der Metaphysiken richtet sich folglich nach

98 Auch Zöller sieht das „Kriterium für die Differenzierung des Erkenntnisvermögens Vernunft [in der] Konstitutivität der Vernunft in ihrem je verschiedenen Gebrauch (theoretisch, ästhetisch oder teleologisch, praktisch) für je verschiedene Gegenstandsbereiche (Natur, Kunst, Freiheit).“ Zöller 1984: S. 3. Allerdings ist der mit der Formulierung suggerierten Gleichsetzung der drei Bereiche in Bezug auf ihren theoretischen Status nicht zuzustimmen, da Kant zunächst die grundlegende Unterscheidung zwischen erkennendem und verwirklichendem Gebrauch, d.i. zwischen Ver-

der Unterscheidung der zugrunde gelegten Vermögen und nicht etwa nach Phänomenbereichen, behält man die Idee der Kopernikanischen Wende bei. Es ist daran zu erinnern, dass auch die Metaphysiken noch Erkenntnisse umfassen, die zur *reinen* Philosophie gezählt werden müssen, weil sie aus Erkenntnissen bestehen, die aus den den jeweiligen Vermögen zugeordneten Begriffen und Prinzipien *gefolgert* werden und daher in Bezug auf die dort formulierten Grundsätze noch keine empirischen Daten benötigen – auch wenn diese bereits einen Übergang zur *Anwendung auf die Empirie* darstellen.

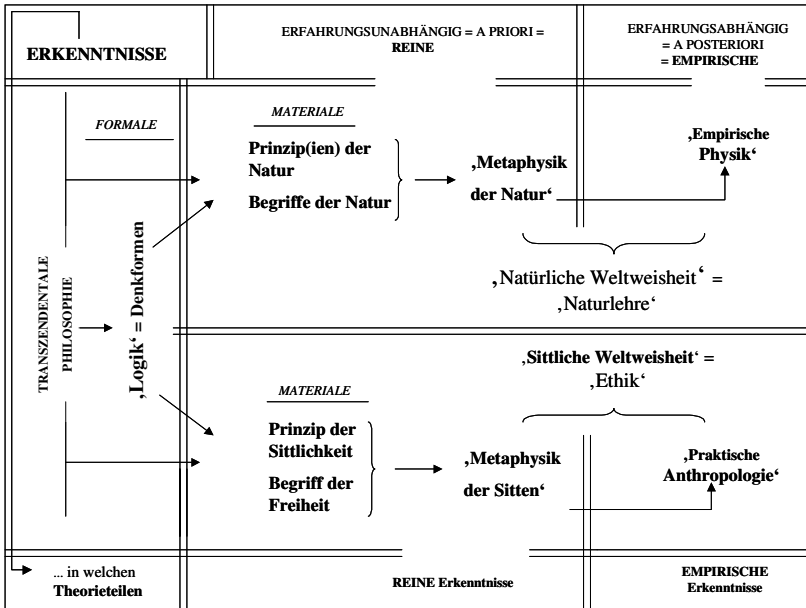
Die Metaphysiken stellen aber für Kant nicht nur eine Sammlung von Folgerungen aus den Begriffen und Prinzipien der reinen Vermögen dar, sondern sie sind zugleich auch die notwendige materiale Grundlage – freilich zusammen mit der vorangehenden Logik – für den nächsten Schritt, der in der Gewinnung *empirischer* Erkenntnisse liegt, d.h. Erkenntnisse über die Empirie. Es gilt hier, zwischen zu gewinnenden empirischen Erkenntnissen und der möglichen Anwendung der gefolgerten Grundsätze auf die Empirie betreffende Fragestellungen zu unterscheiden. Die Erkenntnisse, die unter den Metaphysiken zusammengefasst werden, erfüllen auf diese Weise im kantischen Gebäude eine doppelte Brückenfunktion zwischen den Theorieteilen, die aus der vernünftigen erkennenden Reflexion auf die beiden Erkenntnisvermögen heraus entstehen, und denjenigen, die auch der empirischen Datenerhebung bedürfen – wobei auch diese empirischen Theorieteile für Kant noch, sofern sie sich auf die philosophischen Grundlagen beziehen, zur Philosophie als ganzer zu zählen sind. Erst nach Beendigung aller Untersuchungen, die sowohl reine als auch erfahrungsabhängige, empirische Erkenntnisse auf der Grundlage der ersteren hervorbringen, wäre die kantische (post)kritische philosophische Theorie vollständig.

Die produzierten Erkenntnisse und die kritische Untersuchung der Erkenntnisvermögen stehen in einem direkten Zusammenhang, weil jede Unterscheidung des Erkenntnisvermögens zugleich reine Erkenntnisse über das je betrachtete Vermögen liefert. Das kritische, reine Erkenntnisse *produzierende* theoretische Vermögen zeigt aber nicht nur, wie es selbst funktioniert, sondern auch, wie das praktische Vermögen funktioniert, indem es festlegt, worin die Tätigkeit des praktischen Vermögens besteht. Damit ist ein erster systematischer Grund genannt, warum die Untersuchung des praktischen Vermögens der transzendentalen Untersuchung des theoretischen *nachfolgen* muss, ist es doch selbst auch *Gegenstand* dieser kritischen, Erkenntnisse hervorbringenden Untersuchung, wenn es analysiert wird. Bevor aber das theoretische Vermögen einen anderen Gegenstand angemessen analysieren kann, muss es erst hinreichend dafür qualifiziert werden – was von Kant in der KrV vorgenommen wird.

---

stand und praktischer Vernunft trifft, der je analoge Theorieteile korrespondieren – während die Urteilskraft diese beiden reflexiv wieder verbindet; vgl. KU Einleitung AA Bd. 6: S. XVI-XXI.

Abbildung 3: Die Grafik stellt die Unterscheidung der Erkenntnisse unter Berücksichtigung der architektonischen Bemerkungen aus der Vorrede zur Grundlegung und der Bemerkungen zum sukzessiven Theorieaufbau aus den Einleitungen zur KrV dar. Sie zeigt die einzelnen Theorieteile in ihrer sukzessiven Reihenfolge gemäß dem kantischen kritischen Theoriebildungsprojekt. Die Pfeile zwischen den Theorieteilen stehen für die Reihenfolge der zu entwickelnden Erkenntnisse.



Zweitens ist bereits diese Unterscheidung in ein praktisches und ein theoretisches Vermögen *Kritik*. Oben wurde aber gezeigt, dass Kant den Namen Kritik in zweifachem Sinn gebraucht: Auf der einen Seite meint Kritik die kritische Untersuchung des gesamten Vernunftvermögens, „die zuletzt notwendig zur Wissenschaft führt“ und so das ganze kritische Geschäft bezeichnet, das *sowohl* die Kritisierung der unterschiedenen Vernunftvermögen *als auch* die Bestimmung ihrer Begriffe und Prinzipien meint. Auf der anderen Seite wird Kritik viel enger verwendet, indem sie nur die unterscheidende Tätigkeit des transzendentalen Erkenntnisvermögens bezeichnet. In diesem Fall zählen nur die getroffenen Unterscheidungen, nicht aber die „konkreten“ Bestimmungen der einzelnen Vermögen oder ihrer Begriffe und Prinzipien zu ihren Erkenntnissen. Diese Analysen oder Unterscheidungen kann aber *nur* das erkennende *Vernunftvermögen*, mithin das transzendente Erkenntnis vornehmen, und deshalb „entspringen sie ihm“ und nur ihm. Daraus folgt aber nicht, dass die positive Bestimmung der unterschiedenen Vermögen deshalb auch dieser zweiten Bedeutung von Kritik zukommt.

Aus dieser Perspektive könnte man sagen, dass das praktische Vermögen zwar *als Resultat der Unterscheidungen, die vom theoretischen Vermögen vorgenommen werden*, zu den Resultaten der Kritik, die das Gerüst der Transzendental-Philosophie darstellt, gezählt werden kann, aber keinesfalls, insofern sein Begriff und seine Prinzipien bestimmt werden. Insofern das transzendente Hinsehen all die Unterschiede *zwischen* den verschiedenen Erkenntnisvermögen zu erkennen vermag und insofern das praktische Vermögen negativ als nicht-erkennend definiert wird, zählt es seiner es begrenzenden, *äußeren* Definition nach zu den Erkenntnissen der Kritik und damit zu den Resultaten der Transzendental-Philosophie. Daher schließt die Kritik das praktische Vermögen in die kritische Untersuchung der reinen Vernunft insofern *ein*, insofern die Kritik dem *praktischen Erkenntnis* seine *Verschiedenheit nachweist* und ihm seinen *architektonischen* wie *genetischen Ort* zuweist, und sie schließt es aus, insofern sie es dort nicht verhandelt und nicht positiv zu bestimmen vermag.<sup>99</sup>

99 In beiden Einleitungen zur KrV nennt Kant das „vornehmste Augenmerk bei der Einteilung einer solchen Wissenschaft, daß gar keine Begriffe hineinkommen müssen, die irgend etwas Empirisches in sich enthalten, oder daß die Erkenntnis a priori völlig rein sei. Daher, obzwar die obersten Grundsätze der Moralität, und die Grundbegriffe derselben, Erkenntnisse a priori sind, so gehören sie doch nicht in die Transzendental-Philosophie, weil die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen, der Willkür usw., die insgesamt empirischen Ursprungs sind, dabei vorausgesetzt werden müßten.“ KrV A 14f./B 29. Die Begründung für den Ausschluss scheint sich also hier gar nicht auf den unterschiedlichen Gegenstandsbezug oder auf die unterschiedlichen Gebiete – Freiheit und Natur – zu beziehen, sondern darauf, dass die Moralität *nicht-reine* Begriffe voraussetze. So argumentiert jedenfalls Cramer und sieht daher einen ‚auffälligen Kontrast‘ zum Anspruch der *Grundlegung*, eine *reine* Moralphilosophie entwickeln zu wollen, den auch die zweite Auflage nicht aufhebe, sondern eher noch verstärke, weil dort auch vom Begriff der Pflicht die Rede sei; vgl. Konrad Cramer (2001). ‚Das Verhältnis von Transzendentalphilosophie zur Moralphilosophie‘. In Hans F. Fulda/Jürgen Stolzenberg, Hamburg: Meiner, S. 275ff. Cramer übersieht meines Erachtens zweierlei an dieser Stelle: Erstens schließt Kant die *Moralität* oder eine Theorie der Moralität aus – und nicht die *reine praktische Philosophie*, deren Sujet Begriff und Prinzip des praktischen Vermögens ist –, insofern diese Empirisches voraussetzt, wie der nachfolgende Satz nochmals deutlich hervorhebt: „Denn alles Praktische, sofern es Bewegungsgründe enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnisquellen gehören.“ KrV A 15 T.S. Kursivsetzung Kant! – in der B-Auflage wird Kant noch deutlicher, denn dort heißt es „*Triebfedern*“. Deshalb kommt hier auch der Pflichtbegriff zum Tragen, denn dieser macht zweitens nur da Sinn, wo es Bewegungsgründe bzw. *Triebfedern und Bestimmungsgründe* a priori bzw. Freiheit gibt, und wo letztere von ersteren *zu unterscheiden sind*, wie Kant in der Einleitung zur *Grundlegung* deutlich macht; vgl. AA Bd. 4: S. 391. Die ersten gehören zweifelsohne zur Empirie; die zweiten nach Kant zu den *reinen* Begriffen und Prinzipien, und wenn es um deren Verhältnis geht – wie das im Begriff der Pflicht der Fall ist –, dann sind *beide* angesprochen. Moralität bezieht sich daher auf beides; reine Moralphilosophie muss aber davon unterschieden werden, sofern sie sich in einem ersten logischen Schritt auf Begriff und Prinzip des reinen praktischen Vermögens bezieht. Diese positive Bestimmung erfolgt aber nicht innerhalb der Trans-

Dies steht auch nicht im Widerspruch zum sogenannten ‚Primat des Praktischen‘ in der kantischen kritischen Theorie, da sich dieser auf den Primat des *Interesses* der praktischen Vernunft vor dem der *spekulativen* Vernunft bezieht, d.h. dass der willens-bestimmende Gebrauch der Vernunft dem erkennen-wollenden Gebrauch der spekulativen vorzuziehen ist (und nicht der theoretischen Vernunft als solcher!):

„Das Interesse ihres [der Vernunft] spekulativen Gebrauchs besteht in der Erkenntnis des Objekts [...], das des praktischen Gebrauchs in der Bestimmung des Willens [...]. Das, was zur vollständigen Möglichkeit eines Vernunftgebrauches überhaupt erforderlich ist, nämlich daß die Prinzipien und Betrachtungen derselben einander nicht widersprechen müssen, macht keinen Teil ihres Interesses aus, sondern ist die Bedingung, überhaupt Vernunft zu haben [...].“ (KpV AA Bd. 5: 120 T.S.).<sup>100</sup>

Die Feststellung, dass das, was über die verschiedenen Interessen der Vernunft gesagt wird, überhaupt wahr ist, d.h. den Status einer Erkenntnis hat, ist aber eben Thema der Erkenntnistheorie und damit erstens ein Produkt des erkennen-Vermögens und zweitens theoretisch und nicht praktisch. So betrachtet, gibt es einen Primat der (nicht empirisch orientierten) Erkenntnistheorie *vor* dem praktischen. Unter der Perspektive der Theoriegenese haben wir es mit einem eindeutigen Primat der Kritik des theoretischen Vermögens vor der Kritik des praktischen Vermögens zu tun, der nicht zufällig, sondern zwingend *für die Theoretisierung des praktischen Vermögens* überhaupt ist.<sup>101</sup>

---

zendental-Philosophie, weil es hier nicht um die Architektur des Systems geht, sondern um die ‚konkrete‘ Bestimmung eines der beiden unterschiedenen Vernunftvermögen.

- 100 Hutter sieht hierin „Kants ursprüngliche Einsicht [...] [die sich] mit der Wendung umschreiben [läßt], daß der Zweck der transzendentalen Vernunft nicht aus dem »Gesichtspunkt« ihres spekulativen, sondern allenfalls aus dem ihres praktischen Interesses heraus erreicht werden kann.“ (Hutter 2003: S. 27 T.S.) – wenn überhaupt. Das Interesse bei Kant wird von Hutter als das „Dazwischen-Sein“ der menschlichen Vernunft zwischen Natur und Absolutem interpretiert, vgl. a.a.O.: S. 150ff; sowie S. 189ff.
- 101 Für O’Neill erklärt sich der Primat des Praktischen damit, dass das ganze Denkvermögen überhaupt nur gebraucht werden kann, wenn es sich auf Maximen – im Sinne von in der Vernunft konstruierten Vorstellungen – bezieht, die seinen richtigen Gebrauch bestimmen: „In making trial of the Copernican Hypothesis we discovered that the complex capacities that we call sensibility and understanding are not usable without “Ideas of Reason”, that is, without the adoption of maxims to regulate the use of these capacities in thinking and acting. Here we begin to see why Kant thinks that *practical* reason is fundamental to all reasoning, why there can be no complete rules for judging and why human reasoning is, as we might say, nonalgorithmic, down to the bottom.“ O’Neill 1989: S. 19. Sie richtet sich damit gegen die Idee eines immer schon vorhandenen ‚Masterplans‘, der als rationaler Plan despotisch die Vernunft präfigurierte, und stellt insofern die nach Ideen bestimmende Vernunft (vgl. a.a.O.: S. 22) an den Anfang.

Betrachtet man also die von Kant vorgenommenen Unterscheidungen unter der Perspektive der beiden Prädikate ‚praktisch‘ und ‚theoretisch‘, dann zeigt sich, dass sie eine vertikale Achse zu den anderen Unterscheidungen legen. Erinnert man zugleich das Einteilungsschema der KU, sieht es so aus, als werde dort genau wie in der *Grundlegung* zunächst bei der Unterscheidung zwischen Form, d.i. Logik, und Materie, d.i. Metaphysik, angesetzt, um diese Einteilung dann lediglich analog in praktische Philosophie bzw. Moralphilosophie und theoretische Philosophie zu spezifizieren.<sup>102</sup> In der KU wird diese Unterscheidung aber implizit dadurch begründet, dass die zugrunde liegenden Begriffe und Prinzipien auf die *Einteilung der Erkenntnisvermögen* bezogen sind, weil Kant hier wieder, wie in der KrV, auf die Art und Weise des *Gegenstandsbezuges* rekurriert, d.h. auf die Tätigkeit der jeweiligen Vermögen. Dieser Rekurs birgt die Gefahr, einen falschen Schluss zu provozieren: Wenn sich die Einteilung der Philosophie nach den jeweiligen Vermögen richtete, dann könnte daraus geschlossen werden, dass die praktische Philosophie ausschließlich alle möglichen Erkenntnisse über das praktische Vermögen enthält und die theoretische Philosophie ausschließlich alle möglichen Erkenntnisse über das theoretische Vermögen.

Nun ist es aber so, dass Kant zur Beschreibung des ganzen praktischen Vermögen nicht nur auf die Einsichten aus dem Freiheitsbegriff und dessen Prinzip zurückgreift, da es für Kant Erkenntnisse über die Natur gibt, die *zugleich* Erkenntnisse über das praktische Vermögen darstellen. Im kantischen Theoriegebäude werden also über das praktische Vermögen zu weiten Teilen Erkenntnisse gewonnen, die aus der theoretischen Philosophie stammen und die Kant auch dieser zuordnet. ‚Praktisch‘ bezeichnet demnach zwei Gebiete näher, deren Ausdehnungen nicht deckungsgleich sind, weil es mehr Einsichten und reine Erkenntnisse *über* das praktische Vermögen gibt, als die praktische Philosophie beinhaltet. Die Menge der Einsichten und reinen Erkenntnisse über das praktische Vermögen setzt sich daher zusammen aus der praktischen Philosophie *und* aus Teilen der theoretischen Philosophie, da es nicht nur Erkenntnisse *über* das praktische Vermögen gibt, die *vom* theoretischen Vermögen *produziert* werden, sondern auch solche, die auf den Naturbegriff und dessen Prinzipien bezogen sind. Um das *ganze* praktische Vermögen zu bestimmen, bedient sich Kant daher explizit und problemlos aus der Menge der Erkenntnisse der theoretischen Philosophie – wie im anschließenden Kapitel zur Bestimmung des praktischen Vermögen gezeigt wird.

Es lässt sich also trivialer Weise festhalten, dass sämtliche Erkenntnisse, die die Vernunft produziert, d.h. sämtliche erfahrungsunabhängigen Erkenntnisse, *über* sie selbst *von* ihr selbst im erkennenden Gebrauch hergestellt werden. Aus diesem Grund kann die Unterscheidung zwischen dem erkennenden *Vernunft-*

102 Kant nennt die ‚praktische Philosophie‘ dort auch ‚Moralphilosophie‘, „denn so wird die praktische Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriffe genannt“. KU AA Bd. 6: S. XII.

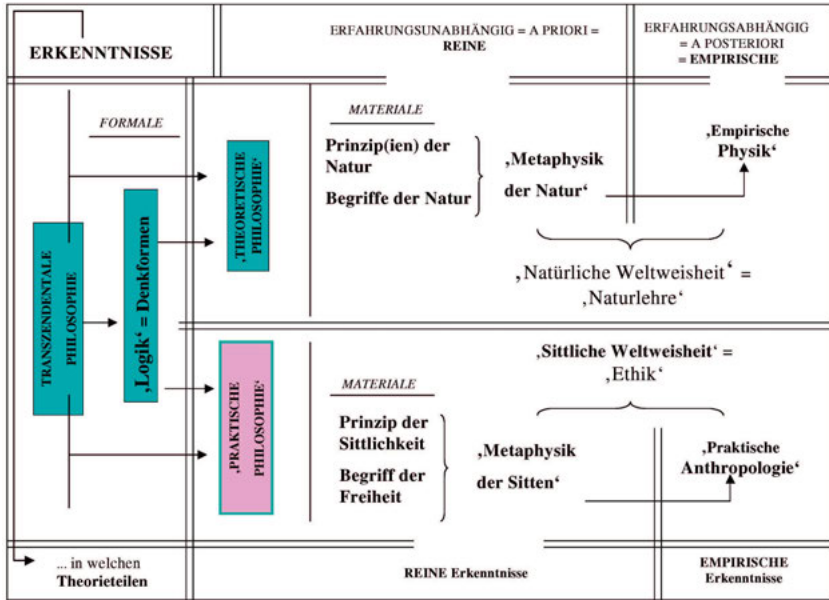
vermögen und den von ihm produzierten Erkenntnissen irrelevant genannt werden, da es sich um eine Selbstbeschreibung handelt, in der die Erkenntnisse zugleich das tätige Vermögen darstellen und es daher in gewisser Weise *sind*.<sup>103</sup> Wenn es also um die Herstellung von sogenannten reinen Erkenntnissen geht, dann ist unsere Vernunft immer gerade reflexiv im erkennenden Modus tätig – sei ihr Objekt das erfahrende Erkenntnisvermögen oder aber das zur Moral fähige Vermögen, d.h. auch wenn sie um Erkenntnisse *über die praktische Vernunft* bzw. über ihren praktischen Gebrauch bemüht ist! Deshalb ist auch die praktische Philosophie ein Produkt der *erkennenden Vernunft* – d.h. natürlich nicht des erfahrenden Verstandes – und nicht etwa ein Produkt der praktischen Vernunft, da diese ja nicht erkennend, sondern ihren Gegenstand verwirklichend tätig ist, mithin in einem anderen Modus agiert.

Die nachfolgende Grafik erweitert die Darstellung des sukzessiven Theorieaufbaus um die vertikal genannte Einteilung der Erkenntnisse in der KU, wobei die farbliche Umrahmung der ‚Praktischen Philosophie‘ in der Grafik auf den *erkenntnistheoretischen* Primat des Theoretischen vor dem Praktischen hinweisen soll, der ihm in Bezug auf die *Theoriebildung* zukommt. Zudem wird deutlich, dass der Unterscheidung zwischen praktischer und theoretischer Philosophie, die Kant auf die zugrundeliegenden Begriffe und Prinzipien bezogen wissen will, die Vernunft als Wächterin über die Konsistenz der Resultate einerseits, d.i. in Bezug auf die Logik, und als kritische Unterscheiderin und Ordnerin der gewinnbaren Erkenntnisse andererseits, d.i. als Transzendente Reflexion, dem theoretisch-erfahrenden Vermögen, über das die theoretische Philosophie Auskunft gibt, vorangestellt wird.

---

103 ‚Trivial‘ heißt nicht, dass es in Bezug auf die kantische Ausarbeitung keine Probleme gäbe, sondern nur, dass dies eben der kantische Anspruch an seine Theorie(bildung) ist, wie gezeigt worden ist. Da das Thema die Theoretisierung der praktischen Vernunft ist, dient der Rekurs auf die Inhalte der kantischen theoretischen Philosophie nur zur Abgrenzung und Einordnung – damit wird nicht behauptet, sie einer eigenständigen Analyse unterzogen zu haben.

Abbildung 4: Die Grafik zeigt das Theoriebildungsprojekt erweitert um die Einteilung in ‚praktische‘ und ‚theoretische Philosophie‘ sowie – von links nach rechts gelesen – den theoriebildenden Weg, der zwischen den reinen und den empirischen Erkenntnissen liegt.



Die Unterscheidungen, durch die die Architektur der kritischen Philosophie bestimmt wird, lassen sich so rekonstruieren, dass auf der ersten Ebene eine Unterscheidung zwischen dem Gegenstand der Theorie und dem theoretisierenden Vermögen getroffen wird, die allerdings darauf hinausläuft, dass sich das aktive Vermögen durch und in der Theoretisierung bzw. in seinem erkennenden Gegenstandsbezug selbst formiert und beschreibt. Diese zunächst bloß erkennende Selbst-Beschreibung oder -Darstellung wird von Kant in einer zweiten Unterscheidung *theoretische Philosophie* genannt, wenn es um *Erkenntnisse* geht, die gewonnen werden können, d.h. wenn es entweder einen korrespondierenden Gegenstand in der Anschauung dazu gibt, oder wenn es sich um Erkenntnisse handelt, die die notwendigen transzendentalen Bedingungen der Erfahrung benennen. Zugleich entdeckt das erkennende Vermögen aber in sich auch Ideen, die zwar keine Erkenntnisse, dafür aber *Möglichkeiten* einer bestimmten Selbst-Realisierung offenbaren. Da alle *Erkenntnisse* nur vom erkennenden Vermögen gewonnen werden können, gewinnt dieses Vermögen natürlich auch alle Erkenntnisse über das praktische Vermögen, dessen Tätigkeit *allein* darin besteht, einen *realisierenden* Gegenstandsbezug zu haben. *Dass* und *wie* das möglich sein könnte, zeigt die *Praktische Philosophie*, die deshalb sowohl Erkenntnisse umfasst, die zur theoretischen Philosophie gezählt werden, als auch diese andere Art

von ‚Wissen‘ – nämlich die im theoretischen Kontext auftauchende Idee der Freiheit, die so zu konzipieren ist, dass sie dem praktischen Zweck der Theoriebildung Genüge leisten kann. Die Realisierung – nicht die Erkenntnis – dieser zum Begriff mutierenden Idee überlässt Kant wiederum dem praktischen Vermögen, allerdings nicht, ohne sie so (um)definiert zu haben, dass sie den neuen erkenntnistheoretischen Raum und die für ihn formulierten Bedingungen einreißen oder stören könnte. Denn die Logik der Denkformen gilt in der kantischen Konzeption für den Begriff der Freiheit gleichermaßen wie für den Begriff der Natur – es handelt sich um eine *vernünftige* Freiheit, die zu realisieren sicherlich mit Sittlichkeit und möglicherweise sogar allgemeiner Glückseligkeit vergolten wird.

#### 4. Resümee der *Formaspekte* in Bezug auf die praktische Fragestellung

Die kritische Theoriebildung Kants, soweit sie die theoretische und die praktische Vernunft betrifft, ist gemäß der vorgestellten Betrachtungsform unter drei verschiedenen Aspekten untersucht worden. Der Thematisierung von Kontext, Mittel und Zweck der Theoriebildung sowie der sich daraus ergebenden Konstitutionsmomente für die praktische Fragestellung folgte im zweiten Abschnitt eine Analyse des Theoriebildungsprojektes bezogen auf seinen Gegenstand, seine Legitimation und den projektierten Theoriebildungsprozess. Im dritten Abschnitt ist die Architektur skizziert worden, wie sie sich aus den statischen Unterscheidungen und Benennungen insbesondere in Bezug auf die Prädikate ‚praktisch‘ und ‚theoretisch‘ ergibt. Das ermöglicht es, die im Anschluss erfolgende Rekonstruktion der Konzeptualisierung des praktischen Vermögens durch Kant in der Theorie zu kontextualisieren, sie als Antwort auf die praktische Fragestellung zu lesen und ihren Zusammenhang mit der theoretischen Philosophie deutlich hervortreten zu lassen.

Im ersten Abschnitt ist die Genealogie der praktischen Fragestellung unter der Perspektive ihrer äußeren Bedingtheiten vorgestellt worden. Dabei ließ sich als (erstes) Motiv der kritischen Theoriebildung die Herstellung allgemeiner Glückseligkeit identifizieren, für die nach Kant die *Erneuerung der Metaphysik* das Mittel der Wahl darstellt. Die Erneuerung besteht vor allem darin, die Metaphysik in eine Erkenntnistheorie zu überführen, die insofern *metaphysisch* bleibt, als sie auch Erkenntnisse zu generieren vermag, die der Erfahrung dienen, aber nicht unmittelbar aus der Erfahrung folgen. Durch diese Konzentration auf den erkenntnistheoretischen Aspekt – mit Foucault: durch die Verschiebung der Fragestellung hin zur Frage nach den erkennbaren Grenzen der Erkenntnis<sup>104</sup> – handelt

104 „Dennoch bleibt es wahr, daß Kant dem kritischen Unternehmen der Entunterwerfung gegenüber dem Spiel der Macht und der Wahrheit als vorgängige Aufgabe –

sich Kant das Problem oder auch die Möglichkeit ein, den Freiheitsbegriff aus den (erkenntnis-)theoretischen Zusammenhängen freizusetzen und ihn so für seine praktischen Zwecke nutzbar machen zu können. Das führt unmittelbar zu den Konstitutionsmomenten der praktischen Fragestellung, die zusammengefasst darin bestehen, den Freiheitsbegriff so rekonzeptualisieren zu müssen, dass er erstens mit der unbezweifelten Naturkausalität kompatibel wird, zweitens die Aufgabe, Sittlichkeit zu begründen, erfüllen kann, und drittens darüber die Herstellung allgemeiner Glückseligkeit denkbar macht – wenn auch Kant nur deren *denkbare* oder *mögliche* Realisierbarkeit, nicht aber ihre faktische Realisierung trotz weiterer Zusatzannahmen im Diesseits garantieren kann.

Nun ist die Erneuerung der Metaphysik für Kant kein Bestandteil der Theorie, den er direkt angehen wollte, sondern sie ist das Endprodukt einer ganzen Reihe von Vorarbeiten, wie der zweite Abschnitt, der einerseits den Gegenstand und andererseits den projektierten Theoretisierungsverlauf betrachtet hat, gezeigt hat. Der Blick auf den Gegenstand der Theorie hat zugleich die kantischen Überlegungen zur Theoriebegründung zum Vorschein gebracht, die darin bestehen, der philosophischen, wissenschaftenden Vernunft in erkenntnistheoretischer Hinsicht die Aufgabe einer konsistenten Selbstbeschreibung zuzuweisen und die Theorie so mit ihrem Gegenstand kongruent werden zu lassen. Angesichts der nicht mehr vorhandenen Möglichkeit, eine transzendente Letztbegründung der Theorie in Anspruch nehmen zu können, erfolgt die Theoriebegründung aus der Theoretisierung und Konstitution des theoretisierenden Vermögens selbst und zeichnet so ein – auch und vor allem in Bezug auf das Praktische relevante – konsistentes Selbstverhältnis der Vernunft.

Die Analyse des projektierten Theoriebildungsprozesses im zweiten Abschnitt hat den theoretischen Ort herausgestellt, den Kant der Theoretisierung des Praktischen in der Gesamtkonzeption zukommen lässt, was in einem engen Zusammenhang mit Kants Kritikbegriff steht. Dieser wird in vierfacher Weise der inhaltlichen Ausarbeitung des Praktischen vor- bzw. beigestellt: Zum einen kommt der Kritik die Funktion zu, als Gerüst der Transzendental-Philosophie den Ort des Praktischen im theoretischen Gesamtgebäude zu bestimmen. Zum zweiten ist es die kritisierende Vernunft, die das Vernunftvermögen unterscheidend bestimmt und die so das praktische Vermögen vom theoretischen Vermögen gleichsam ontologisch über die Verschiedenheit ihrer Tätigkeiten unterscheidet. Damit ist das praktische Vermögen aber erst negativ bestimmt und hat an sich noch keine positive Bestimmung erfahren – mit Hegel ist Kritik hier nur bestimmende Negation.

Über diese nur von anderem abgrenzende, mithin äußere Toposbestimmung hinaus besteht aber die dritte kritische Aufgabe darin, das Praktische auch *positiv* zu *bestimmen*. Das geschieht aber erst, wenn es nun selbst zum Hauptgegenstand

---

als Prolegomenon zu jeder gegenwärtigen und künftigen *Aufklärung* – die Erkenntnis der Erkenntnis aufbürdet.“ Foucault 1990/1992: S. 18.

der unterscheidenden Kritik avanciert, d.h. wenn Kant in der Theoriebildung dazu übergeht, dessen *Begriff* und *Prinzip* zu definieren. War das Praktische vorher nur ein zu unterscheidender Teil der ganzen Vernunft, ist es jetzt selbst das Ganze, das es kritisch, d.h. unterscheidend zu untersuchen und über das es zugleich bestimmende Erkenntnisse zu erwerben gilt. Da aber die Theoriebildung mit dem Aufzeigen der Erkenntnisse, die genuin über das praktische Vermögen getroffen werden können, noch nicht abgeschlossen ist, weil es nach Kant auch noch notwendig ist, den richtigen *Gebrauch* der beiden Vernunftvermögen zu untersuchen – soll das System vollständig sein –, zeigt der projektierte Theoriebildungsprozess viertens auch noch in der kritischen Methodenlehre, inwiefern die richtige praktische Anwendung der Vernunftkenntnisse von einer falschen spekulativen Anwendung unterschieden werden muss. In diesem Sinne bestimmt die kritische und Erkenntnisse erwerbende Analyse nicht nur die Theoretisierung des Praktischen, sondern auch die adäquate Anwendung der so erworbenen Erkenntnisse bzw. des so konstituierten praktischen Vermögens.

Der dritte Abschnitt hatte schließlich die Architektur des Theoriegebäudes zum Gegenstand, in der die einzelnen, zu erwerbenden Erkenntnisse gemäß dem projektierten Theoriebildungsprozess als zu Mengen zusammengefasste Theorieeile ihren Ort in der gesamten Theorie erhalten. Von besonderer Relevanz für das Theoriebildungsprojekt ist hier die Zuschreibung der beiden Prädikate ‚praktisch‘ und ‚theoretisch‘, da es sich im kantischen Theoriegebäude um ambig verwendete Prädikate handelt, die je nach dem Subjekt, dem sie zugeordnet sind, eine andere Extension und mithin eine andere Bedeutung haben. Kurz gesagt, ist es weder so, dass es die Vermögen selbst wären, die die Erkenntnisse auch produzierten, mit denen sie das gemeinsame Prädikat tragen, noch ist es so, dass die dichotome Unterscheidung zwischen den Erkenntnisvermögen und die Markierung mit ‚praktisch‘ und ‚theoretisch‘ die Benennung der Erkenntnisse *über* diese Vermögen spiegeln würde – was aber anhand der Einleitung in die *Grundlegung* nicht unmittelbar ersichtlich ist und was, folgt man der Einleitung in die KU, bereits für Kant einen ärgerlichen Fehlschluss dargestellt hat.

Bezieht man nun das kantische Theoriebildungsprojekt und die entworfene Architektur auf die praktische Fragestellung, nämlich wie sich das Praktische aus einem neu formulierten und neu bestimmten Begriff der Freiheit so konzeptualisieren lässt, dass in letzter Konsequenz die Herstellung allgemeiner Glückseligkeit denkbar wird, dann lassen sich die kantischen Schriften, in denen das Praktische theoretisiert wird, in ihrer chronologischen Entstehung auf das vorgestellte Projekt abbilden.<sup>105</sup> Nach dem Ausschluss des Praktischen aus der theoretischen

105 Daraus ist allerdings keinesfalls zu schließen, dass in den einzelnen Schriften *ausschließlich* die zugeordneten Erkenntnisse zu finden seien – sie sind ihr hauptsächliches Thema, aber sie werden in der jeweiligen Schrift unter Ausschluss dessen definiert, was nicht zum eigentlichen Thema gehört, so dass sich notwendiger Weise immer auch noch Erkenntnisse aus anderen Bereichen dort finden, von denen sie gerade unterschieden werden. Dennoch lässt sich sagen, dass der Unter-

Philosophie in der *Kritik der reinen Vernunft*, durch den das Praktische nur negativ bestimmt wird, galt es, die positive Bestimmung des Praktischen, d.h. für Kant: dessen Begriff und Prinzip, zu konzeptualisieren. In der *Grundlegung* zeigt Kant, welches Prinzip dem praktischen Vermögen zugrunde zu legen ist; die *Kritik der praktischen Vernunft* ist seinem Begriff gewidmet.<sup>106</sup>

Erst in der *Metaphysik der Sitten* werden die Folgerungen behandelt, die sich aus der Konzeption der praktischen Vernunft als sich aus Freiheit selbstbestimmendes zwecksetzendes Vermögen, d.i. aus ihrem Prinzip und ihrem Begriff, mithin aus deren Allgemeinheit im Sittengesetz, sowohl in Bezug auf das Selbstverhältnis des Menschen als auch in Bezug auf das Zusammenleben mit den anderen ergeben.<sup>107</sup> Dies alles zusammen aber bildet für Kant erst die notwendige Voraussetzung für Erkenntnisse, die er mit *Anthropologie* bezeichnet, und die die

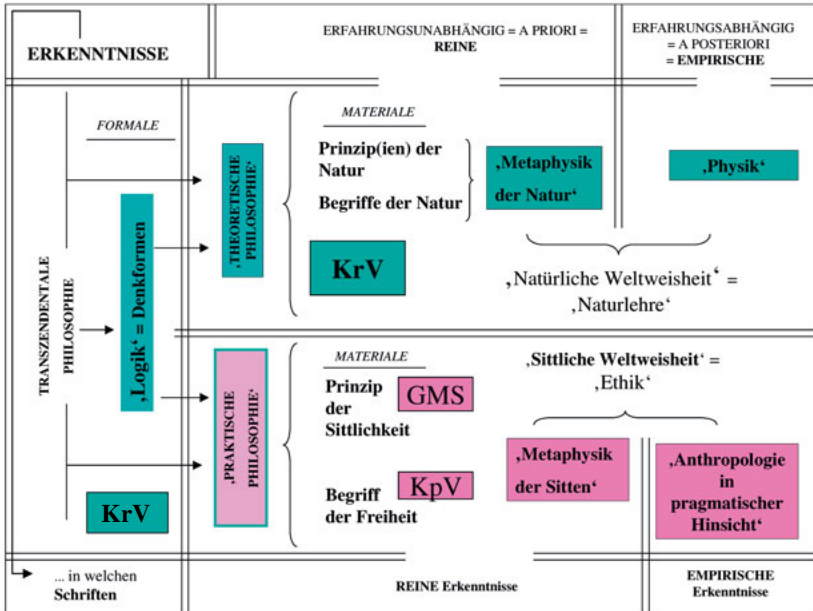
schied zwischen der *Grundlegung* und dem der KpV im behandelten Sujet liegt: während in ihr das *Prinzip* der Sittlichkeit aufgefunden werden soll, hat die KpV den praktischen *Begriff* bzw. die Kritik des ganzen praktischen Vermögens zum Thema. Für Henrich stellt sich die Frage, warum Kant nach der *Grundlegung* überhaupt noch die KpV verfasst habe, „weil sie eine Kritik der reinen Vernunft einschließt. Keine kritische Schrift ist vorzustellen, die sie in ihren Hauptpunkten überbieten würde.“ Henrich 1975: S. 60. In der *Grundlegung* wird Freiheit aber lediglich als *denkmöglicher weiterer Impuls*, aber nicht als wirklich aufgewiesener Nachweis erfolgt erst in der KpV. Für Förster hat die *Grundlegung* einen Einschubcharakter, da Kant dort auf Garves Kritik an der KrV antwortet, was sich insbesondere an Kants Auseinandersetzung mit dem Pflichtbegriff zeige (vgl. Förster 1992: S. 172-174) – der Nachweis so eines kontingenten Einflusses auf die Theoriebildung widerspricht aber auch nicht dem Gedanken, dass Kant dies zum Anlass genommen hat, das nächste zu bearbeitende Stück in Angriff zu nehmen.

106. Erinnert man den zweiten Sinn von Kritik, nach der sie die Begriffe und Prinzipien bereitstellt, um aus ihnen die Erkenntnisse für die Metaphysiken folgern zu können, dann erscheint es vollkommen klar, warum Kant die Untersuchung zum reinen Prinzip des praktischen Vermögens *Grundlegung* zur *Metaphysik der Sitten* nennt und gleichzeitig *eigentliche Kritik der praktischen Vernunft*: auf diese Weise wird einmal die Funktion genannt, die die Schrift für den weiteren Theorieaufbau hat, und einmal das, was in der Schrift getan wird, d.i. die Bereitstellung des Prinzips der Sittlichkeit, das Kant kraft Selbstanspruch auf das Prinzip des praktischen Vernunftvermögens zurückgeführt wissen will. Dass dem dann noch ein weiteres kritisches Werk mit dem Titel *Kritik der praktischen Vernunft* nachfolgen muss, liegt daran, dass zwar der Begriff der Freiheit in der *Grundlegung* als *Möglichkeitsbedingung* des praktischen Prinzips gewonnen wird, aber d.h. noch nicht, dass damit bereits das ganze praktische Vermögen kritisch analysiert worden wäre. Heißt es doch in der Vorrede, die zweite Kritik „soll bloß dartun, daß es reine praktische Vernunft gebe, und kritisiert in dieser Absicht ihr ganzes praktisches Vermögen.“ KpV AA Bd. 5: S. 3 T.S. So widmet sich Kant in der KpV auch noch den Anwendungsbedingungen des schon moralisch bestimmten Willens in der dortigen Dialektik, in die sich die Vernunft auch in ihrem praktischen Gebrauch verstrickt.

107. ‚Zusatzannahmen‘ sind ‚Anwendungsbedingungen‘ des moralisch bestimmten Willens, während Folgerungen aus dem Freiheitsbegriff in den beiden *Metaphysischen Anfangsgründen der Metaphysik der Sitten* verhandelt werden.

empirischen Handlungsbedingungen, „die Bedingungen der Ausführung der Gesetze der [Metaphysik der Sitten]“ (MS AA Bd. 6:217 T.S.) in Betracht ziehen.

Abbildung 5: Die Grafik zeigt – wiederum von links nach rechts gelesen – den Theoriebildungsprozess an Kants Schriften und macht deutlich, dass er sich an den projektierten Ablauf gehalten hat.



Kant in seinem eigenen Anspruch Ernst zu nehmen, bedeutet daher schon aus Gründen des Theorieaufbaus bzw. der -architektur konkrete ethisch-rechtliche Fragestellungen, wie sie bspw. in den sogenannten Bindestrich-Ethiken gestellt werden, dort anzuschließen, wo Kant von der *Metaphysik der Sitten* zur Anthropologie übergeht. Insbesondere wenn es bei diesen Fragen um Fragen geht, die das multisubjektive Miteinander betreffen, also um Vorschriften, die das Kollektiv dem Einzelnen machen will, muss man – will man sich mit seinen Antworten auf Kant beziehen – den Anschluss an die *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre* suchen. Zwar wird auch dort noch sehr abstrakt verhandelt, was *grundsätzlich* erlaubt und verboten ist, aber Kant zeigt immerhin, welche *Form* konkrete Gesetze haben müssen, wenn sie dem Rechtsprinzip nicht widersprechen sollen. Das Rechtsprinzip wiederum formuliert bzw. *expliziert* lediglich die Bedingung des realen Gebrauchs der eigenen freien, d.h. selbstbestimmten, Zwecke setzenden Vernunft und das angesichts der konzeptionellen Tatsache, dass das vernünftige Subjekt immer schon als allgemeines gedacht wird.

Im folgenden Teil IV *Konzeptualisierung des praktischen Vermögens* wird vor dem Hintergrund der Fragestellung und der Architektur die positive Bestimmung des Praktischen in Kants kritischer Theorie der Vernunft betrachtet. Dort wird nicht nur gezeigt, dass Kant den Willen unter Zuhilfenahme theoretischer Erkenntnisse konzeptualisiert, sondern auch, wie er dazu das genuin praktische Prinzip der Autonomie und den genuin praktischen Begriff der Freiheit durch, über und mit dem – theoretischen – Kausalitätsprinzip gewinnt. Anschließend kann skizziert werden, wie Kant von seiner Konzeption des reinen praktischen Vermögens zur Beantwortung seiner praktischen Fragestellung übergeht, d.h. wie er das Verhältnis von praktischer Freiheit zu Sittlichkeit und von Sittlichkeit zu Ermöglichung von Glückseligkeit fasst. Dafür gilt es, einerseits die Ableitungen oder Folgerungen aus dem Freiheitsbegriff und dem Autonomieprinzip darzustellen, die in der *Metaphysik der Sitten* behandelt werden. Und andererseits kurz auf die sogenannten Postulate einzugehen, die aber in ihrem theoretischen Status strikt zu unterscheiden sind, da sie von Kant in Bezug auf den *Gebrauch* der praktischen Vernunft eingeführt werden, d.h. diese nicht bestimmen.



## IV Konzeptualisierung des praktischen Vermögens

---

Die Konzeptualisierung des praktischen Vermögens durch Kant wird gemäß dem Untersuchungsprojekt der vorliegenden Arbeit unter der Perspektive rekonstruiert, wie Kant damit die praktische Fragestellung beantwortet, d.h. wie er das praktische Vermögen so bestimmt, dass es die an es gestellten Anforderungen erfüllen kann. Die praktische Fragestellung lautete: *Wie lässt sich das Praktische aus einem neu formulierten oder neu bestimmten Begriff der Freiheit – der neben der Naturkausalität als Begründung für die Sittlichkeit denkbar gemacht werden muss, obwohl er aus dem Bereich des theoretisch Erkennbaren ausgeschlossen werden muss – so konzeptualisieren, dass ‚Freiheit‘ Sittlichkeit impliziert und die Realisierung allgemeiner Glückseligkeit denkbar wird?*

Die erfolgte Kontextualisierung der praktischen Fragestellung bildet den Ausgangspunkt für die vorliegende Analyse der positiven Bestimmung des praktischen Vermögens. Das Architekturmodell zeigt, welchen Teil der gewonnenen Erkenntnisse Kant ‚reine praktische Philosophie‘ nennt, und dass er damit nur die eine Seite einer dichotomen Unterscheidung der reinen Philosophie bezeichnet, deren andere Seite die theoretische Philosophie ausmacht. Beide Seiten bezeichnen *reine* Erkenntnisse, die Kant aus und in der Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit des erkennenden und des verwirklichenden, praktisch werdenden Denkens gewinnt. Allerdings sollte aus diesem Reinheitspostulat, das von *empirischen, zufälligen Umständen* bei den Überlegungen absehen soll, keinesfalls geschlossen werden, dass alle Erkenntnisse, die *über* das praktische Vermögen gewonnen werden können, auch zur praktischen Philosophie zu zählen wären, weil aus dem Ausschluss der Empirie bei Kant nicht folgt, dass der Rückgriff auf der Erfahrung *dienende* theoretische Erkenntnisse nicht erlaubt wäre. Positiv formuliert heißt das, dass Kant kein Problem hatte, zur Bestimmung des *praktischen Vermögens* sowohl explizit als auch implizit auf Erkenntnisse aus der theoretischen Philosophie zurückzugreifen – wie der einleitende erste Abschnitt zeigen wird. Die Erkenntnisse, die über das praktische Vermögen gewon-

nen werden, betreffen das ganze praktische Vermögen, und dieses wird von Kant *mitnichten ausschließlich* aufgrund des Freiheitsbegriffes oder dessen Prinzip bestimmt, sondern zu einem viel größeren Teil über den Naturbegriff und dessen Prinzip der Kausalität.

Im zweiten Abschnitt steht die Bestimmung des praktischen Begriffes und des Prinzips im Mittelpunkt. Auch hier zeigt sich, dass Kant den Freiheitsbegriff zunächst in das theoretische Konzept der Kausalität einpasst, und zwar so, dass dies nicht dazu führen muss, der Naturkausalität zu widersprechen. Stattdessen bildet der Geltungsbereich der Kausalität das Feld, das so unterschieden wird, dass die beiden Begriffe Natur und Freiheit deren unterschiedliche Formen bezeichnen: als Bestimmungsrelation zwischen zwei Verschiedenen und als Selbstbestimmungsrelation. Die Konzeption praktischer Vernunft trifft sich daher nicht erst im zu erreichenden gemeinsamen Zweck, Sittlichkeit und Glückseligkeit als höchstes Gut herzustellen, mit der theoretischen Vernunft wieder, sondern sie haben auch einen gemeinsamen Ausgangspunkt im grundlegenden Kausalitätsschema. Zudem wird hier deutlich, dass das transzendente erkennende Selbstverhältnis, das der Theoriebegründung dient, auch das Modell für die Form der praktischen Vernunft abgibt.

Im dritten Abschnitt wird die Konzeption des praktischen Vermögens in *Bezug auf das Motiv* in den Blick genommen. Dafür wird erstens das Verhältnis von praktischer Freiheit, Sittengesetz und Glückseligkeit betrachtet, indem einerseits gezeigt wird, wie Kant aus dem praktischen Prinzip zwecksetzender Selbstbestimmung das Sittengesetz über seine allgemeine Gegebenheit ableitet. Andererseits geht es hier um die Folgerungen, die über das Sittengesetz aus dem Konzept reiner praktischer Vernunft als Freiheit vorgestellt werden und die sowohl die Interaktionsstruktur sittlichen Handelns betreffen als auch das intellektuelle Selbstverhältnis, das der Tugendhaftigkeit zugrunde liegt. Zweitens wird das Verhältnis von Sittlichkeit und sinnlich vermittelter Glückseligkeit erörtert, was die Skizzierung der sogenannten ‚Anwendungsbedingungen des bereits bestimmten Willens‘ impliziert, die von Kant als notwendige gedacht werden, weil wir mit unserem Willen nicht den Lauf der Natur bestimmen können, also nicht die Naturgesetze verändern können.

Die Rekonstruktion beginnt einleitend mit der Klärung der Frage, was überhaupt gemeint ist, wenn das praktische Vermögen von Kant als *Wille* konzipiert wird. Im Anschluss wird untersucht, wie Kant die konzeptionellen Anforderungen an den praktischen Freiheitsbegriff erfüllt, indem die Genealogie von Begriff und Prinzip des reinen praktischen Vermögens von ihrer an die Kategorie der Kausalität angelehnten Herkunft bis zu ihrer positiven Bestimmung nachgezeichnet wird. Der dritte Abschnitt bindet die Analyse der Konzeption auf das Verhältnis von Freiheit und Sittengesetz sowie auf das Verhältnis von Sittlichkeit und Glückseligkeit rück, um so den Zusammenhang zwischen Freiheit, Sittengesetz und Glückseligkeit zu rekonstruieren.

## 1. Konzeptualisierung des praktischen Vermögens als Wille

Das praktische Vermögen wird von Kant als Wille konzeptualisiert – dort zeigt sich für ihn die praktische Vernunft, weil wir die Erfahrung haben, dass sie uns in Form von inneren Verboten Einhalt gebieten kann. Inwiefern wird dieses Vermögen aber von Kant *praktisch* genannt? Welche Bedeutung hat das Prädikat ‚praktisch‘ noch – neben *verwirklichender Gegenstandsbezug*? Und mit welchen Erkenntnissen definiert oder bestimmt Kant das praktische Vermögen? Mit dem ersten Abschnitt verbindet sich die Intention, zunächst die Selbstverständlichkeit, mit der wir das Prädikat ‚praktisch‘ verwenden, kritisch zu hinterfragen. Es ist meines Erachtens für das Verständnis der kantischen Konzeptualisierung des Praktischen wesentlich, *nicht* von einer vorgefassten, allgemeinen oder philosophischen Bedeutung dieses Prädikates auszugehen, weil innerhalb der Philosophie keinesfalls Einigkeit über die Bedeutung von ‚praktisch‘ herrscht. So hatte auch Kant selbst keine Probleme damit, zur Beschreibung der Strukturen des praktischen *Vermögens* Erkenntnisse aus der theoretischen Philosophie hinzuzuziehen – wie der zweite Abschnitt zeigt. Nicht auf empirische Erkenntnisse zurückgreifen zu wollen, wenn es um die reinen Prinzipien des praktischen Vermögens geht, bedeutet nämlich für Kant nicht zugleich auch auf die Prinzipien zu verzichten, die der theoretischen Philosophie, mithin dem Naturbegriff entlehnt sind. Das zeigt der dritte Abschnitt, in dem der Unterschied zwischen den drei Aspekten der Willenskonzeption skizziert wird: Ursächliche Bestimmungsgründe, Bestimmungsrelationen und bestimmbare Handlungen bzw. Wirkungen.

### k. Anmerkungen zum Prädikat ‚praktisch‘

Im alltäglichen Sprachgebrauch bezeichnen wir in der Regel etwas als ‚praktisch‘, das einfach zu handhaben und zugleich funktional sinnvoll ist, wie z.B. einen Schuhlöffel. Wobei zu beachten ist, dass beide Eigenschaften wesentlich sind: etwas muss sowohl funktional als auch einfach zu gebrauchen sein, damit es ‚praktisch‘ genannt werden kann. Ein Gegenbegriff wäre unpraktisch im Sinne von funktional nicht sinnvoll, ein anderer nicht-praktisch als vollständige Verneinung, beispielsweise im Sinne von theoretisch. Im wissenschaftlichen Kontext wird entsprechend die Philosophie als Ganze eher zu den theoretischen Fächern gezählt, weil wir mehr praktisch orientiert diejenigen Wissenschaften nennen, die unmittelbar zur Anwendung kommen können und sollen, wie etwa technische Fächer oder auch die Medizin und die Pädagogik. Im philosophischen Sprachgebrauch wird schließlich unter ‚praktisch‘ ganz allgemein das verstanden, was mit dem konkreten Tun oder Handeln zu tun hat oder sich im weitesten Sinne damit beschäftigt. So fungiert die praktische Philosophie als Oberbegriff für Rechts-, Moral-, und Politische Philosophie.

In der Philosophie selbst bezeichnet demnach praktische Philosophie nur einen Teilbereich, dem die theoretische Philosophie mit ihren Teilgebieten Erkenntnistheorie, Logik, Metaphysik, Ontologie oder auch Sprachphilosophie etc. gegenübergestellt wird. Damit meinen wir, uns auf die abendländische Tradition beziehen zu dürfen, da schon in den Platonischen Dialogen – scheinbar – in dieser Weise zwischen praktischem und theoretischem Wissen unterschieden wird. Sieht man genauer hin, zeigt sich aber, dass schon dort die Unterscheidungen doch etwas differenzierter vorgenommen wurden bzw. dass die scheinbar so leicht voneinander zu unterscheidenden Teilgebiete der Philosophie nicht etwa verschiedene Bereiche berühren, sondern nur verschiedene Aspekte ein und derselben Sache hervortreten lassen.

So heißt es etwa gleich zu Beginn des *Politikos*, nachdem die Rechenkunst als „ganz kahl von Handlung und [...] uns bloß eine Einsicht“ bewirkend beschrieben worden ist, weiter:

„Die Tischlerei aber und alle andern Handwerke haben die Erkenntnis in Handlungen einwohnend als mit ihnen zusammen gewachsen, und gemeinschaftlich bringen sie zustande die durch sie entstehenden körperlichen Dinge, welche vorher nicht waren. [...] Auf diese Art so teile uns sämtliche Erkenntnisse (epistēmas), und nenne die eine handelnd (praktikēn), die andere lediglich einsehend (gnōstikēn).“ (Platon, *Politikos* 258 e).

Eine praktische Erkenntnis wird hier im Gegensatz zur theoretischen als eine beschrieben, die unmittelbar mit dem Handeln zu tun habe, in das Handeln eingewoben sei. Die praktische Erkenntnis hat so zwei Stränge, die zusammen bewirken, dass durch menschliches Handeln etwas entstehen kann. Das Wissen umfasst nun sowohl die praktische Erkenntnis im erläuterten Sinne, aber auch noch die einsehende, gnostische Erkenntnis. Wiederum ist diese Unterscheidung aber eine, die nur verschiedene Aspekte des Wissens beleuchtet, denn wahre Episteme bedarf der Einsicht *und* der Praxis. So drängt der mit Sokrates im Gespräch stehende Fremde am Ende dieser Sequenz darauf, dass Führungskompetenzen immer aus beiden Erkenntnisarten bestehen.

Unsere Alltagsunterscheidung zwischen ‚praktisch‘ und ‚theoretisch‘, die beide Prädikate auf einer Ebene verortet, unterscheidet sich demnach wesentlich von der vorgetragenen im *Politikos*, da dort der eigentliche Gegenbegriff zu ‚praktisch‘ ‚gnostisch‘ ist, während die Theorie und das Tun nur *zusammen* das Praktische ausmachen. Betrachtet man das Beispiel, an dem Sokrates die Unterscheidungen festmacht, so handelt es sich um den herzustellenden Gegenstand, zu dessen Herstellung es verschiedener Kompetenzen bedarf. Von dort aus, also von der Welt und ihren Erfordernissen aus, erfolgt die Einteilung in ‚praktisches‘ und ‚reines‘ Wissen sowie die Feststellung ihres notwendigen Zusammenspiels.

Nimmt man hingegen beispielsweise die Einteilung der Philosophie bei Aristoteles, zeigt sich ein ganz anderer Bezugspunkt für die getroffenen Unterscheidungen: Es ist der Mensch selbst mit seinen grundsätzlichen Möglichkeiten, sich

zu verhalten, d.i. Betrachten, Handeln und Schaffen. Diese Verhaltensweisen bestimmen die Art und Weise philosophischen Weltverhaltens und damit die Einteilung der Philosophie: Während die theoretische Philosophie das Seiende betrachtet und deutet, ist die praktische Philosophie, d.i. Ethik und Politik, auf Veränderung durch Handlungen aus. Diesen wird als Drittes die poetische Philosophie beiseite gestellt, die auf Hervorbringung, d.h. Schaffen zielt und der Aristoteles die Poetik und die Ökonomik zuordnet.

Im Vergleich zu den beiden angeführten antiken Zuweisungen lassen sich für die Verwendung des Prädikates ‚praktisch‘ durch Kant sowohl Übereinstimmungen, aber auch Verschiebungen feststellen. Wie Aristoteles geht auch Kant bekanntlich vom menschlichen Denkvermögen aus, wobei er der Veränderung der Welt die reine Philosophie voranstellt, die zunächst zeigen soll, *auf welcher Grundlage* wir überhaupt Erfahrungen machen und erkennen und *auf welcher Grundlage* wir überhaupt auf unsere Welt einwirken können. So nennt er – wie gezeigt – ‚praktische‘ und ‚theoretische Philosophie‘ den eingeschränkten Bereich, der die ‚Prinzipien der Vernunftkenntnis der Dinge durch Begriffe‘ enthält. Wobei die praktische Philosophie diejenigen Erkenntnisse bezeichnen soll, die den Begriff und das Prinzip des Praktischen betreffen. Deshalb richtet sich diese Verwendung des Prädikats ‚praktisch‘ *nicht* nach einem phänomenalen Anwendungsbe- reich, sondern primär nach der Unterscheidung der Vermögen, die Kant trifft!<sup>1</sup> Auch entwirft er mit der Theoretisierung des praktischen Vermögens keine Theorie des Handelns, sondern in erster Linie eine Theorie möglicher unterschiedlicher Handlungs*bestimmungen*, zu deren Unterscheidung er allerdings problemlos auf Erkenntnisse der theoretischen Philosophie recurriert – auch wenn es sich dabei um das genuin *praktische Denkvermögen* handelt.

## I. Elemente aus der theoretischen Philosophie in der Konzeption des Willens

In der Einleitung zur KU insistiert Kant auf der strikten Distinktheit der beiden Mengen von Erkenntnissen, die er ‚praktische‘ und ‚theoretische‘ Philosophie nennt. Doch folgt – wie bereits gezeigt – aus dieser vollständig dichotomen Unterscheidung der beiden *Bereiche* der Philosophie aufgrund der Unterscheidung ihrer Grundbegriffe und Prinzipien keinesfalls, dass die Erkenntnisse über die *Vermögen*, die Kant mit ‚praktisch‘ und ‚theoretisch‘ bezeichnet, ebenfalls *entweder* dem einen *oder* dem anderen Bereich zugeordnet werden müssen. Folglich

1 Insofern die Einteilung über die Unterscheidung des Vernunftvermögens erfolgt und sich nicht nach der klassischen äußeren Unterscheidung zwischen ‚das Handeln betreffend‘ und das ‚Denken betreffend‘ richtet, scheint Kant hier also zunächst eher den aristotelischen Bahnen zu folgen, denn die platonische Unterscheidung ‚praktisches‘ versus ‚gnostisches‘ Wissen wird auch durch Kant in das Feld der Vernunftvermögen verwiesen.

sind die Erkenntnisse, die über das praktische Vermögen gewonnen werden, nicht ausschließlich Erkenntnisse, die sich auf den Freiheitsbegriff und dessen Prinzip beziehen. Stattdessen kann, wenn es um die *Willensbestimmung* geht, die *immer* nur nach Begriffen wirkt und nicht durch andere Stimuli unmittelbar hervorgerufen wird, der zugrundeliegende *Begriff* der Theoretisierung ebenso der Naturbegriff sein:

„Der Wille als Begehungsvermögen ist nämlich eine von den [...] Naturursachen in der Welt, nämlich diejenige, die nach Begriffen wirkt; und alles, was als durch einen Willen möglich (oder notwendig) vorgestellt wird, heißt praktisch-möglich (oder -notwendig); zum Unterschiede von der physischen Möglichkeit oder Notwendigkeit einer Wirkung, wodurch die Ursache nicht durch Begriffe [...] zur Kausalität bestimmt wird.“ (KU XIII).

Hier ist von Begriffen im Plural die Rede und keinesfalls nur von einem einzigen Begriff, und das bedeutet, dass es Willensbestimmungen gibt, in denen die Wirkursache nach dem *Naturbegriff*, und solche, in denen sie nach dem Freiheitsbegriff gedacht wird:

„[I]st der die Kausalität bestimmende Begriff ein Naturbegriff, so sind die Prinzipien technisch-praktische; ist er aber ein Freiheitsbegriff, so sind diese moralisch-praktisch; [...] so werden die ersteren zur theoretischen Philosophie (als Naturlehre) gehören, die anderen aber ganz allein den zweiten Teil, [...] (als Sittenlehre) die praktische Philosophie ausmachen.“ (KU AA Bd.6: XIII).

Zur Konzeption des ganzen praktischen Vermögens schöpft Kant demnach aus *beiden Begriffen* Erkenntnisse und Wissen, zu denen die Konzeption ihrerseits wiederum weitere Erkenntnisse hinzufügen wird: Die Willensbestimmung *aus Begriffen*, womit gemeint ist, dass es *nicht* um empirische, sinnliche oder faktische Stimuli geht, wird so gedacht, dass sie *sowohl* gemäß dem Begriff der Natur *als auch* gemäß dem Begriff der Freiheit erfolgen kann. Daher kann die Frage nach der Willensbestimmung und die Antwort auf diese Frage *beiden* Teilen der kantischen reinen Philosophie zugeordnet werden. Wenn nicht beachtet werde, so Kant weiter, dass das praktische Vermögen auch nach Naturbegriffen definiert wird, führe das zu einem ‚Missbrauch der Ausdrücke zur Einteilung‘, weil „man das Praktische nach Naturbegriffen mit dem Praktischen nach dem Freiheitsbegriff für einerlei nahm.“ (KU AA Bd.6: XII).

Kant stört hier demnach nicht, dass es offenbar zweierlei Strukturierungsmöglichkeiten oder Formen oder Arten und Weisen des Praktischen gibt, sondern, dass aus der Verwendung des Prädikates ‚praktisch‘ zur Bezeichnung des Vermögens und aus seiner Verwendung zur Bezeichnung eines Teilbereiches der Philosophie auf die gleiche Extension dieser Bereiche geschlossen und damit die Einteilung der Philosophie unsauber gemacht werde. Reine praktische Philoso-

phie enthält weniger Erkenntnisse als die Menge der Erkenntnisse, die über das ganze praktische Vermögen gewonnen werden können. Die Janusköpfigkeit des praktischen Vermögens als Wille muss also darauf zurückgeführt werden, dass die Ursachen, die ein Moment der Willensbestimmung ausmachen, aus der theoretischen und/oder aus der praktischen Philosophie stammen können, was für Kant offensichtlich kein Problem darstellt. Daher gilt es zu beachten, dass weder das Prädikat ‚praktisch‘, noch das Substantiv ‚Wille‘ ausreichende Indikatoren dafür sind, um feststellen zu können, für welchen und aus welchem Bereich der Philosophie gerade Erkenntnisse *über* das praktische Vermögen gewonnen werden.<sup>2</sup>

In den anschließenden Abschnitten der Einleitung in die KU insistiert Kant darauf, welche Künste oder Lehren folglich alle nicht zur praktischen *Philosophie* gezählt werden dürfen – ‚selbst nicht die allgemeine Glückseligkeitslehre‘ –, ‚weil sie insgesamt nur Regeln der Geschicklichkeit, die mithin praktisch-technisch sind, enthalten, um eine Wirkung hervorzubringen, die nach Naturbegriffen der Ursachen und Wirkungen möglich ist‘ (KU XV T.S.). Obwohl die Regeln das praktische Vermögen *betreffen*, zählt Kant sie zur theoretischen Philosophie, weil sie aus den Erkenntnissen folgen, die er aus der Analyse des theoretischen Vermögens und damit aus den Naturbegriffen und ihren Prinzipien gewonnen hat. Das *Natürliche* an diesen Regeln oder an diesen Willensbestimmungsmöglichkeiten liegt aber keinesfalls darin, dass Kant so den Willen einer Determination durch die Materie unterwerfen würde, wie etwa ein Apfel den Fallgesetzen unterworfen ist, sondern darin, dass diese Regeln den Willen *gemäß* der Naturkausalität bestimmen können:

„Man sieht hieraus, daß ein Inbegriff praktischer Vorschriften, welche die Philosophie gibt, nicht einen besonderen Teil, dem theoretischen zur Seite gesetzten Teil [...] ausmache, weil sie praktisch sind; denn das könnten sie sein, wenn ihre Prinzipien gleich gänzlich aus der theoretischen Erkenntnis der Natur hergenommen wären (als technisch-praktische Regeln)“. (KU XV)<sup>3</sup>

Folgt man der kantischen Selbstdarstellung in der Einleitung zur KU, dann zeigt sich dort folglich, dass die Theoretisierung des praktischen Vermögens weitaus mehr umfasst als nur das, was er in der *praktischen Philosophie* verhandelt wissen will. Hier geht es explizit um verschiedene Gründe und Formen der Willensbestimmung und damit auch um solche, die nach den Begriffen und Prinzipien

2 Der erste Abschnitt der Einleitung in die KU endet damit, dass Kant nochmals auf den Unterschied zwischen der Verwendung des Prädikats ‚praktisch‘ in Bezug auf (Handlungs-)Vorschriften und in Bezug auf die ‚Philosophie‘ hinweist und auf dem Unterscheidungskriterium beharrt, das er in der Verschiedenheit der Prinzipien und in ihrer begrifflichen Herkunft sieht und eben nicht im Anwendungsgebiet, deren es viele praktische gebe.

3 Vgl. auch GMS II.19 AA Bd. 4: S. 415.

der Natur erfolgen. Die dichotome Einteilung der Philosophie und der Erkenntnisvermögen bedeutet daher nicht, dass das praktische Vermögen nicht nach Prinzipien definiert werden könnte, die ein Resultat der erkennenden Reflexionen sind, d.h. solche Erkenntnisse, die Kant erst aus der Untersuchung des theoretischen Vermögens gewinnen konnte. Dass der Wille das praktische Vermögen schlechthin ausmacht und nicht das theoretische, da er sich nicht erkennend auf seinen Gegenstand bezieht, impliziert also keinesfalls, dass seine grundsätzlichen Bestimmungsformen nicht den theoretischen Erkenntnissen entlehnt sein können! Den Willen zeichnet aus, dass er *nicht nur* aufgrund der theoretischen Erkenntnisse konzeptualisiert werden soll, sondern auch noch aufgrund eines anderen Begriffes und Prinzips, „weil der Wille nicht bloß unter dem Naturbegriffe, sondern auch unter dem Freiheitsbegriffe steht“ (KU AA Bd.6: XIV T.S.).<sup>4</sup>

Das praktische Vermögen als Wille wird also – entgegen dem Eindruck, den die architektonischen Bemerkungen bis zur KU vermitteln – nicht allein aus dem praktischen Begriff und dessen Prinzip konzipiert, da Kant bei seiner Konzeptualisierung auch Erkenntnisse aus der theoretischen Philosophie einfließen lässt. Das bedeutet aber nicht, dass in die Willenskonzeption, wenn sie sich expliziter Weise auf Erkenntnisse aus der theoretischen Philosophie beruft, bereits *empirische* Bedingungen einbezogen würden. Es bedeutet nur, dass Kant bei der Konzeptualisierung des Praktischen *explizit* auf Erkenntnisse zurückgreift, die es im Bereich der theoretischen Philosophie zu gewinnen galt.<sup>5</sup> Die Konzeption des Willens stattet diesen mit einer bestimmten Binnenstruktur aus, deren einzelne Aspekte oder Elemente die Ursache der Willensbestimmung, den Zweck der Willensbestimmung und die dadurch bestimmte Handlung ausmachen.

### m. Momente der Willenskonzeption

Wenn in der kantischen Konzeption von Handlungen die Rede ist, dann bedeutet das, dass hier keine unmittelbar reflexhaften körperlichen Bewegungen gemeint sind – wie etwa bei einem Pawlowschen Hund. Der Name ‚Handlung‘ bezeichnet stattdessen immer Tätigkeiten, die von einem Willen *bestimmt* sind, d.h. in jedem Fall eine Vermittlung durch das Denkvermögen implizieren, denn „Handlung bedeutet schon das Verhältnis des Subjekts der Kausalität zur Wirkung“ (KrV A

4 Vgl. auch GMS II.27 AA Bd. 4: S. 420.

5 Aufgrund der theoretischen Prinzipien des Praktischen, die in der Einleitung zur KU thematisiert werden, ließe sich einwenden, dass es hier ja nur um eine ganz bestimmte Art von praktischen Regeln gehe, die eben der Unterwerfung der Handlungsbestimmung unter das Muster der Naturkausalität geschuldet seien – und dass damit ja gar nicht die Konzeption des reinen Willens angesprochen sei. Dem kann entgegengehalten werden, dass Kant das *ganze* praktische Vermögen durch und durch nach dem Muster einer Erkenntnis konzipiert, die er aus der transzendentalen Untersuchung des reinen Verstandesvermögens gewonnen hat: auf die Kausalität als Muster für *Bestimmung* überhaupt – wie im zweiten Kapitel gezeigt wird.

205/B 250).<sup>6</sup> Die Vermittlung über das Denkvermögen bedeutet aber nicht, sinnliche Affekte auszuschließen, sondern nur, ihnen nicht unmittelbar ausgeliefert zu sein. Der vernünftige Wille kann *immer* intervenieren, so dass er der Nötigung durch sinnliche Affekte in diesem Sinne Grenzen setzt:

„Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist sinnlich, sofern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) affiziert ist; sie heißt tierisch (*arbitrium brutum*) wenn sie pathologisch necessitiert werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlungen nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, selbst zu bestimmen.“ (KrV A 534/B 562 T.S.).

Mit Willkür oder Wille wird hier das Moment im Willenskonzept bezeichnet, nach dem der Mensch nicht unmittelbar durch die Sinnlichkeit – durch körperliche Affekte – zu Handlungen *gezwungen* gedacht wird, *selbst dann nicht, wenn die Willkür sinnlich affiziert ist.*<sup>7</sup> Denn auch dann, wenn die Willkür oder das Wollen als durch die Sinne angeregt gedacht wird, wird damit kein notwendiger Zwang, dieses oder jenes zu tun, verbunden. Einen wie auch immer gearteten Zwang zu irgendwelchen Handlungen denkt Kant nicht als menschlichen, sondern als tierischen Willen, der ‚pathologisch necessitiert‘ wäre. Das hieße, dass die sinnlichen Affekte *unmittelbar* ein bestimmtes Tun, eine körperliche Bewegung zur Folge hätten, wie etwa neurotische Zwangshandlungen.

Der nicht pathologische menschliche Wille muss folglich in der kantischen Konzeption *immer* als vernünftiger verstanden werden; er erklärt als Konzept die Idee, dass es dem Menschen möglich ist, nicht unmittelbar, reflexartig oder im Affekt agieren zu müssen, sondern seine Handlungen durch den Einsatz, den Gebrauch des *Denkens* zu bestimmen:

„Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, *der Vorstellung gewisser Gesetze* gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein.“ (GMS II.46 AA Bd. 4:427).

6 Vgl. zur Vermittlung durch die Vernunft gleichlautend Gerold Prauss (1983). *Kant über Freiheit als Autonomie*. FaM: Vittorio Klostermann, S. 20 sowie Korsgaard „When desire bids we can indeed take it or leave it.“ Christine M. Korsgaard (1996). *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 97; auch 94.

7 Auf den ersten Blick mag es befremden, dass Kant den sinnlich affizierten Willen hier ‚pathologisch‘ nennt, da die ‚Pathologie‘ die Wissenschaft von der Entstehung der Krankheiten ist. Andererseits meint ‚Pathos‘ ursprünglich das Leiden im Sinne einer sinnlichen Bewegtheit – so heißt es in der GMS ganz allgemein „[d]ie Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung“ (GMS II.13 AA Bd. 4: S. 413 Anmerkung) und in der KpV: der Wille gebe sich „die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze“ KpV AA Bd. 5: S. 33 T.S.

Den Willen als Teil des vernünftigen Denkvermögens zu konzipieren, bedeutet also, ihm die Möglichkeit zuzuschreiben, Einfluss auf das Handeln zu nehmen, so dass es nicht *unwillkürlicher* oder determinierter Maßen, d.h. auch nicht aufgrund empirischer Umstände abläuft.<sup>8</sup> Stattdessen folgt das Handeln einer Bestimmung, wird es von einem Vermögen geleitet, das sich Vorstellungen machen kann, nicht von seinem Belieben, sondern von ‚gewissen Gesetzen‘. Handeln bedeutet demnach für Kant ein Tun, das erst aufgrund einer Bestimmung durch den Willen erfolgt – sofern es nicht ‚pathologisch‘ gedacht wird –, sondern als durch Vorstellungen initiiert. Damit ist aber noch nichts darüber gesagt, aus welchen Gründen oder zu welchen Zwecken die Vernunft gebraucht wird, um das Handeln zu bestimmen bzw. aus welchen Gründen oder Zwecken gehandelt wird, sondern lediglich, dass in der kantischen Konzeption bei *Handlungen* immer die Vernunft als Instrument in Gebrauch ist, die darüber bestimmt oder, wenn man so will, entscheidet, welches Handeln zu welchem Zweck am besten oder welches Handeln welchem Grund angemessen ist:

„Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze d.i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft“ (GMS III.4 AA Bd. 4:412 T.S.).

Nun nimmt Kant die Willenskonzeption *vollkommen unabhängig* davon vor, welche tatsächlichen Handlungen durch den Willen evoziert werden könnten, weil er das praktische Vermögen rein aus Begriffen konzipieren will und keinesfalls als Abbild irgendwelcher Phänomene. Auch geht es nicht darum, den Konnex zwischen Willen und Handlungen zu theoretisieren – wie das möglich ist, will Kant explizit *nicht* beantworten.<sup>9</sup> Die Frage, auf die die Konzeptualisierung des Praktischen mit der Willenskonzeption antwortet, lautet also nicht, ‚Welche Handlung wird wie bewirkt?‘ oder ‚Wie kann der Wille Handlungen bestimmen?‘, sondern sie lautet vielmehr: *Wenn* wir davon ausgehen, dass es etwas wie eine Beeinflussung des menschlichen Handelns durch unser Denken gibt, *wie*

8 „*Naturnotwendigkeit* [ist] die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden.“ GMS III.1 AA Bd. 4: S. 446 T.S. D.h. hier findet *keine* Vermittlung durch die Vernunft statt!

9 „Nun laßt uns hierbei stehen bleiben und wenigstens als möglich annehmen: die Vernunft habe wirklich Kausalität in Ansehung der Erscheinungen“ KrV A 549/B 577 oder auch KrV A 557/B 585. Im Zusammenhang mit dem ‚moralischen *Gefühl*‘, spricht Kant einen ähnlichen Konnex an, wenn er von einer Kausalität spricht, die dazu gehöre, wenn die Vernunft die *Sinnlichkeit* gemäß ihren Prinzipien bestimmen können solle. „Es ist aber gänzlich unmöglich einzusehen, d.i. *a priori* begrifflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung [...] hervorbringe; denn das ist eine besondere Art von Kausalität, von der [...] wir gar nichts *a priori* bestimmen können“ GMS III.30 AA Bd. 4: S. 460. Beide Probleme sind aber für Kant einfach keine Aufgaben der kritischen Untersuchung.

*lässt sich dann diese Willensbestimmung gegen die Naturkausalität einerseits und als Begründung der Sittlichkeit andererseits denken?*<sup>10</sup>

Dass Willensbestimmungen zu diesen oder jenen Handlungen führen mögen, ist in Bezug auf die ersten Konzeptualisierungsschritte, d.h. für die reinen praktischen Erkenntnisse vollkommen unerheblich. Die Frage nach der Realisierung von Handlungen wird noch nicht einmal relevant, wenn Kant nach den Anwendungsbedingungen des schon sittlich bestimmten Willens fragt bzw. nach den Folgerungen, die sich aus dem Begriff und dem Prinzip des Praktischen ergeben, sondern erst dann, wenn es um die anthropologischen, konkreten und immer kontingenten Realisierungsbedingungen geht.<sup>11</sup>

Als primärer Gegenstand der reinen praktischen Philosophie können demnach im kantischen kritischen Theoriegebäude *nicht* die Handlungen ausfindig gemacht werden – Kant liefert *keine* Handlungstheorie. Wenn es um die Konzeptualisierung des praktischen Vermögens als Wille geht, ist vielmehr gemeint, welche verschiedenen *Gründe* und *Zwecke* für die Bestimmung des Handelns angeführt werden können, wie sich diese zueinander verhalten und warum möglicherweise eine daraus ableitbare Bestimmung einer anderen vorzuziehen ist.

Das „Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens [...] zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist.“ (GMS II.12 AA Bd. 4:413)

Geht es also in der *Grundlegung* um die vernünftigen Bestimmungsgründe des Willens,<sup>12</sup> dann bedeutet das, dass Kant hier zwischen verschiedenen Gründen oder Motiven unterscheidet, die aber alle gleichermaßen durch die Vernunft *vermittelt* erst zu *bestimmten* Handlungen führen, in dem Sinne, dass sie einem Grund folgen, der sie bestimmt. ‚Handlung‘ bezeichnet so ein sekundäres Moment des Willenskonzeptes, weil sie erst die Folge eines Selbstbestimmungsprozesses ist; die *Gründe* und *Zwecke*, die das Handeln bestimmen, sind hingegen

10 Esser nennt den freien Willen in diesem Sinne ein „Gedankenexperiment eines ‚eingeschränkt guten Willens‘“ Esser 2004: S. 17. Das Gedankenexperiment wird freilich nicht nur in Bezug auf den reinen Willen gemacht, sondern betrifft das ganze Willenskonzept, denn der Wille wird als ein bestimmendes Vermögen *gedacht*, wie es oben heißt.

11 Irgendwelche empirischen Bedingungen, die dazu führen können, dass es ‚nicht so läuft, wie geplant‘, man müsste sogar formulieren ‚wie *gewollt*‘, sind im kantischen Willenskonzept überhaupt nicht angesprochen – sie machen erst den zweiten, empirischen Teil der ‚sittlichen Weltweisheit‘ als ‚praktische Anthropologie‘ aus; vgl. beispielhaft MS AA Bd. 6: S. 217.

12 In der Einleitung bemerkt Kant dort gegen andere Sittlichkeitslehren gerichtet, die Verfasser „unterscheiden nicht die Bewegungsgründe, die als solche völlig a priori bloß vorgestellt werden können, von den empirischen [Gründen], die der Verstand bloß durch Vergleichung der Erfahrungen zu allgemeinen Begriffen erhebt“ GMS Einleitung 10 AA Bd. 4: S. 391; vgl. sinngemäß KpV AA Bd. 5: S. 15.

das primäre Moment der Willenskonzeption und damit der Theoretisierung des Praktischen und der Konzeptualisierung der praktischen Vernunft:

„Das Begehungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Be-  
lieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heißt der Wille. Der Wille ist also das Begehungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.“ (MS AA Bd. 6:213).<sup>13</sup>

Mit Kant gilt es also zwischen den Gründen und Zwecken, nach denen die Vernunft das Handeln bestimmt, als primäres Moment, den Handlungen als sekundäres Moment und der Bestimmungsrelation zwischen den beiden Momenten zu unterscheiden. Das folgende Zitat aus der KpV fasst die drei Aspekte und deren Zusammenhang noch einmal zusammen:

„In der praktischen Erkenntnis, d.i. derjenigen, welche es bloß mit Bestimmungsgründen des Willens zu tun hat, sind Grundsätze, die man sich macht, darum noch nicht Gesetze, darunter man unvermeidlich stehe, weil die Vernunft im Praktischen es mit dem Subjekte zu tun hat, nämlich dem Begehungsvermögen, nach dessen besonderer Beschaffenheit sich die Regel vielfältig richten kann. Die praktische Regel ist jederzeit ein Produkt der Vernunft, weil sie Handlung als Mittel zur Wirkung als Absicht vorschreibt. Diese Regel ist aber für ein Wesen, bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist, ein Imperativ, d.i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, daß, wenn Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde.“ (KpV AA Bd. 5:20).

---

13 Korsgaard schlägt vor, den Unterschied zwischen ‚Wille‘ und ‚Willkür‘ als Unterscheidung zwischen ‚thinking self‘ und ‚acting self‘ im Sinne der Unterscheidung zwischen unmittelbarem Bewusstsein von dem sinnlichen Affekt und dem reflexiven Bewusstsein auf das hervorgerufene Gefühl; vgl. Korsgaard 1996: S. 104. Zur philologischen Unterscheidung von Wille und Willkür vgl. auch Esser 2004: S. 143 Anm. Sie geht davon aus, dass diese begriffliche Unterscheidung dazu dient, die Konfusion von ‚empirischem‘ und ‚freiem Willen‘ zu vermeiden, was sich auch daran ablesen lasse, dass sie erst in der *Metaphysik der Sitten* eingeführt werde, weil Kant erst dort vom Willen *als* Vernunft sprechen würde. Letzteres entspricht nicht dem Textbestand, weil Kant schon in der *Grundlegung* diese Gleichsetzung vornimmt (vgl. GMS III.4 AA Bd. 4: S. 412; 448). Außerdem liegt die Differenz vor allem darin, dass der empirische Wille derjenige ist, dessen Bestimmungsgründe *auch* sinnliche Affekte sein können. Kant fordert es allerdings heraus, seine Konzeption so zu verstehen, wenn er einerseits bestimmte Regeln, *die aus der Vernunft stammen*, empirisch-pragmatisch nennt und andererseits in der KpV von einem empirischen Willen spricht, wenn er den Willen meint, der sich nach eben diesen Regeln bestimmt.

Bestimmungsgrund, Bestimmungspotential und bestimmte Handlung bezeichnen verschiedene Aspekte der kantischen Willenskonzeption. Die *Bestimmungsgründe* werden nochmals danach unterschieden, ob sie etwas mit unserer Natur als sinnliche Wesen zu tun haben, oder ob sie mit unserer Natur als rein vernünftige Wesen zu tun haben – wobei beide Arten von Gründen *immer* vernünftig vermittelt werden und beide Arten von Gründen zu Anweisungen führen können, die aussagen, welches Handeln vernünftiger Weise angemessen wäre – sei es aus pragmatischen Gründen oder aus Gründen der Freiheit.

Betrachtet man die Form oder das Muster, das der Willenskonzeption in ihren drei Aspekten zugrunde liegt, d.i. den ursächlichen Grund der Willensbestimmung, die bestimmte Handlung und das Bestimmungspotential selbst, lässt sich sagen, dass sie im kantischen kritischen Theoriegebäude in einem engen Verhältnis zur *Kausalität* stehen, insofern sie entweder *als* solche oder *mit Bezug auf* sie konzipiert werden. Trivialerweise trifft das natürlich auf das sekundäre Moment des Willenskonzeptes zu, insofern Handlungen als Teil der phänomenalen Welt immer auch der Naturkausalität unterliegen und vollständig durch sie erklärbar sein müssen.<sup>14</sup> Aber das enge Verhältnis zur Kausalität betrifft gerade und insbesondere die beiden anderen Aspekte, insofern der praktische Begriff *Freiheit* von Kant zum Bestimmungsgrund des reinen Willens erklärt wird und das praktische Prinzip die Selbstbestimmungsfähigkeit bzw. das Selbstbestimmungsvermögen oder -potential schlechthin darstellt. Damit liegt der Konzeptualisierung des Praktischen eine *theoretische Erkenntnis* zu Grunde, von der sie – im eigentlichen Sinne des Wortes – *formiert* wird, an der sie sich maßgebend orientiert. Wenn also davon ausgegangen wird, dass der Wille als praktisches Vermögen von Kant ausschließlich mit Erkenntnissen konzipiert würde, die aus der praktischen Philosophie stammten bzw. diese ausmachten, dann ist das nicht zutreffend.

Kant übernimmt zur Konzeptualisierung des praktischen Vermögens als Wille in Bezug auf die Bestimmungsrelation *explizit* Elemente aus der theoretischen Philosophie. Ließe sich hier noch einwenden, dass es sich ja um das Konzept des sinnlich affizierten Willens handelt, der schon deshalb etwas mit der theoretischen Philosophie zu tun habe, weil damit auch der Naturbegriff angesprochen sei, so muss man entgegnen, dass schon die Rede von der *Bestimmung* allein – sei sie fremd- oder selbstbestimmend gedacht – einen Transfer aus der theoretischen Philosophie darstellt, weil hiermit die Idee der Kausalität schlechthin gemeint ist. Das gesamte kantische Willenskonzept beruht demnach auf der Idee der Kausalität – sei es als Bestimmung überhaupt, sei es in Bezug auf die ver-

14 „Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich sein, wenn auf sie das Sollen gerichtet ist; aber diese Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmung der Willkür selbst; sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung.“ KrV A 548/B 576 T.S.; vgl. auch KrV A 557/B 585.

schiedenen Bestimmungsgründe oder aber in Bezug auf bestimmte Handlungen, zu denen sich der Wille nach dem Muster der Naturkausalität bestimmt.

Das gilt *auch und insbesondere* für die Konzeptualisierung von Begriff und Prinzip des Praktischen, und das nicht nur, weil sie beide in Anlehnung an bzw. in Bezug auf die theoretische Kategorie der Kausalität entworfen werden, sondern auch inhaltlich. So wird im theoretischen Zusammenhang das Konzept der *Spontaneität* des Verstandes dafür gebraucht, die Kategorien ‚herzustellen‘ und dient so *nicht zuletzt* der transzendentalen Absicherung der Kausalität in der Natur. Schließlich entwickelt Kant aus der Idee der Bestimmung oder eben der Kausalität heraus sowohl den theoretisch-spekulativen als auch den praktischen Freiheitsbegriff, *insofern* sie beide als Ursache oder Impuls *kausaler* Reihen im Phänomenbereich gedacht werden.

Mit diesen vier Perspektiven ist freilich weder der Begriff der praktischen Freiheit noch das praktische Prinzip positiv bestimmt, wohl aber die strukturelle Form festgelegt, *wie* sie gedacht werden können oder konzipiert werden müssen, um widerspruchsfrei in die Gesamtkonzeption einfügbar zu werden und um den Zweck erfüllen zu können, der ihnen in der Theorie zukommt – Freiheit als Bedingung der Sittlichkeit auszuweisen und folglich die Glückseligkeit denkbar zu machen. Darüber hinaus zeigen die in der theoretischen Philosophie gewonnenen Perspektiven aber auch und vor allem, wie der Freiheitsbegriff in praktischer Hinsicht *nicht* aufgefasst werden darf. Daraus ergibt sich, dass der Begriff praktischer Freiheit von Kant ausschließlich als Impuls regelkonformer, gesetzmäßiger und konsistenter Selbstbestimmung gedacht wird und damit innerhalb eines Denkraumes konzipiert wird, der durch das Kausalitätsprinzip, mithin durch die theoretische Philosophie formiert wird.

Eine adäquate Rekonstruktion der kantischen Konzeptualisierung des Praktischen muss daher offen legen, dass Kausalität auch dann als grundlegendes und un hinterfragtes Denkmuster zur Anwendung kommt, wenn Begriff und Prinzip der praktischen Philosophie entwickelt werden, d.h. wenn das *reine* praktische Vermögen als *reiner* Wille von Kant bestimmt wird. Die Konzeptualisierung des Freiheitsbegriffes und des Autonomieprinzips wird von Kant mitnichten *gegen* die Idee der Kausalität geführt, sondern gleichsam *in* ihr als grundlegendes Denkschema, das den fertigen Konzepten sowohl Form als auch Inhalt verleiht.

## 2. Genealogie von Begriff und Prinzip des praktischen Vermögens

In der vorliegenden Rekonstruktion geht es also darum, die Transformation des theoretisch-spekulativ gewonnenen Freiheitsbegriffes und des Kausalitätsprinzips so nachzuzeichnen, dass offensichtlich wird, wie Kant aus ihrer Kombination das reine praktische Prinzip einer Zwecke setzenden Selbstbestimmung aus Freiheit

gewinnt. Anschließend lässt sich zeigen, wie Kant aus diesem als *allgemein* gegeben aufgefassten praktischen Vermögen das Prinzip der Sittlichkeit und das Sittengesetz konsistent folgern kann.

Mit dieser *genealogischen* Rekonstruktion von Begriff und Prinzip des praktischen Vermögens, wird ein grundsätzlich anderer Weg eingeschlagen als der von Kant in der Entstehung der praktischen Philosophie vorgeführte, weil nach geeigneten Konzepten in der theoretischen Philosophie gefragt wird, auf die Kant bei der Konzeptualisierung des Praktischen aus argumentativen Gründen rekurriert und die ihm als Grundmuster dienen. Das entspricht nicht dem Weg, den er selbst vorgibt: Der Argumentationsverlauf in der *Grundlegung* beantwortet *prima facie* eine andere Fragestellung, weil Kant hier vom Sittengesetz ausgeht – er stellt schlichtweg fest, dass wir Erfahrung davon haben, dass es ein Sittengesetz gibt,<sup>15</sup> woher auch immer es kommen und wie auch immer es aussehen mag. Das Ziel der *Grundlegung* lautet entsprechend, dass es „in nichts mehr als der Aufsuchung und Festsetzung *des obersten Prinzips der Moralität* [bestehe]“ (GMS Vorrede 13 AA Bd. 4:392). Kant fragt also nur, *wie* das Prinzip gedacht werden müsse, von dem er vorausgesetzter Maßen *weiß*, dass es a priori, d.h. aus der reinen Vernunft stammen soll, denn „die Vernunft [gebietet] für sich selbst und völlig unabhängig von allen Erscheinungen [...], was geschehen soll“ (GMS II.3 AA Bd. 4:408). Auch die Argumentation in der KpV nimmt einen anderen Weg, da sie mit den in der *Grundlegung* gewonnenen *Grundsätzen* der praktischen Vernunft beginnt, „welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten [...] [die] objektiv oder praktische Gesetze [heißen], wenn jene als objektiv, d.i. für jeden Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt werden“ (KpV AA Bd. 5:19) und von dort aus zu „Begriffen und von diesen womöglich zu den Sinnen“ (KpV AA Bd. 5:16) geht.

Kant geht also in beiden Grundlegungsschriften analytisch vor und er geht von starken Voraussetzungen aus, indem er einerseits ein *Prinzip der Sittlichkeit* und andererseits ein *vernünftiges Bestimmungspotential* im menschlichen Willen als gegeben annimmt.<sup>16</sup> So gilt es ‚nur noch‘, diese beiden so zu kombinieren,

15 „[D]enn daß es eine solche [reine Moralphilosophie] geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein.“ GMS Vorrede 7 AA Bd. 4: S. 389.

16 Das widerspricht nicht Kants eigener Darstellung in der Vorrede zur *Grundlegung*, die die ersten beiden Abschnitte analytisch und den dritten synthetisch nennt: am Ende des zweiten Abschnittes sind das Prinzip der Sittlichkeit und dessen Voraussetzungen aufgefunden, während der dritte „wiederum zurück von der Prüfung dieses Prinzips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird“, (GMS Vorrede 14 AA Bd. 4: S. 392) geht. Da der *Gebrauch* des Prinzips vor allem das Sujet der KpV ausmacht, betitelt Kant den Übergang im dritten Teil auch *Von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft*. Damit handelt es sich aber nicht um eine weitere „tiefere Untersuchung“ (Henrich 1975: S. 57), sondern tatsächlich um ein Zurück, da Kant in der KpV eben neben dem Nachweis, dass die Vernunft wirklich praktisch *ist*, auch auf die zusätzlichen Anwendungsbedingungen für den *Gebrauch* des aus freier

dass gezeigt werden kann, dass ersteres aus zweitem folgt. Die vorliegende *genealogische* Rekonstruktion verfolgt aber gerade nicht die beiden Argumentationslinien, in denen Kant diesen Nachweis sowohl in der *Grundlegung* als auch in der KpV im Einzelnen führt, sondern will gleichsam einen Schritt vor diese Voraussetzungen zurückzugehen und danach fragen, *wie* Kant zunächst das vernünftige Bestimmungspotential gewinnt, um es dann für den praktischen Zweck so zu transformieren, dass es die geforderte Sittlichkeitskompetenz auch erfüllen kann.<sup>17</sup>

Fragt man also nach der Genealogie der Konzepte des praktischen Freiheitsbegriffes und des praktischen Prinzips und sucht zu diesem Zweck nach geeigneten Elementen in der theoretischen Philosophie Kants, finden sich *prima facie* zwei: Einerseits der theoretisch-spekulative Freiheitsbegriff und andererseits die transzendente Konzeption der Verstandesspontaneität. Beide Konzepte werden in der KrV *funktional* in Bezug auf die Kausalität gewonnen: Das Spontaneitätskonzept als ‚Schöpferin‘ der Kategorien schlechthin und damit auch der Kausalitätskategorie; der theoretisch-spekulative Freiheitsbegriff als Name für einen denk-, aber nicht beweisbaren ersten Impuls der Kausalreihe in der Natur, d.h. im Bereich der Phänomene. Beide Konzepte aus der theoretischen Philosophie werden in der III. Antinomie radikalisiert und bereits dort in Bezug auf eine praktische Verwendung, *die sich an der kantischen praktischen Fragestellung orientiert*, so gegeneinander ausgespielt, dass sich eine positive Bestimmung des praktischen Freiheitsbegriffes ankündigt. Im Gegensatz dazu wird das praktische Prinzip erst in der *Grundlegung* entwickelt, allerdings nicht, ohne auch hier wiederum die Kausalität als grundlegendes Schema in Anspruch zu nehmen.

Zur Nachzeichnung der konzeptionellen Entwicklung des praktischen Begriffs und des praktischen Prinzips gilt es also zunächst, die Entwicklung des Freiheitsbegriffes im *theoretischen* Zusammenhang zu betrachten und dann vor diesem Hintergrund Kants Konzeptualisierung von Freiheit *als* praktisches Vermögen mit dem ersten Teil der praktischen Fragestellung – dass er *neben* der Naturkausalität Bestand haben muss – in ein Verhältnis zu setzen. Die konzeptionellen Anforderungen, die in der praktischen Fragestellung an den neu zu bestimmenden Begriff der Freiheit gestellt werden, können so in Bezug auf die Kausalitätskompatibilität seiner Wirkungen als erfüllt ausgewiesen werden. Im Anschluss kann dann skizziert werden, wie Kant aus dem theoretischen Konzept der Kausalität unter Zuhilfenahme einiger Setzungen den Begriff praktischer Freiheit und das praktische Prinzip entwickelt, die Kant zur Grundlage des Sittengesetzes und

---

Vernunft bestimmten Willens geht, die von der praktischen Vernunft noch zur Verfügung gestellt werden.

17 Henrich versteht das Verhältnis der beiden Grundlegungsschriften eher als Parallelität denn als Folge, wobei er deren Differenz vor allem an deren unterschiedlichen Deduktionsforderungen festmacht; vgl. Dieter Henrich 1975.

seines Prinzips dienen, insofern sie sich aus Begriff und Prinzip des praktischen Vermögens ableiten lassen.

## n. Spontaneität und Freiheit im theoretischen Zusammenhang

Zunächst gilt es zu zeigen, welche Bedeutung Kausalität im kantischen Gebrauch hat, da diese die Voraussetzung dafür darstellt, den Freiheitsbegriff dem Naturbegriff gegenüberstellen zu können, ohne ihn der Kausalität entgegensetzen zu müssen. Vor dem Hintergrund der Unterscheidung zwischen *Naturkausalität* und Kausalität kann dann skizziert werden, wie Kant den theoretischen Freiheitsbegriff auf den beiden unterschiedlichen Theorieebenen in Abgrenzung zu bzw. vom Kausalitätsbegriff her konzipiert. Auf der theoretisch-transzendentalen Ebene kommt eine die Kategorien hervorbringende Spontaneität zum Einsatz; auf der theoretisch-spekulativen Ebene ist die Rede von einer transzendentalen Freiheit, die als Anstoß der Kausalreihe in der Natur gedacht wird. Diese beiden Konzepte eines theoretischen Freiheitsbegriffes bilden den Hintergrund der spekulativen Diskussion um den Freiheitsbegriff in der III. Antinomie der KrV. Dort bestimmt Kant den Begriff praktischer Freiheit zunächst nur negativ, indem er zeigt, welche Bedeutungen ihm nicht zugeschrieben werden dürfen. Abschließend wird skizziert, wie Kant die Konzeption des praktischen Freiheitsbegriffes als Impuls kausaler Reihen so denkbar macht, dass die Naturkausalität nicht gestört wird. Dafür führt er die theoretische Unterscheidung zwischen Phänomena und Noumena auch im praktischen Zusammenhang ein, wenn auch mit anderer Bedeutung.

### i. Kausalität und Naturkausalität

Naturkausalität bezeichnet für Kant das Faktum, dass zwei verschiedene Ereignisse so in ein Verhältnis gesetzt werden, dass das eine zur Ursache des anderen erklärt wird.<sup>18</sup> Sie setzt sich zusammen aus der Erfahrung, dass es kausale Zusammenhänge in der Natur ‚gibt‘, und aus der Idee kausaler Verbindungen schlechthin. In der *Grundlegung* heißt es

„[a]uf der anderen Seite ist [...] [die] Naturnotwendigkeit auch kein Erfahrungsbegriff, eben darum, weil [sie] den Begriff der Notwendigkeit, mithin einer Erkenntnis *a priori* bei sich führt.“ (GMS III.20 AA Bd. 4:455).

18 „Der Begriff der Ursache ist ein Begriff, der die Notwendigkeit der Verknüpfung der Existenz des Verschiedenen und zwar, sofern es verschieden ist, enthält, sodaß, wenn A gesetzt ist, ich erkenne, daß etwas davon ganz verschiedenes, B, notwendig auch existieren müsse.“ KpV AA Bd. 5: S. 51, auch KrV A 91/B 124 sowie GMS III.1 AA Bd. 4: S. 446.

Kausalität als Ursache und Wirkung (Dependenz) gehört zur Gruppe der Relationen und bildet einen

„reinen Begriff der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält, und um derentwillen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch [die Kategorien] allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d.i. ein Objekt derselben denken kann.“ (KrV A 80/B 106).<sup>19</sup>

Die Idee der Naturkausalität hat also einerseits ihren Ursprung in einem reinen *Verstandes*begriff, d.h. ein Teil von ihr gehört als theoretische Kategorie zu den transzendentalen *Erkenntnissen* über den Verstand, durch die Erfahrung erst möglich wird – deshalb darf sie notwendig genannt werden. Andererseits besteht ihre zweite Komponente in der Idee einer sinnlich erfahrbaren Natur, deren Gesamtheit im Naturbegriff zusammengefasst wird. Wenn Kant also die *Naturkausalität* konzipiert, dann legt er einerseits begrifflich die Kategorie der Kausalität zugrunde und andererseits den Begriff der Natur. Deren Verhältnis wird so bestimmt, dass die Kategorie der Kausalität das Feststellen eines kausalen Naturgesetzes *ermöglicht*, dieses aber nicht selbst meint.

Als reiner Verstandesbegriff gehört die Kausalität zu den drei Relationskategorien. Sie beschreibt eines der grundlegenden Muster des Denkens überhaupt, die für Kant als ‚Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung‘ Erfahrung erst möglich machen. Das bedeutet jedoch nicht, dass nach Kant dieses apriorische Verstandesmuster *ausschließlich* dafür verantwortlich wäre, dass der Mensch Naturkausalität wahrnimmt – die es sonst gar nicht gäbe –, sondern, dass für die Wahrnehmung kausaler Zusammenhänge in der Natur *sowohl* auf die Kategorie der Kausalität zurückgegriffen wird *als auch* auf reales, empirisches Geschehen. In der „Analytik der Grundsätze“<sup>20</sup> legt Kant dar, dass es sich bei der Naturkausalität um ein Zusammenspiel von der Art handelt, dass die Kategorie zwar das Geschehen in die *Form* einer Ursache-Wirkungs-Ordnung bringt, dass aber das reale, wenn man so will, *materiale Nebeneinander* aus der Empirie stammt. Mit anderen Worten verdankt der Verstand seiner Kategorie, *dass* empirische Ereignisse als kausal verbunden wahrgenommen werden; die *je spezifische* Reihenfolge verdankt er dem empirischen Gehalt der Wahrnehmung. Die Ursache-Wirkungs-Verknüpfung stammt aus der Kategorie des Verstandes; die konkrete *materiale* Besetzung der beiden Momente ‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘ wird durch das wahrgenommene Phänomen gegeben. Nur zusammen bilden sie eine empirische Erkenntnis, und deshalb kann Kant sagen, dass Kausalität ein Naturphänomen ist. So ermöglicht der reine Verstandesbegriff Kausalität die spezifisch empirische Erkenntnis einer Naturkausalität, weil es ohne ihn keine Erfahrung kausaler Verhältnisse in der Natur geben könnte:

<sup>19</sup> Vgl. auch KrV A 90/B 123.

<sup>20</sup> Vgl. KrV A130-292/B 169-349.

„Soll meine Wahrnehmung die Erkenntnis einer Begebenheit enthalten, da nämlich etwas wirklich geschieht, so muss sie ein empirisches Urteil sein, in welchem man sich denkt, daß die Folge bestimmt sei, d.i. dass sie eine andere Erscheinung der Zeit nach voraussetze, worauf sie notwendig, oder nach einer Regel folgt. Widrigenfalls, wenn ich das Vorhergehende setze, und die Begebenheit folgt nicht darauf notwendig, so würde ich sie nur für ein subjektives Spiel meiner Einbildung halten müssen, und stellte ich mir darunter doch etwas Objektives vor, sie einen bloßen Traum nennen. Also ist das [...] Verhältnis der Ursache zur Wirkung die Bedingung der objektiven Gültigkeit unserer empirischen Urteile, in Ansehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empirischen Wahrheit derselben, und also der Erfahrung. Der Grundsatz des Kausalverhältnisses in der Folge der Erscheinungen gilt daher auch vor allen Gegenständen der Erfahrung [...], weil er selbst der Grund der Möglichkeit solcher Erfahrung ist.“ (KrV A 201f./B 264f. T.S.).

Die *Bedeutung* der Kausalitätskategorie besteht darin, die Form der Ursache-Wirkungs-Relation als grundlegendes Naturgesetz zu bestätigen. Ihre *Funktion* in der theoretischen Philosophie Kants hat zwei Aspekte: Auf der einen Seite ist sie als reiner Verstandesbegriff bzw. als Kategorie Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung kausaler Zusammenhänge im Bereich der Phänomene überhaupt.<sup>21</sup> Auf der anderen Seite ist sie als solche notwendiger *formaler* oder *begrifflicher* Bestandteil von Erkenntnissen, von empirischen Urteilen, die wir über die Empirie bzw. die phänomenale Welt treffen. Weil in der kantischen Erkenntnistheorie in jeder wahrhaften Verstandeserkenntnis immer eine korrespondierende Anschauung steckt, die in diesem Fall die faktische Reihenfolge ausmacht, kann Kant die Kausalität der Natur von dem Verdacht, wie es oben heißt, nur Einbildung oder Traum zu sein, befreien, auch wenn die kausale Verknüpfung ursprünglich etwas ist, was der Verstand herstellt.<sup>22</sup>

Es „geht [...] aber hier so, wie mit den anderen reinen Vorstellungen a priori, [...] die wir allein darum aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten, und daher diese durch jene allererst zustande brachten.“ (KrV A 196/B 241).

21 „Kategorien [sind] Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriffe aller Erscheinungen, Gesetze a priori vorschreiben, und nun fragt sich, da sie nicht von der Natur abgeleitet werden, [...] wie sie die Verbindung des Mannigfaltigen der Natur, ohne sie von dieser abzunehmen, a priori bestimmen können. [...] Denn Gesetze existieren ebensowenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subjekt, dem sie Erscheinungen inhärieren, sofern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existieren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, sofern es Sinne hat.“ KrV B 163.

22 Da es im vorliegenden Zusammenhang darum geht zu zeigen, wie Kant die Konzeption des Freiheitsbegriffes dieser Kategorie entlehnt, werden die erkenntnistheoretischen Klippen hier nicht analysiert, sondern nur im Ergebnis referiert.

Aber es ist eben nur die kausale Verknüpfung der gegebenen Mannigfaltigkeit, die der Verstand spontan leistet, denn, so argumentiert Kant weiter,

„[d]aß also etwas geschieht, ist eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehört, die dadurch wirklich wird [...], daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit [...] folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grund der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objektiven Erkenntnis der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit. [...] Die Folge aber ist in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorgehen und was folgen müsse) gar nicht bestimmt [...]. Ist aber diese Synthesis eine Synthesis [...] (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erscheinung), so ist die Ordnung im Objekt bestimmt [...].“ (KrV A 200f. /B 245f. T.S.)

Kausalität (in) der Natur, d.h. *nicht nur* als reine Kategorie betrachtet, bedeutet demnach, dass alles, was real, d.i. phänomenal geschieht, immer auf eine vorhergehende Ursache zurückführbar ist. Eine kausale Reihenfolge in der Natur wahrzunehmen impliziert, analytisch betrachtet, immer die Anschauungsform *Zeit*. Die beiden Momente der *Natur*kausalität, *zeitlose* Verknüpfungskategorie *und* eine Reihenfolge in der Anschauung, die notwendig nur aufgrund der zugrundeliegenden Anschauungsform *Zeit* denkbar wird, ergeben nur zusammen die Idee einer in der Zeit ablaufenden Naturkausalität.<sup>23</sup> Für Kant kommt daher die *Zeit* nur aufgrund des *phänomenalen Charakters* der Natur ins Spiel und haftet nicht schon der Kategorie Kausalität selbst an, die lediglich für den Aspekt der Verknüpfung zweier verschiedener Phänomene zuständig ist, so dass das eine das andere bestimmt. Damit wird die reine Kausalität, die eben eine Kategorie ist, von Kant *ohne* den Aspekt der *Zeit* gefasst – sie *verknüpft* nur, aber nicht notwendig *zeitlich*.<sup>24</sup> So betrachtet, gehört die *Zeit* zum *Begriff* der Natur, und eben nicht zum reinen Verstandesbegriff *Kausalität*.

Es gilt also mit Kant zwischen dem ‚nackten‘ reinen Kausalitätsprinzip, das lediglich den Gedanken oder die Form der Ursache-Wirkungs-Relation bezeichnet, und der *Natur*kausalität zu unterscheiden, mit der das Gesetz der kausalen, sukzessiven Verknüpfung mannigfaltiger phänomenaler Ereignisse bezeichnet wird – und das nicht zuletzt, weil das Konzept der Kausalität als Bestimmung notwendiger Bestandteil bzw. das grundlegende Konzept für die Bestimmung des Freiheitsbegriffes und des Spontanitätsbegriffes ist.

23 Vgl. KrV A 198ff/B 243f.

24 Das gilt auch dann, wenn keine zeitliche Differenz wahrnehmbar ist, wie Kant in der zweiten Analogie ‚Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität‘ erklärt; vgl. KrV A 202f./B 248. Auch Wood verweist auf diese entscheidende Differenz im Zusammenhang mit der Frage nach der Möglichkeit, Kausalität aus Freiheit konsistent zu denken; vgl. Allen Wood (1984). ‚Kant’s Compatibility‘. In: Ders. (Hrsg.) (1984). *Self and Nature in Kant’s Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, S. 90f.

## ii. Spontaneität, Freiheit und Kausalität

### *Theoretisch-transzendente Spontaneität des Verstandes*

Fragt man nach der *Herkunft* der nicht-zeitlich gedachten Ursache-Wirkungs-Relation als Kategorie, dann erhält man von Kant im ‚Leitfaden zur Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe‘ die Antwort, dass sie das Produkt einer ‚spontanen Synthesisleistung des Verstandes‘ ist,<sup>25</sup> die zur ‚Ordnung der Dinge als Erscheinungen‘ dient. Ihre Wahrheit als Kategorie erhält sie wiederum durch die transzendente Reflexion, durch die Kant beansprucht, sie als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung auszuweisen, weil sie die Einheit der Erfahrung schlechthin ermöglicht. Die Konzeptualisierung der Naturkausalität wird von Kant demnach so vorgenommen, als gäbe es – gegen Hume – keinerlei Zweifel daran, dass es Naturkausalität auch *wirklich* gibt, wobei Wirklichkeit dann bedeutet, dass es sie in der *phänomenalen Welt* oder eben in der *Natur*, wie sie *uns erscheint*, gibt. In der KpV fasst Kant das wie folgt zusammen:

„Daß Hume, wenn er [...] die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich selbst nahm, den Begriff der Ursache für trüglich und falsches Blendwerk erklärte, daran tat er ganz recht; [...]. Einen empirischen Ursprung dieses Begriffs konnte der scharfsinnige Mann noch weniger verstatten, weil dieser geradezu der Notwendigkeit der Verknüpfung widerspricht, welche das Wesentliche des Begriffs der Kausalität ausmacht [...]. Aus meinen Untersuchungen aber ergab sich, daß die Gegenstände, mit denen wir es in der Erfahrung zu tun haben, keineswegs Dinge an sich selbst, sondern bloß Erscheinungen sind, und daß [...] es sich doch ganz wohl denken lasse, daß sie als Erscheinungen in einer Erfahrung auf gewisse Weise (z.B. in Ansehung der Zeitverhältnisse) notwendig verbunden sein müssen, und nicht getrennt werden können, ohne derjenigen Verbindung zu widersprechen, vermittels deren diese Erfahrung möglich, in welcher sie Gegenstände und uns allein erkennbar sind.“ (KpV AA Bd. 5:53).

So radikalisiert Kant den Humeschen Gedanken, dass die Kausalität ein Produkt des Denkens sei, indem er sie eben dort als spontane synthetisierende Leistung des Verstandes, mit der die Ordnung der phänomenalen Dinge hergestellt wird, rekonstruiert. Zugleich stellt er sich aber eben auch vehement gegen Hume, wenn er die Rückversicherung an die phänomenale Bestätigung bzw. die notwendige Korrespondenz in der Wirklichkeit fordert, denn

„[d]aß alles, was geschieht, eine Ursache habe, ist gar kein durch Vernunft erkannter und vorgeschriebener Grundsatz. Er macht die Einheit der Erfahrung möglich und entlehnt nichts von der Vernunft, welche ohne diese Beziehung auf mögliche Erfahrung, aus bloßen Begriffen keine solche synthetische Einheit hätte gebieten können.“ (KrV A 307/B 365 T.S.).

25 Vgl. KrV A 77/B 102 sowie KrV B 145.

Die Spontaneität des Verstandes spielt also eine unterstützende Rolle, ihre Funktion besteht darin, Kausalität als Denkmuster hervorzubringen und damit die Erkenntnis der Naturkausalität abzusichern. Sie selbst hat zwar nicht den theoretischen Status einer transzendentalen Erkenntnis, aber sie bezeichnet das grundlegende Denkvermögen, das darin besteht, *synthetisierende Gedankenprozesse* zu generieren, die die *geordnete* Erfahrung ermöglichen. Kant unterscheidet dann noch einmal zwischen der ordnenden Synthesis der Apprehension, d.i. Wahrnehmung oder Erfahrung,<sup>26</sup> die eben in den Formen der spontan generierten Kategorien abläuft, und der *reinen Apperzeption* als „Prinzipium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen“ (KrV A 117), das ‚Grund der Möglichkeit der Kategorien‘<sup>27</sup> überhaupt ist und das durchgängig das Bewusstsein seiner selbst bezeichnet.

### *Theoretisch-spekulativer Freiheitsbegriff*

In der theoretischen Philosophie werden sowohl die Spontaneität des Verstandes als auch der theoretische Freiheitsbegriff von Kant in Bezug auf die Kausalität eingeführt, d.h. sie sind beide funktional an die Kausalität gekoppelt und ihr in diesem Sinne nachgeordnet. Für die Konzeptualisierung des praktischen Freiheitsbegriffes werden die theoretischen Ausführungen dazu gebraucht, seine konzeptionellen Grenzen deutlich zu machen. Die spekulative Diskussion um den *scheinbar* nur theoretischen Freiheitsbegriff in der III. Antinomie erscheint so bereits als Definition *ex negativo* zur Konzeption des praktischen Freiheitsbegriffes.

Der Freiheitsbegriff wird in theoretisch-spekulativer Hinsicht in der KrV weder als Kategorie des Verstandes noch als Phänomen in der Natur kritisch diskutiert – *was auch aus Konsistenzgründen nicht passieren dürfte* –, weil er weder ein Phänomen noch eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung kennzeichnet. Stattdessen wird er erst in der Transzendentalen Dialektik (KrV A293-704/B 349-732) als Begriff der Vernunft, d.i. als transzendente Idee verhandelt.<sup>28</sup> Ideen entstehen, so Kant, in der reinen Vernunft – nicht im Verstand! –, indem die Vernunft erstens sich auf die Kategorien des Verstandes beziehend einen *spekulativen Gebrauch* von ihnen macht, und indem sie zweitens die Kategorien entweder totalisiert und/oder ihnen einen Gegenstand zuordnet, den sie dann als wirklich behauptet.<sup>29</sup>

26 Vgl. KrV B162.

27 „Die Apperzeption ist selbst der Grund der Möglichkeit der Kategorien, welche ihrerseits nichts anderes vorstellen, als die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung, sofern dasselbe in der Apperzeption Einheit hat.“ KrV A 401.

28 Vorher erscheint ‚Freiheit‘ im Text immer nur als ‚metaphysische Idee‘, deren Gehalt nicht weiter definiert wird; vgl. die Vorreden sowie die Anmerkung KrV B (!) 395.

29 „Denn die reine Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von denselben. [...] Von diesen transzendentalen Ideen ist eigentlich keine objektive Deduktion möglich, so wie wir sie von den Kate-

Die transzendente Idee der Freiheit entsteht, weil *die Vernunft die Kategorie der Kausalität totalisiert*, weil sie eine unbedingte Ursache an den Anfang der Kausalreihe setzt, die die – spekulative – Vernunft ‚Freiheit‘ nennt. Die Vernunft fordere nämlich absolute Vollständigkeit der Bedingungen der Möglichkeit der Erscheinungen, und daher suche sie das Unbedingte:

„Dieses Unbedingte kann man sich nun gedenken, entweder als bloß in der ganzen Reihe bestehend, in der also alle Glieder ohne Ausnahme bedingt und nur das Ganze derselben schlechthin unbedingt wäre, und dann heißt der Regressus unendlich; oder das absolut Unbedingte ist nur ein Teil der Reihe, dem die übrigen untergeordnet sind, *der selbst aber unter keiner anderen Bedingung steht*. In dem ersteren Falle ist die Reihe a parte priori ohne Grenzen (ohne Anfang), d.i. unendlich, und gleichwohl ganz gegeben [...] Im zweiten Fall gibt es ein Erstes der Reihe, welches in Ansehung [...] der Ursachen die absolute Selbsttätigkeit (Freiheit) [...] heißt.“ (KrV A 417/B 445).

Freiheit hat also in spekulativer Absicht die Bedeutung, die gewünschte Leerstelle eines unbedingten, absoluten Anfangs der *Kausalreihe* zu füllen, um so das Denken vor einem unendlichen, gänzlich unbefriedigenden Regress zu bewahren, der sich dadurch ergibt, dass das Denken etwas erkennen will, was eben nicht erkennbar ist. Zugleich steht Freiheit so aber auch für die absolute Ursache der sichtbaren, phänomenalen Reihe des Ganzen, ohne selbst als Wirkung gedacht werden zu müssen – in diesem Sinne kommt ihr die doppelte Funktion zu, sowohl Regressstopper im Denken als auch erster Impuls der phänomenalen Kausalität in der Natur zu sein.

Die *differentia specifica* zwischen dem Freiheitsbegriff und der Naturkausalität wird daher von Kant *auch in der theoretischen Philosophie* nicht durch die Geltung des Kausalitätsschemas in nur einem der Bereiche markiert, sondern durch die unterschiedliche Bedeutung, die es im Zusammenhang mit dem jeweiligen Begriff – Natur oder Freiheit – erhält bzw. die Funktion, die es dem jeweiligen Begriff zuweist.<sup>30</sup> Mit dieser konzeptionellen Unterscheidung gewinnt Kant

---

gorien liefern konnten. Denn in der Tat haben sie kein Objekt, was ihnen kongruent gegeben werden könnte, eben darum, weil sie nur Ideen sind.“ KrV A 335f./B 392f. Zur Definition der Ideen vgl. KrV A 327/B 384 und zum Umgang der Vernunft mit ihnen vgl. die Einleitung zu ‚Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft‘ KrV A 338-340/ 396-398. Gerade darin bestehen nach Kant die fundamentalen Fehlschlüsse der Vernunft, die er in der ‚transzendentalen Dialektik‘ genealogisch beschreibt und dadurch *dekonstruiert*; vgl. Karsten Thiel (2008). *Kant und die „Eigentliche Methode der Metaphysik“*. Berlin /New York: De Gruyter, S. 183-185 sowie Höffe 20043: S. 213.

30 So auch Watkins: „Fortunately, we found that Kant’s accounts of natural causality and freedom are not only consistent, but even employ many of the same concepts and principles, even if they must be modified to be appropriate to their particular context.“ Eric Watkins (2005). *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 361f. Allerdings kommt Watkins aufgrund einer anderen Argumentation zu diesem Ergebnis, weil er, obwohl er zunächst in der

die Möglichkeit, dennoch Freiheit nicht nur *nicht gegen* die Naturkausalität, sondern *neben* ihr denkbar zu machen, so dass wir es hier nicht mit einem Entweder-Oder, sondern mit einem sowohl-als-auch *auf der Grundlage der Kausalität* schlechthin zu tun haben.<sup>31</sup> Das Kausalitätsschema erweist sich demnach als *Hintergrundfolie* für die kantische Konzeptualisierung des Freiheitsbegriffes und nicht etwa als Gegenfolie. Freiheit widerspricht auf diese Art nicht dem Leitkonzept der Kausalität, sondern ihr Begriff wird an die Idee der Kausalität angepasst und kann so zugleich widerspruchsfrei in die Theorie integriert werden. So könnte man Kant hier unterstellen, dass er das Kausalitätsprinzip selbst zwar *kritisch* hinterfragt hat, im Sinne einer plausiblen und angemessenen Theoretisierung, die seine Notwendigkeit im Rahmen der Theorie beweisbar macht, aber eben nicht im Sinne einer Ideologiekritik, die dieses Prinzip nochmals schlechthin hinterfragt hätte.<sup>32</sup>

---

Transzendentalen Analytik insbesondere die *Analogien* der Erfahrung untersucht (vgl. a.a.O.: S. 185-297), nicht zwischen der reinen Kausalitätskategorie und der Naturkausalität unterscheidet, sondern nach Parallelen in beiden Konzepten sucht; vgl. Fußnote 38, S.169.

- 31 Die Kantinterpretation von Prauss beruht wesentlich darauf, Natur und Freiheit strikt voneinander zu trennen. Deswegen pointiert er auch gleich zu Beginn den kantischen Satz aus der Methodenlehre „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist.“ KrV A 800/B 828, indem er ihn wie folgt ergänzt: „Denn ‚praktisch ist alles‘, und das heißt genau dasjenige, ‚was durch Freiheit möglich ist‘, wie Kant bereits in der KRV sich klar macht.“ Prauss 1983: S. 21 T.S. Im Kontext geht es Kant hier um die Einteilung des *praktischen Vernunftvermögens*, das sich nach den verschiedenen Gebrauchsarten richtet, je nachdem ob die Vernunft hier regulativ *oder* moralisch gebraucht wird, d.h. ob sie zur Selbstbestimmung auch empirische Bedingungen berücksichtigt oder nur *rein* vernünftige. Sie werden danach unterschieden: ob „die Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkür [...] empirisch sind [...] und pragmatische Gesetze des freien Verhaltens, zu Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke, [...] enthalten“, oder ob sie „reine praktische Gesetze, deren Zweck völlig a priori gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten, Produkte der reinen Vernunft“ (KrV A 800/ B 828) sind. Kant nennt aber *beide* Gebrauchsarten ‚praktisch‘, und das bedeutet, dass er ‚praktisch‘ *nicht ausschließlich* durch Freiheit Mögliches, sondern lediglich *mindestens auch* durch Freiheit Mögliches nennt. Denkt man aber wie Prauss, die kantischen Begriffe von Freiheit und Natur unterlägen in jeder Hinsicht einem dichotomen Entweder-Oder, dann ergibt sich erstens die von Prauss skizzierte Problematik des ‚zweideutigen Glückstrebens‘ (vgl. a.a.O.: S. 28-40) und auch die Idee, Kant habe „Freiheit [...] im Gegensatz zur Gesetzlichkeit der Natur als Ungesetzlichkeit ermittelt [...]. Diese Freiheit hat Kant niemals preisgegeben; vielmehr legt er sie fortan wie selbstverständlich seiner Praktischen Philosophie zugrunde.“ A.a.O.: S. 54; auch 55.
- 32 Auch Thiel macht darauf aufmerksam, dass die Beschäftigung mit dem Kausalitätsprinzip für Kant ein grundlegendes Leitmotiv ist, wenn es um die Fragen der Metaphysik geht; vgl. Thiel 2008, insbesondere IV., S. 125-169 sowie V.1., S. 172-186.

### iii. Spekulativer Übergang zum praktischen Freiheitsbegriff

Man sollte meinen, es sei der Wunsch, die offene Frage nach dem Ursprung des Kosmos als regelhaft ablaufendes Nacheinander zu beantworten, der in der Antithetik der KrV zur dritten Antinomie führt, in der der praktische Freiheitsbegriff dann folgerichtig *nicht* der Kausalität schlechthin gegenübergestellt wird. Dem ist auch in Bezug auf die *Formulierung* der beiden Thesen so, in denen die Frage verhandelt wird, *ob es möglich ist*, eine Kausalität *aus* Freiheit anzunehmen, bzw. ob der Gedanke einer ersten impulsgebenden Ursache, die den Anstoß zur Kausalkette, d.i. zur kausalen Naturordnung gibt, konsistent denkbar ist.<sup>33</sup> In dieser Formulierung reduziert sich das Problem, den Freiheitsbegriff sinnvoll zu denken, in theoretisch-spekulativer Hinsicht für Kant auf nichts weiter als auf die Frage, ob Freiheit die *erste* Ursache der Gesamtkausalkette *in der Welt* bzw. *in der Natur* sein könne oder nicht. Entsprechend argumentiert er dann im Beweis der Thesis, dass eine „absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transzendente Freiheit“ (KrV A 446/B 474) angenommen werden muss.

Anlass für die Annahme eines solchen transzendentalen Freiheitsbegriffes ist demnach die Totalisierungstendenz der Vernunft. Seine Funktion besteht darin, einerseits den durch die Vernunft initiierten Regress abzubrechen, indem er als absoluter Anfang gesetzt wird. Andererseits benennt er aber den absoluten Anfang bzw. den ersten Impuls der *Kausalkette* – was auch nicht verwundert, denn die Vernunft fragt eben gerade nach *dem kausalen Anfang* und nicht nach irgendeinem anderen. Der nicht als Erkenntnis kennzeichnbare theoretisch-spekulative Freiheitsbegriff wird also von Kant zunächst in die kritische Theorie derart reintegriert, dass er zur notwendigen Bedingung erklärt wird, um Naturkausalität regressfrei denken und um ihr als Anfang den ersten Anstoß geben zu können. Damit wird der *theoretische Freiheitsbegriff zum funktionalen Bestandteil der Naturkausalität; er stützt die Denkfigur des Kausalgesetzes und ist ihr nicht entgegengesetzt*.

Beide möglichen Elemente, die von Kant zur Konzeption des praktischen Freiheitsbegriffes aus der KrV herangezogen werden, werden also aus zwei verschiedenen Theorieteilern importiert, was ihnen einen unterschiedlichen theoretischen Status verleiht. Auf der theoretisch-transzendentalen, die Erfahrung bedingenden Ebene der Erkenntnisse a priori findet sich ein Spontaneitätskonzept, mit dem das Vermögen des Verstandes bezeichnet wird, das *spontan* das kausale Ordnungsmuster für die sinnlichen Eindrücke synthetisierend hervorbringt. Das

33 „Thesis[.] Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig. Antithesis[.] Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.“ KrV A 444f./B 472f. T.S.

zweite Konzept, der theoretische Freiheitsbegriff, kommt aus dem theoretisch-spekulativen Theorieteil und bezeichnet dort die Leerstelle des ersten Impulses im Konzept der Naturkausalität. Als solcher hat er keinen Erkenntnisstatus, sondern ist lediglich eine spekulative *Denknotwendigkeit* – weshalb Kant ihm trotz des spekulativen Anteils das Prädikat ‚transzendental‘ verleiht, wenn er von transzendentaler Freiheit im theoretischen Verstande spricht. Zudem wird beiden eine *gleichartige Funktion* zugeschrieben, insofern die transzendente Freiheit in der Vernunft ebenso wie die transzendente Spontaneität im Verstand das Manigfaltige verknüpfen.

Im weiteren Verlauf der Argumentation der dritten Antinomie zeigt sich, dass Kant den Gegenstand wechselt, insofern es nicht mehr um das phänomenale Weltgeschehen und seine erste Ursache allein geht, sondern um die Möglichkeit, eine erste Ursache auch *im Subjekt* zu denken – wohlgermerkt nicht als spontane Synthesisleistung des Verstandes, der die Kategorie Kausalität hervorbringt, sondern als spontaner Impuls von Kausalreihen, der sich in jedem Subjekt finden lassen könnte. In der Anmerkung zur *Thesis* setzt Kant nämlich das Problem des *ersten* Anfangs der Naturkausalität zum Problem der Freiheit *des Willens* in ein analoges Verhältnis, und zwar derart, dass er dort viele Anfänge annimmt, die aber gerade nicht den ersten Anfang in der Zeit oder den ersten Anfang der Naturkausalität schlechthin meinen. So fragt er, „ob ein Vermögen angenommen werden müsse, eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen“ (KrV A 449/B 477). Im Anschluss konstatiert Kant, dass wir uns auch in diesem Zusammenhang damit begnügen müssten, *wie bei der Naturkausalität*, „a priori zu erkennen, dass eine solche vorausgesetzt werden müsse“ (ebd. T.S.). Sie a priori zu erkennen heißt aber nichts anderes, als die Notwendigkeit zu erkennen, dass Freiheit *vorausgesetzt* werden muss, wenn eine *Reihe* von selbst angefangen werden soll:

„[w]eil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen, der Kausalität nach, von selbst anfangen zu lassen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln.“ (KrV A 450/B 478 T.S.).

Weil wir also eine transzendente Freiheit für den ersten Anfang notwendig annehmen müssen, um einen infiniten Regress zu vermeiden, und ihn daher ‚bewiesen‘ annehmen dürfen, auch wenn wir das mangels eines korrespondierenden Gegenstandes in der Anschauung nicht ‚einsehen‘ können, ist es ‚erlaubt‘, Freiheit als Vermögen auch der ‚einzelnen Substanz‘ zuzuschreiben, auch wenn es dafür an dieser Stelle nicht wirklich ein Argument gibt, da sie doch *in dieser praktischen Verwendung* weder zur Aporievermeidung noch als Regressstopper angenommen werden muss. Stattdessen wird Freiheit notwendig gebraucht, *weil* Kant mehrere erste Anfänge denken *will*.

Nun hat aber der Freiheitsbegriff in der Beweisführung der Antithesis *als Spontaneität* des Verstandes eine ganz andere Funktion, da er nicht mehr in das Kausalgesetz als notwendig zu denkender erster Anfang eingepasst, sondern der Kausalität als Konterpart gegenübergestellt wird. Die spekulative Frage, ob es analog zur Kausalreihe in der Natur einen subjektiven Ursprung für weitere Kausalreihen geben könnte, wird also in der Argumentation des Gegners zum spekulativen Suchen nach dem Ursprung des Kausalprinzips schlechthin – das aber doch längst in der kantischen Theorie als transzendente *Erkenntnis* bewiesen ist und hier gar nicht zur Disposition steht!

Damit findet ein Wechsel der Ebenen oder Begriffe und ein Wechsel der Fragestellung statt, da nicht mehr nach dem *Anfang* kausaler Reihen gefragt wird – wie in der theoretisch-spekulativen Idee der Freiheit –, sondern die Kausalität schlechthin in Frage gestellt wird. Die für die Antithesis angenommene ‚Freiheit im transzendentalen *Verstande*‘ ist ein konzeptionell anderer Freiheitsbegriff als der der transzendentalen Idee, weil die Spontaneität des Verstandes das Vermögen ist, dem der Verstand in der kantischen kritischen Theorie die Kategorien *verdankt*, und kein Vermögen, das als Impulsgeber der Kausalreihe gedacht wird. Durch diesen Wechsel wird die Fragestellung so verändert, dass es nicht mehr um die Frage eines möglichen Impulses *für* kausale Reihen geht, sondern um die Kausalität schlechthin:

„Setzet es gäbe eine Freiheit im transzendentalen Verstande, als eine besondere Art von Kausalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nämlich ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben von selbst anzufangen; so wird nicht allein eine Reihe durch diese Spontaneität, sondern die Bestimmung dieser Spontaneität selbst zur Hervorbringung der Reihe, d.i. die Kausalität, wird schlechthin anfangen, so daß nichts vorhergeht, wodurch diese geschehene Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sei.“ (KrV A 445/B 473 T.S.)

Nur unter der Prämisse dieses Bedeutungswechsels folgt dann, dass die Kausalität als Gesetz mit so einer Spontaneität verlustig ginge. Das spontane Hervorbringen der Kausalität wird also nochmals auf seinen Ursprung hin befragt, um dann festzustellen, dass diese nicht kausal erklärt werden könne und dass daher „die transzendente Freiheit [d.i. der Name für die Idee!] dem Kausalgesetz entgegengesetzt“ (KrV A 445/B 473) sei und dass damit die Kausalität selbst „ein leeres Gedankending“ (KrV A 448/B 476) werde. Die Argumentation des theoretischen Gegners – denn Kant will ja Freiheit denken – lautet also bis hierhin: Wenn wir Freiheit so verstehen, dass sie auch dafür zuständig ist, *frei* die Kategorien gleichsam zu *wählen*, dann fällt die *Naturkausalität* als empirische Erkenntnis eines Gesetzes in sich zusammen.

Durch den Wechsel im Argumentationsverlauf wird die theoretisch-spekulative Frage nach dem Impuls der Kausalität gleichsam auf sie selbst angewendet und so ad absurdum geführt, weil die Frage nach dem Anfang einer si-

cher geglaubten bzw. vorausgesetzten Regelmäßigkeit den Anfang von Regelmäßigkeit überhaupt in Frage stellt. Aus der Vorstellung von einer *spontanen* Synthesisleistung, die *spontan* oder *frei* genannt werden kann, weil sie selbst keine Ursache hat, ist so eine Synthesisleistung geworden, die nochmals selbst als frei gewählte zur Disposition steht, so dass es dem Verstand möglich wäre, sie auch *nicht zu vollziehen*. Das bedeutete aber, dass es keinerlei Rückversicherung mehr gäbe, dass Kausalität auch tatsächlich stattfindet – wie Cohen treffend formuliert: „Wenn aber Causalität schlechthin anfängt, so hört sie schlechthin auf. Hört aber Causalität auf, so hört die Einheit der Erfahrung auf.“<sup>34</sup> Darüber hinaus müssten wir dann – *analog zur Herleitung der theoretischen Freiheit* – folgern, dass „[w]ir [...] also nichts als Natur“ (KrV A 448/B 476) hätten, in der die Kausalität gesucht werden müsse – da sie ja in der Freiheit nicht ihren Ursprung haben könne. Um also einen infiniten Freiheitsregress zu vermeiden, müssten wir die Naturkausalität setzen, die auf diese Weise ebenso zum Regressstopper würde wie umgekehrt die Freiheit.

Das vorgetragene Argument ist aber gar kein Argument gegen den theoretisch-spekulativen Freiheitsbegriff, weil es seine Funktion und Bedeutung gar nicht trifft – dieser war als erster Impuls der Kausalreihe in der Natur und als Regressstopp des Denkens eingeführt worden und nicht als Infragesteller der Kausalität. Was Kant mit dieser Bedeutungsverschiebung allerdings erreicht, ist zu zeigen, dass eine Infragestellung der Kausalität mit einem *hypostasierten* Freiheitsbegriff absurd ist, weil das angesichts einer bereits bewiesenen und unumstößlich geglaubten Naturkausalität dazu führt, „nur noch Natur“ annehmen zu müssen und ihn damit vollständig zu vernichten. Zudem kann er so zeigen, dass die theoretisch-transzendente Spontaneität nicht noch einmal selbst als wählende gedacht werden darf, *wenn die Kausalität nicht in Frage gestellt werden soll*. So scheint es, als habe das gegenseitige Ausspielen der unterschiedlichen Bedeutungen des theoretischen Freiheitsbegriffes – als Impuls der Kausalität und als spontane Synthesisleistung, die die Kausalität als Kategorie hervorbringt –, *auch* den Zweck, sicher zu stellen, dass *sowohl* die theoretisch-spekulative transzendente Freiheit *als auch* die Spontaneität des Verstandes keinesfalls anders gedacht werden können als als Impulsgeberin *kausaler Reihen* bzw. als synthetisierende Realisierungsbedingung von Kausalität schlechthin.<sup>35</sup>

Das auf dem ersten Argument aufsetzende zweite Argument gegen die transzendente Freiheit lautet, dass wir, wenn wir „nichts als Natur haben“ und *dennoch* eine Kausalität der Freiheit annehmen wollten, die Freiheit selbst zur Natur erklären müssten und sie damit den Naturgesetzen nicht bei-, sondern unterordnen müssten:

34 Hermann Cohen (1877). *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Horowitz und Gossmann, S. 102.

35 „Wenn dem Noumenon Freiheit eingeräumt wird, so heisst dies nach der Auflösung der Antinomie nur: Unabhängigkeit vom Causalgesetz; aber nicht etwa willkürliche Verfügung über das Causalgesetz.“ Cohen 1877: S. 107.

„Denn man kann nicht sagen, daß, anstatt der Gesetze der Natur, Gesetze der Freiheit in die Kausalität des Weltlaufs eintreten, weil, wenn diese nach Gesetzen *bestimmt wäre*, sie *nicht Freiheit, sondern selbst nichts anderes als Natur wäre*.“ (KrV A 448/B 476).<sup>36</sup>

Auch im zweiten Beweis der Antithesis geht Kant über seine von ihm vorgetragene Bedeutung und Herleitung des theoretisch-spekulativen Freiheitsbegriffes hinaus, indem er behauptet, dass dann ‚wahre Freiheit‘ nicht mehr als Regelanstoß, sondern jenseits jeglicher Regelmäßigkeit überhaupt gedacht werde – sie müsse nämlich nicht nur „als Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln“ (ebd. T.S.) gedacht werden, weil sie selbst nicht als *gesetzmäßig bestimmte* gedacht werden könne, ohne – so müsste man ergänzen – ihre Bedeutung als Freiheit zu verlieren. Dieses Argument gegen die Freiheit ist aber nur deshalb stichhaltig, weil Freiheit hier nicht als erste Ursache einer regelhaften Kausalreihe – das wäre der Genitiv in seiner subjektiven Bedeutung –, sondern selbst als *Wirkung* gedacht wird, was freilich die Idee der Freiheit konkurrenziert. Nur durch diesen zweiten Kunstgriff erscheint das vorgebrachte Argument stimmig, dass, wenn es nur noch Natur gibt, Freiheit selbst *bestimmt* wäre und deshalb keine Freiheit mehr wäre.

Die beiden Beweise für die Antithesis lauten demnach zusammengefasst: Wenn es Freiheit *im* transzendentalen *Verstand* gibt, so dass die Spontaneität dort selbst noch einmal frei wäre, ihre Synthesisleistung so oder so zu vollziehen, dann gibt es keine *Naturgesetze*, weil diese eben noch einmal zur Disposition gestellt werden könnten. Wenn es aber *Naturgesetze* gibt, d.h. wenn die Spontaneität die Kausalität notwendig hervorbringt, dann müssen sie zugleich Gesetze *für* die Freiheit (genitivus obiectivus) sein, so dass sie von ihnen bestimmt wird. Ergo gibt es entweder Freiheit *oder* Naturgesetze, oder mit Kant formuliert: „Natur also und transzendente Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit“ (KrV A 448/B 476).

Die Argumentation ist aber nur stichhaltig, wenn der Freiheitsbegriff ganz anders gefasst wird, als es Kant in der KrV vorschlägt.<sup>37</sup> Deshalb können die Ar-

36 Kant spielt hier auch mit der doppelten Bedeutung des Genitivs, denn Gesetze der Freiheit können sowohl Gesetze *aus* Freiheit als auch Gesetze *für* die Freiheit sein, und je nach Auslegung bedeutet das, dass Freiheit einmal als erste Ursache einer Kausalreihe betrachtet werden kann und einmal als Wirkung einer Kausalreihe; wobei letzteres den Freiheitsbegriff ad absurdum führt.

37 Prauss liest das Argument des Gegners in der III. Antinomie als Statement Kants und belegt so die Problematik, die Kant hat, Freiheit gegen die Naturgesetzlichkeit zu stellen; vgl. Prauss 1983: S. 62. Die Lösung sieht Prauss dann darin, die theoretische Spontaneität ebenfalls als ‚unbedingte Freiheit‘ zu interpretieren, so dass wir als freie Wesen auch die Wahl hätten, unsere Verstandeskategorien frei zu wählen, vgl. a.a.O.: S. 155. Als Beleg führt er ein Zitat aus den *Prolegomena* an, in dem es heißt, „[w]enn uns Erscheinung gegeben ist, so sind wir noch ganz frei, wie wir die Sache daraus beurteilen wollen.“ Prol AA Bd. 4: S. 290. *Aber wenn uns eine Sache gegeben ist, dann waren die Kategorien und die Anschauungsformen a priori längst in Gebrauch‘, sonst wäre erst gar nichts gegeben.* Zur vermeintlich notwendigen

gumente dem *kantischen* Freiheitsbegriff und auch dem *kantischen* Spontaneitätsbegriff gar nichts anhaben – denn beide werden nicht gegen die Kausalität, sondern in Anlehnung an sie, zu ihrer Unterstützung bzw. Begründung konzipiert. Das Argument richtet sich vielmehr gegen eine Hyperspontaneität oder -freiheit, die die Kausalität selbst noch einmal als Kategorie wählen könnte und damit deren Gesetzmäßigkeit schlechthin in Frage stellte. Die Argumentation der Antithesis ist so gegen eine Bedeutung von Freiheit gerichtet, die Kant weder in theoretischer noch in praktischer Hinsicht im Sinn hat. Die vorgebrachten Argumente richten sich stattdessen gegen Konzepte, deren konzeptionelle Geltungsbedingungen und -grenzen über die Bedeutung, die Kant ihnen zuschreibt, hinaus gehen. Das gilt sowohl für die Hypostasierung des Spontaneitätsgedankens im ersten Argumentationsgang als auch für die Hypostasierung des Freiheitsbegriffes im zweiten.

Dieses Spiel mit den verschiedenen denkbaren und undenkbaren Facetten des bereits theoretisch wieder in die Gesamtkonzeption eingebrachten Freiheitsbegriffes ermöglicht es jedoch, ein präzises, *theoriekonsistentes* Freiheitskonzept aus diesem Spiel hervorgehen zu lassen, das die theoretisch bewiesene Kausalität nicht in Frage stellen und auch nicht der *Naturkausalität* widersprechen darf. Der Gewinn für die Theoriebildung besteht mithin darin, dass auf diese Weise *ex negativo* ein praktischer Freiheitsbegriff herausgeschält wird, dessen *Grenzen* klar zu Tage treten und der für Kant *keinesfalls* mit Gesetzlosigkeit oder Nicht-Kausalität verwechselt werden darf, weil eine Freiheit, die noch selbst die Regeln des Weltenlaufes setzte, für ihn absurd wäre und *alles* in regelloses Chaos stürzen würde.

### **o. Konzeptionelle Anforderungen an die Wirkungen praktischer Freiheit**

Der praktische Freiheitsbegriff hat gemäß der vorgetragenen Interpretation bestimmte *konzeptionelle Anforderungen* zu erfüllen. Es sei nochmals daran erinnert, dass das für die Interpretation bedeutet, nicht danach zu fragen, ob ein gängiges Verständnis von Freiheit mit diesem Begriff und seinen Implikationen übereinstimmt, und auch nicht, ob wir angesichts naturkausaler Determination Freiheit überhaupt denken können. Stattdessen wird danach gefragt, wie Kant den Freiheitsbegriff so konstruiert oder rekonzeptualisiert, dass er die von ihm gesetzten Anforderungen auch erfüllen kann. In Bezug auf die Wirkungen, die in der kantischen Konzeption aus Freiheit möglich sein sollen, ergibt sich so zunächst *nicht* die Frage, *ob* ‚Freiheit haben‘ bedeutet, dass man auch hätte *anders* handeln können, wenn man doch zugleich handelnder Teil der phänomenalen,

---

Identifikation von theoretischer Spontaneität und praktischer Freiheit bei Pruss, vgl. auch kritisch Hutter 2003: S. 122f.

naturkausal determinierten Welt ist; oder die Folgefrage, *ob* es überhaupt in einer determinierten Welt *andere* Ereignisse geben kann.<sup>38</sup>

Kant geht davon aus, *dass* wir anders handeln können, weil er voraussetzt, *dass* wir ein Vernunftvermögen haben, das prinzipiell jegliches Handeln denkender Weise bestimmt, so dass wir zu keinem Zeitpunkt unmittelbar agierten. Das heißt aber nicht, dass Kant deswegen Handlungen propagiert, die nicht zugleich naturkausal *erklärbar* wären, sondern nur, dass es – wenn man so will – sinnvoll ist, davon auszugehen, dass wir selbstbestimmte Handlungen evozieren können, und dass es folglich sinnvoll ist, eine Idee der Freiheit zu propagieren und zu konstruieren, die dem Zweck dient, Sittlichkeit auch ohne Gott denkbar zu machen. In diesem Sinne skizzieren die folgenden beiden Abschnitte, wie sich Kant Handlungen, die aus Freiheit bestimmt sind, vorstellt – nachdem er in der III. Antinomie bereits vorgeführt hat, welche Bedeutung dem ihm vorschwebenden Begriff praktischer Freiheit *nicht* zugeschrieben werden darf – und wie er mögliche Widersprüche zur theoretischen Philosophie konzeptionell zu vermeiden sucht.

### i. Praktische Freiheit bestimmt naturkausalitätskompatibel

Die freie *Vernunft* – nicht der Verstand! – darf nicht als ursächlich für das Kausalprinzip selbst angenommen werden, wohl aber darf sie nur solche Handlungen bewirken, die dem in der Natur wirkenden Kausalprinzip nicht widersprechen, d.h. sie muss so geartet sein, dass sie ein gesetzhaftes Handeln in der Welt bewirken kann, das dem kausalen Ablauf in der Natur nichts hinzufügt, das nicht durch ihn erklärt werden könnte. Obwohl die Wirkungen des reinen Denkens und Handelns des reinen Verstandes in den Erscheinungen angetroffen werden, so Kant, „müssen diese doch nichts desto minder aus ihrer Ursache in der Erscheinung nach Naturgesetzen vollkommen erklärt werden können.“ (KrV A 546/B 574). Damit wird die Frage beantwortet,

„ob es ein richtig disjunktiver Satz sei, daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur, oder aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr beides in ver-

38 Diese Frage beschäftigt zu weiten Teilen die sogenannte Kompatibilitätsdebatte, die zwischen ‚compatibilists‘ und ‚incompatibilists‘ geführt wird, wobei letztere Kant Inkonsistenz vorwerfen, weil sie – wie Watkins zeigt – nicht die kantische Unterscheidung zwischen Ereignissen und Gründen als Ursachen mitmachen; vgl. Watkins 2005: S. 329-343. „Considerable discussion is typically devoted to debating whether being free entails that “I could have done otherwise”, whether being determined by natural causes implies that “no event could have been otherwise” (given the laws of nature and the initial conditions of the universe), and finally whether, if both of these claims are accepted, the contingency entailed by a free action is or is not compatible with the necessity of events that are determined by natural causes.” Watkins 2005: S. 329.

schiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne.“ (KrV A 536/B 564).

Mit der Kongruenz zwischen den kausalen Reihen, die die Freiheit zu evozieren vermag, und denen, die in der Natur ablaufen, setzt Kant einfach zwei parallele *Ursachen* ein und desselben Gesetzes an, so dass die evozierten gesetzmäßigen Reihen „voneinander unabhängig und durcheinander ungestört stattfinden können.“ (KrV A 557/B 585).

Die beiden Ursachen – praktische Freiheit und eine x-beliebige Ursache in der phänomenalen Natur – werden von Kant in ihrem theoretischen Status strikt unterschieden, um nicht zugleich mit der prinzipiell möglichen Leugnung der theoretischen Freiheit – die zwar transzendental ist, aber nicht erkannt genannt werden kann – auch die praktische Freiheit leugnen zu müssen. Betrachtet man die Anforderungen an die Freiheitskonzeption ausschließlich unter der Prämisse, Freiheit unter Beibehaltung kausaler Gesetzmäßigkeiten für die Natur denken zu können, dann wäre dieses Problem tatsächlich mit der Idee einer transzendentalen Freiheit, die gleichwohl nicht für die dialektischen Fehlschlüsse der Vernunft missbraucht werden darf, in theoretischer Hinsicht gelöst. Freiheit würde einfach als erster Ursprung der Kausalkette *gesetzt* oder angenommen, wenn auch *nicht erkannt*. Dennoch bleibt aber das Problem, dass diese Freiheit, gerade weil sie nicht *empirisch* erkennbar ist, geleugnet werden könnte, und das hätte nach Kant fatale Folgen, denn die „Aufhebung der transzendentalen Freiheit [würde] zugleich alle praktische Freiheit vertilgen“ (KrV A 534/B 562).

Die theoretische Lösung ermöglicht es demnach, Freiheit zwar konsistent in der Theorie zu denken, sichert sie aber nicht gegen Skeptiker ab, die ihm das praktische Potential, das er dem Freiheitsbegriff zuschreiben will, deswegen absprechen wollen, weil sie Freiheit nicht erkennen können – wie es in der KpV drastisch formuliert wird:

„Weil es indessen noch viele gibt, welche diese Freiheit noch immer glauben nach empirischen Prinzipien [...] erklären zu können, und sie nicht als transzendentes Prädikat der Kausalität eines Wesens, das zur Sinnenwelt gehört [...] betrachten [...] und hiermit das moralische Gesetz selbst [...] aufheben: so wird es nötig sein, hier noch etwas [...] wider dieses Blendwerk des Empirismus in der ganzen Blöße seiner Seichtigkeit anzuführen.“ (KpV AA Bd. 5:94).<sup>39</sup>

39 Das Argument, das Kant hier wider die Seichtigkeit anführt, bezieht sich wiederum auf die Zeitlichkeit: Freiheit darf nämlich in *keinem* Gebrauch der Vernunft als der Zeit unterliegend konzipiert werden – sie muss also zeitfrei gedacht werden, was sowohl in der theoretischen Konzeption der Freiheit als transzendentaler Idee, die als erste Ursache gedacht wird, als auch im Konzept der praktischen Freiheit als willensbestimmende Vernunft der Fall ist; vgl. KrV A 551/B 579 sowie KpV AA Bd. 5: S. 95-103. „Von so großer Wichtigkeit ist die in der Kritik der reinen spekulativen Vernunft verrichtete Absonderung der Zeit [...] von der Existenz der Dinge an sich.“ KpV AA Bd. 5: S. 102f.

Kant muss daher wegen der *ursächlichen* Freiheit, die er denken will, weil sie, nachdem er Gott aus dem Bereich des Wissbaren ausgeschlossen hat, wichtige Funktionen in Bezug auf das Praktische zu erfüllen hat, zwischen dem Naturbegriff und dem Freiheitsbegriff in ihrem theoretischen Status unterscheiden:

Der „Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung bestätigt und muss selbst unvermeidlich vorausgesetzt werden, wenn Erfahrung, d.i. nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntnis der Gegenstände der Sinne möglich sein soll. Daher ist Freiheit nur eine *Idee* der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein *Verstandesbegriff*, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweist und notwendig beweisen muss.“ (GMS III.20 AA Bd. 4:455 T.S.)

Der eine Begriff wird dem Verstand *und damit auch der Sinnlichkeit*, d.h. der Phänomenalität zugeordnet, und der andere der Vernunft, die dem Bereich der Phänomene bei-, aber nicht zugeordnet ist. Wenn Kant daher die Unterscheidung, die die reflexive Vernunft zwischen Sinnlichkeit und Verstand trifft, als ihr ‚vornehmstes Geschäft‘ bezeichnet, dann deshalb, weil nur diese kantische Unterscheidung das Denken der Freiheit *neben* der Naturkausalität als Ursache kausaler Reihen ermöglicht:

„Diese [Vernunft] als reine Selbsttätigkeit, ist sogar darin über den *Verstand* erhoben [, der] [...] aus seiner Tätigkeit keinen anderen Begriffe hervorbringen kann als die, so bloß dazu dienen, um die *simlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen* und sie dadurch in einem Bewußtsein zu vereinigen, [...] dahingegen die Vernunft [...] ihr vornehmstes Geschäft darin beweist, Sinnenwelt und Verstandeswelt voneinander zu unterscheiden“ (GMS III.13 AA Bd. 4:452 T.S.).

Freiheit *darf* somit aus systematischen Gründen nicht der Zeitlichkeit, die eine *Anschauungsform* ist, unterliegen, so dass die Unterscheidung zwischen den zwei Welten, wie sie Kant auch in der Anmerkung zur Antithesis explizit und anschaulich als Forderung formuliert, aus dieser Perspektive eine *weitere* Unterscheidung ist, mit der er lediglich das Problem verschiedener Impetus löst und nicht die Freiheit selbst als denkbar ermöglicht:

„Wenn auch indessen ein transzendentes Vermögen der Freiheit nachgegeben wird, um die Weltveränderungen anzufangen, so muss dieses Vermögen doch wenigstens nur außerhalb der Welt sein müssen, (wiewohl es immer eine kühne Anmaßung bleibt, außerhalb dem Inbegriffe aller möglichen Anschauungen, noch einen Gegenstand anzunehmen, der in keiner möglichen Wahrnehmung gegeben werden kann).“ (KrV A 451f./B 479f. T.S.).

Im dritten Abschnitt der *Grundlegung* plausibilisiert Kant die Konzeption, indem er sie gleichsam durch den Rekurs auf die Reflexion, zu der jede/r als Denkende/r fähig ist, empirisch wieder einholt. Dort ordnet er die beiden Welten ver-

schiedenen Arten zu, in denen die Menschheit auf sich und ihr Dasein *reflektieren*, d.h. ihr Vernunftvermögen reflexiv gebrauchen kann: Einmal reflektiert sie auf sich als sich selbst bestimmendes, Welt veränderndes Wesen und einmal auf sich als erscheinendes Phänomen, d.i. als Körper in der Welt:

„Denn jetzt sehen wir, daß, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens samt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.“ (GMS III.16 AA Bd. 4:453).

Hier tauchen also die zwei Welten als Differenz auf, die das Denken in der Reflexion selbst herzustellen vermag, indem es sich *in verschiedener Weise* reflexiv auf sich bezieht.<sup>40</sup> Auf der einen Seite reflektiert der/die Einzelne auf sich als ein die phänomenale Welt erkennendes Denken, das zudem selbst ‚in‘ einem Körper denkt und daher den Naturgesetzen der phänomenalen Welt unterworfen ist. Dies ist das Gebiet, dem sich die theoretische Philosophie widmet und in dem die Differenz zwischen Verstandes- und Sinnenwesen aus der Perspektive des erkennenden Denkens noch mal iteriert wird. Auf der anderen Seite reflektiert der Mensch aber auch auf sich als *aus sich selbst heraus* die eigenen Handlungen *bestimmen* und *initiiieren* könnendes Vermögen, das ist die Welt der Vernunft, die der Phänomenalität nicht unterliegt, weil es sich um ein intelligibles, d.h. gedachtes Gebiet handelt, das durch die Reflexion gleichsam erst entsteht.<sup>41</sup> So kommt es für Kant nur dann zum Widerspruch zwischen dem Freiheits- und dem Naturbegriff, wenn die Freiheit als *sinnlich*, d.h. als empirisch oder phänomenal erfahrbare gedacht wird – aber nicht, wenn sie als kausales Noumenon gedacht wird, das als weiterer Impuls *denkbar* ist.<sup>42</sup>

40 Für Korsgaard ist diese Unterscheidung zweier Perspektiven auf das Selbst notwendig, um überhaupt Pflichten im kantischen Sinne denken zu können; vgl. Korsgaard 1996: S. 104.

41 Esser macht deutlich, dass es sich bei dieser Unterscheidung weder um eine metaphysische noch um eine empirische Unterscheidung handelt, sondern – wie sie es nennt – um eine kritische Unterscheidung, in der sich die ‚intelligible Welt‘ [...] vielmehr durch die Reflexion auf die Geltungsvoraussetzungen [erschließt]. [...] Die intelligible Welt ist keine zweite ‚Realität‘ und darf deshalb auch nicht als eine unabhängige vom Denken vorliegende Seinssphäre substantialisiert werden.“ Esser 2004: S. 198; auch S. 200.

42 Man könne Freiheit nicht erklären, weil sie eine bloße Idee sei, die nur „als notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen [gilt], das sich eines Willens [...] bewußt zu sein glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, [...] bleibt nichts übrig als *Verteidigung*, d.i. Abtreibung der Einwürfe derer, die [...] Freiheit dreist für unmöglich erklären. Man kann ihnen nur zeigen, daß der vermeintlich von ihnen entdeckte Widerspruch nirgend anders liege als darin, daß, da sie [...] nun, da man fordert, daß sie [den Menschen] als Ding an sich selbst denken sollen, sie ihn immer auch da noch als Erscheinung betrachten, wo denn freilich die Absonderung seiner Kausalität [...] von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt in einem und demsel-

Es ist das Konzept einer Kausalität aus praktischer Freiheit, das eine *zweite* Unterscheidung zwischen phänomenaler Welt und einem nicht-phänomenalen Bereich fordert, um einen Impuls jenseits natürlicher Ursachen denkbar machen zu können. Die Unterscheidung lehnt sich aber lediglich an die gleichnamige Unterscheidung in der theoretischen Philosophie an,<sup>43</sup> denn obwohl das praktische Noumenon, d.i. die freie Vernunft oder die vernünftige Freiheit, *auch* nicht erkennbar ist, hat es einen anderen theoretischen Status und eine andere Funktion: es soll ursächlich bestimmend tätig werden können – das aber trifft auf das Noumenon in theoretischer Hinsicht nicht zu!<sup>44</sup>

„Nun ist der Begriff eines Wesens, das freien Willen hat, der Begriff einer *causa noumenon*; und daß sich dieser Begriff nicht selbst widerspreche, davor ist man schon dadurch gesichert, daß der Begriff einer Ursache, als gänzlich vom reinen Verstande entsprungen [d.i. in der Kategorie der Kausalität], zugleich auch seiner objektiven Realität in Ansehung der Gegenstände überhaupt durch die Deduktion gesichert, dabei seinem Ursprung nach von allen sinnlichen Bedingungen unabhängig, also nicht auf Phänomene eingeschränkt [...] auf Dinge als reine Verstandeswesen allerdings angewandt werden könnte. Weil aber dieser Anwendung keine Anschauung [...] unterlegt werden kann, so ist *causa noumenon* in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft [...] ein leerer Begriff. Nun verlange ich aber auch dadurch nicht die Beschaffenheit eines Wesens, sofern es einen reinen Willen hat, theoretisch zu kennen; es ist mir genug, es dadurch nur als ein solches zu bezeichnen, mithin nur den Begriff der Kausalität mit dem der Freiheit [...] zu verbinden.“ (KpV AA Bd. 5:56).<sup>45</sup>

ben Subjekte im Widerspruch stehen würde, welcher aber wegfällt“. GMS III. 29 AA Bd. 4: S. 439.

- 43 Vgl. auch in der *theoretischen* Elementarlehre „[d]er Begriff eines Noumenon ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche.“ KrV A 255/B 310f. Theoretisch ist das Noumenon das, was den Phänomenbegriff *definitorisch* begrenzt; praktisch steht es für eine *tätige* Ursache, die neben der Naturkausalität als wirkmächtig gedacht wird, in dem Sinne, dass sie zur Gestaltung der Wirklichkeit etwas beitragen kann.
- 44 Nach Watkins versucht Kant zu zeigen, dass der ‚determining ground of a substance‘ immer noumenal zu verstehen sei und dass es sich von daher um eine kongruente Konzeption in der theoretischen und der praktischen Philosophie handelt, wenn das Kausalitätsschema zur Anwendung kommt: „causality is to be understood not in terms of determinate events alone, but rather in terms of a substance determining the states of another substance by means of an exercise of causal powers in accordance with its nature, so freedom is to be understood not in terms of desires alone [...], but rather in terms of an agent or, more metaphysically, substance determining its actions according to its character.“ (Watkins 2005: S. 301f.) – dabei wird aber erstens übersehen, dass für Kant die Naturkausalität *ein Phänomen ist*, und dass sie nichts über kausale Zusammenhänge der Dinge an sich aussagt; und zweitens, dass der Begriff der noumenalen Substanz bzw. des Dinges an sich im praktischen Zusammenhang für Kant eine andere Bedeutung hat als im theoretischen.
- 45 Insofern ist es nicht richtig zu behaupten, es sei „[n]ur die in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ getroffene Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich [...]

Bezogen auf die praktische Fragestellung lässt sich zunächst festhalten, dass Kant in seiner Theorie die beiden Antagonisten ‚praktische Freiheit‘ und ‚Naturkausalität‘ funktional so von einander unterscheidet und ihnen architektonisch derart getrennte Gebiete zuweist, dass das Problem, sie neben- und miteinander denken zu können, tatsächlich durch die vorgenommenen Unterscheidungen gelöst wird – auch wenn auf diese Weise die antagonistische Unterscheidung zwischen Freiheit und Kausalität gleichsam eingezogen wird. Freiheit wird so selbst zu einem Moment der Kausalität, das immer wieder – analog der theoretisch-spekulativen Idee von Freiheit – Kausalketten im Phänomenbereich anzustoßen vermag, auch wenn Kant nur zeigen kann, *dass* das so denkbar, d.h. möglich ist, und *nicht, wie* das möglich ist.

Damit ist die Kompatibilität zur Naturkausalität für Kant theoretisch gelöst – d.h. weder, dass er beansprucht, den Konnex zwischen Denken und Handeln befriedigend gelöst zu haben, noch, dass der Freiheitsbegriff bereits in positiver Form so bestimmt ist, dass er in den Dienst der Sittlichkeit genommen werden kann. Es heißt nur, dass dem praktischen Freiheitsbegriff anhand mehrerer Unterscheidungen, die die Geltungsbereiche verschiedener Konzepte gegeneinander abgrenzen, ein Platz im Theoriegebäude zugewiesen wurde, der seine Konsistenz nicht stört. Der Freiheitsbegriff hat bisher lediglich die Bedeutung erhalten, den denkbaren Impuls zu benennen, der *ebenfalls*, neben kausalen Ursachen im Phänomenbereich, naturkausale Reihen *ursächlich* anstoßen kann, *ohne selbst bewirkt worden zu sein*, d.h. *unbedingter Weise*.<sup>46</sup>

Durch diese Neubestimmung des Freiheitsbegriffes re-integriert Kant den Freiheitsbegriff in seine kritische Theorie, nachdem er ihn in theoretischer Hinsicht aus dem Bereich des Wissbaren ausgeschlossen hatte. Ein Widerspruch entstände dann, wenn er diesen praktischen Freiheitsbegriff nun als *theoretisch* bewiesen betrachten würde, was er aber gerade aus Gründen der Widerspruchsvermeidung *nicht darf*. Dass der praktische Freiheitsbegriff theoretisch nicht bewiesen werden kann, weder transzendental noch phänomenal, schließt aber nicht aus, eine andere Art von Beweis einzuführen; und genau das macht Kant: Praktische Freiheit darf und muss in ihrer *Realität* als *faktisch* bewiesen angesehen werden. Reale oder faktische Erwiesenheit verleiht nicht den Status einer theoretischen Erkenntnis, sondern bedeutet lediglich, dass wir davon ausgehen können, dass es

---

die praktische Philosophie möglich [mache].“ Deggau 1985: S. 320, da die theoretische Unterscheidung und deren Begrifflichkeit hier *in anderer Bedeutung* noch einmal von Kant verwendet wird.

46 „In short, Kant repeatedly asserts that the causality of the cause is an event, which contradict Kant’s general model of causality of the course is an indeterminate activity by which a substance determines an event.“ Watkins 2005: S. 347; vgl. zur Unterscheidung zwischen Ereignissen und Gründen als Ursachen die Beiträge unter ‚V. Gründe und Ursachen‘ in Ulrich Pothast (1978). *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*. FaM: Suhrkamp, S. 323-411.

praktische Freiheit *gibt*, weil es eine bestimmte faktische, d.i. *intelligible* oder *intellektuelle Erfahrung* von ihr gibt:

„Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn, nicht bloß das, was reizt, d.i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf *entfernere* Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes bekehrungswert, d.i. gut und nützlich ist, beruhen auf Vernunft.“ (KrV A802/B 830).

*Weil es Imperative* gibt, d.h. weil wir uns selbst willentlich, aufgrund irgendwelcher Gründe zurückhalten können, dies oder jenes nicht zu tun und stattdessen anderes vorzuziehen, können wir davon ausgehen, dass es praktische Freiheit als bestimmende gibt, und das bedeutet für Kant, sie als *praktisch* bewiesen ansehen zu können. Die hier genannte Erfahrung meint aber keinesfalls eine empirische bzw. sinnliche Erfahrung, sondern muss viel eher als *intellektuelle* oder *intelligible* Erfahrung betrachtet werden. Die Argumentation in §5 und §6 in der Analytik der KpV deckt sich mit der Argumentation aus der *Grundlegung* am Ende des zweiten Abschnittes und führt dazu, Freiheit nicht nur negativ, sondern auch positiv annehmen zu müssen.<sup>47</sup> Das führt wiederum dazu, dass Kant dem Bewusstsein von einem moralischen Gesetz einen *faktischen Vorrang* zugesteht, weil wir zuerst die intelligible Erfahrung einer Selbstnötigung haben, woraus jede und jeder Einzelne auf ein Sittengesetz schließt, das dann in der philosophischen Reflexion als Folge der reinen Selbstbestimmungsform der reinen Vernunft mitsamt der Idee *unbedingt-praktischer* Freiheit rekonstruiert werden kann.

„Damit man hier nicht Inkonsequenzen anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit als Bedingung des moralischen Gesetzes nenne und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit bewußt werden können, so will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit ist.“ (KpV AA 5:4 Anmerkung)

Wenn Kant hier von einem Faktum ausgehend argumentiert, argumentiert er in gleicher Weise wie zu Beginn der KrV, wo er ebenfalls mit dem Faktum der Erfahrung anhebt: „Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden“ (KrV B 1). *Faktisch* und *chronologisch* machen wir zu-

47 *Dadurch* werde die theoretische Vernunft in Bedrängnis gebracht – die angesichts der Naturkausalität Freiheit *prima facie* nicht konsistent zu denken vermag und die sie *erkennen* will, wo sie sich doch nur gerade als zwecksetzende Selbstbestimmung *verwirklicht*; siehe insbesondere Anmerkung § 6 KpV AA Bd. 5: S. 29.

erst Erfahrungen – seien es empirisch-phänomenale Gegenstandserfahrungen oder intelligible Denkerfahrungen –, und dann erst erfolgt die philosophische Reflexion auf deren Möglichkeitsbedingungen, mithin die Generierung philosophischer Erkenntnisse:

„Ich frage hier nun [...] wovon unsere Erkenntnis des Unbedingt-Praktischen anhebe, ob von der Freiheit oder dem praktischen Gesetze. Von der Freiheit kann sie nicht anheben [...]. Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden (sobald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches sich uns zuerst darbietet“ (KpV AA Bd. 5:29).<sup>48</sup>

Es sei nochmals daran erinnert, dass es Kant nicht um die Frage geht, *ob* wir erkennen oder *ob* wir sittlich sein können, sondern *worin die Bedingungen der Möglichkeit dieser Haltungen* bestehen. Um das auch in Bezug auf das praktische Vermögen zu denken, d.h. um darüber Erkenntnisse zu gewinnen, gibt es einen Ausgangspunkt für die erkennende, theoretische, kritisierende Vernunft: die intellektuelle Erfahrung eines Sittengesetzes in Form eines unbedingten Imperativs, die wir nach Kant einfach *haben*, wenn wir uns selbst Einhalt gebieten.

Mit der Möglichkeit, Bestimmung aus Freiheit naturkausalitätskompatibel denkbar zu machen, ist bereits impliziert, dass der praktische Freiheitsbegriff ein *Vermögen* bezeichnet, das nur Handlungen zu bestimmen vermag, die naturkausalitätskonform sind – mithin alle realisierbaren Handlungen. Damit ist zugleich impliziert, dass die Bestimmung auch *gesetzeskonform* gedacht werden muss, d.h. dass chaotische, regellose Bestimmung ausgeschlossen bleibt – heißt es doch im bereits zitierten zwölften Abschnitt des zweiten Teils der *Grundlegung* nicht nur, ein jedes Ding der Natur wirke, sondern: „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen“ (GMS II.12 AA Bd. 4:412 T.S).

48 Vgl. auch KrV A 547/B 575. Reine praktische Vernunft *ist* für Kant Freiheit und zeigt sich im Selbstbestimmungspotential des Willens, das als allgemeines zum Sittengesetz wird und damit *praktisch bewiesen* ist. Diese Unterscheidung geht Vossenkuhl nicht mit, wenn er feststellt: „Kant [...] beschränkte sich nicht darauf, empirische Beweisversuche der Willensfreiheit für unmöglich zu erklären, sondern forderte auch – vorübergehend jedenfalls –, dass Freiheit zumindest in praktischer Hinsicht bewiesen werden müsste. Dies tat er im Dritten Abschnitt seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Dort verlangte er, dass 'Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werde' [...]. In der *Kritik der praktischen Vernunft* nahm er den Gedanken eines praktischen Nachweises der Willensfreiheit nicht mehr auf. Es genügte ihm, Freiheit als ein ‚Faktum der Vernunft‘ anzunehmen.“ Vossenkuhl 2006: S. 199.

## ii. Praktische Freiheit bestimmt gesetzeskonform

Wenn von einer Bestimmung der Handlungen aus Freiheit die Rede ist, ließe sich annehmen, es handle sich um eine vollkommen regel- und gesetzlose Bestimmung, die einem freien Belieben oder irgendeinem spontanen Impuls folgt, der unvorhersehbar ist, eben weil er unbedingt auftaucht, und der keinesfalls einen sinnvollen Grund abgibt. Dass Kant dies nicht im Sinn haben konnte, zeigt sich bereits an der notwendigen Kompatibilität, die die so bestimmten Handlungen mit der Naturkausalität vorweisen müssen. Aber das ist bekanntlich nicht genug, denn auch sittenwidrige Handlungen sind problemlos in die naturkausale Ordnung einzupassen, so dass Bestimmung aus Freiheit nicht nur diesem Aspekt Genüge leisten darf. Für Kant wären solche sittenwidrigen Handlungen aber auch nicht das Produkt einer Bestimmung aus Freiheit, sondern eben das, was er pathologische Bestimmtheit des Willens nach dem Naturgesetz nennt, d.h. ein Wille, dessen sinnliche Bestimmungsgründe die Bestimmung aus Freiheit dominieren.<sup>49</sup>

Kant geht es vielmehr darum, den wohlverstandenen Freiheitsbegriff *nicht* selbst für mögliches Chaos verantwortlich werden zu lassen, d.h. dass seine Konzeption praktischer Freiheit gerade *nicht* in ein gesellschaftliches Chaos führt, *weil* sie so beschaffen ist, dass sie nur und ausschließlich gesetzeshaft bestimmt.<sup>50</sup> *Theoretisch* wird das Schreckgespenst einer Regel- und Gesetzlosigkeit implizierenden Freiheit von Kant in der Antithetik der III. Antinomie über die Möglichkeit eingeführt, Freiheit sogar als Ursache der Kausalität schlechthin, d.h. nicht nur der kausalen Reihe in der Natur, annehmen zu müssen. Kant zeichnet damit ein anderes Szenario als das gerade skizzierte: er stellt nämlich, wie gezeigt, die Kausalität schlechthin in Frage, so dass es zu einem Entweder-Oder zwischen Freiheit und Naturkausalität kommt. Bleibt also noch das vom Gegner in der Antithetik gezeichnete Szenario abzuwehren, das durch die dualistisch angelegte Argumentation entworfen wird: Freiheit ließe sich entweder als Anarchie oder im Angesicht der Naturkausalität nur noch als der *Natur unterliegende* den-

49 So nennt Kant solche Handlungen schlecht, die aus einer falschen Hierarchie der Bestimmungsgründe heraus bestimmt werden: „Also muss der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt [...], sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der anderen macht.“ RGV AA Bd. 6: S. 36.

50 In den anthropologischen Schriften belegt Kant die Freiheit mit Prädikaten wie ‚roh‘, ‚wild‘, ‚brutal‘, ‚barbarisch‘ etc.; vgl. IaG AA Bd. 8: S. 17-34. Allerdings geht es dort einerseits um den Missbrauch der Freiheit und andererseits um einen empirischen Befund, der etwas darüber aussagt, in welcher *Bedeutung* der Freiheitsbegriff zur Anwendung kommt. Aber es geht nicht um den praktischen Freiheitsbegriff, der von Kant erst neu zu bestimmen ist. Deshalb muss der dort mit Freiheit verbundenen Bedeutung ein vollkommen anderer theoretischer Status verliehen werden.

ken. Dem setzt Kant seinerseits den unter- und entscheidenden Kunstgriff entgegen, dass nur eine *nicht* selbst bestimmte, d.i. *bewirkte* Freiheit paradox ist, während sich das Argument nicht gegen eine ursächlich wirkende *bestimmende*, praktische freie Vernunft richtet:

„Sie, die Vernunft, ist allen Handlungen des Menschen [...] gegenwärtig [...]; sie ist bestimmend, aber nicht bestimmbar [...].“ (KrV A 556/B 584).

Diese Bestimmung darf aber nicht als chaotische oder regellose gedacht werden, sie darf keinesfalls so konzipiert werden, dass sie den Willen ‚frei nach Belieben‘ oder gar vollkommen gesetzlos bestimmen könnte – im Gegenteil *muss* sie Gesetzeskonformes hervorbringen.<sup>51</sup> ‚Bestimmung‘ heißt hier, dass sie nur gesetzestreu bzw. regelkonform bestimmen darf – sei es, indem sie den Willen nach zweckbezogenen Regeln bestimmt, die sich nach dem Muster der Naturkausalität richten; sei es, indem sie das Handeln empirisch zweckfrei schlechthin gesetzestreu bestimmt. Praktische Freiheit als Initiatorin von Anarchie zu denken, hat im kantischen Konzept keinen Platz.<sup>52</sup>

Wenn es in Bezug auf die praktische Freiheit, d.h. auf die Willensbestimmung allein aus der Vernunft heraus, nicht um den Anfang der Welt und des Geschehens in ihr geht, den Kant ja in theoretisch-spekulativer Hinsicht mit der kosmologischen Idee der Freiheit behandelt, so wird doch spätestens an dieser Stelle vollkommen klar, dass es *praktische* Freiheit, ausschließlich in einer gesetzhaften oder regelmäßig bestimmenden Form in diesem Konzept geben *darf* und *kann*. Und das nicht etwa als Präventionsmaßnahme gegen drohendes gesellschaftliches Chaos, sondern weil praktische Freiheit nichts anderes evozieren darf – sie dürfte auch als noch so moralische den kausalen Weltenlauf nicht stören, wie es der Gegner in der Antithetik der III. Antinomie ausmalt:

51 Das wird in der *Grundlegung* vorausgesetzt, denn es geht ja gerade darum, eine Willensbestimmung zu denken, die Gesetzeskraft hat: „dagegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegenteils frei läßt, mithin allein diejenige Notwendigkeit bei sich führt, die wir zum Gesetze verlangen.“ GMS II.27 AA Bd. 4: S. 420.

52 Mit dieser Vorstellung steht Kant philosophiehistorisch betrachtet nicht alleine da. ‚Anarchie‘ bedeutet sowohl ‚ohne Herrschaft‘ als auch ‚ohne Regeln und Gesetze‘, mithin ‚chaotisch‘. Der Blick auf die Etymologie zeigt, dass es sich hier um eine verneinte Form der *arché* (*ἀρχή*) handelt, also auch um eine Verneinung des *Anfangs* schlechthin. Da die Bedeutung des Ersten auch dem Herrschenden in Bezug auf die Hierarchie zukommt, wird die Bedeutung der Anarchie als Herrschaftsfreiheit plausibel. Dies ist die Weise, in der der erste spontane Anfang beispielsweise auch in den Schriften Platons gedacht wird (vgl. etwa Timaios 29 d, e oder auch Phaidros 245 c-e. Ich verdanke die erneute Aufmerksamkeit auf diesen Punkt sowie die genauen Textstellen einer mündlichen Mitteilung von Wolf-Dieter Enkelmann.) In Bezug auf die Bedeutung der Regel- und Gesetzlosigkeit stellt sich allerdings die Frage, warum es eine anfängliche Bestimmung *nur* dann geben soll, wenn sie das zugleich regel- oder gesetzhaft für jeden künftigen Weltenlauf tut.

„Allein in der Welt selbst, den Substanzen ein solches Vermögen beizumessen, kann nimmermehr erlaubt sein, weil alsdann der Zusammenhang nach allgemeinen Gesetzen sich einander notwendig bestimmender Erscheinungen, den man Natur nennt, und mit ihm das Merkmal empirischer Wahrheit, welches Erfahrung vom Traum unterscheidet, größtenteils verschwinden würde. Denn es läßt sich neben einem solchen gesetzlosen Vermögen der Freiheit, kaum mehr Natur denken, weil die Gesetze der letzteren durch die Einflüsse der ersteren unaufhörlich abgeändert, und das Spiel der Erscheinungen, welches nach der bloßen Natur regelmäßig und gleichförmig sein würde, dadurch verwirrt und unzusammenhängend wäre.“ (KrV A 451f./B 479f. T.S.).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Kant *davon ausgeht*, dass praktische *Bestimmung* nur so konzipiert werden kann, dass sie *Naturkausalitätskompatibles* und *Gesetzeskonformes* anstößt. Zur Wahrung der Naturkausalitätskompatibilität stellt er der *Naturkausalität* das Konzept einer Kausalität *aus* praktischer Freiheit gegenüber, das er der Idee einer transzendentalen Freiheit in ihrer Funktion, erster Impuls *der* Kausalkette zu sein, entlehnt. Dafür nimmt er dann die Unterscheidung zwischen Phänomena und Noumena *auch in der praktischen Philosophie* vor, um die praktische Freiheit im Subjekt, d.i. die Willensfreiheit, *neben den Naturursachen als weitere kausale Ursache natürlicher Wirkungen ins Spiel bringen zu können*. Hier hat der praktische Freiheitsbegriff ganz analog zum theoretisch-spekulativen Freiheitsbegriff ‚nur‘ die Funktion, die Leerstelle des Impulsgebers für *kausale Reihen in der phänomenalen Welt* zu besetzen – wenn er auch im theoretischen Zusammenhang nur einmal für den allerersten Anfang gebraucht wird und im praktischen Zusammenhang immer wieder solche Kausalreihen anstoßen können soll.

Zur Konzeptualisierung des grundlegenden praktischen Begriffes gibt es für Kant demnach zwei Vorgaben: Das, was aus Freiheit *bestimmt wird*, muss naturkausalitätskompatibel und gesetzeskonform sein. Der praktische Freiheitsbegriff darf nicht die Funktion erhalten, Impuls für chaotische Zustände sein zu können, und er darf auch nichts anstoßen, was der Naturkausalität nicht entspreche, wie etwa Wunder oder ähnliches. Damit ist aber erst etwas über die möglichen *Wirkungen* aus Freiheit ausgesagt, und nicht etwa schon etwas darüber, welche Form oder Struktur der Freiheitsbegriff selbst haben muss; noch dass die Gesetze, die aus dem Freiheitsbegriff abgeleitet werden sollen, auch zur Sittlichkeit dienen. Stattdessen ist bislang nur gefordert, dass der praktische Freiheitsbegriff ebenso wie der theoretisch-spekulative als Ursache *naturkausaler* Reihen denkbar zu machen ist.

Im nächsten Schritt der Rekonstruktion geht es darum, die Form oder Struktur des praktischen Freiheitsbegriffes und seines Prinzips bzw. deren Zusammenspiel auch noch an ihnen selbst, d.h. unabhängig von möglichen Wirkungen, in den Blick zu nehmen. Es gilt die ureigene Form praktischer Freiheit, die von Kant an sich selbst *gesetzmäßig* und *konsistent* gedacht wird, nachzuzeichnen.

## p. Die Konzeptualisierung des Begriffes praktischer Freiheit und seines Prinzips

Die Rekonstruktion der kantischen Konzeptualisierung des praktischen Freiheitsbegriffes ist bislang unter dem Aspekt betrachtet worden, welche Vorgaben beachtet werden müssen, um den Freiheitsbegriff widerspruchsfrei in die kritische Theorie reintegrieren zu können und somit der inneren Konsistenz und Kohärenz Rechnung zu tragen. Vor dem Hintergrund der bereits gewonnenen Erkenntnisse, d.h. angesichts einer umfassenden *Naturkausalität*, ist Freiheit zum einen als weiterer Impuls naturkausaler Ketten denkbar gemacht worden. Zum anderen darf er nicht als Wirkungen hervorbringend gedacht werden, die nicht regel- oder gesetzhaft sind. Nun gilt es noch, bevor der Freiheitsbegriff unter seinem funktionalen Zweck, als Bedingung der Sittlichkeit fungieren zu können, analysiert werden kann, die genuine Form praktischer Freiheit und ihres Prinzips, die dann die *Quellen* der Sittlichkeit sein sollen, darzustellen. Selbstverständlich sind alle diese Aspekte eng miteinander verwoben – aber dennoch ist es notwendig, die reine Form praktischer Freiheit und ihres Prinzips herauszuschälen, um die *Ableitung* des Sittengesetzes aus dem neu konzipierten Freiheitsbegriff, der dessen *ratio essendi* ist, und die daran anschließbaren Folgerungen rekonstruieren zu können. Wirkung, reine Form des Freiheitsbegriffes und seines Prinzips, das Sittengesetz und das Prinzip der Sittlichkeit sowie die Gesetze der Sittlichkeit in den metaphysischen Anfangsgründen sind alles Elemente, die in ihrer Verschiedenheit die Konzeptualisierung des praktischen Vermögens ausmachen.

Aus der Naturkausalitätskompatibilität der Wirkung lässt sich nicht notwendig folgern, dass die Bestimmung selbst *gesetzesmäßig* ist. Ebenso wenig folgt aus der gesetzhaften Bestimmung aus Freiheit unmittelbar, dass diese auch zur Sittlichkeit dient, d.h. dass aus dem praktischen Freiheitsbegriff auch – exklusiv – die Sittlichkeitskompetenz abgeleitet werden kann. Auch muss der Freiheitsbegriff zunächst als Moment einer Bestimmungsrelation aufgefasst werden, die nicht mehr zwei Verschiedene, sondern *sich selbst* bestimmend verknüpft und schließlich muss die Bestimmung einen Zweck haben. All diese Aspekte des Begriffes und des Prinzips des reinen praktischen Vermögens müssen von Kant aber erst einmal hergeleitet oder vorausgesetzt werden. Im Folgenden wird demnach zunächst gezeigt, dass das formale Muster *praktischer Bestimmung* die Kausalität ist, die mit dem Begriff praktischer Freiheit zu einer „intellektuellen Kausalität“ (KpV AA Bd. 5:73) so verbunden wird, dass daraus erst ein wahrhaftes Selbstbestimmungsprinzip erwächst, welches zugleich als Zwecke setzend gedacht wird.

### i. Praktische Bestimmung aus Freiheit ist transformierte Kausalität

Im zweiten Abschnitt der *Grundlegung* heißt es – wie bereits zitiert – ziemlich unvermittelt: „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen.“ Dieses zunächst

an dieser Stelle einfach auftauchende allgemein gültige ‚Faktum‘ erhellt sich in Bezug auf den letzten Satz des unmittelbar vorhergehenden Absatzes, in dem Kant nochmals zusammenfassend darauf insistiert, dass es weder bei der gemeinen sittlichen Beurteilung noch bei der populären Philosophie, die über empirische Beispiele nicht hinauskäme, bleiben dürfe, sondern dass stattdessen „das praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolg[t] und dargestellt[t] werden muss.“ (GMS II.11 AA Bd. 4:412). Wenn ein *jedes Ding* nach Gesetzen *wirkt*, gilt das nach Kant auch für das praktische Vernunftvermögen bzw. den Willen, und nur deshalb ist es überhaupt möglich, dessen *Bestimmungs-Regeln* zu suchen und zu finden!

Das *formale* Muster der Bestimmungsrelation oder des Willens als bestimmendes Potential schlechthin bildet der Begriff oder die Kategorie der *Kausalität*, die die Form jener Gedanken bezeichnet, in denen ein Zusammenhang zwischen zwei Ereignissen hergestellt wird, der eines zur Ursache des anderen als dessen Wirkung macht. Denn das, was Kant wahlweise „Kausalität der Vernunft [...], welche wir einen Willen nennen“ (GMS III.27 AA Bd. 4:458) oder *Bestimmung* nennt, ist nichts anderes als die Idee einer Ursache, die mit einer wie auch immer gearteten Kraft in eine verbindende Relation tritt. Insofern ‚ein jedes Ding nach Gesetzen wirkt‘ und die Kausalität eben gerade diesen Zusammenhang meint, orientiert sich die gesamte Willenskonzeption *formal* an einer Erkenntnis aus der theoretischen Philosophie – und das gilt für alle Ebenen oder Aspekte der Willenskonzeption gleichermaßen. Der Wille zähle zu den ‚Korollarien der theoretischen Philosophie‘<sup>53</sup>, denn diese betreffen

„nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, welche in der Natur anzutreffen sind, sondern selbst der Wille (als Begehrungs- mithin als Naturvermögen) gehört, sofern er durch Triebfedern der Natur jenen Regeln gemäß bestimmt werden kann.“ (KU AA Bd.6: XIV T.S.).

Wird das praktische Vermögen oder der Wille also so gedacht, dass er etwas *bewirken* kann, indem er sich selbst nach bestimmten Regeln bestimmt, dann holt er nicht nur die Regeln, die er anwendet, aus der theoretischen Philosophie, sondern auch er selbst wird als ‚Ding‘ konzipiert, das nur aufgrund des Kausalitätsschemas als möglich gedacht werden kann: Nämlich als Ursache, die eine Wirkung hervorzubringen vermag. Sämtliche oben aufgeführten Momente des Willenskonzeptes werden an die Form der Kausalität anlehnt: die Prinzipien der

53 Wenn Kant den Willen, wie auch andere Regeln etc. zu den Korollarien der ‚theoretischen Philosophie‘ zählt, dann deshalb, weil deren Konzeption in seinen Augen eine *Folgerung* aus bereits theoretisch bewiesenen Sätzen darstellt und nicht etwa die Konzeptualisierung eines empirischen Phänomens.

Handlung;<sup>54</sup> die vernünftige Handlungsbestimmung durch einen reinen oder einen affizierten Willen,<sup>55</sup> die vernünftige Selbstbestimmung des Willens.<sup>56</sup> Die Kausalität bildet den Raum und die strukturelle Vorlage, nach der das praktische realisierende Vermögen bzw. das Willenskonzept von Kant konzeptualisiert wird, indem er ihm die Figur der Kausalität nicht nur zugrunde legt, sondern sie auch mehrfach in sie hineinkopiert. Es ist das Muster für die diversen Handlungsregeln; das Muster, nach denen der Wille das Handeln bestimmt; nach dem die Willensbestimmung selbst gedacht wird.

Auch wenn die Idee der Bestimmung von Kant in der theoretischen Auseinandersetzung im Konzept der Kausalität nachgewiesen wird, wird sie im praktischen Gebrauch einfach vorausgesetzt bzw. aus dem theoretischen Zusammenhang transferiert und für den praktischen Zweck transformiert. Denn die Bestimmungsrelation als Selbstbestimmung wird hier von Kant in einer anderen Form als die Kausalität aus der theoretischen Philosophie gedacht, weil hier Bestimmungsursache und Bestimmungsrelation in Eins fallen. Wie Kant dazu kommt, den Willen als Selbstbestimmungsrelation einfach anzunehmen, gibt er offen zu, wenn er in den Paralogrammen der KrV formuliert, dass es möglich sein könnte, dass es einen Anlass gäbe, der uns dazu bringt, unsere Existenz als gesetzgebende Selbstbestimmung *vorauszusetzen*:

*„Gesetzt aber, es fände sich in der Folge, nicht in der Erfahrung, sondern in gewissen [...] a priori feststehenden, unsere Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs, Veranlassung, uns völlig a priori in Ansehung unseres eigenen Daseins als gesetzgebend und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen, so würde sich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen;“* (KrV B 430 T.S.).

- 
- 54 Das sind Regeln, Ratschläge oder Gebote, die alle die Form der Kausalität haben, insofern die Zwecke der Wirkung und die Mittel der Ursache entsprechen. Sie werden von Kant danach unterschieden, welcher Status den beiden Relata zukommt: Regeln der Geschicklichkeit haben einen beliebigen, individuellen Zweck, dem immer ein bestimmtes Mittel korrespondiert; Ratschläge der Klugheit haben einen objektiven, allgemein gültigen Zweck, zu dem aber verschiedene Mittel führen können. Bei den Geboten der Sittlichkeit erhalten beide Relata den Status objektiv, weil keines der Relata beliebig genannt werden soll; vgl. GMS II.17-23 AA Bd. 4: S. 414-416. Kant nennt sie auch Prinzipien des Willens; vgl. GMS II.27 AA Bd. 4: S. 420.
- 55 Zur Bestimmung des Handelns durch den reinen Willen vgl. GMS II.45 AA Bd. 4: S. 427, passim; durch den ‚affizierten Willen‘, in dessen Konzeption außer der Vernunft noch ‚andere Triebfedern‘ als Bestimmungsgrund angenommen werden, vgl. GMS II.12 AA Bd. 4: S. 412, passim.
- 56 Der ‚reine Wille‘ ist derjenige, der so konzipiert wird, dass sein Bestimmungsgrund die Vernunft allein ist, vgl. GMS I.15-16 AA Bd. 4: S. 400-401, II.12 AA Bd. 4: S. 412, II.45 AA Bd. 4: S. 427, passim; Kant spricht auch von den Bedingungen, die notwendig seien, damit der Mensch die ‚Kausalität seines eigenen Willens‘ denken könne, vgl. GMS III.15,17 AA Bd. 4: S. 452f., GMS passim.

Damit ist weder gesagt, welche Art Gesetze uns dazu veranlassen würde, so eine selbstbestimmende Spontaneität anzunehmen, noch in welcher Richtung die Wirklichkeit bestimmt werden könnte, aber es ist gesagt, dass es sich um eine gesetzgebende und wirklichkeitsbestimmende *Selbstbestimmung* handeln würde, die voraussetzen wäre.

Kant gewinnt diese neue Art von Bestimmungsrelation, indem er die Kausalität oder die Bestimmungsrelation auf der einen Seite mit der Unbedingtheit des Impulses in der Bedeutung des theoretisch-spekulativen Freiheitsbegriffes auf der anderen Seite kombiniert, indem er „den Begriff der Kausalität mit dem der Freiheit [...] verbinde[t].“ (KpV AA Bd. 5:56). D.h. dass er die ursprüngliche Kausalitätsrelation, die im theoretischen Zusammenhang wesentlich dadurch bestimmt ist, dass zwei *verschiedene* Ereignisse oder Phänomene als Ursache und Wirkung miteinander verknüpft werden, in eine praktische Kausalität *transformiert*, die wesentlich dadurch bestimmt wird, dass ihre Momente, d.h. die Ursache, die Relation und die Wirkung *koinzidieren*. Auf diese Weise erhält er eine Bestimmungsrelation, in der Ursache und Wirkung *nicht* unterschieden sind, sondern eine *Selbstbestimmungsrelation*, deren bestimmende Ursache nichts anderes als die freie Vernunft selbst sein soll.

Der in der KrV entwickelte Freiheitsbegriff hat zunächst, nachdem er als weiterer Impuls naturkausaler Ketten denkbar gemacht worden ist, nur gefordert, dass das, was aus Freiheit bestimmt wird, naturkausaliätskompatibel sein muss. Dieses Bestimmungskonstrukt nun in ein *Selbstbestimmungsverhältnis* zu transformieren bedeutet, dass der praktische Freiheitsbegriff jetzt auch das Bestimmungsverhältnis selbst bestimmt. Dadurch verändert sich aber die Bedeutung des theoretisch-spekulativ gewonnenen Freiheitsbegriffes. Als Impuls weiterer naturkausaler Reihen stößt Freiheit eine Bestimmungsrelation an, die nicht mit ihr formal oder qualitativ übereinstimmt, weil das Hervorgebrachte einem Gesetz unterliegt, das eben zwei Verschiedene miteinander kausal verknüpft, so dass jede Wirkung zugleich Ursache einer von ihr verschiedenen weiteren Wirkung ist und umgekehrt. Der Freiheitsbegriff selbst hat aber nur die Qualität einer Ursache, die als *unbedingte* gedacht wird und daher selbst *keine* Wirkung sein darf.

Im praktischen Zusammenhang der Selbstbestimmung wird diese qualitative Diskrepanz zwischen der Ursache und dem angestoßenen Prinzip dahingehend verändert, dass es hier nicht mehr um den Anstoß bzw. die Bestimmung von naturkausalen Reihen geht, sondern um die Bestimmungsrelation selbst. Damit diese konsistent als *Selbstbestimmung* gedacht werden kann, muss auch ihr Anfang als selbstbestimmt, d.h. als nicht fremdbestimmt gedacht werden. Die Selbstbestimmung muss sich selbst dazu bestimmen, Selbstbestimmung zu sein, weil eine Selbstbestimmung, die fremdinitiiert wäre, die ihren Anfang außerhalb ihrer selbst hätte, keine echte *Selbstbestimmung* wäre. Konsistente Selbstbestimmung kann also nur einen ersten Impuls haben, der selbst *unbestimmt* bzw. *unbedingt*, mithin *frei* oder *spontan* ist.

„[W]enn wir jetzt Gründe ausfindig machen können zu beweisen, daß diese Eigenschaft [d.i. einer Kausalität der Freiheit] dem menschlichen Willen (und so auch dem Willen aller vernünftigen Wesen) in der Tat zukomme, so wird dadurch nicht allein dargetan, daß reine Vernunft praktisch sein könne, sondern, daß sie allein [...] unbedingter Weise praktisch sei.“ (KpV AA Bd. 5:15 T.S.).

Wenn „wir uns durch Freiheit als *a priori* wirkende Ursachen denken“ (GMS III.9 AA Bd. 4:450), dann koinzidieren der Begriff der praktischen Freiheit als Impuls der Bestimmung und die Bestimmung selbst, insofern der Anfang der Selbstbestimmungsrelation selbst als selbstbestimmt gedacht werden muss bzw. insofern die Selbstbestimmungsrelation bereits in ihrem Anfang nur aus sich selbst heraus denkbar sein kann. Der praktische Freiheitsbegriff erhält so die Funktion, das Selbstbestimmungspotential zu sein, das in der Selbstbestimmungsrelation zum Ausdruck kommt oder das sich *als* Selbstbestimmungsrelation *verwirklicht*. In dieser neuen Konstruktion reiner Selbstbestimmung fallen Begriff und Bestimmungsprinzip *als* praktisches Vermögen in Eins, da die Konzeption einer reinen Vernunft als praktische Freiheit nichts anderes bezeichnen soll als die vorausgesetzte Fähigkeit des Menschen, sich selbst *aus sich selbst heraus* zu bestimmen, aber nicht nach den Gesetzen der Naturkausalität – mit denen lediglich die äußere Wirkung der Selbstbestimmung kompatibel sein muss –, sondern nur nach dem (Verwirklichungs-)Gesetz der praktischen Vernunft. Diese ist eben nichts anderes als die Fähigkeit, sich selbst konsistent zu bestimmen oder sich als konsistente Selbstbestimmung hervorbringen zu können. Kant zeichnet hier die scholastische Figur der *causa sui*, die die Fähigkeit bezeichnet, selbstursächlich zu sein und das mit Freiheit verbindet.<sup>57</sup>

## ii. Praktische Selbstbestimmung ist Zwecke setzende Selbstbestimmung

Neben der Kompatibilität in Bezug auf die phänomenale Natur und unsere Handlungen, die ohnehin nur ein sekundäres Moment der ganzen Willenskonzeption ausmachen, zeigt sich aber auch, dass der praktische Freiheitsbegriff nicht nur die Funktion des unbedingten Impulses innehat, sondern selbst *als gesetzmäßiger* entworfen wird. Die praktische Freiheit *ist* in der kantischen Theorie nichts anderes als eine Selbstbestimmung, die aber gerade nicht spontan darüber bestimmen kann, *wie* sie sich selbst zu bestimmen gedenkt, sondern deren Selbstbestimmung gesetzmäßig, d.h. notwendig für *alle* Willen gleich verlaufen soll – d.h. *wieder-*

<sup>57</sup> So z.B. bei Thomas von Aquin „Liberum dicimus hominem, qui causa sui est“ (Sum. th. II, 16, 1). Erst bei Spinoza erhält ‚causa sui‘ die Konnotation des Göttlichen und die Verbindung mit einem Sein oder einer Existenz causa sui, da er sie mit der göttlichen Substanz verbindet: „Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens“ (Spinoza Eth. I, Def. I).

um der Kausalität entsprechend, weil diese für die Gesetzesform *par excellence* steht.

Im Begriff praktischer Freiheit koinzidieren nicht nur Bestimmungsgrund und Bestimmungsrelation, sondern im gleichen Maße auch der Bestimmungszweck. Wenn nämlich das *anfängliche Woher* der Selbstbestimmungsrelation nicht außerhalb ihrer selbst gedacht werden kann, ohne die Konsistenz zu gefährden, gilt das *ebenso* für das *Wofür* der Selbstbestimmung, das auch nicht außerhalb ihrer selbst angesetzt werden darf. Das praktische Freiheitspotential, das Kant im Menschen als *Selbstbestimmungsrelation* denken will, muss daher schon aus Konsistenzgründen so konzipiert werden, dass die Selbstbestimmung aus sich selbst heraus auch als *für sich selbst* gedacht werden muss, d.h. dass der Zweck der Bestimmung wiederum von Kant durch Selbstreferenz gewonnen wird.

„Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt. [...] Da aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung [...] schlechterdings guten Willens durchaus von allem zu *bewirkenden Zwecke* abstrahiert werden muß [...], so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, *sondern selbständiger* Zweck, mithin nur negativ gedacht werden müssen [...]. Dieser kann nun nichts anderes als das Subjekt aller möglichen Zwecke selbst sein, weil dieses zugleich das Subjekt eines möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann ohne Widerspruch keinem anderen Gegenstande nachgesetzt werden.“ (GMS II.76 AA Bd. 4:437 T.S.).

Zwecksetzendes Subjekt und vom Subjekt gesetzter Zweck *können*, wenn es um die reine Selbstbestimmungsrelation geht, nur ein und dasselbe sein, weil alles ‚von außen‘ in diese Beziehung Eindringende zu einem Widerspruch führen würde, weshalb *andere Subjekte* hier auch über die vorausgesetzte Allgemeinheit in die Konzeption integriert werden und nicht etwa als zu beglückende Objekte – wie gezeigt wird. *Dass* der Wille oder die reine Vernunft sich selbst zum Zweck haben kann, steht für Kant wiederum außer Frage – es wird einfach als Faktum vorausgesetzt, da Kant davon ausgeht, dass alle Menschen *sich ihr eigenes Dasein vorstellen*:

„Wenn es also ein oberstes praktisches Prinzip ... geben soll, so muss es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, *weil es Zweck an sich selbst* ist, ein *objektives* Prinzip des Willens ausmacht [...]: *die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*. So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor; sofern ist es ein *subjektives* Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge ebendesselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein *objektives* Prinzip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können.“ (GMS II.49 AA Bd. 4:429 T.S.).

Weil der Mensch sich sein eigenes Dasein vorstellt, kann er so betrachtet werden, dass er sich selbst zum Zweck setzt, d.h. indem und weil er sich reflektierend auf sich bezieht. Dieses intellektuelle Tun wird aber nicht theoretisch hergeleitet, sondern an dieser Stelle in der *Grundlegung* einfach als Faktum gesetzt und argumentativ weiter verwendet. Weil davon ausgegangen wird, dass alle Menschen eine Vorstellung von sich haben, auf die sie sich Zwecke setzend beziehen, ist ihre genuin subjektive Zwecksetzung zugleich ein objektives Prinzip der Menschheit. Die zitierte Stelle so zu interpretieren, dass sich der Mensch nach Kant eben sich selbst als ‚Zweck an sich selbst‘ vorstelle, würde heißen, Kant zu unterstellen, er ginge davon aus, dass alle Menschen auf ihre Daseinsstrukturen wie in einer philosophischen Selbstschau reflektierten – damit hätten wir es mit einer starken Voraussetzung zu tun, die sich empirisch sofort widerlegen ließe.<sup>58</sup> Liest man hingegen – wie hier vorgeschlagen –, dass *ein Zweck an sich selbst zu sein* gerade darin zum Ausdruck kommt, dass sich der Mensch *sein eigenes Dasein vorstellt* – und zwar jeder Mensch und daher notwendig –, indem er einfach auf sich selbst als konkrete Person *reflektiert*, dann haben wir es mit einer schwachen Voraussetzung zu tun, die nur dadurch widerlegbar wäre, dass jemand von sich behauptete, er oder sie stelle sich sein Dasein nicht vor – was allerdings einem performativen Widerspruch gleichkäme.

Wenn Kant also davon ausgeht, dass der Mensch als Zwecke Setzender existiert, dann ist damit im praktischen Zusammenhang der Selbstbestimmung nicht gemeint, dass er sich einfach unabhängig von seiner Person Zwecke setzen würde, sondern gerade, dass die Zwecksetzung immer etwas mit dem jeweiligen

58 Zwanzig Absätze später nennt Kant das, „was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann [...] *Würde*.“ GMS II.68 AA Bd. 4: S. 435. W. Vossenkuhl unterstellt Kant, er verleihe dem Menschen nur Würde als „Produkt der moralischen Autonomie“ (Vossenkuhl 2006: S. 96), weil er nur „unter der Bedingung [...], dass er Würde habe“ (ebd.), Zweck an sich selbst sein könne. Die Verknüpfung von Selbstgesetzgebung und Würde weist er allerdings als problematisch zurück, da jedem Menschen Würde zukomme, auch wenn er „sich nicht moralisch selbst bestimmen [kann] [...] Das ist ein Missverständnis. Die Würde ist nicht von der Vernunft abhängig, sondern von der Tatsache, dass Menschen Zwecke an sich sind.“ (A.a.O.: S. 97). Es ist richtig, dass Kant die Würde an die Reflexion auf die *Struktur* der Autonomie zu knüpfen scheint, weil er sie im Zusammenhang mit dem Reich der Zwecke einführt. Allerdings handelt es sich hierbei eben um eine rein intelligible Welt, die sich der Philosoph und nicht die gemeine Vernunft vorstellt. Es scheint also viel angemessener, Kant zu unterstellen, Würde habe jeder, insofern er als Zweck an sich selbst *existiert* und nicht nur, insofern er auf *diese Struktur* zu reflektieren vermag – eben so, wie von Vossenkuhl gefordert. Die hier vorgetragene Lesart lässt sich auch noch durch die Anmerkung Kants stützen, dass er hier nur *postuliere*, und erst im letzten, d.i. dritten Abschnitt die Gründe dafür finden werde. Dieser letzte Abschnitt der GMS ist aber, wie gezeigt, gerade der zweifachen Reflexion auf das eigene Dasein gewidmet: einmal als phänomenales Dasein und einmal als denkendes, vernünftiges Dasein! Es geht also um die Reflexion auf sich selbst schlechthin – gleichsam als Blackbox – und nicht auf deren Strukturen und das sittliche Potential, das sich daraus ergibt.

Subjekt zu tun hat: Es reflektiert auf sich als Daseiendes, und insofern bestimmt es sich selbst aus sich selbst heraus und in Bezug auf sich. Und gerade darin sieht Kant das genuin praktische Prinzip der Menschheit, von dem ausgehend er das Sittengesetz zu entwerfen und damit Sittlichkeit zu ermöglichen trachtet.<sup>59</sup> Rekonstruiert man die Herleitung des praktischen Prinzips Selbstbestimmung in der erfolgten Weise, dann ließe sich damit möglicherweise die Lücke der scheinbar fehlenden Deduktion füllen:<sup>60</sup> Nur eine Selbstbestimmung, die aus sich selbst heraus geboren wird, die sich selbst bestimmt und die sich Zwecke setzend auf sich selbst bezieht, ist konsistent denkbar, und daher muss wahrhafte Selbstbestimmung in dieser Form gedacht werden.

Durch die Verbindung von Freiheit und Bestimmung, in der der Freiheitsbegriff zugleich als Grund bzw. Ursache *und* als Zweck, mithin als selbstverwirklichte Wirkung der Bestimmungsrelation eingesetzt wird, erhält Kant ein konsistentes Konzept praktischer Freiheit, als die sich das praktische Vernunftvermögen oder der freie Wille verwirklichen könnte. Praktische Freiheit wird auf diese Weise idealiter als eine performative, auf sich bezogene, mit sich identische Selbst-Verwirklichung gedacht, deren Ursprung nur sie selbst ist: Der reine Wille ist mithin derjenige, der sich aus Freiheit durch Freiheit als Freiheit verwirklichen will. Er strukturiert sich als in sich konsistente Realisation eines impulsgebenden Vermögens, einer – wenn man so will – praktischen Spontaneität, die sich in ihrem Selbstbezug zum Zwecke setzenden Vermögen bestimmt. Dieses ursprüngliche Vermögen und die Möglichkeit gerade dieser Form von Selbstrealisation – und das wird das wesentliche Argument sein, auf das Kant rekurriert, wenn es um die Verbindlichkeit des Sittengesetzes geht – wird als allgemein vorhanden vorausgesetzt.

59 Korsgaard sieht in der Fähigkeit zu reflektieren den Ursprung für das Problem der Normativität schlechthin, aber auch für dessen Lösung: „If the problem springs from reflection then the solution must do so as well. If the problem is that our perceptions and desires might not withstand reflective scrutiny, then the solution is that they might.[...] We need reasons because our impulses must be able to withstand reflective scrutiny. We have reasons if they do. [...] The normative word ‘reason’ refers to a kind of reflective success.“ Korsgaard 1996: S. 93.

60 Henrich sieht einen Widerspruch und eine notwendige Selbstkorrektur Kants in Bezug auf die Deduktion des Sittengesetzes: einerseits habe Kant im III. Teil der *Grundlegung* wiederholt eine solche Deduktion eingefordert; andererseits habe er dann deren Möglichkeit in der KpV bestritten, vgl. Henrich 1975: S. 60-63. Dem könnte man erwidern, dass es Kant einerseits um die Deduktion der *Möglichkeit*, und nicht um die Geltung des Sittengesetzes aus reiner Vernunft ging, und andererseits, dass dessen ‚Ursprung‘ gerade in der Struktur der Konzeption praktischer Freiheit besteht und dass damit dessen Geltung bewiesen ist, *aber eben nicht im Sinne von empirischen Beweisen*, weil „mit der Deduktion des moralischen Gesetzes [...] eine Erkenntnis [betroffen ist], sofern sie der Grund von der Existenz der Gegenstände selbst werden kann und die Vernunft durch dieselbe Kausalität in einem vernünftigen Wesen hat“ KpV AA Bd. 5: S. 46.

### iii. Praktische Selbstbestimmung ist gesetzmäßige Selbstbestimmung

Die praktische Selbstbestimmung ist nunmehr als eine Selbstbestimmungsrelation konstruiert, die sich aus sich selbst heraus Zwecke setzend auf sich bezieht und deren Wirkungen sowohl kausalitätskonform als auch gesetzeshaft gedacht werden. Nun nennt Kant diese Selbstbestimmungsrelation bzw. den Willen oder die Freiheit selbst eine Kausalität nach Gesetzen, d.h. er bestimmt sie an sich selbst als gesetzmäßig.

„Da der Begriff einer Kausalität den von *Gesetzen* bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muß: so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muss vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding.“ (GMS III.2 AA Bd. 4:446).

Der freie Wille *als gesetzloser* wäre ein ‚Unding‘, weil Bestimmung Kausalität *ist* und weil Kausalität für Kant den ‚Begriff von Gesetzen‘ impliziert. Die Freiheit als bestimmende muss also *selbst* eine Bestimmungsrelation sein, die besonderen Gesetzen folgt, die sich gesetzmäßig realisiert. *Eine gesetzlose Bestimmung* ist für Kant *nicht denkbar*, „weil jede Ursache eine Regel voraussetzt [...] und jede Regel eine Gleichförmigkeit der Wirkungen erfordert, die den Begriff der Ursache (als eines Vermögens) gründet.“ (KrV A 549/B 577).<sup>61</sup> Der Wille als vernünftiges Bestimmungsinstrumentarium wird in der kantischen Konzeption also als gesetzmäßiges Bestimmungsvermögen vorausgesetzt – sei es, dass die Bestimmung entsprechend der Naturkausalität und damit *zudem* aus einem Grund, der aus der Sinnlichkeit stammt, erfolgt; sei es, dass die Bestimmung rein aus der Idee praktischer Freiheit erfolgt. Die Frage nach der Bedeutung von Regeln führt beispielsweise zu folgender Definition, die im Rahmen der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der KrV gegeben wird: „*Regeln, sofern sie objektiv sind, (mithin der Erkenntnis des Gegenstandes notwendig anhängen) heißen Gesetze*“ (KrV A 126). Kausalität führt demnach den Begriff eines Gesetzes nicht wegen ihrer inhaltlichen Bedeutung, d.h. wegen des Ursache-Wirkungs-Zusammenhangs bei sich, sondern weil sie eine notwendige Bedingung der Erfahrung überhaupt darstellt: *dass* das Denken kausal verknüpft und damit das sinnlich gegebene Mannigfaltige ordnet, ermöglicht die Erkenntnis

61 Die Notwendigkeit, das Verursachungs- und Bestimmungsvermögen der Freiheit allein auf regel- oder gesetzshafte einzuschränken, gilt allerdings nur für den *praktischen Freiheitsbegriff*. In der kantischen Ästhetik gibt es eine weitere Verwendung des Freiheitsbegriffes im Begriff der ‚*Heautonomie*‘, das kein „Prinzip der bestimmenden, sondern bloß der reflektierenden Urteilskraft“ (KU AA Bd. 6: S. XXXVII) ist. „Unter ‚*Heautonomie*‘ versteht Kant die Freiheit zur Erfindung einer Selbstgesetzgebung des Urteilens nur für sich selbst, also nicht eine Gesetzgebung zur Handlungs- oder Objektkonstituierung.“ R. Homann 1999: S. 104.

eines phänomenalen Gegenstandes, und *deshalb* ist die Kausalitätskategorie zugleich ein Gesetz. In dieser Bedeutung kann der Gesetzesbegriff aber im praktischen Zusammenhang gar nicht verwendet werden, weil es hier gar nicht um die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung geht.

In Erinnerung an die von Kant gegebene *differentia specifica* zwischen theoretischem und praktischem Vermögen scheint es wohl stattdessen viel eher darum zu gehen, dass die Bestimmung als sich gesetzesmäßig *verwirklichend* gedacht werden muss. D.h., dass der freie Wille als Bestimmung aus Freiheit nur dann denkbar ist, wenn seiner Verwirklichungsform Gesetzhaftigkeit, d.i. Objektivität bzw. Allgemeinheit zukommt. Wie *Kausalität als Kategorie* die Erkenntnis der Gegenstände erst *möglich* macht und daher erstens notwendig ist und folglich zweitens *per definitionem* Gesetzescharakter hat, ist der freie Wille als reale Bestimmung nur dann als verwirklichbar denkbar, wenn die Bestimmung gesetzesgemäß erfolgt. ‚Kausalität aus Freiheit‘ heißt demnach nicht nur, dass Freiheit als weiterer Impuls neben naturkausalen, phänomenalen Ursachen denkbar gemacht werden muss und dass sie sich Zwecke setzend selbst bestimmt, sondern es heißt auch, dass gerade das, was sich als freier Wille oder Bestimmung verwirklicht, an sich selbst *gesetzhaf*t sein muss, d.h. im praktischen Zusammenhang *allgemein* und *notwendig* und *so und nicht anders*.<sup>62</sup>

Mit dieser *Gesetzmäßigkeit* der Bestimmung aus Freiheit wäre so erst die, ontologische Form oder die Beschaffenheit des Willens selbst angesprochen, aber noch nicht die Gesetze, die sich aus ihr ergeben sollen, da sich die *Gesetzmäßigkeit* lediglich auf die Freiheit als Bestimmungsrelation selbst bezieht. *Gesetzmäßigkeit* kann, wenn es um die Bestimmung von Begriff und Prinzip des praktischen Vermögens geht, d.h. um die gedachte Form, in der es wirklich ist und wirksam wird, dann nur bedeuten, die Zwecke setzende Selbstbestimmung aus Freiheit weder nur subjektiv oder gar individuell, sondern objektiv und d.h. allgemein zu denken. Und indem sie als allgemeine gedacht wird, wird ihr bereits Gesetzhaftigkeit verliehen. Erst aus dieser vorausgesetzten gesetzmäßigen, d.i. *allgemeinen* Gegebenheit des Selbstbestimmungspotentials eines freien Willens lässt sich mit Kant das Sittengesetz folgern, weil durch die vorausgesetzte Allgemeinheit der reinen Form praktischer Vernunft das Sittengesetz bereits impliziert ist – wie zu zeigen ist.<sup>63</sup>

62 „But because the will is free, no law or principle can be imposed on it from outside. [...] the will must have a law, but because the will is free, it must be its own law. And nothing determines what the law must be. *All that it has to be is a law.*“ Korsgaard 1996: S. 98. Wie Esser – vgl. folgende Fußnote – sieht auch Korsgaard hier bereits die Struktur des kategorischen Imperativs vorliegen.

63 Wenn Esser formuliert, dass „[d]as praktische Gesetz [...] von Kant somit nicht als eine Einschränkung der Freiheit verfaßt [wird], sondern [...] vielmehr selbst deren Konstruktionsprinzip und originäres Gesetz [ist]“ (Esser 2004: S. 140), dann ist dem nur bedingt zuzustimmen, da das praktische Gesetz bzw. der kategorische Imperativ erst aus der Form der Freiheit abgeleitet werden – ihre ursprüngliche Form stellt die Bedingung der Möglichkeit des Sittengesetzes dar und nicht vice versa.

Kant verleiht also auch der praktischen Vernunft die gleiche selbstkonstitutive Form wie bereits der theoretischen Vernunft durch die transzendente Reflexion. Auf diese Weise wird der kantische Traum, der dafür steht, die Vernunft – zum erkenntnistheoretischen, *nicht* ontischen – Ausgangspunkt aller möglichen (Natur-)Erkenntnisse zu machen, auch in der praktischen Vernunft realisiert, indem hier die Vernunft ebenfalls so gedacht wird, dass sie ganz *aus ihrer eigenen*, wenn man so will, *reinen Existenzform heraus* die Ordnung des sittlichen Grundes legen kann – denn „*die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*“ (GMS II.49 AA Bd. 4:429), wie Kant konstatiert.<sup>64</sup> Während aber im theoretisch-spekulativen Gebrauch der Vernunft die Freiheit als Idee über das, was Vernunft im kantischen Gebäude *als theoretische* zu leisten vermag, hinausgeht, ist sie in praktischer Hinsicht *wirksam* und kann *wirklich werden*, obwohl sie im theoretische Sinne nicht erkennbar ist, weil es keinen korrespondierenden Gegenstand zu ihr in der Anschauung gibt.<sup>65</sup>

Aber Kant geht es bei der Konzeptualisierung des praktischen Vernunftvermögens nicht nur um die Grenzen und Bedingungen des Wissbaren, sondern um die Grenzen, Bedingungen und Möglichkeit des *Denkbaren* – und hier wird Vernunft einerseits *praktisch*, weil sie als Zwecke setzende Selbstbestimmung aus sich heraus gedacht werden kann und zugleich aufgrund ihrer angenommenen Allgemeinheit die reine *Form für das Sittengesetz* vorgibt, denn

„statt der Anschauung legt sie [die reine praktische Vernunft] denselben [reinen praktischen Gesetzen] den Begriff ihres Daseins in der intelligiblen Welt, nämlich der Freiheit zum Grunde. Denn dieser bedeutet nichts anderes, und jene Gesetze sind nur in Beziehung auf Freiheit des Willens möglich, unter Voraussetzung derselben aber notwendig“ (KpV AA Bd. 5:45).

Zudem wird sie praktisch, weil sie gerade auf diese Weise auch die Funktion einer Gesetzgeberin übernehmen kann: „Die Vernunft bestimmt in einem praktischen Gesetze unmittelbar den Willen [...] und nur, daß sie als reine Vernunft praktisch sein kann, macht es ihr möglich, gesetzgebend zu sein.“ (KpV AA Bd. 5:25 T.S.).

Weil die reine praktische Vernunft in der Form gedacht wird, dass sie sich selbst Zwecke setzend aus sich selbst heraus bestimmt, und weil diese Form oder Verwirklichungsstruktur als allgemeine vorausgesetzt wird, kann sie einerseits

64 So heißt es in der *Grundlegung*: „Gesetzt aber, es gäbe etwas, *dessen Dasein an sich selbst* einen absoluten Werte hat, was, *als Zweck an sich selbst*, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte“ (GMS II.49 AA Bd. 4: S. 428 T.S.) und weiter, man könnte meinen in Anlehnung an die Bergpredigt: „Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existiert* als Zweck an sich selbst“ (ebd.).

65 Für Kant ist es ausreichend zu sehen, *dass* die freie Vernunft praktisch sein kann, weil es das Sittengesetz *gibt* – hingegen „*wie reine Vernunft praktisch sein könne*, dazu ist alle menschliche Vernunft unvernünftig, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren.“ GMS III.31 AA Bd. 4: S. 461.

als formgebendes Vorbild für das Sittengesetz dienen, und andererseits auf diese Weise gesetzgebend tätig werden, gerade indem sie auf ihre eigene Existenzform rekurriert und diese zum strukturellen Vorbild nimmt. In dieser Hinsicht *macht die Vernunft Gebrauch von sich* bzw. *von ihrer eigenen Existenzform*, die sie in der philosophischen Reflexion konstruktiv als Bedingung der Möglichkeit des Sittengesetzes *denken* kann, d.h. *denkbar macht*. Die Kausalitätsrelation erhält so im praktischen Gebrauch der Vernunft noch eine weitere Bedeutung, wie Kant in der Deduktion der Grundsätze der praktischen Vernunft erläutert:

„Selbst den Begriff der Kausalität [...] erweitert sie [die praktische Vernunft] nicht so, dass sie seinen Gebrauch über gedachte Grenzen ausdehne [wie die spekulative Vernunft]. [...] sie [setzt] nur den Bestimmungsgrund der Kausalität des Menschen als Sinnenwesens (welche gegeben ist), in der reinen Vernunft (die darum praktisch heißt) [...], und also den Begriff der Ursache selbst [...]. Aber den Begriff, den sie von ihrer eigenen Kausalität als Noumenon macht, braucht sie nicht theoretisch [...] zu bestimmen und also ihm sofern Bedeutung geben zu können. Denn Bedeutung bekommt er ohnedem, obgleich nur zum praktischen Gebrauche, nämlich durch das moralische Gesetz. [...] Die Bedeutung, die ihm Vernunft durchs moralische Gesetz verschafft, ist lediglich praktisch, da nämlich die Idee des Gesetzes einer Kausalität (des Willens) selbst Kausalität hat oder ihr Bestimmungsgrund ist.“ (KpV AA Bd. 5:49f. T.S.)

Den Willen als ein solches Bestimmungspotential zu *denken*, das aus Freiheit sich selbst bestimmen kann, ist für Kant eine Idee, die selbst bestimmende Kraft hat, weil sie, einmal geboren, gleichsam *performativ* wirksam wird: es handelt sich um eine „intellektuelle Kausalität“ (KpV AA Bd. 5:73). Indem oder weil wir eine Kausalität aus Freiheit denken können, annehmen und ausformulieren, verwenden wir bereits das ihr zugeschriebene Potential *bestimmend zu sein*, und können uns dann selbst nach Gesetzen, die aus *dieser* Idee abgeleitet oder gefolgert werden können, bestimmen bzw. an ihnen orientieren. Auf diese Weise wird die Idee des Willens bzw. einer reinen Vernunft oder die Idee einer Kausalität aus Freiheit selbst zu einem Beispiel ihrer Wirksamkeit – auch wenn es sich ‚nur‘ um eine intelligible Existenz handelt. Die Zwecke setzende Selbstbestimmungsrelation aus sich heraus ist für Kant die reine Form praktischer Freiheit und ihres Prinzips, als die sich praktische Vernunft realisiert, in der sie wirklich wird.

### 3. Vom reinen praktischen Vermögen zu den Realisierungsbedingungen von Sittlichkeit und Glückseligkeit

Die Rekonstruktion der Genealogie des praktischen Freiheitsbegriffes und seines (Realisierungs-)Prinzips hat gezeigt, dass beide mit Bezug auf die grundlegende Kategorie der Kausalität gewonnen werden. Nun stellt sich die Frage, wie aus

diesem reinen Vernunftprinzip und -begriff das Sittengesetz und das Prinzip der Sittlichkeit abgeleitet und in Folge die allgemeine Glückseligkeit als prinzipiell realisierbar gedacht werden kann. Damit ist die Aufgabe der zwei Abschnitte dieses Kapitels benannt, die darin besteht, die Antworten auf die letzten zwei Teilfragen der praktischen Fragestellung zu rekonstruieren: Es geht um den von Kant konstatierten Zusammenhang zwischen praktischer Freiheit und Sittlichkeit sowie um die Frage nach dem von Kant postulierten Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit.

In der praktischen Fragestellung waren zwei empirische Unsicherheitsfaktoren genannt worden, die den Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit betreffen: Auf der einen Seite die soziale Unsicherheit, die sich aufgrund der faktischen Interaktionssituation ergibt, dass wir nicht wissen können, ob alle *anderen* Menschen *auch* nach dem Sittengesetz *handeln*. Auf der anderen Seite die naturbedingte Unsicherheit, die sich ergibt, weil wir den Lauf der Natur nicht willentlich bestimmen können. Kant geht auf den ersten Faktor in der Metaphysik der Sitten, genauer in den *Metaphysischen Anfangsgründen* der Rechtslehre ein. Der zweite Faktor wird bereits in der KpV thematisiert, weil dort „das ganze praktische Vermögen“ (KpV AA Bd. 5:4) untersucht wird. Dort thematisiert er die *Anwendungsbedingungen* des sittlich bestimmten Willens, die er bereits in der Methodenlehre der KrV ausgiebig erörtert und die den Willen dazu bringen sollen, auch dann dem Sittengesetz zu folgen, wenn die Glückseligkeit nicht garantiert ist.

Im Folgenden wird zunächst das Verhältnis von praktischem Freiheitsbegriff, Sittlichkeitsprinzip und intellektueller Glückseligkeit untersucht. Einerseits wird dabei zu zeigen sein, wie Kant aus dem Konstrukt einer Zwecke setzenden Selbstbestimmung aus Freiheit das Sittengesetz bzw. das Prinzip der Sittlichkeit durch die vorausgesetzte Allgemeinheit gewinnt. Andererseits ist zu zeigen, wie daraus diejenigen Folgerungen abgeleitet werden, die in den *Metaphysischen Anfangsgründen* – im Gegensatz zu den dann noch folgenden eigentlichen Lehren – verhandelt werden. Anschließend kann das von Kant behauptete Bedingungsverhältnis von Sittlichkeit und sinnlich vermittelter Glückseligkeit skizziert werden. Dabei wird herausgestellt, dass zwar die Glückseligkeit als einziger *materialer* Zweck *a priori* ein Zweck ist, der dem Sittengesetz nicht widersprechen muss, dass aber dennoch auch aus der Selbstbestimmung im Einklang mit dem Sittengesetz beim allerbesten Willen nicht garantiert werden kann, dass auch sinnlich vermittelte Glückseligkeit folgt. Das liegt einfach an dem *empirischen Faktum*, dass wir die Natur nicht mit unserem Willen beherrschen *können*: Kein sittliches Verhalten kann Erdbeben, Tsunamis, sonstige Naturkatastrophen oder auch bloß den Ziegelstein, der einem auf den Kopf fällt, verhindern.

## q. Zum Verhältnis von praktischem Freiheitsbegriff, Sittlichkeitsprinzip und intellektueller Glückseligkeit

Die entwickelte Existenzform der reinen Vernunft in Form einer konsistenten Selbstbestimmungsrelation dient als *strukturelles Vorbild* für das Sittengesetz, sofern sie als *allgemein* gegeben angenommen und zudem so gedacht wird, dass sie sich *als solche* selbst zum Zweck setzt. Rekonstruiert man die Konstruktion der Denkfigur des Sittengesetzes in dieser Weise, zeigt sich unmittelbar, dass Kant die Idee der Freiheit nicht mit der Idee der Sittlichkeit gleichsetzt,<sup>66</sup> sondern nur, dass er die Form, in der praktische Freiheit ihm zufolge existiert, zum *formgebenden Muster* des Sittengesetzes macht. Dafür stellt er allerdings am Vermögen praktischer vernünftiger Freiheit einen Aspekt in den Vordergrund, der sein vorausgesetztes Vorkommen betrifft: seine *allgemeine* Gegebenheit als Zwecke setzende Selbstbestimmung aus sich selbst heraus.

Mit der Gewinnung des sittlichen Prinzips aus dem Prinzip des praktischen Vermögens hat Kant aber immer noch keinerlei die Praxis *unmittelbar* betreffende Prinzipien erarbeitet, die es erst in einem weiteren theoriebildenden Schritt zu *folgen* gilt. Demnach geht es im zweiten Abschnitt darum, zu zeigen, welche *Folgerungen* aus dem Begriff und dem Prinzip des reinen praktischen Vermögens, das *als* allgemeines zum Prinzip der Sittlichkeit erklärt wird, gezogen werden, d.h. *wie* der richtige *Gebrauch* festgelegt wird, damit die a priori-erkenntnis, die über das praktische Vermögen gewonnen worden sind, der Sittlichkeit dienen können. Der richtige Gebrauch der Prinzipien der reinen Vernunft, der zu den *Prinzipien ihrer Anwendung* führt, wird in den Metaphysiken abgehandelt – und d.h. in Bezug auf das praktische Vermögen in der *Metaphysik der Sitten* –, die dann erst in einem gleichsam übernächsten theoriebildenden Schritt ihrerseits wiederum auf die Anthropologie, die „die *Bedingungen* der Ausführung der Gesetze der ersteren“ (MS RL AA Bd. 6:217) enthält, angewendet werden können.<sup>67</sup>

### i. Formale Kongruenz von Selbstbestimmungs- und Sittlichkeitsprinzip

Die Selbstbestimmungsrelation, in der Vernunft praktisch wird bzw. als die sich nach Kant die praktische Vernunft verwirklicht, wird als in sich konsistente Form

66 Zur abweisenden Diskussion der sogenannten *Reciprocity Thesis* in der Literatur vgl. Esser 2004: S. 193ff.

67 Wollte man sich also auf Kant berufen, um ethische Probleme der Gegenwart zu lösen, gälte es, sich ebenso an diejenigen Wissenschaften zu wenden, die heute das Feld der Anthropologie im weitesten Sinne ausmachen, wie etwa neben der Psychologie die Sozial- und Wirtschaftswissenschaften. Selbstverständlich müssten aber deren Erkenntnisse innerhalb des kantischen Erkenntnisraumes und aufgrund seiner Prinzipien gewonnen werden – was wohl faktisch der Fall ist; vgl. dazu das fünfte Kapitel *Kantische Fluchtlinien: Die Normativität praktischer Freiheit*.

gedacht, insofern Grund und Zweck der Selbstbestimmungsrelation in Eins fallen und nichts ‚von außen‘ hinzukommt, wie etwa ein sinnlicher Bestimmungsgrund oder ein vernunftexterner Zweck. Dass Kant dafür eine Kombination aus Freiheitsbegriff und Bestimmungsprinzip denkt, ist gezeigt worden; dass diese Existenzform praktischer Vernunft auch zur Sittlichkeit dient, liegt daran, dass sie als *allgemeine* Eigenschaft vernünftiger Wesen theoretisch immer schon vorausgesetzt wird: *Wenn es freie Vernunft gibt, die wirklich werden kann, dann gilt das für jedes vernünftige Wesen*, und deshalb kann sie in den Dienst der Sittlichkeit genommen werden. So *ist* die praktische Vernunft gesetzgebend, weil sie in dieser Form als allgemein gegeben angenommen wird; sie kann also als gesetzgebend betrachtet werden, weil sie sich selbst gesetzeshaft verwirklicht. Auf diese Weise orientiert sich die praktische Vernunft gleichsam an sich selbst als Idee und ist sich zugleich das Modell dafür, wie das Sittengesetz aussehen muss: Aus freier Vernunft geboren im Sinne einer allgemeinen freien Vernunft, die es zu verwirklichen gilt, weil sie nicht nur als Grund, sondern immer zugleich auch als Zweck der Selbstbestimmung gedacht wird.<sup>68</sup>

Die für den Aspekt der Sittlichkeit notwendigen *anderen* Subjekte werden daher von Kant nicht in der Weise in das Selbstbestimmungsverhältnis integriert, dass ihre Wünsche und Ziele als begehrenswerte Objekte konzeptualisiert würden, sondern sie tauchen lediglich auf über die von Kant vorausgesetzte *allgemeine* Gegebenheit praktischer Vernunft, d. i. des gesetzmäßigen und konsistenten Selbstbestimmungspotentials sowie der daraus folgenden *allgemeinen* Gesetzgebungskompetenz.

„Moralität besteht [...] in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung [...]. Diese Gesetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können.“ (GMS II.65 AA Bd. 4:434).

Erst aus dieser angenommenen Allgemeinheit kann die Sittlichkeitskompetenz des reinen Willens gefolgert werden, weil dieser sich selbst nur dann als *reines* Selbstbestimmungsvermögen *realisieren* kann, wenn er sich auf sich selbst als ein solches bezieht und dieses zugleich als allgemein gegeben versteht.

„Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, *der Vorstellung gewisser Gesetze* gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein. Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde

68 „Die transzendente Freiheit ist jedoch nicht ein metaphysisches oder moralphilosophisches Prinzip in dem Sinn, daß aus ihm Handlungsziele oder Regeln des Handelns ableitbar wären. Sie muss jedoch als transzendentales Kriterium oder – zurückhaltender – als transzendente Orientierung für Handlungsziele, Regeln oder Normen einbezogen werden. Sie kann nicht selber als Norm noch als Handlungsbedingung und erst recht nicht als Handlungsprogramm in Anspruch genommen werden. Sie steht jedoch zu möglichen Normen und Handlungsbedingungen in dem Bezug einer transzendentalen Metaregel.“ Krings 1977: S. 110f.

seiner Selbstbestimmung dient, der *Zweck*, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muss für alle vernünftigen Wesen gleich gelten.“ (GMS II.46 AA Bd. 4:427).

Die Allgemeinheit bezieht sich deshalb nicht nur darauf, dass die praktische Vernunft ein allgemein *gegebenes* Selbstbestimmungspotential ist, das sich aus Freiheit selbst bestimmt, sondern im gleichen Maße auch darauf, dass ihr Zweck nur sie selbst als allgemein gegebener sein kann. Dass sich daraus zugleich die Sittlichkeitskompetenz der Vernunft ergibt, liegt also neben der vorausgesetzten Allgemeinheit des Selbstbestimmungspotentials auch daran, dass eben dieses Potential für sich selbst auch als Zweck gedacht wird. Aus dem allgemeinen ursächlich agieren könnenden Potential eines allgemeinen Selbstbestimmungspotentials folgt daher in der kantischen Konzeption unmittelbar, dass auch die Allgemeinheit des Zwecks *als* objektives Selbstbestimmungspotential mitgegeben ist. Weil also dieses Potential ein allgemeines ist, ist auch die *Zwecksetzung in der als allgemein aufgefassten Selbstbestimmungsrelation* niemals bloß auf den Einzelnen allein bezogen, sondern immer zugleich auch auf alle anderen als Selbstbestimmende. Die praktische Vernunft existiert mithin in allen vernünftigen Wesen als Zwecke setzende Selbstbestimmung aus sich selbst heraus, sie ist die performative Selbstsetzung schlechthin, und *dies* ist der Grund dafür, dass aus diesem Prinzip das praktische Gesetz, mithin das Prinzip der Sittlichkeit, abgeleitet werden kann:

„Wenn es also ein oberstes praktisches Prinzip und in Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll, so muss es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, *weil es Zweck an sich selbst* ist, ein *objektives* Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: *die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst.* So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor; sofern ist es ein *subjektives* Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge ebendesselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein *objektives* Prinzip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können.“ (GMS II.49 AA Bd. 4:429 T.S).

Dass also das gewonnene Prinzip des praktischen Vermögens zum Prinzip der Sittlichkeit avancieren kann, liegt daran, dass es als allgemein gegeben angenommen wird. Dadurch wird aus einem einzelnen reinen Willen ein allgemeiner, der sich, wenn er sich selbst als solcher zum Zweck setzt, folglich immer als *allgemeiner* zum Zweck setzen muss. Die allgemein gegebene reine Vernunft, die als Vermögen gedacht wird, das sich reflexiv auf sich beziehen und sich zugleich selbst zum Zweck setzend *bestimmen* kann, d.h. die *in Bezug auf ihr Dasein ursächlich auf sich selbst einwirken kann*, gibt die reine Form des Sittengesetzes vor.

Darüber hinaus wird die *vorausgesetzte* Allgemeinheit auch als Argument dafür verwendet, dass die vorgenommenen Setzungen gerade nicht der empirischen Erfahrung geschuldet sind, weil sie lediglich – so ließe sich ergänzen – eine Implikation des als allgemein vorausgesetzten Ausgangspunktes darstellen, d.i. der reinen Vernunft als allgemein gegebenes Vermögen der menschlichen Natur:

„Dieses Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt *als Zwecks* (sic) *an sich selbst* (welche die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist), ist nicht aus der Erfahrung entlehnt: erstlich wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht [...]; zweitens weil darin die Menschheit [...] als objektiver Zweck [...] vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muss. Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung *objektiv in der Regel* und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz zu sein fähig macht [...], *subjektiv* aber im *Zwecke*; hieraus folgt nun das dritte praktische Prinzip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die *Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens*.“ (GMS II.54 AA Bd. 4:431).

Auf diese Weise gewinnt Kant das „Prinzip der *Autonomie* des Willens“ (GMS II.59 AA Bd. 4:433) nach dem Muster der vorausgesetzten praktischen Vernunft, die sich als reiner Wille selbstbestimmend und Zwecke setzend *realisiert*, indem er erstens das Selbstbestimmungspotential, das die Vernunft *ist*, und zweitens das reflexive Zwecksetzungspotential, das die Vernunft *ist*, voraussetzt – denn ‚so stellt sich jedes vernünftige Wesen sein Dasein vor‘. Weil wir also davon *ausgehen*, dass alle Menschen das gleiche Selbstbestimmungs- und Zwecksetzungspotential haben, sofern sie vernünftig sind, was für Kant bedeutet, *sich reflexiv Zwecke setzend selbst bestimmen zu können*, ist gerade dieses Potential dazu geeignet, das Prinzip der Sittlichkeit auszumachen *und* zugleich das Muster für die Gesetzgebung abzugeben.

Kant nennt das Autonomieprinzip das ‚dritte praktische Prinzip des Willens‘, weil er das erste in der objektiven Allgemeinheit der Selbstbestimmung, die die Gesetzhaftigkeit verleiht, sieht, und das zweite in der subjektiven Zwecksetzungsfähigkeit, deren Zweck aber zugleich objektiv *ist*, wenn man ihn als Vorstellung vom eigenen Dasein interpretiert. Weil aber die Form der reinen praktischen Vernunft als selbstbestimmter Wille diejenige ist, die zugleich die Form eines objektiven Gesetzes *ist* oder *hat*, ist sie allein diejenige, die Gesetzgebungskompetenz beanspruchen kann. Sie unterwirft sich ihren eigenen Gesetzen, weil sie sich selbst deren Form vorgibt und deren Urheberin ist.

Zugleich sind für Kant diese drei Aspekte des Prinzips der Menschheit – Kant nennt das die „drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen [-] [...] im Grunde nur so viele Formeln ebendesselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei in sich vereinigt“ (GMS II.71 AA Bd. 4:436), weil die Zwecke setzende Selbstbestimmung aus sich heraus auf der einen Seite als *jeder* und *jedem*

zukommend gedacht wird. Aus dieser allgemeinen Partizipation folgt aber auf der anderen Seite zugleich, dass die gemeinsame allgemeine Idee der Menschheit gerade darin zu finden ist und so jede und jeder durch die Realisierung des je eigene Zwecke setzenden Selbstbestimmungspotentials diese Idee in sich gleichsam ko-realisiert. Schließlich ist es dieses Potential, das in dieser Weise vorausgesetzt, auch die Gesetzgebungskompetenz in sich einschließt. Das *Sittengesetz* ist aus dieser Perspektive nichts weiter als *eine strukturelle Analogie zur praktischen Vernunft* selbst, die sich dann gänzlich frei realisiert, wenn sie sich auf sich als subjektiv-objektiver Zweck bezieht. Die philosophische Reflexion auf dieses Potential stellt fest, dass es auch allen anderen vernünftigen Wesen zukommt, und deshalb schließt der *wahrhaft* freie, selbstbestimmende Bezug auch alle anderen immer schon ein. So erhält das Sittengesetz seine *reine Form* aus der reinen praktischen Vernunft selbst, indem sie ihm als Modell dient. Umgekehrt wird durch die unmittelbare Kopplung der objektiven praktischen Vernunft an das Sittengesetz die allgemein als möglich angenommene selbstperformative Realisierung des neuen Freiheitsbegriffes *normativ*.<sup>69</sup>

#### **„Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft**

Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. [...] Folgerung

Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.“ (KpV AA Bd. 5:30ff.).

Nicht *wenn* die menschliche Vernunft so und so beschaffen ist, sondern *weil* die reine praktische Vernunft von Kant so konzipiert wird, dass sie an sich selbst gesetzhaft ist und als solche zum Modell oder Vorbild gemacht wird, ist „reine, an sich praktische Vernunft [...] hier unmittelbar gesetzgebend“ (KpV AA Bd. 5:31). Die Konzeption praktischer Vernunft als Freiheit und des praktischen Vermögens als Zwecke setzende Selbstbestimmung aus Freiheit bildet so die konzeptionelle Form, von der aus Kant das Sittengesetz und das Prinzip der Sittlichkeit als *Autonomie* und alle weiteren daraus folgerbaren praktischen Erkenntnisse gewinnt, indem er der Konzeption allgemeine Gültigkeit bzw. Gesetzeshaftigkeit zuschreibt, d.h. indem er sie als jeder und jedem vernünftigen Wesen zukommend auffasst.

Die die Rekonstruktion leitende Frage war, wie der Freiheitsbegriff *zu denken ist*, damit er seine konzeptionelle Aufgabe erfüllen kann. Die theoriebildende Aufgabe bestand also für Kant zunächst darin zu *zeigen*, dass praktische Freiheit und ihr Prinzip als konsistent gedachtes Konstrukt, d.h. als bestimmend tätiges, unabhängiges praktisches *Vernunftvermögen* konzipiert, die Aufgabe, als Bedingung

69 Vgl. zu abweichenden Interpretationen der drei Merkmale dieses Prinzips Korsgaard 1990: S. 25f.

der Sittlichkeit zu dienen, erfüllen kann. Dem kommt die kantische Konzeption nach, indem sie als erstes *voraus setzt*, dass das Vernunftvermögen eine *allgemein gegebenes* Potential des Denkens ist. *Gesetzt*, die Vernunft ist ein allgemein gegebenes Potential, dessen Verwirklichungs- oder Existenzform so gedacht werden kann, wie von Kant vorgeschlagen, *dann* beschreibt die Vernunft als solche die Gesetzesform, die verallgemeinert als gesetzgebende Selbstbestimmung gedacht werden kann, mithin als Form des Sittengesetzes.

Allerdings setzt Kant nicht nur die allgemeine Gegebenheit der Vernunft voraus, sondern die zweite Voraussetzung besteht darin, ihr eine intellektuelle Kausalität zuzusprechen, die sich – dritte Voraussetzung – aus sich selbst heraus zu bestimmen vermag und die sich schließlich als vierte Voraussetzung selbst *Zwecke setzend* bestimmt. Mithin konzeptualisiert Kant das reine praktische Vernunftvermögen so, dass es die Theorieanforderungen, die er an den Freiheitsbegriff gestellt hat, erfüllen kann, d.i. Sittlichkeit in Form eines allgemein gültigen Sittengesetzes, das aus der Vernunft stammt, denkbar zu machen.<sup>70</sup> Kant konstruiert so einen normativen Freiheitsbegriff, an dem sich das vernünftige Denken in Zukunft orientieren können soll, sofern es auf der Suche nach grundlegenden Spielregeln für das Zusammenleben der Menschheit ist, weil ihm keine andere Orientierungsmöglichkeit zur Verfügung steht als es selbst und sein Denkvermögen. Oder wie Kant es in einer exponierten Stelle der *Grundlegung* formuliert<sup>71</sup>:

„Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen als Selbsterhalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser sein als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft diktiert, und die durchaus völlig *a priori* ihren Quell und hiermit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müssen.“ (GMS II.43 AA Bd. 4:425f.).

70 Die legitime Frage nach der Realisierungswahrscheinlichkeit des Sittengesetzes – genauer: der an ihm orientierten Handlungen –, die Vossenkuhl stellt, geht in die entgegengesetzte Richtung: Während Kant mit der Konzeptualisierung des Freiheitsbegriffes dessen Möglichkeitsbedingungen bestimmt und davon ausgeht, dass es als Gesetz realisiert ist, wenn wir unserem Handeln mit einem kategorischen Verbot Einhalt gebieten, fragt er nach den Möglichkeit der Durchführbarkeit von Handlungen, die durch die Orientierung am Sittengesetz geboten sind: „Tatsachenfragen [...] spielen bei der Frage der Geltung des Moralgesetzes keine Rolle [...]. Allerdings ist die Frage, wen der kategorische Imperativ orientieren kann, keine Frage der Geltung dieses Imperativs, sondern eine Frage nach seiner Domäne oder seiner Wahrscheinlichkeit. Es ist genau genommen eine Frage nach den Bedingungen, unter denen wir Menschen – jeder für sich – den Imperativ befolgen können.“ (Vossenkuhl 1996: S. 273)

71 Die Stelle darf exponiert genannt werden, weil sie durch je eine Leerzeile vom Rest des Textes abgehoben ist.

Im gleichen Sinne muss auch die Frage nach der *Geltung* des Sittengesetzes beantwortet werden, die Kant relativ zu Anfang der *Grundlegung* stellt. Auch dort macht er deutlich, dass diese nur dann erfüllt ist, wenn das Sittengesetz aus dem allgemeinen Vernunftvermögen abgeleitet werden kann:

„Aus dem angeführten erhellt: daß alle sittlichen Begriffe völlig *a priori* in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, [...] daß es [...] die größte Notwendigkeit [...] erfordere, [...] ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen, rein und unvermengt vorzutragen, ja den Umfang dieser ganzen praktischen oder reinen Vernunftkenntnis, d.i. das ganze Vermögen der reinen praktischen Vernunft zu bestimmen, [...] darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten“. (GMS II.10 AA Bd. 4:411 T.S.).<sup>72</sup>

Die allgemeine Geltung des Sittengesetzes ergibt sich also nicht aus ‚guten Gründen‘ und hat auch nichts mit irgendeiner faktischen Umsetzung zu tun, sondern ist einzig und allein dem für Kant unbezweifelbaren Faktum geschuldet, dass reine Vernunft als Willensbestimmung in dieser allgemeinen Form gedacht werden muss, soll sie konsistent sein.<sup>73</sup> Sie wird von Kant ‚gefunden‘ oder konstruiert, indem er nach den Bedingungen der Möglichkeit eines Sittengesetzes fragt, das auf keine externen Gesetzgeber rekurrieren darf. Schließlich kann er sich seiner Konstruktion auch als formgebendes, d.h. konsistentes Vorbild für allgemein gültige praktische Gesetze schlechthin bedienen.<sup>74</sup>

Seine *Durchsetzungskraft* erhält das Sittengesetz für Kant schließlich dadurch, dass es ‚bei klarem Verstande‘ *gewollt* wird, weil dieses Wollen das einzige in sich *konsistente*, kompromisslose Wollen überhaupt ist:

„Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgingen, nämlich dem Begriffe eines unbedingten guten Willens. Der *Wille ist schlechterdings gut*, der nicht böse sein, mithin nicht dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst nicht widerstreiten kann. Dieses Prinzip ist also auch das oberste

72 „Das Auszeichnende der philosophischen Theorie im vollen Sinne des Wortes besteht in dem Versuch, das Unbedingte als die primär geltungsbegründende Instanz zu denken. [...] Die unbedingte Aktualität einer regelsetzenden, ordnungsbegründenden praktischen Freiheit muß als der Ursprung von Regelmäßigkeit, Geltung und Verbindlichkeit, also als die Generierung einer primären transzendentalen Regel gedacht werden.“ Krings 1977: S. 104 T.S. Wobei hier keine Regel ‚generiert wird‘, sondern die Selbstgenerierung *als* Regel gedacht wird.

73 Das bedeutet nicht, dass es nicht noch andere konsistente Formen gäbe, sondern nur, dass Kant *eine* Form gefunden hat, die konsistent denkbar ist.

74 „Der kategorische Imperativ ist das moralische Gesetz der Herstellung seiner selbst.“ Auf der gleichen Seite heißt es in der Anm. 7: „Die Zweideutigkeit ist hier beabsichtigt. Der kategorische Imperativ ist das Gesetz der Autonomie und dient der Selbsterstellung, gleichzeitig ist dieser Imperativ die Form, in der wir uns das moralische Gesetz geben.“ Vossenkuhl 1996: S. 267.

Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit Du zugleich wollen kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite sein kann.“ (GMS II.75 AA Bd. 4:437).

Auch die Beispiele in der KpV machen deutlich, dass die reine Form des Willens für Kant nichts anderes bedeutet als (allgemeine) *Selbstkonsistenz*, denn formale Falschheit zeige, dass die Maxime nicht zum Gesetz taue.<sup>75</sup> Mit anderen Worten ist eine Regel, die sich selbst widerspricht, indem sie beispielsweise ihre eigenen Voraussetzungen leugnet, eine, die der Form der Selbstkonsistenz widerspricht, und daher wäre eine solche Regel nicht dauerhaft anwendbar – nur eine Regel, die konsistent ist, kann daher ein allgemeines *Gesetz* genannt werden.

Ein Gesetz zu sein, fordert für Kant analytisch, dass es einen konsistenten Zusammenhang beschreibt, da mit ihm ein allgemeiner, d.i. notwendiger Geltungsanspruch formuliert wird oder einhergeht. Damit reicht die reine Form eines reinen Willens für Kant aus, um eine Heuristik zu erhalten, wie ein material bestimmtes Gesetz aussehen muss, soll es als sittlich gelten: Es muss, wie Kant

75 Kant zeigt das am Beispiel eines Geldbetrages, der jemandem anvertraut wurde, dessen Besitzer verstorben ist und über den es keine schriftlichen Unterlagen gibt. „Welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke, welche nicht, das kann der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden. ... daß jederman ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann. Ich werde sofort gewahr, daß ein solches Prinzip als Gesetz sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe.“ Vgl. KpV AA Bd. 5: S. 27. Weil das Sittengesetz *formale* Konsistenz fordert, wird in der Literatur ein Universalisierungstest diskutiert, der über den Ausschluss nicht konsistenter Verallgemeinerungen läuft. O’Neill unterscheidet zweierlei mögliche Inkonsistenzen, wobei das Beispiel der Lüge zu den „Contradictions in conception“ (O’Neill 1989: S. 96ff) zu zählen wäre und nicht zu den „Contradictions in the will“ a.a.O: S. 98ff. Sie erläutert den Unterschied an mehreren Beispielen, die zeigen sollen, dass solche Maximen deshalb keinen Bestand haben können, weil sie ein komplementäres Gegenstück fordern, das durch die Universalisierung des einen Parts gerade verlustig ginge, wie beispielsweise bei der Maxime, sich zum Sklaven machen zu wollen. Zur zweiten Gruppe zählt sie solche Maximen, deren Verallgemeinerung zu einer willentlichen Inkonsistenz führt. Damit bezeichnet sie die Resultate einer Maximenuniversalisierung, die zwar nicht widersprüchlich in sich ist, die aber scheinbar einer Art allgemeiner Grundverfassung menschlichen Daseins widersprechen: „A world of nonbenevolent persons is conceivable without contradiction. [...] It is only because *intending* a maxim of nonbeneficence as a universal law requires commitment to that very absence of help when needed, to which all rational intending requires assent, that non-beneficence cannot coherently be universalized.“ A.a.O.: S. 99. Das ist insofern merkwürdig, als O’Neill ausdrücklich darauf hinweist, dass es nicht um Zustimmungsfähigkeit geht, sondern um die reine *Möglichkeit* konsistenter Universalisierbarkeit: „To universalize is from the start to consider whether what one proposes for oneself *could* be done by others“ a.a.O: S. 94. Nimmt man hingegen die Intentionalität als Zwecksetzung und diese wiederum als notwendiges (Teil-)Prinzip des praktischen Vermögens in der Willensbestimmung, dann lässt sich das Argument halten – allerdings ausschließlich im Sinne eines begrifflichen Widerspruches.

dann noch mal in der KpV anhand des konkreten Beispiels der Glückseligkeit ausführt, ein *Immer-schon* enthalten, das *ausnahmslos allgemein gültig ist*, nach dem dann die Handlungen bestimmt werden sollen. Inkonsistente Regeln fallen in sich selbst zusammen und lassen folglich die an ihnen orientierten Konstrukte ebenfalls in sich zusammenfallen – wie etwa das auch von Kant immer wieder herangezogene Lügenbeispiel zeigt: Eine Lüge kann nur auf der Grundlage der Idee von Wahrhaftigkeit oder Wahrheit definiert werden. Ein allgemeines Gesetz, das lauten würde: Lügen sind erlaubt, zerstörte seine eigene Existenzvoraussetzung und wäre daher eine Selbstnegation und damit ein Widerspruch in sich selbst oder eben *inkonsistent*.<sup>76</sup> Selbstkonsistenz ist damit im kantischen Denken – neben der Form – die zweite Eigenschaft der reinen Vernunft, die Kant als unabdingbare Voraussetzung für Sittlichkeit auf die Form des Sittengesetzes überträgt.

Sittlichkeit resultiert somit für Kant daraus, dass die Zwecke setzende, sich aus sich selbst bestimmende Vernunft *auf der Grundlage* oder eingedenk dessen, dass sie als solche *jeder und jedem* zukommt, *gesetzgebend tätig wird*, um sich dann aufgrund der selbst gegebenen Gesetze zum Handeln zu bestimmen. Das, was aus dieser Idee von Autonomie erwächst, ist aber nicht etwa das Paradies auf Erden, sondern eine gedachte Ordnung, die nicht von Gott stammt, sondern allein aus der performativen Fähigkeit des menschlichen Denkvermögens, sich auf sich selbst selbstbestimmend beziehen zu können und *dieses* Potential zur *Grundlage* des Verhältnisses der Menschen untereinander zu machen. So kann Kant auf die Frage, „[w]arum soll ich mich denn diesem Prinzip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle anderen vernunftbegabten Wesen?“ (GMS III.6 AA Bd.4:449)<sup>77</sup> antworten, dass ihn

„hierzu kein Interesse *treibt*, denn das würde keinen kategorischen Imperativ geben; aber ich muss doch hieran notwendig ein Interesse *nehmen* und einsehen, wie das zu geht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre“ (ebd. T.S.).<sup>78</sup>

76 Vgl. auch *Verkündigung des nahen Abschlusses ...* AA Bd. 8: S. 421. Dass die Lüge aus *Konsistenzgründen* nicht dazu taugt, dass die sie verwendende Handlungsmaxime zum allgemeinen Gesetz erhoben werden kann, bedeutet nicht für alle Interpreten, dass jede Lüge immer und überall verboten sein muss – sie kann lediglich weder kategorisch, d.h. ethisch noch rechtlich, *geboten* sein; vgl. hierzu die ausführliche Studie zur Genese der kantischen Schrift über das Lügenverbot sowie deren unterschiedliche Interpretationen von Georg Geismann und Hariolf Oberer. (1986) (Hrsg.). *Kant und das Recht der Lüge*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

77 Vgl. die gleiche Frage bereits am Anfang der *Grundlegung* GMS II.45 AA Bd. 4: S. 426.

78 „Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbar Willens heißt *Interesse*. Dieses findet also nur bei einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst jederzeit der

Es liegt eben *auch* im eigenen Interesse, dem sittlichen Prinzip zu folgen, so dass das Sollen, so könnte man umformulieren, genau dann zum Wollen wird, wenn die subjektive Zwecksetzung nicht dagegen verstößt, dass sie zugleich jedem anderen auch zukommt, d.h. ein objektives Zwecksetzungspotential ist. Dieses Wollen ist sittlich, weil in der Verfolgung des eigenen, partiellen, subjektiven Zweckes eben die Verfolgung jenes objektiven Zweckes, dass auch die anderen Subjekte ihre subjektiven Zwecke verfolgen *können*, mit eingeschlossen ist.

Ein ursächliches Bestimmungspotential oder die Fähigkeit, etwas von selbst anzufangen, einen Impuls hervorzubringen und nicht auf einen Anstoß von außen angewiesen zu sein, ist eine *Idee*, nach der Kant die reine Vernunft konzeptualisiert, die ihm zugleich erlaubt, eine andere Ordnung als die Naturordnung denkbar zu machen:

„so gibt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hinein paßt, und nach denen sie sogar Handlungen für notwendig erklärt, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, daß die Vernunft in Beziehung auf sie Kausalität haben könne; denn ohne das, würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten.“ (KrV A 548/B 576).

Diese andere, neue Ordnung, die denkbar wird, weil sich die philosophisch reflektierende Vernunft auf sich selbst in ihrer allgemeinen, d.h. *nicht* philosophisch reflektierenden, Existenz beziehend, als bestimmende Ursache ‚erkennt‘ und sich so als allgemeine zum allgemeinen Zweck setzt, muss natürlich noch aus dem Begriff, den sie sich so von sich macht, *abgeleitet* werden. Das macht Kant in der *Metaphysik der Sitten*, wo er aus dem Begriff der Freiheit und dem Prinzip der Sittlichkeit die *Form* der Gesetze, die dem interaktiven Miteinander zugrunde zu legen sind, sowie die Struktur des reflexiven intrasubjektiven Selbstverhältnisses *folgert* und so die Grundlagen der Sittlichkeit festlegt.<sup>79</sup> Kant bereitet auf diese Weise in der *Metaphysik der Sitten*, d.i. in der Rechts- und der Tugendlehre, den Brückenschlag von der theoretischen, rein philosophischen Begriffskonzeption zur, wenn man so will, Lebenswelt vor. Aber bereits in der Elementarlehre der KrV findet sich diese Zwecksetzung:

---

Vernunft gemäß ist; [...] Aber auch der menschliche Wille kann ein *Interesse nehmen*, ohne darum aus *Interesse zu handeln*. Das erste bedeutet das *praktische* Interesse an der Handlung, das zweite das *pathologische* Interesse am Gegenstande der Handlung.“ GMS II.14 Anmerkung AA Bd. 4: S. 413. Ein *Interesse nehmen*, bedeutet demnach für die Vernunft, dass es nur um sie selbst und ihre Verwirklichung geht und um nicht anderes, außer ihr liegendes.

79 O’Neill drückt die bereits begriffliche Vorhandenheit der anderen im Sittengesetz so aus: „The notion of plurality of interacting agents is already implicit in the Formula of Universal Law.“ O’Neill 1989: S. 94.

„Es ist ein alter Wunsch, der, wer weiß wie spät, vielleicht einmal in Erfüllung gehen wird: daß man, statt der endlosen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Gesetze, ihre Prinzipien aufsuchen möge; [...]. Aber die Gesetze sind hier nur Einschränkungen unserer Freiheit auf Bedingungen, unter denen sie durch gehend mit sich selbst zusammenstimmt; mithin gehen sie auf etwas, was gänzlich unser Werk ist, und wovon wir durch jene Begriffe selbst die Ursache sein können.“ KrV A 358/B 301.

In den metaphysischen Anfangsgründen werden die letzten reinen Formen dargelegt, an deren Strukturen dann die Gesetze orientiert werden müssen, nach denen das Handeln – so Kant – bestimmt werden muss, soll die Sittlichkeit gewahrt bleiben und garantiert werden.

## ii. Folgerungen aus dem Prinzip der Sittlichkeit: Juridische und ethische Gesetze

Die *Metaphysik der Sitten* enthält die *Prinzipien der Anwendung* des praktischen Vermögens, die sich aus seinem Begriff bzw. folglich aus dem Prinzip der Sittlichkeit folgern lassen. Metaphysische Folgerungen sind nach wie vor für Kant Arbeiten an den a priori-Begriffen und Prinzipien, die aber den Brückenschlag bilden zu den empirischen Wissenschaften, das bedeutet in der praktischen Philosophie: zur Anthropologie. Die Idee, die Kant mit seinem kritischen Theoriebildungsprojekt vorschwebte, war ja die, dass erst die Art und Weise, wie wir überhaupt zu Wissen kommen, zu klären sei, um dann aus den so gewonnenen Begriffen und Prinzipien der beiden unterschiedenen Vernunftvermögen Metaphysiken bilden und begründen zu können, die wiederum die Grundlage für die Wissensbildung der empirischen Wissenschaften darstellen sollten.

„So wie es aber in einer Metaphysik der Natur auch Principien der Anwendung jener allgemeinen obersten Grundsätze [...] geben muß, so wird es auch eine Metaphysik der Sitten daran nicht können mangeln lassen, und wir werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen Principien zu zeigen, ohne dass jedoch dadurch der Einigkeit der letzteren etwas benommen, noch ihr Ursprung *a priori* dadurch zweifelhaft gemacht wird. – Das will so viel sagen als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewendet werden.“ (MS RL AA Bd. 6: 216f.).

Die *Metaphysik der Sitten* bietet demnach immer noch *keine* konkreten Handlungsanweisungen oder Rechtsvorschriften für konkrete Fälle, zumindest insofern hier die *Metaphysischen Anfangsgründe* gemeint sind und nicht die von Kant selbst vorgenommenen Anwendungen in Bezug auf bestimmte Gesetze. Diese haben wieder nur den Status von formgebenden Modellen *für* konkrete Handlungsdirektiven, die sich der Form nach an ihnen zu orientieren haben. So spricht Kant auch nur von den *Metaphysischen Anfangsgründen* der Rechtslehre,

weil der Rechtsbegriff zwar ein reiner, aber dennoch auf die *Praxis gestellter* sei, d.h. dass ein vollständiges Rechtssystem immer auch alle empirischen Fälle berücksichtigen müsste, um die Einteilung vollständig zu machen. Da es Kant aber zunächst darum geht zu zeigen, „was zum *a priori* entworfenen System gehört“ (MS Vorrede AA Bd. 6:205), handelt es sich nur um die formalen Modelle für weitere konkrete Gesetzesentwicklungen, die aus den Erkenntnissen über das reine praktische Vernunftvermögen gewonnen werden.<sup>80</sup>

Ebenso wie Kant das Prinzip der Sittlichkeit aus dem praktischen Prinzip der Selbstbestimmung, erweitert um die vorausgesetzte Allgemeinheit, durch formale Kongruenz hergeleitet hat, so gewinnt er die grundlegenden Sittengesetze aus dem Prinzip der Sittlichkeit:

„Der positive [Begriff der Freiheit der Willkür] ist: das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein. Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der erstern [d.i. der Maxime] zum allgemeinen Gesetze. Denn als reine Vernunft [...] angewandt, kann sie als Vermögen der Principien (und hier praktischer Principien, mithin als gesetzgebendes Vermögen), da ihr die Materie des Gesetzes abgeht, nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum allgemeinen Gesetze selbst zum obersten Gesetze und Bestimmungsgrunde der Willkür machen und [...] dieses Gesetz nur schlechthin als Imperativ des Gebots oder Verbots vorschreiben.“ (MS RL AA Bd. 6:213f. T.S.)

Wenn Freiheit hier als ‚reine Vernunft angewandt wird‘, dann deshalb, weil jetzt ihre Form oder Struktur als solche in Bezug auf die Sittlichkeit zur Anwendung gebracht wird. Wenn wir sie anwenden wollen, müssen wir das Prinzip der Sittlichkeit, dessen *Form* darin besteht, autonome Selbstbestimmung unter der einschränkenden Bedingung der Allgemeinheit zu sein, *selbst* noch einmal zum obersten Gesetz machen. Damit kommt die Form der konsistenten Selbstbestimmung, als die sich praktische Vernunft verwirklicht, zum dritten Mal zum Einsatz: Das erste Mal als *allgemein gegebene* reine Selbstbestimmung, die sich aus Freiheit Zwecke setzend selbst bestimmt; das zweite Mal als sittliche Selbstbestimmung, die auf sich *als solche* reflektiert und sich dann als Zwecke setzendes Selbstbestimmungspotential zum Zweck setzt. Daraus ergibt sich die Form der Tauglichkeit der Maxime zum allgemeinen Gesetz, mithin die Formulierung des Sittengesetzes als kategorischer Imperativ. Das dritte Mal erscheint sie in der Gesetzgebung der Vernunft, die ihre Gesetze wiederum nach eben dieser Form gestaltet, indem sie auf die Form des Sittengesetzes reflektiert.

Mit anderen Worten bestimmt Kant in der Konzeptualisierung des praktischen Vermögens die Form der praktischen Freiheit und ihres Prinzips, leitet aus der vorausgesetzten Allgemeinheit das Prinzip der Sittlichkeit und die Form des Sittengesetzes ab, das wiederum selbst die Form aller Gesetze vorgibt, die aus

80 Vgl. MS RL AA Bd. 6: S. 220f.

ihm und seiner Allgemeinheit abgeleitet werden können – auf diese Weise bildet die praktische Freiheit mit ihrem Prinzip das formgebende Modell. Die Gesetze im dritten Glied müssen mit dem *Sittengesetz* – zweites Glied – eine kongruente Form aufweisen, damit sie als Gesetze der Freiheit gelten können und überhaupt Geltung beanspruchen können, weil eine andere Geltung überhaupt nicht gedacht wird. So können sie bereits die dritte die *Form* betreffende Kopie des ursprünglichen praktischen Prinzips genannt werden, das von Kant wie eine Schablone eingesetzt wird: Das *Sittengesetz*<sub>2</sub> hat die autonome Selbstbestimmung zum Prinzip und ist insofern gesetzgebend, als es sich selbst *als* reflexive Selbstbestimmung zum Zweck setzt. Die erste Kopie ergibt sich aus der Reflexion auf die Geltungsbedingungen *des* *Sittengesetzes*, die aus der reinen Vernunft stammen sollen. Dort konstruiert Kant eine praktische Vernunft, die sich aus sich selbst heraus Zwecke setzend selbst bestimmen kann und als solche bereits Gesetzhaftigkeit<sub>1</sub> beansprucht, *weil* sie als allgemein *gegeben* angenommen wird.

Es wäre geradezu absurd, allgemeine Gesetze zu entwerfen, die allgemeine Geltung beanspruchen, weil sie aus der allgemeinen als Freiheit praktisch werdenden Vernunft stammen, über die jeder und jede immer schon verfügt, *ohne dies als notwendige Bedingung ihrer Gesetzhaftigkeit* mit ein zu beziehen. Die Lehren der Sittlichkeit „gebieten für jedermann, [...] bloß [sic] weil und sofern er frei ist und praktische Vernunft hat.“ (MS RL AA Bd. 6:216). Diese Form *allein* kann nach Kant zum obersten Gesetz und Bestimmungsgrund des Wollens gemacht werden, wenn es darum geht, eine allgemein geltende Bestimmungsregel, d.i. ein Gesetz dafür zu finden, welche Form oder Struktur Gebote oder Verbote, die *Gesetze der Freiheit* sein sollen, haben müssen.

Der Begriff der praktischen, in sich konsistenten, selbstbestimmenden, Zwecke setzenden, freien Vernunft wird eben genau so konzipiert, dass er die gestellten Anforderungen erfüllen und somit zum normierenden und normativen Archetypus für Gesetze der Freiheit schlechthin erklärt werden kann – wobei zur Konzeptualisierung von Kant freilich einige für ihn selbstevidente Voraussetzungen herangezogen werden. Der von Kant in der Theoretisierung des praktischen Vermögens hergestellte genealogische Zusammenhang zwischen freier Vernunft und *Sittengesetz*<sub>2</sub> erlaubt es ihm, in einem weiteren Schritt *Gesetze*<sub>3</sub> der Sittlichkeit abzuleiten, die der Form und dem Anspruch nach aus dem Begriff und dem Prinzip der praktischen Vernunft abgeleitet sind, und die deshalb auch *alle moralisch* heißen.

Die moralischen Gesetze werden nun von Kant nochmals in *juridische* und *ethische* Gesetze unterschieden,<sup>81</sup> je nachdem, ob sie „nur auf bloße äußerliche Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen“ (MS RL AA Bd. 6:214), d.h. ob sie die formalen Bedingungen freien Handelns unter der Bedingung mehrerer oder vieler Handelnder zum Ausdruck bringen; oder ob sie als Gesetze auch for-

81 Vgl. MS RL AA Bd. 6: S. 214.

dern, dass sie selbst zum Bestimmungsgrund der Handlungen werden sollen. Die Unterscheidung von zweierlei Gesetzesarten findet sich wieder in Bezug auf die Gesetzgebung und in Bezug auf die Prädikation der Handlungen, insofern die juristische Gesetzgebung zu Handlungen verpflichtet, *ohne* zu fordern, dass das Sittengesetz selbst vom Handelnden als Grund seiner Handlung gewählt wird, während die ethische Gesetzgebung genau das fordert. Analog heißen die *Handlungen*, die sich nach dem Sittengesetz richten und nur *wegen des Rechts* getan werden, *gesetzmäßig* bzw. *legal*, und die Handlungen, deren Bestimmungsgrund das Sittengesetz selbst ist, *ethisch*.<sup>82</sup>

Die Frage, die sich angesichts dieser Unterscheidung *und* angesichts der Aufgabe, diese Gesetze aus dem Sittengesetz, d.i. aus der Form der allgemeinen reinen praktischen Vernunft gewinnen zu wollen, stellt, ist aber: Woher nimmt Kant die Differenz zwischen ethischen und juristischen Gesetzen bzw. worauf kann sich seine Unterscheidung beziehen, wenn sie nicht auf ein empirisches Weltverständnis rekurrieren darf? Hier wird vorgeschlagen, die Differenz auf zwei verschiedene, wenn auch in der Form des praktischen Prinzips je zugleich gedachte Aspekte zurückzuführen, die bereits in der Form des Sittengesetzes eine verschiedene Funktion erfüllen und nun im Zusammenhang mit der Anwendung dieser Prinzipien zu zwei unterschiedlichen Gesetzesarten und -formen werden, weil diese je einen der beiden Aspekte in den Vordergrund stellen, während der andere implizit bleibt.

Die metaphysischen Rechtsgesetze können als Folgerungen aus dem Sittengesetz betrachtet werden, *insofern* mit ihnen dem Aspekt der *allgemeinen*, d.h. objektiven Zwecke setzenden Selbstbestimmungskompetenz des Willens Rechnung getragen wird. Welche subjektiven Gründe das einzelne Handeln bestimmen, d.h. welche konkreten Zwecke sich der Einzelne setzt, bleibt unter dieser Perspektive unberührt, weil es *um die Formulierung der Bedingung geht*, unter der wir überhaupt nur unsere Zwecke setzende Selbstbestimmungskompetenz zur Anwendung bringen können, d.h. den subjektiv gesetzten Zwecken entsprechend *handeln* können, *wenn* wir davon ausgehen, dass das Selbstbestimmungspotential auch allen anderen vernünftigen Subjekten zukommt. Der Aspekt der Allgemeinheit wird demnach im allgemeinen *Rechtsprinzip* so zum Ausdruck gebracht, dass es die anderen vernunftbegabten Wesen auf der Ebene der Bedingungen jedes Handelns aus Freiheit immer schon berücksichtigt, insofern die *allgemeine* Selbstbestimmungsmöglichkeit zur Bedingung jedes selbstbestimmten Handelns schlechthin erklärt wird, weil sie dessen Begriff ausmacht. Dem gegenüber können die ethischen Gesetze als Folgerungen aus dem Sittengesetz betrachtet werden, *insofern* sie das Moment der allgemeinen, aber eben immer nur *subjektiv* realisierbaren *Selbstbestimmungskompetenz* des Willens hervorheben.<sup>83</sup>

82 Vgl. MS RL AA Bd. 6: S. 219.

83 Zur Diskussion über das Verhältnis zwischen Rechts- und Moralphilosophie vgl. Kersting 1984: S. 35-50. Dort zeigt sich, dass in der Literatur häufig kein Unter-

*Juridische Gesetze oder allgemeine Bedingung der Selbstbestimmung*

In der Methodenlehre der KrV heißt es, es *wäre* ausreichend, dem Sittengesetz zu folgen, um allgemeine Glückseligkeit herzustellen, faktisch sei es aber nicht ausreichend.<sup>84</sup> Warum das Konditional? Weil es neben den kontingenten natürlichen Widrigkeiten ausreicht, dass es denkbar ist, dass nicht alle das tun, was sie sollen, ob sie es könnten oder nicht. Und das ist schon deswegen denkbar, weil es eben auf der Ebene der nackten Existenz noch keinen Selbstzwang aus Freiheit gibt – dieser stellt sich erst mit der Reflexion auf die eigene Sittlichkeitskompetenz durch die freie Vernunft in der Tugendhaftigkeit ein. Zwar haben nach Kant alle Menschen eine faktische intellektuelle Erfahrung des Sittengesetzes, aber deswegen müssen sie ihm nicht unbedingt Folge leisten, solange sie nicht die ganze Einsicht in seine ‚Erhabenheit‘ und ‚Herkunft‘ erlangt haben. Die anderen müssen daher systematisch als unsicherer Parameter mit in die eigene Handlungskalkulation aufgenommen werden, gleichgültig, welche konkreten Gründe sich dafür anführen ließen, *warum* sich die Menschen nicht so verhalten, als lebten sie in einer *intelligiblen*, moralischen Welt, und auch gleichgültig, ob sie es *tatsächlich* tun. Das ist hier gar nicht von Belang, da es völlig ausreicht zu sehen, *dass* sich eben nicht alle so verhalten *könnten* und dass es schon *deswegen* nicht absehbar ist, welche Konsequenzen das eigene Handeln nach sich ziehen wird, auch wenn es sich nach dem Sittengesetz richtet:

„Da aber die Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesetze für jedes besondere [sic] Gebrauch der Freiheit gültig bleibt, wenngleich andere diesem Gesetze sich nicht gemäß verhielten, so ist weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Kausalität der Handlungen selbst und ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit bestimmt, wie sich ihre Folgen zur Glückseligkeit verhalten werden“. (KrV A 810/B 838 T.S.).

Die Unsicherheit in Bezug auf die Einhaltung des Sittengesetzes *durch die anderen* wird hier als Grund dafür genannt, warum die selbstbestimmte freie Vernunft oder die Befolgung des Sittengesetzes – und die dann danach zu bestimmenden Handlungsmaxime – keine hinreichende Bedingung für die Herstellung der Glückseligkeit ist. Der Hinweis in oben zitiertem Satz zielt insbesondere darauf

---

schied zwischen den verschiedenen Stadien, Stufen oder Funktionen gemacht wird, die der Begriff ‚Gesetz‘ im jeweiligen Kontext der Theorieentwicklung hat, und auch, dass durch die Unterscheidung und die Ableitung des Rechtsprinzips aus einem *singulär* verstandenen Vernunftbegriff, dessen *allgemeine Dimension* häufig unterschlagen bzw. rein numerisch und nicht systematisch betrachtet wird.

84 „Nun läßt sich in einer intelligiblen, d.i. moralischen Welt, in deren Begriff wir von allen Hindernissen der Sittlichkeit (der Neigungen) abstrahieren, ein solches System der mit Moralität verbundenen proportionierten Glückseligkeit auch als notwendig denken, weil die durch sittliche Gesetze teils bewegte, teils restringierte Freiheit, selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst, unter der Leitung solcher Prinzipien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhafter Wohlfahrt sein würden.“ (KrV A 809/B 837 T.S.)

ab, dass die Einhaltung des Sittengesetzes keinerlei Garantie birgt, auch Glückseligkeit, d.h. die Befriedigung all unserer Neigungen, zur Folge zu haben, weil die „sich selbst lohnende Moralität nur eine Idee ist, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, dass jedermann tue, was er soll“ (KrV A 810/B 838 T.S.), wie es im unmittelbar vorhergehenden Satz heißt.

Mithin lautet der kantische Gedankengang: Wenn sich *alle* sittlich verhielten, was *alle sollten*, weil es sich um ein verbindliches Gesetz ihrer eigenen Existenz handelt, dann würde sich Moralität zumindest in Bezug auf die Abhängigkeit von anderen auch lohnen, so dass Glückseligkeit in diesem Zusammenhang realisiert werden könnte.<sup>85</sup> Aber wenn sich nur einige sittlich verhalten, dann folgt für diese keineswegs unmittelbar Glückseligkeit – weil die notwendige Bedingung dieser Implikation nicht das konkrete einzelne, sondern das sittliche Verhalten *jeder* und *jedes Einzelnen* ist, das im Begriff des *Sittengesetzes* impliziert ist. Um dieses dann auch durchzusetzen, brauchen wir erstens ein formales Schema, wie die faktischen Sittengesetze auszusehen haben, und zweitens eine Begründung *aus* dem Begriff praktischer Freiheit selbst, warum jeder jeden anderen dazu zwingen darf, sich in seinen selbstbestimmten Handlungen an diesen Gesetzen orientieren zu müssen.

Um also sicher zu stellen, dass die anderen auch tun, was sie sollen – ja eigentlich *wollen*, entwirft Kant in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* ein Rechtsprinzip, das er formal aus dem Sittengesetz ableitet. Das Rechtsprinzip formuliert aber für Kant keinesfalls, etwa wie das Naturrecht, gewordene, historisch bedingte Rechte, sondern es ist die Formulierung der *allgemeinen* Interaktionsbedingung, die *jedem* äußeren, d.i. zwischenmenschlich relevanten Gebrauch vernünftiger Freiheit zugrunde liegt. Äußerlich ist dieser Gebrauch der Freiheit insofern zu nennen, als es um das Handeln geht, das in der phänomenalen Sinnenwelt stattfindet, und das *insofern* der Vernunft *äußerlich* ist, auch wenn sie diesem Gebrauch als Bestimmungsgrund des Willens zugrunde liegt.

Die Rechtsgesetze betreffen das Verhältnis von *Personen* zueinander, *insofern* „ihre Handlungen als Facta aufeinander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluss haben können.“ (MS AA Bd. 6:230).<sup>86</sup> Da Handlungen *immer* das Ergebnis vernünftiger Willensbestimmung sind, bedeutet das, dass es um das Verhältnis der Willen zueinander geht, und zwar, insofern es ein *reziprokes Verhältnis* ist. D.h.

85 Das widerspricht keineswegs der Argumentation in der *Grundlegung*, die Neigungen *als* Bestimmungsgründe des reinen Willens ausschließt, weil hier die Neigungen *nicht* als *Gründe für* das sittliche Verhalten, sondern als *Folge* eben dieses Verhaltens diskutiert werden!

86 Die scheinbare Einschränkung, die Kant hier formuliert, wenn es nur um Handlungen geht, ‚die aufeinander Einfluss haben können‘, darf keinesfalls so missverstanden werden, dass erst einmal empirisch festgestellt werden müsste, *welche* Handlungen auf andere einen Einfluss haben könnten und welche nicht, sondern muss als allgemeine Voraussetzung betrachtet werden: jede Handlung hat *prinzipiell* Einfluss auf aller anderen Handlungsbedingungen.

es geht hier noch gar nicht um gemeinsame oder konfligierende konkrete Zwecke oder Absichten einzelner Individuen, sondern um die Formulierung eines Prinzips oder Grundsatzes, in dem die Bedeutung der vorausgesetzten Allgemeinheit als reziprokes Bedingungsverhältnis für das singuläre Subjekt, das aus diesem Vernunftbegriff folgt, *expliziert* wird. Es geht also darum, die im vernünftigen Freiheitsbegriff und im Sittengesetz mitgedachte Allgemeinheit jetzt so als *Recht* auszuformulieren, dass alle Willen ihr Handeln gemäß diesem Freiheitsbegriff auch bestimmen *können*. Denn „in diesem wechselseitigen Verhältniß der Willkür kommt auch gar nicht die Materie der Willkür, d.i. der Zweck, den ein jeder mit dem Object, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung, [...] sondern [es wird] nur nach der Form im Verhältniß der beiderseitigen Willkür [gefragt], sofern sie bloß als frei betrachtet wird“ (ebd.). D.h. es geht um die Frage, wie sich das konzipieren bzw. denken lässt, *dass* das allen vernunftbegabten Wesen zukommende Bestimmungspotential unter der konstitutiven Bedingung ihrer Allgemeinheit zur *Anwendung* kommen kann. Deshalb ist das Recht „der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“ (ebd.).<sup>87</sup>

Das Recht stellt zugleich eine Bedingung der Realisierbarkeit individueller praktischer Freiheit *und* eine Ausformulierung von praktischer Freiheit dar und nicht etwa eine Einschränkung in dem Sinne, dass es zunächst Freiheit gäbe, die dann hinterher vom Recht wieder begrenzt würde – im Gegenteil *gibt* es die *kantische*, selbstkonsistente, Zwecke setzende und selbstbestimmende Freiheit nur, weil die Allgemeinheit konstitutiv für ihren Begriff ist; wie sie im übrigen auch konstitutiv für das Faktum der Vernunft ist. Die Freiheit *ist* immer schon multi-

---

87 Habermas sieht in seiner Rekonstruktion der Rechtsbegründung bei Kant nicht dessen Funktion, Interaktionen auf eine sie ermöglichende Grundlage zu stellen, sondern argumentiert von den Zwangsbefugnissen her, mit denen das Recht von Haus aus verbunden sei. Kant erkläre mit dem Begriff der Legalität „ausgehend von subjektiven Rechten, den Geltungsmodus von Recht überhaupt [...]“. Jürgen Habermas (1998). *Faktizität und Geltung*. FaM: Suhrkamp, S. 45f. Die subjektiven Rechte werden von Kant aber erst ausgeführt, *nachdem* das Rechtsprinzip allererst die Bedingungen der Ausübung der eigenen Freiheit formuliert hat, weil sie erst dann überhaupt zur Geltung kommen können. Durch die Umkehrung der Argumentation ist Habermas auch gezwungen, das Zitat auf den Zwang hin zu interpretieren und willkürlich zu erweitern, obwohl Kant hier nicht primär den Zwang im Sinn hat: „Rechtsregeln setzen Bedingungen des Zwangs, »unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammenstimmen können«. (A.a.O.: S. 46). Die Zwangsbefugnis ist eine Folge aus dem für Kant nur *allgemein* verstehbaren praktischen Freiheitsbegriff, und daher kann es nur subjektive Rechte *auf der Grundlage* eines Rechtsprinzips geben, das diese Bedingung *als* Bedingung ihrer Ausübung formuliert.

subjektiv konzipiert, und das Rechtsprinzip formuliert diese konzeptionelle Bedingung lediglich aus, macht sie explizit.<sup>88</sup>

Der Mensch ist nur gesetzgebend oder macht nur dann einen richtigen Gebrauch seiner potentiellen Autonomie, wenn er sein *allgemeines* Selbstbestimmungspotential *als solches* zum Zweck setzt – eben diese Zwecksetzung wird im Rechtsprinzip zugleich *als Bedingung* ausformuliert, weil für Kant tatsächlich selbstbestimmte Handlungen erst auf der Grundlage eines allgemein verstandenen praktischen Freiheitsbegriffes überhaupt denkbar werden. Das Rechtsprinzip bildet die Voraussetzung *selbstbestimmten* Handelns, weil in ihm die allgemeine Selbstbestimmungskompetenz aller Willen formuliert wird. Deshalb schränkt das erste und allgemeine Prinzip des Rechts – das seinerseits auf dem Begriff praktischer Freiheit beruht, der im allgemeinen Selbstbestimmungspotential der Menschen wirklich wird und deshalb als Sittengesetz dienstbar gemacht werden kann – den äußeren Gebrauch der Freiheit, d.h. die Handlungen, notwendig auf diese allgemeine Bedingung ein, weil nur so die individuelle Freiheit der Handlung und sogar überhaupt der Zustand jedes Einzelnen *angesichts der anderen* konsistent als frei im *kantischen Sinne* gedacht werden kann:

„Wenn also meine Handlung, oder überhaupt mein Zustand mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so thut der mir Un-

88 Für Römpp kommt dem Recht bei Kant *prima facie* ebenfalls die Funktion zu, Freiheit zu schaffen bzw. sie zu ‚vermehren‘ und sie wenigstens nicht nur einzuschränken. Allerdings führt er dieses Potential im Recht nicht auf die Explizitmachung der vorausgesetzten Allgemeinheit des Freiheitsbegriffes für dessen faktischen Gebrauch zurück: „Soll das Recht Freiheit schaffen, d.h. einen Nettozuwachs an Freiheit erbringen, wenn die Hierarchisierungsregeln [die darüber entscheiden, welche Freiheit sich im Konfliktfall durchsetzen darf] so ausgestaltet werden können, daß das Freiheitsquantum – d.h. die summierten Handlungsmöglichkeiten der Gesellschaftsmitglieder – dadurch größer wird als es im Naturzustand ohne rechtliche Regelung wäre.“ Georg Römpp (2006). *Kants Kritik der reinen Freiheit*. Berlin: Duncker & Humblot, S. 71f. Eine Ausarbeitung dieser Idee sieht er in Rawls’ *Theorie der Gerechtigkeit* gegeben, wobei er zugleich auf die Schwierigkeit so einer Quantifizierung hinweist (ebd.). Die Schlussfolgerung einer solchen Interpretation lautet dann unisono: „Die Genesis von Freiheit durch ihre gesetzesförmige Beschränkung geschieht nur auf individueller Ebene: die Freiheit beweist sich in der kategorisch-imperativischen Moralität, deren Grundgedanke zufolge die Person desto freier ist, je mehr sie ihre Willkür durch das moralische Gesetz selbst beschränkt.“ A.a.O.: S. 73. Der implizite Hinweis auf den (Hobbesschen) Naturzustand ist hingegen verräterisch, weil deutlich wird, dass der Status des von Kant reformulierten oder rekonzipierten praktischen Freiheitsbegriffes nicht klar zu sein scheint: Man müsste radikal formulieren, dass es in der kantischen kritischen Theorie – und im übrigen auch nicht bei Hobbes – keine praktische Freiheit im Naturzustand gibt, und deshalb das Recht auch gar nichts vorfinden könnte, was es einzuschränken gäbe. Im Gegenteil ist das Recht im Sinne der metaphysischen Anfangsgründe eine aus dem *allgemeinen* Begriff praktischer Freiheit folgende Ausformulierung und daher deren *faktische* Realisierungsbedingung, wenn es um selbstbestimmtes Handeln *aus Freiheit* geht.

recht, der mich daran hindert; denn dieses Hinderniß (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen.

Es folgt hieraus auch: daß nicht verlangt werden kann, daß dieses Princip aller Maximen selbst wiederum meine Maxime sei, d.i. daß ich es mir zur Maxime meiner Handlung mache; denn ein jeder kann frei sein, obgleich seine Freiheit mir gänzlich indifferent wäre, oder ich im Herzen derselben gerne Abbruch thun möchte, wenn ich nur durch meine äußere Handlung ihr nicht Eintrag tue.“ (MS RL AA Bd. 6:230f.)

Im Recht geht es *nicht* darum, welche Gründe jemanden dazu verleiten, so oder so zu handeln, sondern nur darum, die einschränkenden, aber notwendigen *Bedingungen* des selbstbestimmten *Handelns* zu formulieren. Deshalb muss das Rechtsprinzip nicht selbst zur Handlungsmaxime erhoben werden, weil es ausreicht, mit den eigenen Handlungen einfach nur den aus ihm folgenden Gesetzen Folge zu leisten – gleichgültig, aus welchem Grund ihm gefolgt wird. Es gibt also keinen *Zwang zu ethischer Moralität* durch andere – geschweige denn die bloße Möglichkeit, diese zu erzwingen, da sie darin bestehen würde, nicht nur zu fordern, diesem Rechtsgrundsatz *entsprechend* zu handeln, sondern ihn auch zum *inneren Bestimmungsgrund* des Willens und folglich der Handlung zu machen. Aber „wohin [...] der Zwang nicht reicht, dort herrscht auch nicht die rechtliche Gesetzgebung.“<sup>89</sup>

Das Rechtsgesetz, wie Kant es auch nennt, fordert demnach keinesfalls, dass die Freiheit des anderen zu befördern ist oder dass der konkrete andere überhaupt ins Kalkül zu ziehen ist, wenn es um das eigene Handeln geht. Es ist ausreichend, wenn Handlungen den Sittengesetzen entsprechend ausgeführt werden, *weil* jeder andere im Begriff praktischer Freiheit als allgemeiner Selbstbestimmung *immer schon integriert ist* und daher die Bestimmung des eigenen Handelns auf der Grundlage praktischer Freiheit eben diese einschränkende Bedingung hat. Keinesfalls muss aber auf diesen Zusammenhang reflektiert oder rekuriert werden, wenn es um das *rechte Handeln* geht, weil das weder nötig noch dienlich ist. Das Rechtsprinzip folgt lediglich aus dem praktischen Freiheitsbegriff, der als allgemeiner angelegt wurde:

„Also ist das allgemeine Rechtsgesetz [...] zwar ein Gesetz, welches mir Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, daß ich ganz um dieser Verbindlichkeit willen meine Freiheit auf jene Bedingungen selbst einschränken solle, sondern die Vernunft sagt nur, daß sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt sei und von anderen auch thätlich eingeschränkt werden dürfe“ (MS RL AA Bd. 6:231 T.S.).

Das Recht zeichnet sich aber eben gerade wegen der vorausgesetzten Allgemeinheit des praktischen Vermögens oder Potentials auch dadurch aus, dass es mit Zwang durchsetzbar ist, aber nur dann, wenn eine (vermeintlich) freie Tat, die eigentlich gar nicht aus praktischer Freiheit, d.h. immer auch unter dem allge-

89 Kersting 1984: S. 71.

meinen Aspekt, bestimmt worden ist, dieser entgegenstehen würde. Hier stehen sich also ein *wahrhafter* und eine *falscher* Gebrauch der Freiheit gegenüber. Das Negieren des falschen Gebrauchs hebt für Kant diesen logisch auf und *deshalb* ist seine Verhinderung erlaubt:

„wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d.i. unrecht) ist, so ist Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der allgemeinen Freiheit zusammenstimmend, d.i. recht: mithin ist mit dem Rechte gleich eine Befugniß, den der ihm Abbruch thut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.“ (MS RL AA Bd. 6:231).

Dieser Zwang darf aber nur im angeführten Falle ausgeübt werden, d.h. dann, wenn es darum geht, einen falschen Gebrauch der Freiheit, *der die anderen angehen würde*, zu verhindern und so die praktische Freiheit *als allgemeine* wieder ins Recht zu setzen, denn in allen anderen Fällen gibt es keine Möglichkeit, aus dem vernünftigen Begriff praktischer Freiheit und seinem Prinzip das *einzig angegebene Recht des Menschen*, d.i. „Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“ (MS RL AA Bd. 6:238), begründeter Maßen einzuschränken.<sup>90</sup>

90 Während für Habermas „sich das in der Rechtsgeltung stabilisierte Verhältnis von Faktizität und Geltung als der vom Recht gestiftete interne Zusammenhang zwischen Zwang und Freiheit darstellt.“ (Habermas 1998: S. 46) und er so im Recht die Überwindung dieses scheinbaren Widerspruchs sieht, ist die Möglichkeit, der Freiheit Zwang entgegenzusetzen und dies auch noch als gerechtfertigt und notwendig zu bezeichnen, immer wieder sehr in Frage gestellt und angegriffen worden – prominent von Hermann Cohen 1877: S. 396. Kersting setzt mit der Frage nach der Legitimierbarkeit des Zwanges in der kantischen Rechtsphilosophie an (vgl. Kersting 1984: S. X; 33f.; 70ff) und versucht, diese aus der ethisch verstandenen Moralität des Subjekts selbst heraus zu begründen, da die sittliche Vernunft verlange, auch „das den äußeren Gebrauch regelnde praktische Gesetz um seiner Notwendigkeit willen zu erfüllen“ a.a.O.: S. 28) Einerseits stellt sich ihm so die Frage, wie es im Recht möglich sei davon abzusehen, aus welchen Gründen der Wille bestimmt wird, und was den Anlass zu dieser Erlaubnis gebe – diesen verortet er im Zwang (a.a.O.: S. 29). Daraus ergibt sich aber die Anschlussfrage, „wie können Zwang und Freiheit zugleich als allgemeines Gesetz gewollt werden“ a.a.O.: S. 30. Nur vor dem Hintergrund der *Zwangsbegründung*, die von Kersting geliefert wird, gewinne die kantische „Doppelung der Vernunftgesetzgebung“ (a.a.O.: S. 33f.) Plausibilität – Kant selbst bleibe den Nachweis ihrer Notwendigkeit schuldig. Interessanterweise weist Kersting mit keinem Wort darauf hin, dass es sich bei der Herleitung des Rechtsprinzips möglicherweise um die Frage nach den Interaktionen mehrerer durch Freiheit bestimmter Subjekte handeln könnte und dass der Zwang etwas mit dem für Kant vorausgesetzten eigentümlichen Faktum zu tun hat, dass die subjektive Vernunft nicht alleine ist auf der Welt und daher – wie Kant argumentiert – eine Regel zu formulieren ist, die diesem Faktum Rechnung zu tragen hat. Dann erscheint das Rechtsprinzip auch nicht mehr als „Rechtspflichtprinzip, [...]

Die Form des Verhältnisses der Willen zueinander besteht demnach darin, dass sie solange und soviel Zwecke setzen und ihr Handeln danach bestimmen können, wie es ihnen unter Einhaltung des Rechtsprinzips möglich ist, ohne dass sie irgendeine Einsicht zu haben brauchen, dass dieses Rechtsprinzip aus dem Prinzip allgemeiner Selbstbestimmung gefolgert werden kann – und muss – und ohne sich das Prinzip reflexiv selbst zum Grund ihrer Handlungen machen zu müssen. Das *moralische Rechtsprinzip* stellt somit die reine Form dar, die über das Prinzip der Sittlichkeit aus dem Begriff und dem Prinzip des praktischen Vermögens abgeleitet werden kann und an der sich die Gesetze, die die äußeren, rechtlichen Rahmenbedingungen der Menschen als aus Freiheit handelnder Personen bestimmen, formal zu orientieren haben.<sup>91</sup>

### *Ethische Gesetze oder der Zusammenhang von Tugend und intellektueller Zufriedenheit*

Während das Recht nach Kant also die Bedingungen formuliert, unter denen die Selbstbestimmungskompetenz des Einzelnen angesichts aller anderen zum Tragen kommen kann, und sichert oder garantiert, dass das Moment der *allgemeinen* Zwecke setzenden Selbstbestimmung nicht durch andere verhindert wird, fragt die Ethik nach dem subjektiv-*sittlichen Zweck*, den die Selbstbestimmung haben muss, *will* sie ethisch sein.

In der Ethik wird „das formale Princip der Pflicht im kategorischen Imperativ [...] als das Gesetz deines eigenen Willens gedacht; nicht des Willens überhaupt, der auch der Wille anderer sein könnte: wo es alsdann eine Rechtspflicht abgeben würde, die nicht in das Feld der Ethik gehört.“ (MS TL AA Bd. 6:389)

Auch die Tugendvorschriften sind Folgerungen aus dem Sittengesetz, insofern sie das andere Moment der Selbstbestimmungsrelation hervorheben, d.i. die *Zwecksetzungskompetenz des Willens*, der nur einen Zweck haben kann: *sich selbst als allgemeinen Zweck setzen zu können*. Wiederum tauchen die anderen in dieser Form auf, aber diesmal nicht als Bedingung der Selbstbestimmung, sondern insofern die Vernunft sich hier *als allgemeine* selbst zum Zweck setzt – ebenso wie sie es in der reinen konsistenten Selbstbestimmungsrelation auch getan hat. Der Unterschied besteht darin, dass hier nochmals auf diese Zwecksetzungsstruktur reflektiert wird und gerade diese als Selbstzweck gesetzt wird. Die

---

das sich darauf beschränkt, die objektive Notwendigkeit von Unrechtsvermeidung vorzustellen“ (Kersting 1984: S. 31 T.S.), sondern als Möglichkeitsbedingung für frei bestimmtes Handeln, das nur einschränkt, *um* unter der Bedingung interaktiver, weil multisubjektiver Freiheiten dennoch maximal selbstbestimmt handeln zu können.

91 „Die Rechtslehre hat es bloß mit der formalen Bedingung der äußeren Freiheit (durch die Zusammenstimmung mit sich selbst, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Gesetz gemacht wurde), d.i. mit dem **Recht**, zu thun.“ MS TL AA Bd. 6: S. 379.

Tugendlehre sei Autonomie der praktischen Vernunft und enthalte zugleich Autokratie,

„d.i. ein, wenn gleich nicht unmittelbar wahrgenommenes, doch aus dem sittlichen kategorischen Imperativ richtig geschlossenes Bewußtsein des Vermögens [...], über seine dem Gesetz widerspenstigen Neigungen Meister zu werden: so daß die Moralität in ihrer höchsten Stufe doch nichts mehr als Tugend sein kann.“ (Ebd. T.S.)

Es geht also bei der Tugendhaftigkeit darum, dass die Vernunft von sich als gesetzgebende und allgemeine und zur Sittlichkeit fähige *weiß* und sich dann als solche zum Bestimmungsgrund, d.h. zum *Zweck* ihrer Handlungen macht, indem sie sich den kategorischen Imperativ selbst zur *Maxime* setzt.<sup>92</sup> Tugendhaftigkeit bedeutet für Kant, in einem Selbstbestimmungsakt auf das eigene zwecksetzende Selbstbestimmungsvermögen *und auf die darauf zurückführbare Autonomie* zu reflektieren bzw. zu referieren und sich *so* am eigenen Vernunftvermögen orientiert zu bestimmen.<sup>93</sup> Auf diese Weise kann sich die Vernunft *selbst* zwingen – aber keinen anderen!<sup>94</sup> Für Kant liegt in diesem Selbstzwang nicht nur die höchste Form der Moralität, sondern er ist auch der *Beweis* der Freiheit im höchsten Grade, d.h. aber nicht, dass in diesem Zwang die Freiheit selbst liegt, da diese ja überhaupt keinem Zwang mehr unterläge.<sup>95</sup> In dem erkennenden Bewusstsein des eigenen Freiheitspotentials und der Reflexion darauf, dass gerade darin die Sittlichkeitskompetenz der reinen Vernunft liegt, worin das tugendhafte Bewusstsein auch zugleich deren Verbindlichkeit erkennt und sie selbst nochmals zum Bestimmungsgrund macht, sieht Kant eine Selbstzufriedenheit, die er auch intellektuelle Zufriedenheit nennt.<sup>96</sup>

92 Diese mögliche Zwecksetzung der Vernunft durch sich selbst in der Tugendlehre nennt Kant *material*, insofern sie über einen Zweck, d.i. Gegenstand der Zweck setzenden Vernunft spricht; vgl. MS TL AA Bd. 6: S. 380. Sie darf nicht verwechselt werden mit der *allgemeinen* voraussetzbaren materialen Zwecksetzung eines jeden Menschen, die in der Glückseligkeit *als* Befriedigung aller Neigungen liegt.

93 Vossenkuhl formuliert daher: „Selbstorientierung‘ ist ein anderes Wort für ‚Selbstbestimmung‘. [...] Selbstbestimmung sagt außerdem klar und unmißverständlich, was ‚Orientierung‘ bedeutet. Sich moralisch orientieren heißt, sich durch das moralische Gesetz selbst zu bestimmen.“ Vossenkuhl 1996: S. 265. Allerdings gilt es zu beachten, dass die Vernunft *als* zwecksetzende Selbstbestimmung sich natürlich nicht immer das Sittengesetz oder den kategorischen Imperativ zum Bestimmungsgrund macht, sondern nur dann, wenn es um die Struktur der Tugendhaftigkeit geht.

94 „Die Tugendpflicht ist von der Rechtspflicht wesentlich darin unterschieden: daß zu dieser ein äußerer Zwang moralisch möglich ist, jene aber auf dem freien Selbstzwange allein beruht.“ MS TL AA Bd. 6: S. 383.

95 Vgl. MS TL AA Bd. 6: S. 382 Anmerkung.

96 In der Aufhebung der praktischen Antinomie sucht Kant nach einem Begriff für den positiven Zustand, den dieses Wissen bereitet: „Hat man nicht ein Wort, welches nicht einen Genuß, wie das der Glückseligkeit, bezeichnete, aber doch ein Wohlgefallen an seiner Existenz, ein Analogon der Glückseligkeit, welche das Bewußtsein der Tugend notwendig begleiten muß, anzeigte? Ja! Dieses Wort ist Selbstzufrie-

Im Gegensatz zu den juristischen Gesetzen fordern die ethischen Gesetze, dass *sie selbst – nochmals* – zum Bestimmungsgrund der Handlungen werden sollen. Das bedeutet, dass Kant sie durch eine erneute reflexive Koinzidenz oder iterative Wiedereinsetzung des gewonnenen Sittengesetzes in das Gesetzesmodell auf der Position des *Bestimmungsgrundes* gewinnt. Wiederum haben wir es mit einer selbstähnlichen Formwiederholung bzw. einer rekursiven Wiedereinsetzung der eigenen Form zu tun:

„Was kann wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d.i. die Eigenschaft des Willens sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstand haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit; also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei. Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus durch bloße Zergliederung des Begriffs. Indessen ist das letztere doch immer ein synthetischer Satz: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann; denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechterdings guten Willen, kann diese Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden.“ (GMS III.3 AA Bd. 4:447 T.S.).

Dass also die gesetzmäßige Form der freien Vernunft oder des freien Willens dazu taugt, dass sich der Wille auf sich selbst als diese Form bezieht, und auf diese Weise die Form des Sittengesetzes darstellt, impliziert, dass ein freier Wille und ein Wille, der sich auf sich selbst bezieht, das selbe ist. Das impliziert aber noch lange nicht, dass dieser Zusammenhang selbst noch einmal in die handlungsleitende Maxime eingeführt werden muss – was aber gerade den reinen guten Willen ausmacht: dass er sich auf sich selbst als sittlich bestimmbarer bezieht und so sich selbst zum Bestimmungsgrund macht. Deshalb muss hier eine Synthese vollzogen werden, da die Tugendhaftigkeit des guten Willens etwas anderes ist als das formale Sittlichkeitspotential des freien Willens. Der reine gute Wille ist von einem reinen freien Willen deshalb zu unterscheiden, weil der erste die Eigenschaften des zweiten erkennt und ihn sich zum Bestimmungsgrund macht bzw. gerade diese Eigenschaft in die handlungsleitende Maxime einsetzt.<sup>97</sup>

---

denheit, welches in seiner eigentlichen Bedeutung jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz andeutet, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewußt ist. Freiheit und das Bewußtsein derselben als eines Vermögens, mit überwiegender Gesinnung das moralische Gesetz zu befolgen [...] sofern ich mir derselben in der Befolgung meiner moralischen Maxime bewußt bin, der einzige Quell einer notwendig damit verbundenen, auf keinem Gefühl beruhenden, unveränderlichen Zufriedenheit, und diese kann intellektuell heißen.“ KpV AA Bd. 5: S. 117.

97 Kant nennt den kategorischen Imperativ in zwei verschiedenen Hinsichten einen synthetischen Satz: einmal in der soeben zitierten und einmal in Bezug auf die Synthese mit den Handlungen. Der kategorische Imperativ oder das Gesetz der Sittlich-

Es gilt also den Zusammenhang, der zwischen der archetypischen Form reiner praktischer Freiheit und dem Sittengesetz hergestellt wird, indem die Form der ersten in der Form des zweiten als Kopie wiederauftaucht, von der reflexiven Wiedereinsetzung dieses Zusammenhanges im Konzept des guten, tugendhaften Willens zu unterscheiden. Der Zusammenhang zwischen der Existenzform praktischer Freiheit als Zwecke setzende Selbstbestimmung und dem Sittengesetz wird von Kant *hergestellt*, weil nach einer Bestimmung des Freiheitsbegriffes gesucht wurde, aus der sich das Sittengesetz folgern lässt. Insofern ist es nicht erstaunlich, dass dessen Form in das Sittengesetz als dessen Grundlage transferiert wird und als solche den Ausgangspunkt für das Rechtsprinzip darstellt.

Die selbstreferentielle Wiedereinsetzung des Sittengesetzes *als Bestimmungsgrund* ist hingegen das Resultat der *Reflexion* auf diesen möglichen Transfer, der zeigt, *dass* aus dem Begriff praktischer Freiheit *tatsächlich* das Sittengesetz folgen kann, und somit erkennt sich der vernünftige Mensch selbst als Grundlage des Sittengesetzes und damit die Erhabenheit der Vernunft. Die *Reflexion* auf den Transfer muss aber geleistet werden, weil sie sich nicht von selbst ergibt, d.h. weil die reine Vernunft sich zwar frei und selbstbestimmt realisieren kann und auf diese Weise das Muster für das Sittengesetz abgibt, sie aber deshalb noch lange nicht dieses ihr ureigene performative Potential als solches auch erkennt und so auch zum Bestimmungsgrund ihres Handelns *macht*. Es gilt also, *reflexiv* die Herstellung des Zusammenhanges zu erfassen und daran die Selbstbestimmung zu orientieren, soll das Handeln dem Ideal der Tugend entsprechen. So ließe sich die Forderung der ethischen Gesetze, selbst nochmals zum Bestimmungsgrund der Handlungen zu werden, als eine wissende Reflexion auf den Transfer der Form zwischen genuinem Selbstbestimmungspotential und Sittengesetz interpretieren, die dann genau diesen herstellbaren Zusammenhang zum Grund des selbstbestimmten Handelns werden lässt.<sup>98</sup>

---

keit sei ein ‚synthetisch-praktischer Satz *a priori*‘, weil – so lautet die Erklärung in der Anmerkung „mit dem Willen [...] die Tat *a priori* [verknüpft wird]. Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung [...] mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens unmittelbar als etwas, was in ihm nicht enthalten ist, verknüpft.“ GMS II.28 AA Bd. 4: S. 420. Wenn man allerdings unter ‚Tat‘ hier die Selbstsetzung des Willens als Sittengesetz versteht, dann erhalten beide Verwendungen ein und denselben Sinn: Die reflexive iterative Selbstsetzung folgt nicht analytisch aus der Freiheit des Willens.

- 98 Mit dieser Interpretation einer Wiederholung der Form durch Reflexion auf den genealogischen Zusammenhang von genuin praktischer Freiheit und Sittengesetz wird die ‚praktische Synthesisleistung‘ ganz anders interpretiert, als von Andrea Esser vorgeschlagen. Ihre Argumentation stellt darauf ab, einerseits die Gleichsetzung von Freiheit und Sittlichkeit abzuwehren, aber andererseits zu konstatieren, dass es um die Geltungsansprüche moralischer *Urteile* gehe, denen wir *jede* Handlung zu unterziehen hätten. Begreife man „den kategorischen Imperativ als intelligible Struktur unserer moralischen Beurteilungen, so erhält er den Status einer formalen einschränkenden Bedingung, der unser gesamtes Handeln untersteht, allerdings ohne daß unser Handeln dabei auf die Annahme ausschließlich moralischer Inhalte

Zusammenfassend ist zu sagen, dass in der *Metaphysik der Sitten* aus dem Prinzip und dem Begriff des praktischen Vermögens, die von Kant zugleich als ursächlich und formgebend für das Sittengesetz betrachtet werden, allgemeine Regeln gefolgert werden – die immer noch nichts mit den empirisch-historischen Umständen zu tun haben, sondern für Kant nach wie vor aus der reinen Vernunft stammen, eben weil sie aus deren Begriff und Prinzip *abgeleitet* werden, ohne zusätzliche Annahmen machen zu müssen. Auch wenn die Beispiele, die Kant ‚aus der Mannigfaltigkeit der Empirie‘ holt und an denen er die Form seiner gewonnenen Gesetze zeigt und plausibilisiert, nahe legen, es handle sich um konkrete Handlungsvorschriften, so ist so eine Interpretation in Bezug auf das kritische Gesamtprojekt nicht zu halten und nicht mit der Rede von der Reinheit, d.h. der Form der metaphysischen Folgerungen, verträglich. Diese können nur *formal* sein und dürfen nur insofern material genannt werden, als sie sich bereits auf eine Seite des Vernunftvermögens beziehen, d.h. nicht mehr nur die reinen logischen Denkformen, sondern schon die reinen *praktischen* Denkformen betreffen.<sup>99</sup>

festgelegt wäre.“ Esser 2004: S. 201 T.S.; vgl. auch a.a.O.: S. 168; S. 202; S. 206. Die Unterscheidung zwischen dem grundsätzlichen Geltungsanspruch der Struktur und den Inhalten, die in ihr auftauchen können, verlagert aber das Problem meines Erachtens nur, da auf diese Weise dennoch die sittlich-ethischen Forderungen nach der Selbstsetzung des Gesetzes als Bestimmungsgrund den Primat vor jeder anderen Struktur erhalten. Kant geht es aber nicht darum, den Beurteilungsgrund für jede Handlung zu beschreiben, sondern die Frage zu beantworten, wie Tugendhaftigkeit *als Folgerung* aus der Struktur des Sittengesetzes bzw. der reinen freien Vernunft strukturell oder der Form des Willens nach bestimmt werden kann, *neben* der anderen Folgerung, die die Struktur des rechtmäßigen Freiheitsgebrauches unter Interaktionsbedingungen betrifft. Die Struktur eines schlechthin guten Willens zur Grundlage der Beurteilung jeder Handlung zu machen, heißt Tugendhaftigkeit zu realisieren – diese geht aber über die Sittlichkeit hinaus. Man müsste demnach in Anlehnung an ihre Frage, „[i]st Freiheit nur als Sittlichkeit möglich?“ (a.a.O: S. 193) fragen, ob Sittlichkeit nur als Tugendhaftigkeit möglich ist, und diese Frage dann mit einem Nein beantworten, weil aus dem Sittengesetz das Rechtsprinzip analytisch folgt; es selbst nochmals zum Bestimmungsgrund des Willens zu machen aber eine Synthese erfordert, die zwar a priori und mithin notwendig ist, die aber das Resultat einer Reflexionsleistung ist, die selbst nicht Bedingung des Sittengesetzes und seiner Anwendung sein kann.

- 99 In der *Metaphysik der Sitten* macht Kant dann freilich schon konkrete Vorschriften, insofern er hier nicht nur die abgeleiteten *Anfangsgründe*, sondern auch schon die Rechts- und die Tugendlehre vorstellt. Wie immer handelt es sich also um Schriften, die Übergänge darstellen. Die hier behandelten Folgerungen können also noch zur ‚reinen Philosophie‘ gezählt werden, wenn auch nicht mehr die kantischen anthropologischen Anwendungen. In der Einleitung zur ‚Transzendentalen Logik‘ setzt Kant den Unterschied zwischen reiner und angewandter Logik analog zum Unterschied zwischen ‚reiner Moral‘ und ‚Tugendlehre‘: „zu ihr [d.i. zur angewandten Logik] verhält sich die allgemeine und reine Logik, wie die reine Moral, welche bloß die notwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens überhaupt enthält, zu der eigentlichen Tugendlehre, welche diese Gesetze unter den Hindernissen, der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwägt und welche niemals eine wahre und demonstrierte Wis-

Sie geben als solche das formale Schema für jede Art von Gesetz, das das menschliche Miteinander betrifft, *ohne dabei konkrete inhaltliche Vorschriften zu machen und ohne den Einzelnen zur Tugendhaftigkeit zwingen zu können und zu wollen*. Insofern hat Kant eine weitere der selbstgesetzten Aufgaben, die die kritische Theoriebildung in Bezug auf die Konzeptualisierung des Praktischen zu bewältigen hatte, erfüllt: Der von ihm konzipierte Begriff praktischer Freiheit kann von seiner Konzeption her dazu verwendet werden, aus ihm ein Sittengesetz abzuleiten, das als Grundlage der Sittlichkeit dienen kann, *insofern Sittlichkeit eine durch das Rechtsprinzip geregelte Interaktionsbedingung meint, die allen Handlungen, von denen auch andere betroffen sein können, zugrunde liegen sollte*, denn es „bedarf [...] für die Moral zum Rechthandeln keines Zwecks, sondern das Gesetz, welches die formale Bedingung des Gebrauchs der Freiheit überhaupt enthält, ist ihr genug.“ (RGV AA Bd. 6:3f.). Solange sich alle an die im Rechtsprinzip formulierte oberste Interaktionsbedingung hielten, wäre Sittlichkeit für Kant im *äußeren* Gebrauch der Freiheit *realisiert*. Diese Sittlichkeit umfasst allerdings nicht, anderen konkret ihre Handlungen oder gar die von ihnen gewählten Motive, nach denen sie ihr Handeln bestimmen, vorschreiben zu können oder auch nur zu wollen!<sup>100</sup>

Die Funktion der Rechtslehre als Bestimmungsgrundlage des äußeren Gebrauchs der Freiheit in Bezug auf die praktische Fragestellung besteht demnach darin, einen der beiden Unsicherheitsfaktoren für den Zusammenhang von Sittlichkeit und empirischer Glückseligkeit auf der Grundlage des *allgemeinen* praktischen Vernunftvermögens systematisch zu eliminieren, indem das Rechtsprinzip die Funktion erhält, das zu leisten, was das reine Sittengesetz nicht an sich selbst leisten kann: d.i. dafür zu sorgen, dass das subjektive Zwecke setz-

---

senschaft abgeben kann, weil sie [...] empirischer [...] Prinzipien bedarf.“ KrV A 55/ B 79.

- 100 Aus diesem Verbot, anderen vorzuschreiben, welche Zwecke sie zu setzen haben, folgert Esser im Zusammenhang mit der Pflicht, anderer Glückseligkeit zu befördern u.a., dass wir „ihre Zwecke erkennen und sie zu unseren eigenen machen [müssen]“ Esser 2004: S. 343; auch S. 375. Damit geht sie aber meines Erachtens zu weit: Kant fordert, dass wir unser Handeln so bestimmen, dass wir die *Bedingungen einhalten*, so dass jede/r *seine* oder *ihre* Zwecke verfolgen kann, d.h. dass wir jeden anderen in seiner selbstbestimmten Zwecksetzung nicht behindern. In diesem Sinne stellt Esser auch fest: „Grundsätzlich stellt im Zusammenhang solcher Liebespflichten die Achtung vor der Selbstbestimmungsfähigkeit der Empfänger eine deutliche Schranke dar“ (ebd.). Das kann aber auch im Zusammenhang mit der Tugendlehre nicht bedeuten, uns die *konkreten* Zwecke der anderen zu Eigen machen zu müssen. Wir verfügen alle über eine selbstbestimmte Zwecksetzungsfähigkeit, und daher müssen wir uns nicht die Zwecke der anderen zu Eigen machen, sondern deren Freiheit, d.i. Zwecksetzungsfähigkeit, ins eigene Kalkül ziehen; vgl. zustimmend Beatrix Himmelmann (2003). *Kants Begriff des Glücks*. Berlin/New York: De Gruyter, S. 93: Kant halte „die Beförderung des Glücks Anderer für geboten [...]. Sie aber hätte vor allem die Freiheit des Anderen zu achten und ihm in der Verwirklichung seiner *eigenen* Anliegen zu unterstützen.“

de Selbstbestimmungsvermögen auch *allgemein* zum Einsatz kommen kann, indem der Aspekt, dass jede und jeder darüber grundsätzlich verfügt, als Bedingung expliziert und somit geschützt wird.

Die Funktion der Tugendlehre besteht hingegen darin zu zeigen, dass aus einem sittlichen Selbstzwang – *angesichts der Tatsache, dass wir menschliche Wesen sind* – wenigstens so etwas wie eine intellektuelle Glückseligkeit folgen kann, ja notwendig folgt, weil die intellektuelle Realisierung der eigenen Selbstbestimmungsfähigkeit für Kant ein intellektuelles Vergnügen darstellt, das der Sittlichkeit keinesfalls im Wege steht, aber natürlich auch nicht ihr Bestimmungsgrund sein darf. Davon zu unterscheiden ist das Verhältnis von Sittlichkeit und empirischer Glückseligkeit als Befriedigung all unserer Neigungen, wonach zu streben auch nicht der sittlichen Bestimmung widersprechen muss.

## r. Sittlichkeit und sinnlich vermittelte Glückseligkeit

Um zu zeigen, wie Kant den Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und empirischer Glückseligkeit konzipiert, wird nochmals auf das rein formale Sittengesetz, dessen Form mit der Form des reinen autonomen Willens kongruent ist, rekurriert. Dadurch wird offensichtlich, dass in der kantischen Theorie dann und nur dann ein empirisch materialer Zweck der Einhaltung des Sittengesetzes *nicht widerspricht*, wenn auch er die Voraussetzung ‚für alle zuzutreffen‘, also ‚allgemein zu sein‘ erfüllt. Das trifft insbesondere auf den *allgemeinen* Zweck, Glückseligkeit realisieren zu wollen, zu. Dann ist nämlich die subjektive Zwecksetzung zugleich objektiv, wodurch es zwar zu einer *Einschränkung* für andere, nicht-autonome subjektive Zwecke kommen mag, nicht aber für das reine Wollen, dessen Bedingung gerade die gedachte Objektivität, d.i. die allgemeine Gegebenheit und damit Geltung ist. In der KpV weist Kant das *am Beispiel der Glückseligkeit* nach, da er davon ausgeht, dass sie als allgemeiner materialer Zweck, gleichsam a priori, vorausgesetzt werden kann. Er zeigt dort, *dass* und *wie* Glückseligkeit als allgemeiner *natürlicher* Zweck so in die Konzeption integriert werden kann, dass ihre Verfolgung der Einhaltung des Sittengesetzes keinen Abbruch tut.

### i. Allgemeiner *materialer* Zweck der Willensbestimmung: Die eigene Glückseligkeit

Der reine, freie, autonome Wille als praktische Freiheit bildet die Vorlage für die Struktur der *reinen Form des Sittengesetzes*, oder, wie Kant formuliert: auf ihm „gründen sich unbedingte praktische Gesetze, welche moralisch heißen“ (MS RL AA Bd. 6:221). Der *reine*, sich selbst bestimmende, *gesetzesförmige* Wille, d.h. die *reine* praktische Vernunft, kann deshalb das formale Muster für das Sittengesetz geben, weil Kant die Willensbestimmung aus reiner Vernunft, d.i. aus praktischer Freiheit, so konzipiert, dass in ihr ein unbezweifelbares, unbestreitbares, allgemeines, rein *formales* Immer-schon enthalten ist, das gerade darin besteht,

dass dieses gesetzesmäßige Selbstbestimmungspotential grundsätzlich jedem vernunftbegabten Geschöpf zugeschrieben werden kann. In dieser reinen, objektiven, weil als allgemein denkbaren *Form*, wird die praktisch werdende Vernunft nicht nur als Ursache ihrer selbst, sondern zugleich als Zweck ihrer Zwecke setzenden Selbstbestimmung gedacht. Auf diese Weise fallen wiederum subjektive und objektive, d.i. allgemeine, Zwecksetzung in Eins und machen die reine Form der Selbstbestimmung nicht nur wegen der als allgemein angenommenen Ursächlichkeit reiner Vernunft, sondern auch wegen der allgemein gedachten Zwecksetzung zum Schema des Sittengesetzes. In dieser Form kann das Sittengesetz als Heuristik oder als Prüfschema für jede Maxime eingesetzt werden, nach der sich eine Handlung, die aus Freiheit geschehen soll, zu formieren hat.<sup>101</sup>

„Alle Maximen haben nämlich 1. eine *Form*, welche in der Allgemeinheit besteht, und da ist die Formel des sittlichen Imperativs so ausgedrückt: daß die Maximen so gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten; 2. eine *Materie*, nämlich einen Zweck, und da sagt die Formel: daß das vernünftige Wesen als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst, jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse.“ (GMS II.72/73 AA Bd. 4:436).<sup>102</sup>

Dem rein formalen Zweck an sich selbst in der reinen Form korrespondiert nun *material* in der kantischen kritischen Theorie als *zugleich* subjektive *und* objektive, d.h. *allgemein* menschliche Zwecksetzung, die je *eigene* Glückseligkeit. In der *Grundlegung* nennt Kant sie sogar den einzigen objektiven, weil allgemeinen, materialen Zweck:

„Es ist gleichwohl *ein* Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen [...] als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht bloß haben *können*, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Notwendigkeit *haben*, und das ist die Absicht auf *Glückseligkeit*.“ (GMS II.21 AA Bd. 4:415).

Auch wenn die allen zukommende Vernunft für Kant *nicht unmittelbar* diesem Zweck dient, weil sie eben als praktisch werdende immer zwischen der Befriedigung der Neigungen, womit die Glückseligkeit definiert wurde, und der angemessenen Art und Weise, dies zu tun, vermittelt, handelt es sich doch um einen materialen Zweck, dessen Setzung keinem Menschen abgesprochen werden

101 Maximen bezeichnen in der kantischen Theorie nicht „persönliche Absichten [...] [, sondern] die im Handeln verwirklichte Struktur“ Esser 2004: S. 17. Sie sind also mitnichten *konkrete* Handlungsanweisungen oder Gebote, sondern nur deren *formgebendes Modell*, das selbst wiederum kongruent, d.h. formgleich zur „Struktur unserer Freiheit und Vernünftigkeit“ (a.a.O.: S. 141) gedacht wird.

102 Kant ergänzt an dieser Stelle noch, dass 3. alle Maximen *vollständig* bestimmt sein müssen durch diese Formel, d.h. dass es keine weiteren Formeln für die Bestimmung sittlicher Maximen geben darf.

kann.<sup>103</sup> Kant nennt ihn sogar a priori,<sup>104</sup> obwohl er nicht aus der reinen Vernunft stammt, sondern nur eine Naturnotwendigkeit ist, weil Kant davon ausgeht, dass wirklich jede und jeder diesen Zweck unabhängig von historischen, sozialen oder sonstigen Umständen verfolgt – insofern kommt ihm ein a priorischer Status zu, darf er als *allgemein* gelten und als solcher *vorausgesetzt werden*.

In der KpV zeigt Kant beispielhaft an diesem *einzigsten* materialen und a priorischen Zweck, wie die Kongruenz zwischen subjektiver, individueller und objektiver, allgemeiner Zwecksetzung gedacht werden *kann* und *muss*, soll die Zwecksetzung formal dem Sittengesetz entsprechen. Dabei bleibt er seiner Argumentationslinie treu, ohne deshalb diese Absicht, die für Kant fraglos etwas mit dem menschlichen Dasein als Sinnenwesen zu tun hat, leugnen oder verbieten zu müssen. Die Beförderung der eigenen Glückseligkeit wird in der *Grundlegung* sogar eine indirekte Pflicht genannt, d.h. dass sie der Realisierung praktischer Freiheit nicht entgegensteht, sondern dass diese ihr sogar – wohl verstanden, d.h. nicht unmittelbar, sondern über die Sittlichkeit vermittelt – dient.<sup>105</sup> Die Beförderung der eigenen Glückseligkeit darf aber eben nach Kant nicht zum *Grund* oder zur *Ursache* der Handlungsbestimmung gemacht werden,<sup>106</sup> sondern sie muss so als Zweck gesetzt werden, dass in ihr die ihr zukommende Allgemeinheit konserviert ist.

Folgt man der Argumentation in der Analytik der KpV bis zur ‚allgemeinen Glückseligkeit‘ im § 8, dann wird dort im Gegensatz zur *Grundlegung* Schritt für Schritt das Sittengesetz in Anlehnung an das bereits gewonnene Prinzip des praktischen Vermögens zunächst als *formgleiches* oder eben *kongruentes Konstrukt* gewonnen. Kant definiert noch einmal, dass ein Gesetz von einem natürlichen praktischen Prinzip bzw. einer Regel unterschieden werden müsse, denn diese

103 „Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine *Erhaltung*, sein *Wohlergehen*, mit einem Wort seine *Glückseligkeit* der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfes zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen.“ GMS I.5 AA Bd. 4: S. 395.

104 Das eben angeführte Zitat lautet weiter: „[...] eine [...] Absicht, die man sicher und *a priori* bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört.“ GMS II.21 AA Bd. 4: S. 415.

105 „Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirekt) [...] so bleibt hier [...] ein Gesetz übrig, nämlich seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht“ GMS I.12 AA Bd. 4: S. 399. In der *Metaphysik der Sitten* nennt Kant diese Pflicht widersprüchlich, weil die eigene Glückseligkeit zu befördern schon jeder von selbst wolle, vgl. MS AA Bd. 6: S. 386. Allerdings gilt es, den entscheidenden Unterschied zu bedenken, der zwischen einer *unmittelbaren* und einer vermittelten Erfüllung der Neigungen besteht, und dass Kant in der *Grundlegung* von einer *indirekten* Beförderung der eigenen Glückseligkeit spricht, die er auch in der *Metaphysik der Sitten* nicht ausschließt; vgl. gleichlautend auch KpV AA Bd. 5: S. 93.

106 „Daß unser Glücksstreben eine [...] Gegebenheit ist, bestreitet die kantische Ethik nicht; nur gibt sie ihm keinen Ort im Rahmen des Begründungsdiskurses.“ Esser 2004: S. 340.

hätten bestimmte *materiale* Zwecke, während die Gesetzlichkeit nur in der reinen *Form* bestehe – auch wenn es *ein* allgemeines, und daher notwendiges, aber mit einem subjektiven Bestimmungsgrund versehenes allgemeines Naturgesetz gebe – glücklich sein zu wollen.<sup>107</sup> Es geht ihm also in der Analytik insbesondere darum, die reine Form des Sittengesetzes mit dem einzigen materialen Zweck, der ebenfalls als allgemein gültig betrachtet werden kann, so in ein Verhältnis zu setzen, dass die Glückseligkeit *weder* den Bestimmungsgrund ausmachen darf – da dieser ausschließlich in der reinen praktischen Vernunft als Freiheit liegen darf –, *noch* als allgemeiner Zweck geleugnet werden kann.

Im Lehrsatz IV der KpV formuliert Kant nochmals den Zusammenhang von Autonomie, moralischem Gesetz, Freiheit im negativen und Freiheit im positiven Sinne, um dann in der Anmerkung auf die Glückseligkeit, die doch ein nicht-formales, aber dennoch objektives Motiv zur Willensbestimmung darstellt, zu sprechen zu kommen. Bis zu diesem Punkt verlässt Kant in der Argumentation nicht den rein *formalen*, d.h. die *reine Form betreffenden* Boden, auf dem einerseits über Gesetzeshaftigkeit und folglich über Konsistenz und andererseits über Kongruenz argumentiert wird.

In Bezug auf die Glückseligkeit argumentiert Kant, wiederum wie in der *Grundlegung*, mit einer formalen Zwecksetzung, die zugleich subjektiv *und* objektiv genannt werden kann, weil hier der je eigene Wille *als* allgemeiner Wille selbst zum Zweck erklärt wird, weil die Absicht auf Glückseligkeit das oben genannte ‚Immer-schon‘ erfüllt. Aber – und das gilt es besonders zu beachten – es geht nicht darum, die anderen zum Mittel der eigenen Zwecke zu erklären, *noch sich selbst* zum Mittel der Zwecke der anderen zu machen, und auch nicht darum, nun die Glückseligkeit zum Bestimmungsgrund des Willens zu machen, sondern zu zeigen, *wie* die *Beförderung allgemeiner Glückseligkeit* stringent zum sittlichen Grundsatz erklärt werden kann und damit sogar eine mittelbare oder indirekte Pflicht heißen kann.

In diesem Sinne dekonstruiert Kant sein erstes Argument, das aus der Regel ‚man solle fremder Wesen Glückseligkeit zum Objekt des eigenen Willens machen‘ ein sittliches Gesetz macht. Das könne gar kein gesetzesmäßiger Bestimmungsgrund einer sittlichen Maxime sein, denn das *setzte voraus*, dass wir in jedem vernünftigen Wesen ein vorfindliches, allgemeines Bedürfnis nach der Glückseligkeit *anderer* finden könnten, was aber nicht der Fall sei. Davon können wir nicht ausgehen – und, wie er hinzufügt, noch nicht mal „bei Gott“ (KpV Bd. 5:34). Die Regel, sich die Glückseligkeit anderer zum Objekt des eigenen Willens zu machen, kann also nach und für Kant in dieser Argumentation deshalb *nicht* zum allgemeinen Gesetz erklärt werden, *weil wir nicht davon ausgehen können, dass das, was die Regel voraussetzt, auch allgemein vorausgesetzt werden kann!* Um eine praktische Regel zum Gesetz erheben zu können, d.h. um

107 Das sind die §§ 1-3, insbesondere § 3 Anmerkung II. KpV AA Bd. 5: S. 19-26.

sie in sittlichen Gebrauch nehmen zu können, *must* ihr Gesetzeskonformität bescheinigt werden. Sie muss sich auf ein *allgemeines* ‚So ist es‘ berufen können, das den Status eines A priori hat, das aber durchaus auch mit dem Sinnenwesen Mensch zu tun haben darf, wie die von Kant akzeptierte Argumentation im zweiten Begründungsversuch der *gleichen* Regel zeigt.

Im zweiten Argumentationsgang setzt Kant *nicht* voraus, dass jedes vernünftige Wesen in sich das Bedürfnis habe, anderer Leute Glückseligkeit zum Objekt des eigenen Willens zu machen, sondern *dass* jedes vernünftige, diesmal *endliche*, d.h. menschliche Wesen das Bedürfnis habe, *seine eigene Glückseligkeit zu befördern*. Damit ist die Voraussetzung der Gesetzmäßigkeit erfüllt, die darin besteht, auf ein *allgemeines Apriori*, d.h. auf einen *objektiven Zweck*, rekurrieren zu können. Die anderen werden also gerade nicht als Objekte der Willensbestimmung theoretisch in die Moralphilosophie integriert, sondern wiederum einzig über die allgemeine Gegebenheit eines allen gemeinsamen Zweckes, wenn dessen Erfüllung auch je sehr verschieden aussehen kann.

Allerdings reicht das noch nicht aus, denn die Allgemeinheit garantiert zwar die Gesetzmäßigkeit; zur Sittlichkeit tauglich wird sie jedoch nur, wenn formal das Partielle *als* Allgemeines in Anspruch genommen wird. Die allgemein erstrebte Glückseligkeit muss in das Partielle aufgenommen werden, denn

„meine eigene Glückseligkeit [die als Materie der Form des reinen Willen hinzugefügt wird] [...], wenn ich sie jedem beilege [...], kann nur alsdann ein objektives praktisches Gesetz werden, wenn ich anderer ihre [Glückseligkeit] in dieselbe einschließe.“ (KpV Bd. 5:34).

Der Grund für diesen Einschluss liegt in *der gegebenen Allgemeinheit*, auf die nur so rekuriert werden darf, dass sie zugleich die Gesetzeshaftigkeit der Regel garantiert *und* damit das eigene Wollen auf diese allgemeine Bedingung – und nur auf diese – *einschränkt*:

„Also entspringt das Gesetz, anderer Glückseligkeit zu befördern [...] bloß daraus, daß die Form der Allgemeinheit, die die Vernunft als Bedingung bedarf, einer Maxime der Selbstliebe die objektive Gültigkeit eines Gesetzes zu geben, der Bestimmungsgrund des Willens wird; und also war das Objekt (anderer Glückseligkeit) nicht der Bestimmungsgrund des reinen Willens, sondern die bloße gesetzliche Form war es allein, dadurch ich meine auf Neigung gegründete Maxime einschränkte, um ihr die Allgemeinheit eines Gesetzes zu verschaffen und sie so der reinen praktischen Vernunft angemessen zu machen“ (KpV AA Bd. 5:34).

Es geht also darum, das ‚eigene Wollen‘ auf eine seine Freiheit realisierende Struktur einzuschränken und nicht darum, es zu leugnen oder gar zu verbieten, da – wie bereits gezeigt worden ist –, diese Einschränkung dem eigenen Interesse als reines Wollen entspricht und so ‚eigentlich ein Wollen‘ ausdrückt, mithin auf diese Weise nur das nicht eigentlich freie Wollen eingeschränkt wird. Das Beför-

dern der eigenen Glückseligkeit, *ohne* die Glückseligkeit der anderen einzuschließen, würde der allgemeinen Form eines Gesetzes widersprechen, welche die Maxime der Handlung haben *sollte*; die Begründung aber für ein sittliches Gesetz muss über eine *voraussetzbare* a prioriische Allgemeinheit laufen – und kann nicht etwa in einer ‚starken Voraussetzung‘ bestehen, die von Annahmen ausginge, die keineswegs *allgemein* vorausgesetzt werden können.

Fremde Glückseligkeit zu befördern, kann aufgrund des allgemeinen *eigenen Glückseligkeitsstrebens* zum Objekt des Willens werden, aber nicht weil das zum Bestimmungsgrund des Willens avancieren könnte, sondern nur deshalb, weil *aus der gegebenen, vorausgesetzten Allgemeinheit* die Gesetzlichkeit abgeleitet werden kann, oder, weil sie dieser schon *als Zwecke setzender Vernunft* inhärent ist. Das bedeutet aber mit aller Klarheit, dass eine praktische Regel überhaupt nur dann zu einem sittlichen Gesetz erhoben werden kann, wenn sie auf eine bereits vorhandene *Allgemeingültigkeit* rekurrieren kann! Vor diesem Hintergrund ist die sogenannte *Verallgemeinerungsregel* Kants nur in einem einzigen Sinne zu verstehen: Verallgemeinert werden kann nur, was immer schon allgemein *vorausgesetzt* werden kann, d.h. zu und seit Kants Zeiten das *Zwecke setzende Vernunftvermögen*, durch das sich der Mensch selbst zu bestimmen und sein Handeln zu orientieren vermag sowie sein bloßes Dasein, das zu erhalten in der Selbstliebe als Selbsterhaltung zum Ausdruck kommt.

Zur allgemeinen Grundausrüstung kann mithin nur all das gezählt werden, was wirklich *allen* als menschliche Wesen immer schon zukommt; denn diese Allgemeinheit ist zugleich Einschränkung *und* Grund dafür, dass praktische Regeln, die auf sie rekurrieren, *Gesetzesform* erhalten können. Kant setzt aus dieser Perspektive immer nur voraus, was er (scheinbar) problemlos *voraussetzen kann*: ein ‚Immer-schon‘, das gerade deshalb a prioriische Allgemeinheit beansprucht. Nur wenn auf solche allgemeinen ‚Immer-schon‘ rekurriert werden kann, ist die Rede von den ‚praktischen Regeln‘, oder den ‚subjektiven Maximen‘, von denen gewollt werden kann, dass sie zum allgemeinen Gesetz werden, nach Kant sinnvoll *und sittlich*! Dann und nur dann sind sie zugleich Bedingung dafür, dass eine praktische Regel als *Gesetz* formuliert werden kann *und zugleich* der Grund für die Einschränkung, die das Gesetz mit sich bringt.

Zur Formulierung eines sittlichen Gesetzes *im kantischen Sinne* reicht die Formgebung durch den reinen Willen also nicht aus, stattdessen müssen *zwei conditiones sine quae non* erfüllt sein: es muss ein *allgemein* gegebenes, materiales ‚Immer-schon‘ da sein *und* eine allgemeine Absicht, die dieses ‚Immer-schon‘ betrifft. Ein sittlicher Imperativ, der beispielsweise den Schutz des menschlichen Lebens forderte, dürfte nicht nur davon ausgehen, dass Leben immer schon jedem menschlichen Wesen zukommt, sondern müsste auch davon ausgehen können, dass jede/r sein eigenes Leben für schützenswert hält.<sup>108</sup> Das

108 In der *Tugendlehre* nennt Kant dann auch folgerichtig als „wenn gleich nicht vornehmste, doch erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst [...] die Selbster-

gleiche gälte, wenn es um die Gewährleistung eines selbstbestimmten Lebens ginge oder um die eigene Unversehrtheit: Nur dann, wenn vorausgesetzt werden kann, dass alle Menschen ein selbstbestimmtes Leben führen *wollen*, d.h. dass das der Zwecke setzenden Selbstbestimmung aus Freiheit nicht widerspricht, weil es ein ‚Immer schon mitgegebener Zweck‘ ist, lässt sich ein sittliches Sollen formulieren, das Selbstbestimmung als Zweck setzt.

An diesen Beispielen zeigt sich deutlich, dass Kant die Hürde für die Formulierung von *allgemein gültigen Gesetzen der Sittlichkeit* hoch ansetzt, indem er von einem ‚Immer-schon‘ Allgemeinheit *beanspruchenden* objektiven Grund *ausgeht* – und damit kann der kategorische Imperativ keinesfalls als Rede von einer Überprüfung der eigenen Maxime auf *Verallgemeinerbarkeit* interpretiert werden, sofern damit gemeint ist, dass alle anderen das auch wollen müssen – wie sich das etwa bei Bourdieu oder vielen anderen Kant-Interpreten findet.<sup>109</sup>

Kant geht – wie die ganze Untersuchung zeigt – eben davon aus, dass das Wollen selbst keine andere Struktur hat und nicht anders denkbar bzw. realisierbar ist denn als sich selbstbestimmende und sich selbst zum Zweck habende Vernunft, so dass dieser Anspruch theorieimmanent konsistent genannt werden kann. Die Frage, die man sich freilich stellen darf, ist nicht, ob diese Voraussetzung anzweifelbar ist – wenn Vernunft als performative selbstbestimmte Schöpfung sich derart realisiert, dann bestätigt sie sich gerade dadurch selbst. Aber man darf fragen, ob sich nicht auch eine andere performative reflexive Vernunft denken ließe, die sich beispielsweise nicht selbst als Zwecke setzend bestimmte – und so eine andere vernünftige Form generierte.

*Innerhalb* der kantischen Konzeption widersprechen sich also die Einhaltung des Sittengesetzes und die Setzung der eigenen Glückseligkeit keineswegs, solange die Glückseligkeit nicht zum Bestimmungsgrund, also nicht als *direkte Ursache*

---

haltung“ MS AA Bd. 6: S. 421. Hier gilt das gleiche wie oben: auch der Selbst-erhaltungstrieb ist etwas, das wir als allgemein gegeben voraussetzen, was aber dann zur Pflicht wird, wenn er nicht mehr *unmittelbar* den Neigungen entspricht und also durch die freie Vernunft vermittelt werden muss, d.h. dadurch, dass seine Negierung ihr widersprechen würde. Esser folgert daraus, dass Kant die Selbsttötung ein Verbrechen nennt, liege lediglich daran, „dass wir die Struktur der Freiheit – also die Fähigkeit [...] überhaupt Zwecke zu setzen – durch eine ihr widersprechende Zwecksetzung negieren und also die Verwirklichung ihres Anspruchs unmöglich machen.“ Esser 2004: S. 353.

109 So z.B. Pierre Bourdieu (1984/1985). *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. FaM: Suhrkamp, S. 224, der die Verallgemeinerung als goldene Regel interpretiert. O’Neill weist diese Lesart als „heteronomous ethics“ ebenfalls zurück, die sie bei Singer, Hare, aber auch schon bei Mill und Schopenhauer gegeben sieht; vgl. O’Neill 1989: S. 81f. Allerdings geht sie nicht so weit, auf den durch den kategorischen Imperativ (scheinbar) gebotenen Universalisierungstest für Handlungsmaximen gänzlich zu verzichten, obwohl er eigentlich nur zum Ausdruck bringen kann, was immer schon allen gemeinsam ist – und daher keinesfalls irgendwelche individuellen Maximen testen kann, *sofern sie individuell sind*.

des Handelns in Anschlag gebracht wird, sondern nur als indirekter Zweck, der nur in Folge des Sittengesetzes befolgt wird. Auf diese Weise gilt es nicht mehr im Zweifel die Sittlichkeit der Glückseligkeit vorzuziehen, sich also in einem dichotom gedachten Entweder-Oder-Modell entscheiden zu müssen, sondern es gilt, das eigene Interesse *über* die Sittlichkeit, im von ihr gesteckten Rahmen, in ihrer Struktur zu verfolgen.<sup>110</sup> *Konzeptionell* gibt es hier für Kant kein Problem: Die Einhaltung konkreter Sittengesetze, die sich an die Form des Sittengesetzes anlehnen müssen, führe prinzipiell dazu, so jedenfalls Kant in der Methodenlehre der KrV, dass die Menschen ihre eigene Glückseligkeit und Wohlfahrt realisieren *könnten*, gäbe es nicht die beiden Arten von Unwegsamkeiten, die die Realisierung nicht nur erschweren, sondern auch *faktisch* unmöglich machen können. Die Frage, wie alle anderen Menschen dazu gebracht werden, ihre Handlungen nach den sittlichen Gesetzen, die dem Rechtsprinzip und damit dem Sittengesetz entlehnt sind, auszurichten, beantwortet Kant mit den Ausführungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre. Dort erklärt er, wie gezeigt, warum Zwang im äußeren Gebrauch der Freiheit mit dem Begriff praktischer Freiheit vereinbar, ja sogar folgerichtig ist, wenn auf diese Weise eine Handlung, die der Idee allgemeiner freier Selbstbestimmung widerspricht, unterbunden werden kann.

Die Frage, wie wir mit der zweiten Art von Unwegsamkeit in Bezug auf die Erreichung der Glückseligkeit aufgrund sittlichen Handelns umgehen können, die *nicht mit dem Recht* oder irgendeiner anderen Ableitung aus dem Freiheitsbegriff *zu bändigen* ist, nämlich wie mit der Natur umzugehen ist, beantwortet Kant mit dem Verweis auf eine *mögliche* ausgleichende Gerechtigkeit spätestens im Jenseits. Bereits in der Methodenlehre der KrV spricht er über diesen Ausweg, den er in der Dialektik der KpV wieder aufnimmt und der ihn nötigt, Gott und die Unsterblichkeit der Seele als unterstützende Helfer zur tatsächlichen Anwendung eines sittlich bestimmten Willens als vernünftige Ideen wieder einzusetzen, so dass der Wille sich auch tatsächlich derart bestimmt, wie es gefordert ist. Bevor Kant allerdings diese beiden denkbaren Garanten wieder ins Spiel bringt, gilt es für ihn zunächst, den behaupteten *bedingenden* Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und sinnlich vermittelter Glückseligkeit überhaupt *denkbar zu machen*.

---

110 Die Literatur sieht im kantischen Konzept einen Antagonismus, in dem letztlich der Sittlichkeit *gegen* die Glückseligkeit der Vorrang gegeben werden muss; vgl. etwa Himmelmann 2003: S. 206 „Wenn Glücksstreben und Moralität miteinander in Widerstreit geraten, so müssen wir uns [...] unausweichlich für einen Weg entscheiden. Daß der Moral in einem solchen Fall der Vorrang gebührt, dafür argumentiert Kant überzeugend genug.“, oder Victoria Wike (1994). *Kant on Happiness in Ethics*. New York: Albany State Univ. Press.

## ii. Warum sittliche Selbstbestimmung keine Glückseligkeit impliziert

Sittlichkeit und aus der Befriedigung der Neigungen geschöpfte Glückseligkeit werden von Kant zwar von einander unterschieden, und er nennt diese Unterscheidung sogar „in der Analytik der reinen praktischen Vernunft die erste und wichtigste ihr obliegende Beschäftigung“ (KpV AA Bd. 5:92), daraus folgt aber nicht, dass sie einander entgegengesetzt wären, wie bereits die Vereinbarkeit der Form des Sittengesetzes mit dem Zweck, die eigene Glückseligkeit unter Einbeziehung der Glückseligkeit aller zu verfolgen, gezeigt hat. Kant hebt das eigens hervor:

„Aber die Unterscheidung des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit ist darum nicht sofort Entgegensetzung beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht Rücksicht nehmen.“ (KpV AA Bd. 5:93).

Das bedeutet aber eben auch keine Gleichsetzung, da sie ja einem verschiedenen Prinzip unterliegen: die eine dem Prinzip der Natur, da es hier um die Befriedigung all unserer Neigungen geht, die den Zweck darstellen, zu dessen Erreichung der Wille das Handeln bestimmt. Die andere dem Prinzip der Freiheit, d.h. die Bestimmung erfolgt aufgrund der Idee, eine selbstbestimmende und aus sich selbst bestimmbare Vernunft zu sein. Gleichgesetzt werden können die beiden nur in dem einzigen Fall, in dem *beiden* als Bestimmungsgrund die freie Vernunft als Sittengesetz zugrunde läge – dann handelte es sich aber nicht um die hier zu verhandelnde sinnlich vermittelte Glückseligkeit, sondern um die intellektuelle Glückseligkeit, die aus der Tugendhaftigkeit folgt.

Es sei daran erinnert, dass Kant zufolge zwischen zwei Arten von Glückseligkeit zu unterscheiden ist: einer intellektuellen Zufriedenheit und einer sinnlich vermittelten Glückseligkeit. Während die erste darauf hinausläuft, dass sich aus der uns möglichen Realisierung von Tugendhaftigkeit unweigerlich, d.i. *notwendig* intellektuelle Glückseligkeit einstellt, handelt es sich im zweiten Fall nur um eine *mögliche*, d.h. nicht widersprüchliche Folgebeziehung. So geht es beispielsweise in der Aufhebung der praktischen Antinomie gerade um den Unterschied zwischen der Legalität und der hier noch Moralität genannten ethischen Qualität von Handlungen.<sup>111</sup> Im Anschluss erläutert Kant, welche Zufriedenheit aus der Moralität – d.i. hier Tugend – folgt, zu der der Mensch fähig sei, d.h. es geht um eine Art intellektuelle Glückseligkeit. Daraus ergibt sich für ihn dann, dass sich in praktischen Grundsätzen eine

111 „Denn alles muß in dieser [moralischen Maxime] auf die Vorstellung des Gesetzes als Bestimmungsgrund angelegt sein, wenn die Handlung nicht bloß Legalität, sondern auch Moralität enthalten soll.“ KpV AA Bd. 5: S. 118f.

„natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewußtsein der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit als Folge derselben wenigstens als möglich denken (darum aber freilich noch nicht einsehen und erkennen) lasse.“ (KpV AA Bd. 5:119 T.S.).

Dieses ‚und‘ muss als *unterscheidendes* ‚und‘ gelesen werden, d.h. es gibt für Kant eine *notwendige* Folgebeziehung zwischen Sittlichkeit und intellektueller Glückseligkeit, die aufgrund der Selbstbestimmung des Willens, der sich das Sittengesetz nochmals zum Bestimmungsgrund macht, ergibt, *und* es gibt für Kant eine *mögliche* Folgebeziehung zwischen Sittlichkeit und sinnlich vermittelter Glückseligkeit.<sup>112</sup> Es gilt also, die Realisierung sinnlich vermittelter Glückseligkeit von der Realisierung intellektueller Glückseligkeit zu unterscheiden, und folglich auch die Relationen, die Kant zwischen den beiden aufstellt: Die eine ist notwendig, weil sie sich gleichsam zugleich einstellt; die andere ist nur möglich, weil wir nicht *zur Gänze* über die Realisierungsbedingungen der sinnlich vermittelten Glückseligkeit verfügen.<sup>113</sup>

Dennoch verbinden Sittlichkeit und Glückseligkeit als a priorische Zwecke jedes Menschen in allerletzter Konsequenz das gesamte menschliche Tun. Denn der Mensch habe einen notwendigen Gegenstand und der bestehe darin, das höchste Gut, das sich zu gleichen Teilen aus Sittlichkeit und Glückseligkeit zusammensetze, realisieren zu wollen.<sup>114</sup> Dieser Zusammenhang wird aber *expressis verbis* nur *postuliert*, weil

112 Vgl. Himmelmann 2003, S. 86-119, insbes. Abschnitt ‚25. Das Glück der Freiheit oder: Über Selbstzufriedenheit‘, S. 106ff. Himmelmann greift zur Interpretation vornehmlich auf die ‚Reflexionen‘ AA Bd. XIX zurück und kommt so zu dem Schluss, dass „wir nach Kant Lust aus dem Bewußtsein [gewinnen], selbst die Quelle unserer eigenen Zufriedenheit zu sein. [...] Lust, die er auch „intellektuelle“ Lust nennen würde.“ Himmelmann 2003: S. 96; vgl. auch ihre Zusammenfassung der einseitig ausgerichteten Diskussion in der Literatur, Himmelmann 2003: S. 97.

113 Förster unterscheidet ebenfalls zwei Arten von Glückseligkeit bei Kant – eine moralische und eine empirische –, die er allerdings nicht als parallel realisierbar konzipierte denkt, sondern als Bedeutungsverschiebung im Begriff der Glückseligkeit, der sich von der Verwendung in der KrV zur Verwendung in der KpV vollzogen hat. Das führt dazu, den Hinderungsgrund der moralischen Glückseligkeit in der mangelnden Moralität der anderen zu sehen; während die empirische Glückseligkeit von der Natur gehindert werde; vgl. Förster 1998: S. 348. Wie gezeigt, kommen aber beide Bedeutungen parallel zum Einsatz – als innerer und äußerer Gebrauch der Freiheit –, so dass es sich nicht um eine Verschiebung, sondern nur um eine Erweiterung oder Ausdifferenzierung der Bedeutung handelt.

114 Die Setzung eines *höchsten Gutes* ist dem Drang der Vernunft, nach dem Unbedingten zu suchen, geschuldet, den die praktische Vernunft ebenso wie die theoretische Vernunft hat und durch den sie sich in eine Dialektik verstrickt. „Sie sucht als reine praktische Vernunft zu dem Praktisch-Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfnis beruht) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern [...] die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des **höchsten Guts**.“ KpV AA

„in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit eines zur Welt als Teil gehörigen und daher von ihr abhängigen Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann. Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft, d.i. der notwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute, ein solcher Zusammenhang postuliert: wir sollen das höchste Gut [...] zu befördern suchen.“ (KpV AA Bd. 5:124f.).

Es ist die *praktische Aufgabe* der reinen Vernunft, mithin des konzeptionellen Denkens, diese beiden Zwecke in ein solches Verhältnis zu bringen, dass sie einander *nicht* widersprechen und sich auch nicht gegenseitig im Wege stehen, so dass die theoriebildende Aufgabe darin besteht, das auch zu leisten und nicht etwa antagonistische Oppositionelle zu konstruieren. Die kantische Frage lautet demnach: Gibt es eine *Möglichkeit*, einen Zusammenhang zwischen den beiden Zwecken Sittlichkeit und sinnlich vermittelter Glückseligkeit zu denken, obwohl die *Realisierung* der sinnlich vermittelten Glückseligkeit immer auch von der Empirie abhängt? Diese Frage beantwortet Kant mit einem klaren Ja, und indem er den Zusammenhang als *Bedingungsverhältnis* konzipiert, wobei es sich nicht um ein kausales, d.h. notwendiges Folgeverhältnis, in dem die sinnlich vermittelte Glückseligkeit notwendig der Sittlichkeit folgte, sondern lediglich um ein *mögliches* Folgeverhältnis handeln soll. Kant schließt nämlich in Bezug auf die sinnlich vermittelte Glückseligkeit lediglich *nicht aus*, dass sie auf die Sittlichkeit folgen kann, aber er behauptet keinesfalls, dass sich *diese* Glückseligkeit auch notwendig einstellen muss.

„[D]aß Tugendgesinnung notwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist nicht schlechterdings, sondern nur, sofern sie als die Form der Kausalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, und mithin, wenn ich das Dasein in derselben für die einzige Art der Existenz

---

Bd. 5: S. 108 T.S. Der *Mensch* will das höchste Gut, das zu gleichen Teilen aus Sittlichkeit und Glückseligkeit besteht, realisieren, weil es den letzten und ersten Zweck seines Daseins ausmacht, und weil der Wille als Zwecke setzender definiert ist, *muss* er sich ein solches Objekt setzen. Allerdings kann es niemals als *Bestimmungsgrund* des Willens fungieren: „Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d.i. eines reinen Willens sein, so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten, und das moralische Gesetz muss allein als der Grund angesehen werden, jenes und dessen Bewirkung oder Beförderung sich zum Objekte zu machen. [...] Denn [...] wenn man vor dem moralischen Gesetze irgendein Objekt unter dem Namen eines Guten als Bestimmungsgrund des Willens annimmt und von ihm dann das oberste praktische Prinzip ableitet, dieses alsdann jederzeit Heteronomie herbeibringen und das moralische Prinzip verdrängen würde.“ KpV AA Bd. 5: S. 109.

des vernünftigen Wesens annehme, also nur bedingterweise falsch.“ (KpV AA Bd. 5:114 T.S.).

Das liegt aber, um es nochmals zu betonen, für Kant weder an uns selbst noch an den anderen, *sondern ausschließlich daran*, dass wir Menschen immer auch Teil der Natur und damit des Naturgeschehens sind, und dass wir mit unserem Willen diesen Lauf der Dinge nicht beeinflussen oder gar kontrollieren können. Dies mag *prima facie* trivial erscheinen, ist aber aus der Perspektive der instrumentellen Vernunft ein zutiefst beunruhigendes und auch nicht zufriedenstellendes Ergebnis, weil es sie der Allmachtsträume enthebt, aus sich selbst heraus *alles* kontrollieren und gestalten zu können.<sup>115</sup> Dennoch *schließt* sittliches Verhalten natürlich die Realisierung von Glückseligkeit *nicht aus*:

„Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Dasein als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellektuellen Bestimmungsgrund meiner Kausalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen wo nicht unmittelbaren, so doch mittelbaren (vermittelt eines intellektuellen Urhebers in der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, niemals anders als zufällig stattfinden und zum höchsten Gute nicht zulangen kann.“ (KpV AA Bd. 5:114f. T.S.).

Die kantische Argumentation lautet also, dass der Zusammenhang zwischen beiden Zwecken als Folgebeziehung *möglich ist* und dass dieser Zusammenhang dann als notwendig gedacht werden kann, wenn die sinnliche Welt überhaupt nicht betroffen ist – mithin, wenn es um intellektuelle Glückseligkeit im Hier und Jetzt geht. Die Realisierung sinnlich vermittelter Glückseligkeit ist aber immer auch von anderen Dingen als unserem Willen abhängig, die also nicht in unseren Gestaltungsbereich fallen.

Das Problem ist demnach, dass Kant zwar zeigen kann, dass die Realisierung von Sittlichkeit und Glückseligkeit konsistent denkbar ist, dass er aber deswegen noch lange keine Gewährleistung dafür übernehmen kann, dass selbst aus dem reinsten bestimmten Willen, der sich nur zu guten Handlungen bestimmt, auch tatsächlich Glückseligkeit folgt, – weder die eigene noch die allgemeine – weil die allgemeine Realisierung von Glückseligkeit immer auch vom Lauf der Natur und von dessen Kenntnis abhängt,

„weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung, sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens

115 Aus einer pragmatischen Perspektive ließe sich hingegen einwenden, dass die Menschen ja noch nicht einmal das geschafft haben, was sie nach Kant *könnten* – nämlich ihr Miteinander so zu organisieren, dass jede und jeder seine Fähigkeit zur selbstbestimmten Zwecksetzung auch leben könnte.

richtet, sondern der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu gebrauchen, richtet, folglich keine notwendige [...] Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze erwartet werden kann.“ (KpV AA Bd. 5:113).

Aufgrund mangelnder Kenntnisse und auch mangelnder physischer Fähigkeiten, d.h. einfach aufgrund der Tatsache, dass wir als Menschen *Teil der Natur* und der *Naturgeschehens sind*, das nicht von uns und unserer Sittlichkeit abhängt, und worauf wir also beim besten Willen weder alle zusammen noch jeder für sich Einfluss haben,<sup>116</sup> gibt es ein Problem mit der von Kant konzipierten ‚wohlproportionierten‘ Glückseligkeit, die auf die Sittlichkeit folgen können muss. Deshalb setzt Kant auf die Hoffnung, dass die Glückseligkeit *dennoch aus der freien und moralischen Selbstbestimmung folgen kann und wird*, wenn auch nicht hier und jetzt, sondern möglicherweise erst im Jenseits. Dafür darf gehofft werden, dass dieser Widerspruch zwischen dem menschlichen Potential zur Glückseligkeit und ihrer Aktualität einen für uns nicht erkennbaren Grund in einer höchsten Vernunft hat, d.h. in Gott, der bereits als Ursache des Weltenlaufs in der spekulativen Dialektik der KrV angenommen worden war.

Vor dem Hintergrund unserer Ohnmacht fragt Kant also in einer weiteren Überlegung, was wir in Anbetracht des nicht zu verleugnenden Unvermögens, auch die *Natur(gesetze)* steuern zu können, zusätzlich vernünftiger Weise annehmen können oder sollten, um *dennoch* wenigstens das zu realisieren, was wir realisieren *können* – Sittlichkeit. Um also nicht alle Hoffnung aufzugeben, dass die realisierbare Sittlichkeit aufgrund des aus der Vernunft ableitbaren Sittengesetzes und den daraus ableitbaren Gesetzen der Sittlichkeit im äußeren wie im inneren Gebrauch der Freiheit, doch in letzter Konsequenz zur sinnlich vermittelten Glückseligkeit führen *können*, fahndet Kant nach weiteren *Gründen* für diese Möglichkeit.

„Weil aber die Möglichkeit einer solchen Verbindung des Bedingten mit seiner Bedingung [...] nach Gesetzen der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden kann, obwohl die praktischen Folgen dieser Idee, nämlich die Handlungen, die darauf abzielen das höchste Gut zu realisieren, zur Sinnenwelt gehören: so werde wir die Gründe jener Möglichkeit erstlich in Ansehung, was unmittelbar in unserer Gewalt ist, und zweitens in dem, was uns Vernunft als Ergänzung unseres Unvermögens zur Möglichkeit des höchsten Guts (nach praktischen Prinzipien) und nicht in unserer Gewalt ist, darzustellen suchen.“ (KpV AA Bd. 5:119).

116 Angesichts fortschreitender Erkenntnisse und technischer Möglichkeiten der Menschheit scheint dies *faktisch* ein überholter Gedanke – das ändert aber nichts an der Argumentation, wie wir unbeeinflussbare Gegebenheiten konzeptionell integrieren können.

Erst so kommen die postulierten *Anwendungsbedingungen* des schon längst moralisch bestimmten Willens ins Spiel, die im Angesicht unseres *Unvermögens*, den Lauf der Natur willentlich zu beeinflussen, dafür sorgen sollen, dass die Ohnmacht nicht dazu führt, das Projekt der Realisierung von Sittlichkeit aufzugeben. *Um* also die Menschen dazu zu bringen, auch dann dem Sittengesetz zu folgen, wenn sie nicht wissen, was die Natur für Unwegsamkeiten bereit hält – beispielsweise in Form von Krankheiten oder Naturkatastrophen – bringt Kant die beiden eigentlich durch die Neubestimmung der Grenze des Wissbaren aus diesem Bereich ausgeschlossenen Erkenntnisobjekte, d.i. die Idee Gottes und die der Unsterblichkeit der Seele, wieder ins Spiel. Hiermit verstößt er aber nicht konzeptionell und systematisch gegen seine eigene Theorie, auch wird hier nicht Sittlichkeit gegen Glückseligkeit ausgespielt, sondern es wird ein Weg gesucht, wie wir damit umgehen können oder sollen, dass wir *auch abhängige Naturwesen* sind. So verknüpft Kant einerseits die Anstrengung, sich der Glückseligkeit als würdig zu erweisen, zwar nicht realiter damit, aber doch wenigstens in der *Hoffnung*, dass sowohl der Moralität als auch den widrigen Umständen ein und dieselbe ‚höchste Vernunft‘ zugrunde liegt:

„[...] und die angeführte notwendige Verknüpfung der Hoffnung [...] darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird.“ (KrV A 810/B 838).

Es sei ausdrücklich hervorgehoben, dass auch diese ‚höchste Vernunft‘ *nach* dem Sittengesetz gebietet und nicht etwa das Sittengesetz selbst hervorbringt oder gebietet, sowie, dass es Hoffnung nur dann gibt, wenn sie zugleich als *Naturursache* gedacht wird – weil nur so die kontingenten Widrigkeiten aus der Natur einen Sinn erhalten, der vor Verzweiflung schützt.<sup>117</sup>

Die Reintegration der Idee Gottes in die Theorie hat so pädagogischen Charakter; sie dient dazu, der praktischen Vernunft, die sich zwar nach der Form des Sittengesetzes, d.h. autonom bestimmt, deren letzter Zweck aber doch in der Verfolgung ihrer Glückseligkeit besteht, die Erreichung dieses Zweckes auch zu gewährleisten. Denn die Ideen von Gott und von der Unsterblichkeit der Seele sind „Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens“ (KpV AA Bd.4:4 T.S.). Sie sind somit nicht selbst die Ursache der Sittlichkeit oder des Sittengesetzes, aber sie helfen dem *bereits* bestimmten Willen, auch dann zur Anwendung zu gelangen, wenn die Einhaltung des Sittengesetzes nicht notwendig dazu führt, auch die eigene Glückseligkeit bereits im Diesseits realisieren zu können:

117 Förster sieht diese Funktion Gottes, Hoffnung nur spenden zu können, wenn er auch als Urheber der Natur angenommen wird, noch nicht in der KrV gegeben, sondern erst in WDO und dann in der KpV expliziert; vgl. Förster 1998: S. 348f.

„Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen.“ (KrV A 813/B 841 T.S.).

So besteht eine Funktion, innerhalb des Systems der Vernunft in Bezug auf ihren Gebrauch doch wieder einen Gott anzunehmen, obwohl er nicht erkennbar ist, darin, Gründe für die Widersprüchlichkeit zwischen der Fähigkeit bzw. Möglichkeit zur Moralität und der teilweise widrigen Faktizität zu finden – es ließe sich in Hegelscher Perspektive formulieren, dass die Hoffnung besteht, der Widerspruch habe dann einen Sinn, wenn er in einer höheren Einheit als aufgehoben denkbar wird.<sup>118</sup> Mit anderen Worten ist die Aussicht auf eine den Widerspruch aufhebende Begründung *und* auf Glückseligkeit – und sei es im Jenseits – eine Art und Weise der Vernunft, Sittlichkeit und Glückseligkeit doch noch in das konzeptionell geforderte ‚wohl proportionierte Verhältnis‘ zu bringen. Es ließe sich auch von einer Selbsttäuschung der Vernunft sprechen.

Gott erhält auf diese Weise in der kantischen Theorie weder die Funktion, das Sittengesetz zu begründen oder gar zu schaffen, noch die Funktion, sittliches Verhalten ursächlich hervorzubringen, sondern die Aufgabe, die praktische Vernunft beim *richtigen* Gebrauch zu stützen.<sup>119</sup> Gott wird hier von Kant als *Anwen-*

118 Von einer Hegelschen Perspektive zu sprechen meint keinesfalls, dass wir es hier mit einer systematisch *notwendigen Aufhebung* oder Vermittlung zu tun haben, wie das beispielsweise von H.-G. Deggau in seiner grundsätzlich teleologisch ausgerichteten Rekonstruktion der Architektur von Kants praktischer Philosophie versucht wird, vgl. Deggau 1985: S. 336-341.

119 Förster unterstellt Kant einen Zirkelschluss, da er einerseits seinem Leser die Gewissheit Gottes in der Dialektik der KrV gerade genommen habe, dann aber andererseits in der Rede von der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes Gott *vor-*  
*aussetzt*: „Nun fügt Kant allerdings hinzu, daß das moralische Gesetz seine *Ver-*  
*bindlichkeit* für alle freie Handlungen auch dann behalte, wenn kein Mensch da-  
nach handelt, und daß es eben diese *moralische* Nötigung sei, die notwendig zur  
Gottesidee führe. Damit setzt er aber die Verbindlichkeit schon voraus, die doch  
erst durch Gott erklärt werden sollte“. Förster 1992: S. 175. Förster bezieht sich  
zwei Seiten vorher auf ein Zitat Kants, wo dieser Gott als eine der *Triebfedern* des  
*Vorsatzes* und der *Ausführung* des Sittengesetzes für notwendig erklärt; vgl. KrV  
A 811/B 839. Das ist aber der springende Punkt: Gott wird von Kant auch in der  
KpV als *Bedingung der Anwendung* verhandelt, und kann insofern eine *Triebfeder*  
zur *Einhaltung* des Sittengesetzes genannt werden – deshalb erhält Gott aber ge-  
rade nicht die Funktion, die ‚*Verbindlichkeit* zu erklären‘, da diese von Kant aus  
der Konstruktion des praktischen Freiheitsbegriffes abgeleitet wird. Die *Anwen-*  
*dingsbedingungen* des bereits moralisch bestimmten Willens werden von Kant als  
*zusätzliche* Triebfedern konzipiert, aber keinesfalls als *Gründe für die Verbind-*  
*lichkeit*, wie Kant später explizit formuliert: „Auch wird hierunter nicht verstan-  
den, daß die Annehmung des Daseins Gottes als eines Grundes aller *Ver-*  
*bindlichkeit* überhaupt notwendig sei (denn dieser beruht [...] lediglich auf  
der Autonomie der Vernunft selbst).“ KpV AA Bd. 5: S. 125f; vgl. auch RGV AA

*dungsbedingung* des *schon moralisch bestimmten* Willens verhandelt, weil er die Garantie birgt, dass Sittlichkeit und Glückseligkeit in einem angemessenen Verhältnis stehen, d.h. dass sich die Moralität auch dann lohnt, wenn es irdisch nicht offensichtlich wird.<sup>120</sup> Die beiden Ideen ‚Gott‘ und ‚Unsterblichkeit der Seele‘ könnte man ‚Implementierungshilfen‘ nennen, die dafür sorgen, dass die Einhaltung des Sittengesetzes auch *über die rechtlichen Bestimmungen hinaus*, d.h. in Bezug auf den inneren Gebrauch der Freiheit wahrscheinlicher wird, obwohl oder gerade weil es dort keinen Zwang geben darf.

Sie erfüllen aber im kantischen Theoriegebäude eine vollkommen andere Funktion als die Idee der Freiheit, da sie ihr erstens in ihrer Möglichkeit nur nachgeordnet sind, zweitens im Gegensatz zur praktischen Freiheit überhaupt nicht bewiesen werden können und drittens im reinen praktischen Gebrauch der Vernunft nicht notwendig sind, da dieser es nur mit sich selbst in seiner intelligiblen Welt zu tun hat und ohnehin keine Rücksicht auf empirische oder sinnliche Bedingungen nimmt.<sup>121</sup> Sie werden angenommen, weil die praktische Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch etwas haben will, worauf sie sich beziehen darf:

„Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes [wie die Freiheit], sondern nur Bedingungen des notwendigen Objektes [d.i. das höchste Gut] eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens [...].“ (KpV AA Bd. 5:4).

---

Bd. 6: S. 26. Förster sieht in der späteren Explikation hingegen eine ‚Wandlung in Kants Gottesauffassung‘; vgl. Förster 1998: S. 345.

120 Wenn Kant in einem vorhergehenden Abschnitt davon spricht, dass die ‚ganze Zurüstung der Vernunft, in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen könne, auf drei gedachte Probleme gerichtet sei, deren Absicht wiederum darin liege zu beantworten, was zu tun sei, wenn der Wille frei, wenn Gott und eine künftige Welt sei‘ (vgl. KrV A 800/B 828), dann bedeutet das nicht, dass *diese Probleme* allen Zweck der Vernunft ausmachen, sondern wie die gestellte Frage zu beantworten sei, *falls diese Probleme* positiv gelöst wären. Denn, so fährt Kant dort fort, das betreffe unser Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck und deshalb sei die letzte Absicht der uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt.

121 Während die *Möglichkeit* von Gott und Unsterblichkeit dadurch *bewiesen wird*, dass Freiheit *wirklich* ist, wird die Wirklichkeit der in der KrV nur als problematischer, d.h. nicht unmöglicher Begriff aufgestellten Freiheit durch das apodiktische Gesetz der praktischen Vernunft *bewiesen*, d.h. in seiner objektiven Realität gesichert. Für Kant folgt aus der Tatsache, dass wir so etwas wie eine Willensbestimmung zu haben glauben, die uns daran hindert, unmittelbar unseren Neigungen stattzugeben, *dass* Freiheit wirklich ist. Und erst aus dieser selbstbestimmten Freiheit folgt die Möglichkeit von Gott und Unsterblichkeit, die *für den praktischen Gebrauch* als wirklich angenommen werden müssen, ohne *theoretisch* bewiesen werden zu können, weil es keinen Gegenstand in der Anschauung für sie gibt.

Dennoch kann nicht geleugnet werden, dass Kant in der KpV so weit geht, die Realisierung der eigenen Glückseligkeit nicht nur an die Sittlichkeit im äußeren Gebrauch der Freiheit, sondern auch an den inneren Gebrauch derselben zu binden, d.h. ein tugendhaftes Leben zur Bedingung, auch der sinnlich vermittelten Glückseligkeit, zu machen – auch wenn er diesen Zusammenhang nur postulieren kann und zugeben muss, dass hier die Tugend nicht als ursächliche Bedingung dieser eben nicht frei bewirkbaren Glückseligkeit gedacht werden kann, weil sie immer auch vom Naturgeschehen abhängt und damit ihre Realisierung immer *kontingent* ist und bleibt.

Die Unterscheidung zwischen den zwei Arten von Glückseligkeit – einer intellektuellen und einer sinnlich vermittelten – zeichnet gerade den Unterschied zwischen dem Menschen als reine Vernunft und als empirischem Sinnenwesen. Wenn die eigene Glückseligkeit als indirekter Zweck und *nicht als Bestimmunggrund* in das Konzept des die Sittlichkeit bestimmenden Willens einfließt, sondern nur insofern sie als *allgemeiner Zweck* aufgefasst wird, kann sie der Sittlichkeit keinen Schaden zufügen. Wenn aber der Einzelne aus systematischen Gründen nicht davon ausgehen kann, dass aus seinem vernunftbestimmten sittlichen Handeln auch die erhoffte Glückseligkeit folgt, weil es natürliche Unwegsamkeiten gibt, dann gilt es plausibel zu machen, warum die Willensbestimmung aus Freiheit der Willensbestimmung aus Neigung *vorzuziehen ist*. Dafür rekurriert Kant auf die beiden anderen spekulativen Ideen, d.i. Gott und die Unsterblichkeit der Seele, und reintegriert auch sie in das kritische Theoriegebäude. Allerdings *nicht*, indem er ihnen einen analogen Status der Realisierbarkeit zuschreiben würde, sondern nur, indem er sie als Implementierungshilfen für die Anwendung des Sittengesetzes verwendet, denn sie werden von Kant postuliert, insofern sie als *Anwendungsbedingungen* des *schon moralisch* oder *sittlich bestimmten Willens* dienen können.

#### 4. Resümee der Konzeptualisierung des praktischen Vermögens

Der IV. Teil galt der Rekonstruktion der Theoretisierung des praktischen Vermögens in der kritischen Theorie Kants. Nach einleitenden Bemerkungen zu den drei Momenten, durch die der Wille bestimmt wird, sowie dazu wie Kant das praktische Vermögen als Wille bestimmt, ist im zweiten Abschnitt die Konstruktion des praktischen Vermögens analysiert worden. Hier stand insbesondere die Gewinnung des Grundbegriffes und des Grundprinzips des praktischen Vermögens aus deren konzeptionellen Vorläufern in der theoretischen Philosophie im Mittelpunkt. Dabei ist hervorgehoben worden, dass Kant bei der Rekonzeptualisierung praktischer Freiheit neben der notwendig zu denkenden Naturkausalitätskompatibilität ihrer Wirkungen, auch größten Wert darauf legt, sie nicht mit der Bedeutung eines chaotischen Impulses zu versehen. Bestimmung aus praktischer

Freiheit in der kantischen Theorie wird ausschließlich so gedacht, dass das, was bestimmt wird, gesetzmäßig und gesetzeskonform ist. Bei der Rekonstruktion der Bestimmung des praktischen Vermögens hat sich gezeigt, dass Kant mit drei explizit auch so markierten Voraussetzungen arbeitet: Es wird nach dem Muster der Kausalität als *bestimmendes* Vermögen gedacht – wenn auch die Idee der Kausalität hier von Kant transformiert wird, weil es sich um eine konsistente *Selbstbestimmung* handelt, Ursache und Wirkung mithin in Eins fallen. Zweitens wird es als *Zwecke setzendes* gedacht, und drittens wird es als *allgemein Gegebenes* vorausgesetzt, so dass dieses Konstrukt an ihm selbst Gesetzmäßigkeit, d.h. allgemeine Geltung, erhält.

Die Konzeption des praktischen Vermögens als gesetzmäßige Zwecke setzende Selbstbestimmung aus Freiheit ermöglicht damit die Ableitung des Sittengesetzes und macht so zugleich ein Sittengesetz denkbar, das *aus der Vernunft* stammt, das der praktischen freien Vernunft selbstähnlich ist. Sittengesetz und praktische Vernunft sind daher in zweifacher Weise genuin verbunden: Einerseits, weil sich die Vernunft so selbst als praktische Vernunft konzipiert oder erfindet, dass sie seine Grundlage bildet; und andererseits, weil die Vernunft seine Möglichkeitsbedingung formuliert. Auf diese Weise gibt und findet die Vernunft zugleich das Sittengesetz, indem sie sich selbst als praktische Vernunft erfindet – womit Kant in praktischer Hinsicht den Traum einer autonomen Vernunft theoretisch, d.h. konzeptionell denkbar werden lässt.

Fragt man nun abschließend danach, ob Kant konzeptionell einlösen kann, was er zu Beginn der kritischen Theoriebildung versprochen hat, nämlich den Begriff der Freiheit als Bedingung der Sittlichkeit zu denken und diese wiederum als Bedingung allgemeiner Glückseligkeit, dann lässt sich sagen, dass Kant den Begriff praktischer Freiheit so zu konzeptualisieren vermag, dass er diese Grundlage tatsächlich bietet. Wenn man praktische Freiheit und ihr Prinzip so denkt, wie Kant sie denkt, und sie an das als allgemein gegeben vorausgesetzte Vernunftvermögen rück bindet, dann lässt sich daraus sowohl das Prinzip der Autonomie als auch das Sittengesetz ableiten und auch das Rechtsprinzip, das die Grundlage für Interaktionen unter der Bedingung allgemeiner Bestimmungsfreiheit zu formulieren vermag.

Was Kant hingegen nicht gelingt, ist, die Realisierung der Glückseligkeit als *notwendige Folge* der Sittlichkeit zu denken. Allerdings sollte das vielleicht auch nicht verwundern, denn Kant müsste dann denken, dass die Vernunft auch zur Gänze die Natur beherrschen, d.h. *bestimmen* könnte und nicht nur sich selbst. In Bezug auf die Tugendlehre ist noch zu ergänzen, dass Kant hier den Vorschlag macht, sich mit einer Art intellektueller Glückseligkeit zufriedenzugeben, da sie (fast) unabhängig macht von den Naturereignissen, weil sie zur Gänze der Bestimmung durch die Vernunft unterliegt. Was Kant demnach in der *Metaphysik der Sitten* zeigt, ist, wo die Grenzen des *Machbaren* liegen, wo auch die praktische Vernunft an ihre Grenzen stößt: Wenn es um den inneren Gebrauch der

Freiheit geht, *den andere Menschen von ihrer praktischen Vernunft* machen, haben wir keinerlei *berechtigte* Handhabe, Zwang auszuüben. Das Rechtsprinzip formuliert nur, nach welchem Prinzip *die Handlungen*, die den *äußeren, vernunftexternen Gebrauch* praktischer Freiheit betreffen, bestimmt sein müssen.

Die zweite Grenze des Machbaren stellt die Beherrschung der Natur dar, die für jeden von uns gilt, weil die menschliche Vernunft nicht die Ursache des Naturgeschehens ist – sei es kontingent oder als göttliche Schöpfung. Um dennoch nicht zu verzweifeln, schlägt Kant vor, sich einerseits tugendhaft zu benehmen und sich andererseits darauf zu verlassen, dass es eine ausgleichende Gerechtigkeit gibt. Warum er allerdings dem Menschen neben der Rechtschaffenheit auch noch Tugendhaftigkeit empfiehlt, ließe sich auf die Idee der Selbstkonsistenz zurückführen, die die Kongruenz von Innen und Außen *fordert*, ohne sie erzwingen zu können. Die Einhaltung des Sittengesetzes *in Bezug auf Interaktionen* wird durch das Rechtsprinzip und die Erlaubnis zum Zwang gewährleistet; die Verwendung des Sittengesetzes *als* Bestimmungsgrund des Willens, d.h. *in Bezug auf unsere Gesinnung* hingegen, wird von Kant überhaupt nicht in Frage gestellt. Zwar können wir keinen anderen zwingen, *aber dafür uns selbst*, wollen wir wenigstens die intellektuelle Glückseligkeit erlangen. Vielleicht hatte Kant damit auch einen pragmatischen Grund im Sinn: Es könnte sinnvoll gewesen sein auch angesichts eines wohlbegründeten Rechtssystems, das den *allgemeinen* Gebrauch der Freiheit als Zwecke setzende Selbstbestimmung garantiert, indem es dessen grundlegende Bedingung formuliert, einen gewissen Selbstzwang zu fordern. Aus der Perspektive moderner Gesellschaften könnte die allgegenwärtige, internalisierte Selbstkontrolle gewährleisten, dass auch dort, wo das Recht in Form von staatlichen Kontrollen und Sanktionen nicht hinreicht, die Regeln der Sittlichkeit eingehalten werden.

Aus einem Interesse an der Konsistenz einer Theorie, die immer auch daran zu messen ist, welche eigenen Vorgaben sie sich macht und welche Zwecke sie zu erfüllen trachtet, ist das Feststellen, ob ein/e Denker/in schafft, was er oder sie sich vorgenommen hat, ein interessantes Resultat einer Analyse. Es ist aber wenigstens ebenso interessant, danach zu fragen, mit welchen Voraussetzungen in einer Theorie operiert wird, ob sie als solche reflektiert werden und ob sie Wirkungen entfalten und wenn ja, welche Wirkungen sie entfalten. Diesem Aspekt ist der abschließende fünfte und letzte Teil der vorliegenden Untersuchung gewidmet.



## V Kantische Fluchtlinien: Die Normativität praktischer Freiheit

---

Das Sujet der Untersuchung ist im Ganzen betrachtet die philosophische Theoriebildung bezogen auf die Fragestellung, auf die sie eine Antwort geben soll, auf die Art und Weise, wie sie das tut und auf die so erzeugten – intendierten wie nicht-intendierten – Effekte. Dabei wurden philosophische Theorien als gedankliche Konstrukte zur Beantwortung praktischer oder gesellschaftlich relevanter Probleme oder Wünsche gelesen, die denjenigen Standards nicht widersprechen dürfen, die sie selbst prinzipiell von Theorien fordern. Zur Beschreibung wesentlicher Aspekte einer Theorie wurde auf George Spencer Browns aus dem Unterscheidungsakt gewonnenen Formbegriff zurückgegriffen. Dadurch sollte deutlich gemacht werden, dass Theorien nicht als Abbilder der Wirklichkeit begriffen werden, sondern als konstruierte Modelle, in denen mit immer neuen Unterscheidungen immer komplexere Ideen über die Funktionalität und Möglichkeiten unseres Denkens und *folglich* unseres Handelns aufgrund bestimmter Zwecksetzungen entworfen werden.

Das heißt nicht, zu leugnen, dass der philosophischen Theoriebildung immer auch empirische Motivationen und vor allem historische Bedingungen zugrunde liegen, sondern gerade im Gegenteil, dass es auch für die philosophische Theoriebildung empirische Beweggründe und Voraussetzungen gibt, die als Motiv den richtungsweisenden Aspekt ihrer Form ausmachen. Es bedeutet stattdessen, um es nochmals zu betonen, der *philosophischen Theorie* den Charakter oder Status eines Gedankenmodells zuzuschreiben, das erdacht wird, um anhand der Begriffsbildung den angestrebten Zweck, die praktische Lösung eines Problems, die durch die Beantwortung der Fragestellung theoretisch vorbereitet wird, besser erreichbar bzw. realisierbar zu machen.

Der philosophischen Theoriebildung wird demnach unterstellt, nicht nur *retrospektiv* Aussagen darüber treffen zu wollen, wie uns die Welt in ihrem Ist-Zustand erscheint, d.h. mit und seit Hegel, *wie sie geworden ist*, und auf welche Weise wir uns denkend die Welt strukturieren, ordnen oder sie begrifflich be-

schreiben, sondern ihr wird zugleich mit Kant unterstellt, *prospektiv* Modelle entwerfen zu wollen, wie sich dieser Zustand *auch* durch die Neuformierung der Ordnungsmuster, d.h. auch durch die Neuformierung der Fragestellungen und Analyseweisen im Sinne des empirischen Motivs oder Zwecks verändern ließe. Moderne philosophische Theoriebildung wird hier also auch als konstruktives Potential betrachtet, ohne deshalb der Rede von einer vollkommenen Distinktion zwischen theoretischem Denken und praktischem Handeln zustimmen zu wollen und ohne deshalb in Allmachtsphantasien (zurück) zu fallen, die das denkende Subjekt zum Ursprung des Weltgeschehens machen.

Vielmehr soll die wechselseitige Bedingtheit zwischen dem Einzelnen, den gesellschaftlichen Bedingungen und den beide theoretisierenden und (mit)konstituierenden Diskursen in den Blick genommen werden: Diejenigen Theoriestränge oder -entwürfe, die von den theoriebildenden Subjekten konstruiert werden und diejenigen, durch die sich in Folge konkrete, einzelne Individuen mehr oder weniger adäquat – gemessen am theoretisch entworfenen Ideal – auch konstituieren und durch die sich gesellschaftliche Wirklichkeit formiert. Wobei es, wie bereits anfangs betont, nicht um Schuldzuweisungen gehen kann und soll, was sich neben missbräuchlichen Legitimationsverwendungen auch daraus ergibt, dass die Rezeption von Theorien oftmals das Gegenteil behauptet von dem, was vermutlich intendiert war und auch auf diese Weise Effekte gezeitigt werden, die nichts oder wenig mit der ursprünglichen Theorie zu tun haben.

Dass theoretische Modelle nur dann eine Chance haben, sich durchzusetzen und wirklichkeitsformierend wirksam zu werden, wenn sie auf die entsprechenden Bedingungen stoßen bzw. wenn das, was sie formulieren oder was davon verstanden wird, im historischen Kontext in irgendeiner Weise sinnvoll und gewinnbringend erscheint – wird dabei nicht in Zweifel gezogen. Dass das der Fall ist, lässt sich unmittelbar daran ablesen, *dass* an das Modell angeschlossen wird. So konnte sich das cartesische Modell eines denkenden Wesens, das sich in (vor)letzter Konsequenz nur auf sein eigenes Urteil verlässt, in der Moderne durchsetzen, weil sich die stratifikatorisch organisierte Gesellschaft aufgelöst hat – und sie hat sich aufgelöst, weil es Menschen gab, die genau das taten, und sie löste sich um so schneller auf, je mehr Menschen dieses Modell internalisierten und je mehr genau dieser Menschentyp gefordert wurde.<sup>1</sup> Zudem ist das cartesische Modell ausreichend formal und flexibel, um in immer neuen Kontexten und

1 Ähnliches lässt sich heute beobachten, wo der Ruf nach kosmopolitischer, sozialer und individueller Flexibilität sich im zunehmend positiv konnotierten Modell der Patchwork-Identität widerspiegelt, das dann genau solche Menschen beschreibt und hervorbringt, die global am besten einsetzbar sind und die sich selbst am besten global einsetzen können und wollen; vgl. Richard Sennett (1998/2000). *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Hamburg: Bertelsmann. Sennett beschreibt dieses Phänomen nicht nur kritisch, sondern bedauert den Wandel, weil er ihn wegen der rar werdenden, dauerhaften zwischenmenschlichen Bindungen für gefährlich hält.

Bedeutungen verwendet zu werden – weshalb es bis heute maßgebend geblieben ist.

Ein weiteres Modell, das bis heute die Moderne sowohl in Bezug auf die Theoriebildung in der praktischen Philosophie *als auch* in Bezug auf die umgesetzte gesellschaftliche wie individuelle Praktik prägt, ist das Konzept praktischer Freiheit, wie es von Kant in den kritischen Schriften ausgearbeitet und konstruiert worden ist. In der Konzeption des Praktischen finden sich die Achsen und die Grenzen eines Denkraumes der Moderne, *innerhalb* deren in den letzten rund zweihundert Jahren Problemsstellungen und Lösungen in der *praktischen* Philosophie gedacht worden sind – und von dort ausgehend auch in weiten Teilen der Sozialwissenschaften. Als Achsen fungieren dabei die drei Voraussetzungen, anhand derer Kant den Begriff praktischer Freiheit (re)formuliert: Kausalität als Selbstbestimmungspotential, Identität als Selbstkonsistenzideal und schließlich der Selbsterhalt durch Selbstzwecksetzung, der zum grundlegenden Lebensprinzip menschlichen Daseins erklärt wird. Daraus *abgeleitet* ergibt sich die selbstbestimmte und selbstkonsistente Selbstzwecksetzung, die sich *als solche* nochmals zum Zweck setzt als erstrebenswertes Ideal authentischer, gesellschaftskompatibler und tugendhafter Lebensführung *jedes* Einzelnen. Dadurch sollte ein Höchstmaß an Sittlichkeit im Sinne des *sozialen* Miteinanders, aber auch des Selbstverhältnisses auch ohne transzendenten Gesetzgeber denkbar gemacht werden.

Damit ist der letzte Aspekt der Untersuchung angesprochen, der sich auf die nicht-intendierten Effekte richtet. In Bezug auf Kant bedeutet das, zu fragen, wo sich dieses das moderne Verständnis von Freiheit maßgeblich prägende Grundmuster in philosophisch-soziologischen Theoretisierungen kontinentaler Tradition – von Hegel bis Foucault und Luhmann – finden lässt. Dazu soll nicht die Rezeptionsgeschichte nachgezeichnet werden,<sup>2</sup> oder das Wiedererstarken kantischen Gedankenguts seit dem Neukantianismus hervorgehoben werden, sondern es soll das Grundparadigma der Konzeptionen des Praktischen in der Moderne sichtbar gemacht werden. Die Verwendung des Begriffes ‚Paradigma‘ macht deutlich, dass das kantische Konzept selbst als *normativ wirksam* im Sinne eines mittlerweile vielleicht unhinterfragten Denkmusters ausgewiesen werden kann. Möglicher Weise kann es auch für gesellschaftspolitisch relevante Effekte *grundlegend* genannt werden, die aufgrund der kritischen Konzeptualisierung des Praktischen mit hervorgebracht worden sind, eben weil sie als maßgebender Impuls für die weitere Theoriebildung *und folglich auch für die Gestaltung unserer modernen Wirklichkeit* zu betrachten ist.

Das kolportiert nicht das Russellsche Bonmot und transformiert es dahingehend, dass die moderne Theoriebildung aus nichts weiter bestünde als aus Fußno-

2 Vgl. zur unmittelbaren Rezeption beispielsweise Sally Sedgwick (2000). *The reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling, Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

ten zu Kant – wohl aber wäre die Moderne ohne Kant sicher eine andere, insofern die Grundstrukturen der kantischen Theorie als Prototyp einer modernen Denkform erscheinen, in deren Achsen wir uns nach wie vor denkend bewegen, deren Grenzen keinesfalls ausgelotet oder bereits überschritten und deren Konsequenzen in vielerlei Hinsicht vielleicht noch nicht zu Ende gedacht sind bzw. immer wieder neu aus der Aktualität heraus zu denken sind, wie das beispielsweise auch von Foucault getan worden ist. Es geht also darum, Kant als ein Faktum in der Theoriegeschichte und damit in der Entwicklungsgeschichte modernen Denkens anzusehen, dessen theoretischer Einfluss auf die wissenschaftliche wie gesellschaftliche Realität nicht zu leugnen ist.

Mit dieser Diagnose wird nicht behauptet, Kant habe die drei Prinzipien, die seinen Begriff praktischer Freiheit bestimmen – Identität, Kausalität, Relation –, erfunden, sondern nur, dass er sie in seiner Konzeption so in ein Verhältnis zueinander gesetzt hat, dass sie sich wechselseitig bedingen, weil sie erst gemeinsam die verschiedenen Aspekte des Begriffes praktischer Freiheit ausmachen. Durch deren Koinzidenz im Freiheitsbegriff sind nicht nur die Achsen des Raumes aufgespannt worden, innerhalb dessen das Praktische zu denken ist und innerhalb dessen es theoretisiert wird, sondern die Koinzidenz koppelt diese drei Bestimmungen scheinbar unauflösbar sowohl aneinander als auch an den Freiheitsbegriff. Auch soll keinesfalls bestritten werden, dass Freiheit zu denjenigen philosophischen Begriffen zählt, die schon seit der Antike die Theoriebildung beschäftigt haben.<sup>3</sup> Es wird lediglich der den Denkraum bestimmende paradigmatische Charakter der – wenn man so will *materialen* – Form herausgestellt, die Kant dem Begriff mit seiner Konzeption gegeben hat. Das gilt auch dann, wenn einzelne Interpreten sich als Gegenspieler verstanden haben und wenn der Freiheitsbegriff selbst immer wieder auch in anderen Bedeutungen verwendet worden ist und verwendet wird.

Die Überschrift dieses abschließenden Kapitels lässt sich somit in einem doppelten Sinne verstehen: Einerseits bezeichnen ‚*Kantische Fluchtlinien*‘ die Linien, die die praktische Perspektive in der Moderne bestimmen und sie auf einen Begriff hin – den Fluchtpunkt – lenken: *Freiheit*, deren theoretische Bestimmung durch Kant paradigmatisch festgelegt worden ist, und die durch die nachfolgende Theoriebildung vor allem weiter ausdifferenziert und ausformuliert wird. Die zweite Bedeutung liegt andererseits darin, auch auf Fluchtversuche oder Ausreißbewegungen aus diesem Denkraum des Praktischen hinzuweisen, die vor allem ab der Mitte des 20. Jahrhunderts zu finden sind. Hier denke ich an zwei jüngere, im *kantischen Sinne* kritische Auseinandersetzungen mit dem Denken der Moderne: an Michel Foucaults und an Niklas Luhmanns.

3 So spielen natürlich Freiheit und Spontaneität bereits in der Nikomachischen Ethik oder in den Konzeptionen antiker Staaten eine tragende Rolle – dennoch hat der Freiheitsbegriff dort eine andere Bedeutung, als Freiheit beispielsweise nicht jedem allein durch seine Zugehörigkeit zur Spezies Mensch zu kommt.

Der fünfte und letzte Teil gliedert sich den genannten Überlegungen entsprechend: Zunächst erfolgt eine kurze zusammenfassende Interpretation der vorliegenden Analyse in Bezug auf die Resultate oder Antworten, die hier gegeben worden sind. Dabei wird unterschieden zwischen solchen Folgerungen, die seriöser Weise gemacht werden dürfen, und solchen, die eigentlich nicht gemacht werden können. Im Anschluss wird die Aufmerksamkeit auf einige Effekte der kantischen Theorie gerichtet und damit auf den letzten noch ausstehenden Aspekt der hier im ersten Teil vorgeschlagenen vollständigen Form einer Theorie. Dafür wird zwischen denjenigen Effekten unterschieden, die sich in den nachfolgenden Theoriebildungen zeigen und möglichen, die Lebenspraktik betreffenden Effekten, die sich vor allem in sozialkritischen Diagnosen spiegeln. Zum Abschluss wird ein Blick auf die zwei genannten jüngsten kritischen Theorieansätze geworfen, die beide in dem Sinne kritisch zu nennen sind, als sie *nicht* die Grenzen des Erkennbaren bestimmen, sondern die Voraussetzungen des Denkens und unserer Konzepte an den ‚Rändern‘ wissenschaftlicher Diskurse aufzeigen wollen und so eine Grenzüberschreitung darstellen. Die *Dekonstruktion* des kantisch geprägten praktischen Denkraumes – so die Diagnose – ist zumindest an den Rändern der Philosophie in vollem Gange. Das beschreibt den letzten Aspekt, der die der Theoriebildung in der Moderne weiterhin zugrunde liegenden Denkmuster betrifft.

## 1. Ergebnisse der Analyse oder: Was sich mit Kant (nicht) begründen lässt

Die Analyse der kantischen kritischen Theorie hatte sich – gemäß der Einleitung – an drei Fragen orientiert: ‚Welche Funktion haben die einzelnen Erkenntnisse der theoretischen und der praktischen Philosophie bei der Bestimmung der Denkvermögen?‘ und ‚Gibt es unhinterfragte Denkmuster oder grundlegende ‚Prinzipien‘, die in der kantischen Konzeptualisierung des Praktischen vorausgesetzt *und* beibehalten werden?‘.

Die Rekonstruktion des kritischen Theoriebildungsprojektes, seiner Architektur und der darauf aufbauenden Konzeptualisierung des praktischen Vermögens hat u.a. gezeigt, dass die Differenz zwischen Erkenntnissen, die Kant zur theoretischen bzw. zur praktischen Philosophie zählt, nicht der Differenz zwischen den beiden Vermögen entspricht. Und das auf mehreren Ebenen: Nicht nur verwendet Kant zur Willensbestimmung explizit das aus der theoretischen Philosophie stammende Kausalitätsprinzip, sondern die (Selbst)-Begründungsform der praktischen Philosophie entspricht auch dem Modell der transzendentalen Erkenntnis- und Theoriebegründung. So wie Kant den transzendentalen Raum eröffnet, um dort über reine, ahistorische Erkenntnisse das Wissen von der Welt zu begründen, eröffnet er mit der Konzeption des Freiheitsbegriffes einen praktischen Denkraum mit Tiefendimension, der die reine und einzige Form beschreibt, in

der ein freies Selbstverhältnis, nach der praktische Gesetze und in Folge intersubjektive Praktiken zu denken und zu konstruieren sind. Zwar avanciert Freiheit auf diese Weise niemals zu einer theoretischen, oder gar empirisch beweisbaren Erkenntnis, aber sie erhält eine (Begründungs-)Form – um nicht zu sagen: ein Korsett –, die aus der theoretischen Philosophie genommen ist, weil sie in ihren Entwürfen selbstbegründend und das bedeutet: konsistent und mit sich identisch bleiben muss.

Kant geht bei der Bestimmung *beider* Vernunftvermögen von der *Erfahrung* aus. Er hegt keinen Zweifel daran, dass wir empirische und moralische Erfahrungen machen. Im praktischen Zusammenhang liegt die Erfahrung darin, dass sich der Mensch selbst Einhalt gebieten kann, in dem er Handlungen *unterlässt*. Von dieser Erfahrung ausgehend wird das praktische Vernunftvermögen so konstruiert, dass es sie begründen kann, d.h. so, dass diese Erfahrung konsistent denkbar wird. Damit konzipiert Kant bezogen auf den *Anfang* das praktische Vermögen ganz analog zum theoretischen, wo er auch mit der Erfahrung anhebt, denn, so lautet der erste Satz der zweiten Einleitung in die KrV: „*Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; [...] Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alles an.*“ (KrV B 1)<sup>4</sup>. Das bedeutet nicht, dass hier das Sollen aus dem Wissen, das auch über die Erfahrung gewonnen wird, abgeleitet wird: Es „mögen noch so viele Naturgründe sein, die mich zum Wollen antreiben [...] so können sie doch nicht das Sollen hervorbringen, [...] das die Vernunft ausspricht“ (KrV A 548/B 576). Aber es bedeutet, dass die Idee zu einem Begriff der Freiheit, den die Vernunft sich ausdenkt, um damit Sittlichkeit begründen zu können, an eine intellektuelle Erfahrung *rückgebunden* werden kann, die Kant als universell voraussetzt.

Während also für die theoretische Philosophie das Nachdenken mit der sinnlichen Erfahrung anfängt und dann deren Möglichkeitsbedingungen a priori im Verstand aufgesucht und gefunden werden, fängt das Nachdenken für die praktische Philosophie mit einer intellektuellen, d.h. reflexiven Erfahrung an und sucht ebenfalls, von dieser ausgehend, deren Möglichkeitsbedingungen a priori – in der reinen Vernunft, die gerade in dieser intellektuellen Erfahrung oder *als* diese intellektuelle Erfahrung für Kant praktisch und damit *real* wird: als solche *verwirklicht sich die reine praktische Vernunft*. Dass es Sittlichkeit und Sittengesetze gibt, wird dabei ebenso wenig bezweifelt, wie *dass* wir sinnliche Erfahrungen machen bzw. denken können. Im theoretischen Zusammenhang lautet bekanntermaßen die Anschlussfrage, wie diesen Erfahrungen der Status wahrhafter *Erkenntnisse* zugeschrieben werden kann; im praktischen Zusammenhang lautet die

4 In der ersten Auflage formuliert Kant weniger deutlich: „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt [...] Sie sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es notwendigerweise, so und nicht anders, sein müsse.“ (KrV A 1).

Frage, wie aus einer nicht einmal sinnlichen, sondern nur intellektuellen Erfahrung, dem Status der Naturgesetze entsprechende, allgemein gültige Gesetze formuliert werden können, so dass diese ebenfalls allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen können. Damit bürdet Kant der Autonomie oder der ‚Entunterwerfung‘ als *vorgängige* Aufgabe nicht nur die Erkenntnis der Erkenntnis auf – wie Foucault bemerkt –, sondern er nötigt die praktische Vernunft als Freiheit auch, in der epistemologischen *Form* des begründenden Selbstbezuges real zu werden.

Die Faktizität des Sittengesetzes und mit ihm die immer auch empirisch anzutreffende Sittlichkeit – die gleichwohl nicht auf ethische Tugendhaftigkeit zurückführbar ist, weil diese niemals beweisbar wäre – bilden so den Ausgangspunkt der Konzeptualisierung des Praktischen. Auf der einen Seite wird von dort ausgehend in einer transzendentalen Denkbewegung nach deren Möglichkeitsbedingungen gesucht. Auf der anderen Seite werden von dort ausgehend das Rechtsprinzip und die weiteren Gesetze der Sittlichkeit sowie durch Wiedereinsetzung in sich selbst das Prinzip der Tugendhaftigkeit bestimmt und so die Brücke zur praktischen Anthropologie und zu den gesellschaftlichen Institutionen geschaffen.

Es galt also die praktische Vernunft so zu konstruieren, dass aus ihr die Gesetze, die das menschliche Miteinander regeln, abgeleitet werden können, obwohl ihnen kein phänomenaler Gegenstand in der Anschauung korrespondiert, um analog zu den Gesetzen der Natur ihre Geltung zu beweisen. Kant löst diese Aufgabe, indem er – in der Tradition Descartes<sup>5</sup> – die Vernunft in ihrer Existenz immer schon allgemeine Geltung beanspruchen lässt, weil er sie als allgemeine voraussetzt und sie so dem Sittengesetz *logisch voranstellt*. Das Sittengesetz hat nicht deshalb Geltung, weil es ein Faktum ist, sondern weil es aus der praktischen Vernunft, die Kant als allgemeines Zweck setzendes Selbstbestimmungsvermögen voraussetzt, *ableitbar ist*:

„Wenn es also ein oberstes praktisches Prinzip [...] einen kategorischen Imperativ geben soll, so muss es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, *weil es Zweck an sich selbst* ist, ein *objektives* Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: *die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*. So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor; sofern ist es ein *subjektives* Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge ebendesselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es

5 Descartes beginnt ja seinen *Discours* ... mit dem wunderbaren Satz: „Der gesunde Verstand ist die bestverteilte Sache der Welt; denn jedermann glaubt, so wohl damit verstehen zu sein [...]; [das] beweist [...], daß die Kraft, gesund zu urteilen und Wahres von Falschem zu unterscheiden – was man recht eigentlich ‚gesunden Verstand‘ oder ‚Vernunft‘ nennt – von Natur gleich ist, bei allen Menschen“ AT VI: S. 1.

zugleich ein *objektives* Prinzip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können.“ (GMS II.49 AA Bd. 4:429 T.S.).<sup>6</sup>

Man kann Kant vorwerfen, nicht weiter nach der Bedingung der *Allgemeinheit* gefragt zu haben – was Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* korrigiert, wenn er der Reflexionsleistung auf das Allgemeine einen Verweis auf die Gattung zuschreibt.<sup>7</sup> Allerdings muss man einräumen, dass sich aus Freiheit Zwecke setzend selbst zu bestimmen, für Kant überhaupt nur unter der Bedingung der *Allgemeinheit* realisierbar ist. Wenn über die vorausgesetzte Allgemeinheit die Geltung des Sittengesetzes beansprucht wird, dann expliziert der Rechtsgrundsatz nicht in erster Linie eine Einschränkung der Selbstbestimmung aus Freiheit, sondern formuliert eine ihrer *konstitutiven* Bedingungen – der praktische Freiheitsbegriff ist überhaupt nur ein *Freiheitsbegriff*, weil in seiner *Formulierung* immer schon auf alle anderen vernünftigen Wesen rekurriert wird. Praktische Vernunft wird als in diesen Strukturen *existierend* gedacht, nur *wenn* und *insofern* diese als allgemeine verstanden werden. Jedes andere Verständnis von *bloß* singular gedachter, freier Selbstbestimmung ginge an der kantischen Konzeption praktischer Freiheit vorbei. Der in der Rechtsphilosophie explizit erwähnte Zwang richtet sich gerade gegen einen äußeren Gebrauch der Freiheit, durch den eines der konstitutiven Momente praktischer Freiheit gezeugnet wird, weil ein falscher Gebrauch gegen den Aspekt der Allgemeinheit in der Selbstbestimmung gerichtet ist.

In diesem Zusammenhang gilt es auch den Unterschied zwischen Singularität und Individualität hervorzuheben: Der konkrete Mensch als empirisches Individuum ist niemals Gegenstand der *Theorie*, sondern immer nur ein Beispiel für allgemein angenommene Strukturen, die zwar ein singuläres Subjekt beschreiben, aber eben gerade nur als Repräsentant *allgemeiner*, d.h. objektiver Strukturen, weil diese *per definitionem* für alle möglichen Menschen *angenommen* werden. Insofern das singuläre Subjekt immer schon als allgemeines theoretisiert wird, *wird* von seiner Individualität abgesehen – anders ist das überhaupt nicht diskursierbar.<sup>8</sup> Es ist also keinesfalls so, dass Kant davon ausginge, dass die

6 Vgl. auch nochmals KpV AA Bd. 5: S. 5 Anm.

7 Im ersten Teil der *Phänomenologie des Geistes* zeigt Hegel, dass jeder (philosophischen) Reflexion auf *allgemeine* Strukturen eines gedachten Gegenstandes immer ein Bewusstsein davon vorhergeht, dass es mehrere Repräsentanten dieses Gegenstandes gibt – und das gilt auch für die Reflexion auf das eigene Denkvermögen. Wer *allgemein* sagt, hat immer schon eine Idee von vielen, für die das Gesagte Geltung beansprucht.

8 Mit Hegel zeugt *jeder Begriff* von Allgemeinheit und birgt damit immer eine gewisse Abstraktion in sich. Insofern Begriffe auf Singularitäten hinweisen sollen, sind sie folglich immer in sich widersprüchlich zu nennen. In diesem Sinne entfremdet jeder Begriff, sobald er auf eine generelle Einzigartigkeit verweist; vgl. Judith Butler (2000). ‚Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism‘ in:

empirischen Individuen frei seien und es eine Theorie dieser empirischen Freiheit zu entwerfen gälte, sondern es ist vielmehr so, dass es für Kant allein die Erfahrung des Innehaltens im Denkens gibt, die er einen Imperativ nennt, und dass er von dort aus die reine Konstruktion beginnt. Praktische Freiheit ist kein Abbild, sondern eine Idee, aus der sich die Vernunft

„mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen [macht], in die sie die empirischen Bedingungen hineinpaßt, und nach denen sie sogar Handlungen für notwendig erklärt, die doch nie geschehen sind und vielleicht nie geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, daß die Vernunft in Beziehung auf sie Kausalität haben könne; denn ohne das, würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten.“ (KrV A 548/B 577).

Mit Kant verfügen wir als Menschen über ein spontanes Potential, das den Grund der Einheit unseres Denkens bzw. des Denkens schlechthin ausmacht – wie sich das benutzen lässt, in welchen Strukturen es sich *praktisch* realisiert, was daraus ableitbar sein könnte oder nicht, das ist eine Frage der Theoretisierung und des Entwerfens, wobei wir davon ausgehen (müssen), dass diese Entwürfe auch tatsächlich Wirkungen auf unser Leben haben können – sonst, so ließe sich ergänzen, hätte alle intellektuelle Anstrengung keinen anderen Sinn als die reine Lust am schöpferischen Denken.

Wenn also das empirische Individuum praktische Freiheit im Sinne der kantischen Konzeption zu realisieren trachtet, dann kann er oder sie das nur, wenn er oder sie die anderen immer schon in das eigene Kalkül mit ein bezieht, weil diese Freiheit überhaupt nur als solche konzipiert ist. Praktische Freiheit kann im kantischen Sinne nur in Bezug auf das sie konstituierende Moment der Allgemeinheit wirklich werden – oder gar nicht. *Wenn* man sich auf Freiheit im kantischen Sinne berufen will, dann sollte diese notwendige Implikation präsent sein – so dass jegliche Vorstellung von individuellen Freiheiten, die es zu bändigen gälte, gar kein Fall dieses Konstruktes wäre, weil diese eine *andere Freiheitskonzeption* forderten. Die von Kant aus dieser Konzeption des Freiheitsbegriffes und seines Prinzips abgeleiteten Gesetze der Sittlichkeit sind so ausformulierte Möglichkeitsbedingungen zur Ausübung der eigenen Zwecke setzenden Selbstbestimmungskompetenz *auf der Grundlage der Annahme, diese sei allgemein gegeben*. Darin besteht einer der Gründe, warum Hegel die Grundlagen der Realisierung allgemeiner Sittlichkeit in seiner Rechtsphilosophie beschreibt: Dort werden die Voraussetzungen und Rahmenbedingungen diskutiert, die aus dem auf Allgemeinheit beruhenden, praktischen Freiheitsbegriff für die individuelle Ausübung von Freiheit – für deren äußeren Gebrauch – folgen.

Wird die vorausgesetzte Bedingung der Allgemeinheit – und werden die daraus ableitbaren Folgerungen, die im kantischen Rechtsprinzip als *Bedingung für den äußeren Gebrauch der Freiheit*, d.i. als Bedingung selbstbestimmten Handelns schlechthin zum Ausdruck kommen – übersehen, dann ergibt sich freilich ein Antagonismus zwischen einer scheinbar immer schon vorhandenen präsozialen *eigenen* Freiheit und den scheinbar nachgeordneten *gesellschaftlichen Zwängen*, der diesen ‚untergeordnet‘ werden müssten. Dabei liegt doch das eigentlich progressive Moment dieses Freiheitsbegriffes gerade in der Kopplung an *alle* anderen als deren *notwendige Bedingung* – aber *alle* umfasst immer auch einen selbst und meint daher keineswegs den Ausschluss der eigenen Interessen. Freiheit zu realisieren bedeutet eben gerade beides: dass jede/r Einzelne dabei *weder* sich selbst *noch* irgendeinen anderen benachteiligt bzw. dass jede/r Einzelne *sowohl* sich selbst *als auch* die anderen berücksichtigt.

Es geht aber auch nach Kant nicht primär darum, ‚mit seinem Gewissen im Reinen zu sein‘, sondern schlichtweg darum, anzuerkennen, dass konsistente selbstbestimmte Zwecksetzung nur *aufgrund* der in dieser Idee vorausgesetzten Allgemeinheit realisierbar ist – nur daraus ergibt sich ihre *Legitimität*. Statt den anderen und sich selbst ‚ins Gewissen zu reden‘ und sie über Appelle zu sozial kompatiblen Mitmenschen machen zu wollen, gilt es daher, ihnen wie sich selbst die Vorteile – und möglichen Nachteile – des Konzeptes aufzuzeigen. Damit ist aber das Feld der ‚Moralität‘, wenn dort unbedingter Weise darüber Auskunft gegeben wird, welche Handlungen an sich selbst ‚gut‘ und welche ‚böse‘ sind, verlassen – und das auch schon bei Kant, für den diese beiden Prädikate eine *Folgerung* aus seinem Freiheitsbegriff darstellen und ihm nicht etwa vorangestellt werden.<sup>9</sup> Die Frage lautet dann ‚nur noch‘: Wollen wir dem Konzept – mit allen Konsequenzen – zustimmen? Ja, weil wir etwas davon haben; nein, weil der Nutzen nicht überzeugt.

Eine Zwischenbemerkung sei im Folgenden in Bezug auf einen (intendierten) Nebeneffekt der Analyse des Theoriebildungsprojektes erlaubt: Auch über die Architektur lässt sich bestätigen, dass Fragen nach *konkreten* Handlungsdirektiven nicht mit dem kategorischen Imperativ beantwortet werden können, weil erst die *Metaphysischen Anfangsgründe* für Kant die Brücke zwischen reiner Begriffsbestimmung und empirischer Datensammlung bilden. Die Erneuerung der

9 Kant verzichtet zur Definition dessen, was er *sittlich gut* nennt, mit Vehemenz auf *alle* Bestimmungsgründe, die *nicht* aus reiner Vernunft stammen. So weist er sowohl eine wie auch immer vernunftextern gegebene Vorstellung von ‚Gut‘ und ‚Böse‘ als auch andere vorhergehende Bestimmungsgründe zurück – *weil sie die falsche Form aufweisen: sie kommen von außen und ordnen so die Vernunft einer fremden Bestimmung unter*. Die KpV sei der Ort, das *Paradoxon* zu klären, „daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze [...], sondern nur nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse.“ KpV AA Bd. 5: S. 62f. T.S.

Metaphysik ist für Kant nicht nur ein Mittel zur Erreichung eines praktischen Zwecks, sondern eine Aufgabe, die ziemlich am Schluss seines Gesamtprojektes steht, was sich auch in der chronologischen Reihenfolge der Schriften spiegelt. Erst in der *Metaphysik der Sitten* findet der Übergang von den reinen Erkenntnissen und ihren Ableitungen zu den historisch situierten Anwendungsfragen der Empirie statt – auch wenn Kant aus didaktischen Gründen anhand von Beispielen bereits in der *Grundlegung* den Weg vorzeichnet, wie er von der ‚reinen Moralphilosophie‘, die die *Metaphysik der Sitten* einschließt, zur immer auch empirisch orientierten Rechtslehre zu gelangen denkt. Kant ist hier sehr explizit, nennt er doch den Übergang von der reinen Begründung zur Verschmelzung mit dem historisch gewachsenen Naturrecht *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Wobei zu beachten ist, dass dem kantischen Verständnis nach ‚empirisch‘ auch hier nicht meint, dass die Philosophie einen Antwortalgorithmus für moralische Dilemmasituationen zur Verfügung zu stellen habe.<sup>10</sup> Sie kann nur so etwas wie ein Auswahlkriterium liefern, welche Situationen, Fragen oder Probleme überhaupt als moralisch relevant gelten können und welche nicht.

Den viel beschworenen *kategorischen Imperativ* und den darin vorgeschlagenen ‚Verallgemeinerungstest‘, ob die eigene, d.h. subjektive, handlungsleitende, *aber nicht anleitende*,<sup>11</sup> Maxime auch zum allgemeinen Gesetz taugt, eins zu eins zur Anwendung bringen zu wollen und damit zu bestimmen, welches Handeln erlaubt und welches verboten sei, geht an den Intentionen Kants mit Sicherheit vorbei. Vielmehr beabsichtigt Kant zu zeigen, welche *Bedingungen* eine Maxime erfüllen müsste, die als allgemeines Gesetz *formuliert* Geltung beanspruchen dürfte: Sie muss auf ein allgemeines ‚Immer-schon‘ zurückgreifen *können*. Es geht ihm also um eine im wahrsten Sinne des Wortes *formale* Bestimmtheit dessen, wie ein *Gesetz* aussehen muss, damit der Charakter des Gesetzhaften überhaupt sinnvoll zugesprochen werden kann. Keinesfalls ist es das Ziel, eine materiale Bestimmung vorzugeben. Eine Maxime kann dann und nur dann als moralisches Gebot formuliert werden, wenn das ihr zugrundeliegende Prinzip bei jedem Menschen *vorausgesetzt* werden kann, wie das für Kant etwa die Maxime der Selbsterhaltung – die sich in der Selbstzwecksetzung ausdrückt – erfüllt, weil er davon ausgeht, dass die Selbsterhaltung eben solch ein allgemein voraussetzbares Prinzip *ist*.

Das bedeutet aber auch, dass es nur einige wenige, wirklich als grundlegende *Sittengesetze* formulierbare *Gebote* geben kann, weil die zugrundeliegende Frage

10 Vgl. hierzu im Resultat gleichlautend O’Neill 1989 und Esser 2004.

11 O’Neill macht den Unterschied anhand eines Beispiels deutlich: Wenn die Maxime lautet: ‚Sei freundlich zu Deinen Gästen‘, ist damit noch lange nicht bestimmt auf welche Weise diese Freundlichkeit angemessen zum Ausdruck gebracht werden kann: Ob mit dem Angebot einer Tasse Kaffee oder gerade damit nicht. Daher wird das handlungsleitende Prinzip vollkommen unterschiedliche *handlungsanleitende* Prinzipien einschließen, die je nach Kontext dem Prinzip *prima facie* entsprechen oder widersprechen können; vgl. O’Neill 1989: S. 84f.

immer lauten muss, ob die eigene subjektive Maxime auch allgemein, als objektive, vorausgesetzt werden *kann*, wie Kant am Beispiel der Glückseligkeit eindringlich zeigt. Dann und nur dann, wenn das je eigene subjektive Wollen *zugleich* allen anderen als deren je eigenes subjektives Wollen zugeschrieben werden kann, ist ein Gesetz formulierbar, das diese Bedingung als Strukturmoment in sich aufnimmt, weil es beide Aspekte – den subjektiven und den objektiven, *weil* allgemeinen – zugleich zur Geltung kommen lässt. Zudem kann man sagen, dass Kant uns keinesfalls in die geistige Untätigkeit, d.h. Unmündigkeit, entlässt, wenn es darum geht, aus diesem prinzipiellen, die Form vorgebenden Sittengesetz, den empirischen Umständen angepasste Gesetze für das sittliche Zusammenleben *zu folgern*. Sittliches Zusammenleben heißt aber, die Handlungen der Menschen, d.i. den äußeren Gebrauch der Freiheit als allgemeine selbstkonsistente, Zwecke setzende Selbstbestimmung, *aufgrund dieses Freiheitsbegriffes* zu koordinieren bzw. zur Entfaltung kommen zu lassen.

Die Forderungen nach direkter Anwendbarkeit der praktischen Philosophie greift vor diesem Hintergrund einerseits zu kurz und erscheint andererseits als zu oberflächlich: Philosophische Theorien werden in der Moderne durch und durch praktisch – aber nicht, indem man sie anwendet, sondern indem ihre Begründungsfiguren gleichsam real werden. So ist die kantische Figur freier Selbstrealisation auf der einen Seite längst zum normativen Maß jeder am Subjekt orientierten Praxis geworden, insofern sie das Ideal des Subjekts schlechthin zeichnet. Auf der anderen Seite ist aber die häufig eingenommene Haltung, sich von der Philosophie sagen lassen zu können, was konkret zu tun sei, keinen Schritt über die von Kant in *Zur Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* so sehr kritisierte Haltung des sich lenken Lassens hinausgekommen.<sup>12</sup> Die kantische Theorie ist daher in Bezug auf aktuelle empirische ethische Fragestellungen nicht in der Weise ‚anschlussfähig‘, wie das häufig von der Philosophie gewünscht und zunehmend auch erwartet wird.

In Bezug auf den generellen Zusammenhang von Freiheitsbegriff und Sittlichkeit ist zu sagen, dass der positive Freiheitsbegriff, d.i. derjenige, der als gesetzgebende Vernunft interpretiert wird, Gott als Gesetzgeber für die Gesetze der Sittlichkeit, insofern sie das menschliche Miteinander betreffen, zu ersetzen vermag und zwar so, dass daraus *kein Zwang zu einem tugendhaften Selbstverhältnis durch andere* abgeleitet werden kann! Garantiert wird die *sittliche* Funktionalität des Rechtsprinzips durch das formale Kopieren des Sittengesetzes, das über die vorausgesetzte Allgemeinheit der Vernunft die anderen immer schon *konzeptionell* mit einbezieht. Deshalb kann es als verbindliche Grundlage für Gesetze die-

12 So heißt es dort: „*Unmündigkeit* ist das Unvermögen, sich seines eigenen Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. [...] Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen.“ (WiA AA Bd. 8: S. 35), was man vielleicht doch wörtlich nehmen sollte, zumal Kant in *Zum ewigen Frieden* davor warnt, die Philosophen zu Königen zu machen: zwar sollen ihre *Maximen* gehört werden, aber mehr auch nicht, vgl. AA Bd. 8: S. 369.

nen, die das intersubjektive Feld und damit *Interaktionen* im weitesten Sinne gemäß dem Sittengesetz steuern: Niemand darf des anderen Recht auf selbstbestimmtes Handeln einschränken, solange dessen *Handeln* der Form des sittlichen Rechtsprinzips nicht widerspricht – vollkommen gleichgültig, aus welchen *Gründen* der andere sich so zum Handeln bestimmt, wie er es tut.

Das bedeutet aber in aller Klarheit, dass auch niemand anderen vorschreiben darf, wie sie zu leben hätten, was für ein reflektiertes Selbstverhältnis sie zu entwickeln haben, denn das ist ein Terrain, auf dem niemand anderes reüssieren *darf*, als nur jede/r Einzelne selbst. In diesem Sinne ist nochmals zu betonen, dass die Tugendlehre Kants nur als *Vorschlag* interpretiert werden darf, wie ein vollständig selbstkonsistentes, selbstbestimmtes und Zwecke setzendes Leben aussehen würde und könnte – aus ihr kann aber keinerlei Müssen abgeleitet werden und daher auch keine Restriktionen, Sanktionen oder sonstige Vorschriften, die Gemeinschaften glauben, den Einzelnen machen zu dürfen! *Zwang* gibt es bei Kant im Recht – und nicht in der Tugend, weil ein ideales Selbstverhältnis zwar aufgegeben, aber nicht erzwungen werden *kann* und *darf*!<sup>13</sup>

In diesem Sinne formuliert sowohl das Sittengesetz als auch das kantische Rechtsprinzip die Bedingung der Möglichkeit optimalen oder maximalen Freiheitsgebrauches – im kantischen Sinne bedeutet das immer auch: optimaler und maximaler Freiheitsrealisation! Das Rechtsprinzip iteriert die konzeptionell vorausgesetzte Allgemeinheit im praktischen Freiheitsbegriff auf der Ebene der immer mitzudenkenden *Interaktionssituation*. Die kantische Idee, die subjektive Freiheit an die (objektive) Allgemeinheit zu binden, d.h. Freiheit von dieser Bedingung abhängig zu machen oder nur aufgrund deren denkbar und möglich zu machen, dass *alle* sie in gleicher *Form* realisieren *wollen* und *können*, zumindest im äußeren Gebrauch, bietet daher ebenso Möglichkeiten, wie sie ihre Verwirklichung normiert oder standardisiert.<sup>14</sup>

13 Dieser Punkt wird insbesondere dort interessant, wo es darum geht, Menschen ihre Lebensformen vorzuschreiben, wozu es immer einer stichhaltigen Begründung bedarf – ich komme darauf zurück.

14 Buchheim beschreibt Freiheit in diesem Sinne als „Verhältnisbegriff“ (Thomas Buchheim (2006). *Unser Verlangen nach Freiheit*. Hamburg: Meiner, S. 30), der bezogen auf den einzelnen allein gar keinen Sinn *haben kann*: „Die Freiheit ist so etwas wie Handel und Prosperität, die auch kein einzelner für sich treiben oder besitzen kann, obwohl jeder einzelne ‚etwas davon hat‘. In einem solchen Verhältnis des Gebens und Nehmens der Freiheit liegt auch der Grund dafür, daß die Freiheit im gesellschaftlichen Sinn – ‚liberty‘ nach John Stuart Mill – daß also soziale Freiheit letztlich dasselbe ist wie die Freiheit im persönlichen Verstande, d.h. die Freiheit des Individuums, die englisch eher mit ‚freedom‘ bezeichnet wird. Daß sie beide letztlich dasselbe sind, bedeutet nicht, daß sie miteinander austauschbar wären, sondern daß sie zwei unterschiedliche Seiten einer Medaille sind, die ja nur deshalb, weil sie solche zwei Seiten besitzt, eben die Medaille ist, die sie ist.“ Buchheim 2006: S. 164f. Besser lässt sich meines Erachtens kaum die Intention Kants formulieren und zugleich zeigen, wie wirkmächtig diese Gedanken bis heute in der philosophischen Theoriebildung sind.

So verstanden *kann*, *darf* und *soll* Freiheit solange im Handeln zum Ausdruck gebracht werden, wie das Handeln den allgemeinen Begriff praktischer Freiheit nicht verletzt bzw. wie das Handeln den Begriff praktischer Freiheit gerade dadurch überhaupt erst im Gebrauch bzw. in der Anwendung realisiert. Damit ‚gibt‘ es praktische Freiheit bei Kant nur als *gesetzes-* oder *regelhafte* und *regelgebundene*, insofern die Form, in der sie gedacht wird, genau das verlangt. Praktische Freiheit hat somit bei Kant selbst eine *normative Form*, weil er sie formal in einer spezifischen Weise *bestimmt* oder *definiert*: als selbstkonsistente Zwecksetzende Selbstbestimmung. Ein anderes Modell praktischer Freiheit wird *in Bezug auf das zu regelnde Feld des Interaktions- und des Selbstverhältnisses* nicht angeboten, d.h. einfach von Kant nicht entworfen. Deshalb ist Kant keinesfalls eines Mangels an Theoriebildung zu bezichtigen, da es ihm ja gerade darum ging, einen Begriff praktischer Freiheit zu konstruieren, der das Ziel der Theoriebildung, nämlich in Bezug auf das Sittengesetz menschliche Autarkie und Autonomie denkbar zu machen, vollkommen erfüllen kann. Aber es wird hervorgehoben, dass es sich bei diesem Freiheitsbegriff um ein *Modell* handelt, das realitätsbildend wirksam (geworden) ist, weil Freiheit bis heute so gedacht und realisiert wird.<sup>15</sup>

Dass die formale Konstruktion kantischer Freiheit selbst zur ideologischen, weil unhinterfragten Norm geworden ist, und damit auch Formen von Unfreiheit und Zwang, die nicht als Bedingung allgemeiner Freiheit zu rechtfertigen sind, hervorbringt, ist die Kehrseite der Medaille und eine der Thesen dieser Untersuchung. Sie stützt sich auf die Resultate der Analyse und besteht darin, dass Kant durch seine Konzeptualisierung des dem praktischen Vermögen zugrunde liegenden Freiheitsbegriffes nicht nur definiert hat, was unter richtiger, weil sozial bedingter und daher kompatibler Freiheit verstanden werden darf, sondern zugleich den in Folge unreflektierten und damit ideologischen Denkraum aufgespannt hat, in dem seit über 200 Jahren das Praktische Konzeptualisiert wird. Dieser These wird im folgenden Abschnitt skizzenhaft nachgegangen; es geht dabei insbesondere darum, die Idee des Denkraumes und der Achsen zu zeichnen, in dem und an denen entlang sich die philosophisch-praktische Theoriebildung der Moderne abbilden lässt.

15 Freilich gibt es den einem Schattenspiel gleichenden akademischen Streit zwischen Deterministen und Freiheitsapologeten – den Nida-Rümelin kritisch rein akademisch nennt; vgl. Anm. 346 – dieser *bestimmt* aber beispielsweise *nicht* die Formierung der *Grundlagen* unserer politischen Institutionen.

## 2. Effekte der kantischen Konzeption praktischer Freiheit

Die Effekte der kantischen kritischen Theoretisierung des Praktischen werden danach unterschieden, ob sie die nachfolgende ausdifferenzierende Theoriebildung, oder ob sie die gesellschaftliche Praxis im weitesten Sinne betreffen, und zwar in Bezug auf Normierungs- oder Normalisierungs-, sprich Identitätsbildungszwänge. In diesem Sinne skizzieren die nachfolgenden Ausführungen Anschlüsse an die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit. Dafür kann auch auf bereits vorhandene Studien verwiesen werden – wie beispielsweise auf diejenigen der Kritischen Theorie, von Foucault oder von Robert Pippin –, die zwar nicht alle unmittelbar auf die Effekte der kantischen Konzeption von Freiheit ausgelegt sind, aber als Beleg für den konstatierten Trend dienen können.

Um deutlich zu machen, unter welcher Perspektive hier von Theoriebildungseffekten die Rede ist, wird im Folgenden nochmals in aller Kürze skizziert, inwiefern Kant *auch mit seiner praktischen Philosophie* einen neuen ‚Denkraum‘ eröffnet hat. Entsprechend den Ergebnissen der vorliegenden Analyse kann der Foucault’schen These, Kant habe mit seiner Forderung nach reinen Erkenntnissen, die es durch eine oder in einer transzendente/n Reflexion zu erwerben gälte, einen neuen epistemischen Raum allererst eröffnet – weil er diese Tiefendimension *er-* und nicht gefunden habe –, hinzugefügt werden, dass das theoretische transzendente Selbstverhältnis von Kant in die praktische Philosophie transferiert worden ist, und dort in Form des *freien, formal bloß auf sich selbst bezogenen Selbstverhältnisses* erneut zur Geltung kommt. In diesem Sinne konnte die gemeinsame *epistemische Form*, in der sich die theoretische und die praktische Vernunft realisieren, als selbstreferentieller Bezug oder eben als *Selbstverhältnis* charakterisiert werden, auch wenn es wesentliche Differenzen gibt.

Eine Differenz besteht darin, dass sich die theoretische Vernunft *nicht* eigentlich auf sich selbst bezieht, sondern auf den Verstand und die Sinnlichkeit. So wird das theoretische Selbstverhältnis des Denkvermögens auf vielfache Weise von Kant binnen differenziert, wenn auch die Begründung für den Erkenntnisstatus transzendentaler Erkenntnisse gerade in der strukturellen Homologie zwischen theoretischer Vernunft und Verstand zu finden ist.<sup>16</sup> Eine zweite Differenz ist für den epistemischen Raum des Praktischen nach Kant ebenso wesentlich wie die reflexive Form selbst: die in der Bestimmung einer Zwecke setzenden Freiheit zum Ausdruck gebrachte Bewegung auf die Zukunft hin, d.h. die

16 Dass sich die Vernunft dann auch noch die Funktion der synthetisierenden Verstandesbegriffe in einem unlauteren Transfer auf ihre spekulativen Fragen zu eigen macht und so den Ideen oder eben Vernunftbegriffen den gleichen Erkenntnisstatus zubilligt, wie den reinen Verstandesbegriffen, tut in diesem Zusammenhang nichts zur Sache.

Werdenskomponente *im* Selbstverhältnis der praktischen Vernunft zu sich als subjektiver wie objektiver Zweck, die einer in die Vernunft hinein verlegten, expliziten Zeitlichkeitsdimension entspricht. Im Unterschied zum theoretischen Selbstverhältnis, das sich dadurch auszeichnet, das, was phänomenal der Fall ist, retrospektiv und das, was unveränderlich ist, transzendental erkennen zu können, haben wir es hier keinesfalls mit einem erkennenden Selbstverhältnis, sondern eben mit einem *verwirklichenden* zu tun. Das bedeutet, dass das Selbstverhältnis einmal retrospektiv bzw. introspektiv ausgerichtet ist und einmal prospektiv.

Auf diese Weise erhält die praktische Vernunft an oder in sich selbst ein dynamisches Moment, das sie allererst als sie selbst werdende auszeichnet, ohne das ihr telos bereits inhaltlich oder konkret bestimmt wäre. Der Raum, den die praktische Vernunft dadurch aufspannt, ist also einer, der sich in einer ständigen Bewegung befindet, weil in ihm selbst wesentlich eine *Selbstwerdung*, eine zeitliche Differenz zwischen dem Hier und Jetzt und den Möglichkeiten in einer zu realisierenden und realisierbaren Zukunft gedacht wird.

Damit hängt unmittelbar eine dritte Differenz zusammen, die Historizität der praktischen Vernunft bei Kant. Während die theoretische Vernunft zum einen den unveränderbaren, a priori schen Denkkapparat zum Vorschein bringt und zum anderen die ebenso unveränderbaren Naturgesetze begründet, bringt das praktische Selbstverhältnis allein durch seine selbstreferentielle Form die Gesetze zum Ausdruck, die es begründen soll – weshalb es rein formal bleiben kann und *muss*. Dass deren konkrete Inhalte aber immer an die laufenden soziohistorischen Bedingungen und Veränderungen angepasst werden müssen, zeigen die sogenannten Kleinen Schriften, wie bspw. die Aufsätze *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* oder auch *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* eindringlich. Das dem Freiheitsbegriff inhärente Entwicklungspotential, das sich in der subjektiven Bestimmung der Freiheit als Selbstzwecksetzung ausdrückt, spiegelt sich darin, dass die äußeren, *gesellschaftlichen* und sittlichen Verhältnisse und Gesetze aufgrund des gleichen Freiheitsbegriffes als grundsätzlich veränder- und entwickelbar gedacht werden – wenn auch natürlich nicht ihrer *Form* nach, die zu den a priori schen Erkenntnissen zu zählen ist.

Bei Kant finden sich entsprechend auch zahlreiche Hinweise darauf, dass er sich ein Werden der praktischen Vernunft wenigstens denken kann, weil es nicht widersprüchlich ist – zumindest scheint es ihm sehr viel sinnvoller, den Menschen von einer progressiven Entwicklungsgeschichte ihrer Vernunft zu erzählen, statt sie glauben zu machen, es handle sich seit den Anfängen im Paradies um eine unaufhaltsame Verfallsgeschichte. So deutet Kant in *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, die biblische *Genesis* – vom paradiesisch guten Zustand zur Vertreibung aufgrund des Bösen – in eine philosophische Fortschrittsgeschichte um, in der sie umgekehrt als Entwicklung vom Schlechteren zum Besseren interpretiert wird:

„Es ist also dem Menschen eine solche Darstellung seiner Geschichte ersprießlich und dienlich zur Lehre und zur Besserung, die ihm zeigt: [...] daß er das von jenen Geschehene mit vollem Rechte als von ihm selbst getan anerkennen und sich also von allen Übeln, die aus dem Mißbrauche seiner Vernunft entspringen, die Schuld gänzlich selbst beizumessen habe, indem er sich sehr wohl bewußt werden kann, er würde sich in denselben Umständen gerade eben so verhalten und den ersten Gebrauch der Vernunft damit gemacht haben, sie (selbst wider den Wink der Natur) zu mißbrauchen.

Und so ist der Ausschlag einer durch Philosophie versuchten ältesten Menschengeschichte: Zufriedenheit mit der Vorsehung und dem Gange menschlicher Dinge im Ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Bösen fortgeht, sondern sich vom Schlechten zum Besseren allmählich entwickelt; zu welchem Fortschritte denn ein jeder an seinem Teile, so viel in seinen Kräften steht, beizutragen durch die Natur selbst berufen ist.“ (MAM AA Bd. 8:123)

Auch wenn Kant diese dynamisierenden und diskursiven Perspektiven nicht in seinen kritischen Grundlegungsschriften systematisch darstellt, so widersprechen sie ihnen keinesfalls, sondern ergeben sich aus der Form, in der der Begriff praktischer Freiheit dort bestimmt wird. Der neue Raum, der auf diese Weise aufgespannt worden ist, kann demnach wie folgt beschrieben werden: Seiner Herkunft nach kommt er aus der theoretischen Philosophie und behält auf diese Weise das selbstreferentielle Selbstbegründungspotential bei. Dieses dient zum einen dazu, bestehende Gesetze formal zu überprüfen und richtet sich zum anderen auch auf die Zukunft, der es als einzigen Zielpunkt die Verwirklichung der praktischen Freiheit in der kritischen Form vorgibt. Die Achsen, die das mögliche und progressive Werden bzw. die Realisierung von Freiheit bestimmen, entsprechen den Bestimmungen, die dem Freiheitsbegriff in der praktischen Philosophie *als* Bedingung der Möglichkeit von Sittlichkeit zugeschrieben wurden: (Selbst-)Zwecksetzung, Identität und Selbstbestimmung. Damit ist der epistemische Raum, innerhalb dessen das Praktische gedacht wird, definiert – auch wenn in der Philosophie zuweilen die Interpretation der Richtung, in die sich das Werden bewegt, wieder umgedreht wird, wie beispielsweise in der *Dialektik der Aufklärung*.

Mit der Rede von einem Denkraum soll auch darauf aufmerksam gemacht werden, dass es einen Unterschied gibt, auf welcher Ebene die kantische Theorie im Anschluss kritisiert worden ist: Der praktischen Philosophie Mängel vorzuwerfen, bedeutet eben nicht zugleich, den Raum zu verlassen, den sie eröffnet hat oder prinzipiell dem entworfenen Freiheitsbegriff eine Absage zu erteilen. So gibt es ganz verschiedene Formen an eine Theorie (kritisch) anzuschließen: Durch eine Art Ausdifferenzierung nach Innen; durch Erweiterung der Fragestellung oder des Anwendungs- bzw. Objektbereiches; durch Detail- oder prinzipielle Kritik; durch eine Kritik ihrer expliziten und impliziten Prämissen und viele weitere mehr. Dabei kann *jede* Art von Anschluss als Theoriebildungseffekt

betrachtet werden – sei er adäquat oder verfehlt; sei er distanzierend-kritisch, negierend oder affirmierend.

Für die im Folgenden angeführten Anschlüsse gilt *summa summarum*, dass sie bei aller Kritik den kantischen Denkraum, den die praktische Freiheit mit ihrer Ausprägung der Bestimmungen Identität, Kausalität und Relation zeichnet, nicht verlassen, sondern ihm in ihren eigenen Konzeptionen zu weiten Teilen verhaftet bleiben. Das lässt sich auf wenigstens zwei Weisen verstehen: Zum einen könnten nachfolgende Theorien klassisch oder ideengeschichtlich auf ihre Anschlussqualität hin befragt werden, d.h. auf das hin, was sie von Kant beibehalten, was sie kritisieren und verwerfen und was sie auf welche Weise ausdifferenzieren. Zum anderen kann danach gefragt werden, inwiefern und welche der Achsen des Denkraumes ‚praktische Freiheit‘ selbst zu theoriebestimmenden Prinzipien erhoben worden sind und wie der eröffnete Raum dadurch fortgeschrieben worden ist. Jede der beiden Fragestellungen erforderte eigene und eingehende Analysen der vielfältigen Theorieexplosion, die sich im Anschluss an Kant von Fichte bis heute beobachten lässt. Das kann und soll hier nicht geleistet werden. Stattdessen werden die Achsen des Raumes skizziert, in dem sich die moderne philosophisch-praktische Theoriebildung seit gut 200 Jahren bewegt.

## a. Theoriebildungseffekte

Um der These Gehalt zu verleihen, dass die nachkantische philosophisch-praktische Theoriebildung in der Moderne *innerhalb* des kantisch-praktischen Denkraumes stattfindet, und diesen nicht etwa ‚überwindet‘, wie häufiger festgestellt wird,<sup>17</sup> wird vor allem auf – die vielleicht letzten – zwei *systematisch* angelegten Theorieentwürfe eingegangen: Auf Hegels positive Interpretation allen (praktischen) Werdens als dialektische Verwirklichung vernünftiger Freiheit und auf Sartres negative Diagnose der modernen dialektischen Vernunft als Verwirklichung unauthentischer Freiheit. Dazwischen finden sich einige kurz gehaltene Hinweise auf Theorien, die als Ausdifferenzierung einzelner Achsen des kantischen Denkraumes betrachtet werden können, aber auch als erweiternde Anschlüsse an Hegel und als einzelne Routen, die bei Sartre – vermutlich ein letztes Mal – wieder in einem System gebündelt werden. Schließlich werden die Theo-

17 Vgl. etwa Henrich: „Im Blick auf diesen historischen Sachverhalt ist es leicht, die Beziehung zwischen dem Denken beider als die zweite Stufe auf einer Entwicklungslinie zu verstehen. Damit würde aber der anderen Tatsache nicht Rechnung getragen, daß die Theorien Kants und Hegels in der Sache einander direkt entgegengesetzt sind“. Dieter Henrich (1982/2001). ‚Kant und Hegel‘. In: Ders. 2001 a: S.175; oder Habermas 1988; Dietmar Heidemann/Kristina Engelhard (Hrsg.) (2004). *Warum Kant heute?*. de Gruyter: Berlin/New York, Einleitung, S. 4 sowie Sally Sedgwick (2006). ‚Hegel’s Critique of Kant‘. In: Bird Graham (Hrsg.) (2006). *The Blackwell Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 473-485.

rien von Adorno, Foucault und Luhmann als Beispiele für eine kritische Infragestellung des kantisch-(hegelschen) Denkraumes *an dessen Rändern* vorgestellt.

Es sei allerdings explizit angemerkt, dass die folgenden Hinweise zeigen, dass die Theorien der Moderne nicht eindeutig danach unterschieden werden können, ob sie nun bereits an den Grenzen des kantischen Paradigmas gedacht wurden oder ob sie ihm noch vollständig verhaftet sind. Es kann aber auch in der Philosophie nicht darum gehen, Schubladen aufzumachen und diese dann eindeutig und scheinbar homogen mit Theorien zu füllen – sondern nur darum, Tendenzen offen zu legen. Das bedeutet aber immer auch, vage bleiben zu müssen und zu akzeptieren, dass jede getroffene Einteilung immer zugleich Grenzfälle mitkonstituiert.

### i. G.W.F. Hegel: Gegenwart als verwirklichte freie Vernunft

Betrachtet man die Theorieangebote im Anschluss an Kants praktische Philosophie, dann zeigt sich bei Hegel zunächst, dass er sein *philosophisches System* explizit als Distanzierung zu Kants Vorschlag versteht und das in vielerlei Hinsicht. Im Fokus steht die praktische Philosophie Kants, die für Hegel von überwiegend falschen Prämissen ausgeht und auch die falschen Ziele anstrebt, weil sie die Gegenwart als zu überwindende konzipiert.<sup>18</sup> Die Kant unterstellte ‚Leere des Sollens‘, sieht Hegel so nicht etwa nur durch die formale Abstraktheit des kategorischen Imperativs gegeben, sondern vor allem wegen der von ihm so gelesenen Verschiebung der Verwirklichung des Gesollten in ein unerreichbares, weil weltjenseitiges Reich der Zwecke: In der *Phänomenologie* hebt er hervor, dass das (kantische) Sollen zwar als notwendig ausgesprochen werde, aber gleichzeitig nicht den Anspruch habe, auch wirklich realisiert zu werden, also

18 So heißt es bspw. in der *Phänomenologie* zu Beginn des Abschnittes C. Vernunft zunächst kritisch: „In der Bestimmung, sich als *Fürsichseiendes* das Wesen zu sein, ist es *die Negativität* des Anderen; in seinem Bewußtsein tritt daher es selbst als das Positive einem solchen gegenüber, [...] das Bewußtsein erscheint entzweit in diese vorgefundene Wirklichkeit und in den Zweck, den es durch Aufheben derselben {der Wirklichkeit} vollbringt und statt jener vielmehr zur Wirklichkeit macht. Die Erfahrung, was die Wahrheit dieses Zwecks ist, stellt das Selbstbewußtsein höher, und es ist sich nunmehr Zweck, insofern es zugleich *allgemeines* ist {d.h. subjektiver und objektiver Zweck} und das *Gesetz unmittelbar* an ihm hat.“ Unmittelbar im Anschluss wendet Hegel das Blatt und interpretiert gegen Kant positiv weiter: „In der Vollbringung dieses *Gesetzes seines Herzens* erfährt es aber, daß das *einzelne* Wesen hierbei sich nicht erhalten, sondern das Gute nur durch die Aufopferung desselben ausgeführt werden kann, und es wird zur *Tugend*. [...] ihr Zweck ist an sich schon ausgeführt [...], das Glück {findet sich} unmittelbar im Tun selbst [...] und das Tun selbst {ist} das Gute [...] {Das Selbstbewußtsein ist} sich also Realität als unmittelbar sich aussprechende Individualität, die keinen Widerstand an einer entgegengesetzten Wirklichkeit mehr findet und der nur dies Aussprechen selbst Gegenstand und Zweck ist.“ Hegel 1807/1986, *Phänomenologie* ... Bd. 3: S. 264.

,inhaltsleer‘ bleibe.<sup>19</sup> In der *Logik* betont er den Widerspruch, der sich daraus ergibt, dass Kant einerseits die Grenzen der Vernunft bestimmen wollte und dann andererseits über diese Grenze hinaus, die so zur bloßen Schranke mutiere, ein Sollen postuliert habe, das jenseits der erkennenden Vernunft liege und in letzter Konsequenz das Gesollte als weltjenseitig qualifiziere.<sup>20</sup>

Die damit angesprochene Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft insgesamt ist für Hegel nicht akzeptabel, wenn sie nicht als zu durchlaufendes Moment des vernünftigen Selbstwerdungsprozesses betrachtet wird. Stattdessen postuliert er einen Weltgeist, der *eine* einzige Vernunft zum Ausdruck bringt. Aber diese eine Vernunft ist eben gerade ihrer strukturellen *Form* nach Kants praktische Vernunft *par excellence*: Erstens wird sie von Hegel als sich auf sich hin entfaltende und dabei eine Entwicklung durchlaufende aufgefasst, deren erkennende und reflexive Denkkategorien ebenso wie alle soziokulturellen und -historischen Zustände Ausdruck ihrer jeweiligen Entwicklungsstufe sind. Zweitens handelt es sich um eine progressive Entwicklung zwischen zwei Zuständen, die miteinander identisch sind, wenn auch zwischen ihnen eine durch die Entwicklung zu überwindende Differenz liegt, weil erst ‚am Ende das an und für geworden sein wird, was im Anfang nur an sich vorhanden‘ war. Wobei die Vernunft Hegels ihre Entwicklung nur durchläuft, weil es ihr dabei um sich selbst geht, um *sich als Freiheit*, die sich entfaltet, indem sie sich entwickelt, indem sie *wird*. Der einzige notwendige, alle anderen bedingende Bestimmungsgrund ist und bleibt daher im gesamten Hegel’schen System die vernünftige Freiheit selbst.

So läßt sich konstatieren, dass der Weltgeist, als Figur des Absoluten, in dem alle Momente der permanenten Entwicklung aufgehoben werden, die sich ausdifferenzierende, sich fortentwickelnde, dynamisierte praktische Vernunft oder Freiheit Kants ist, mit ihren drei Achsen Selbstkonsistenz, Selbstzwecksetzung und Selbstbestimmung. Zwar muss Hegel durch das Einreißen der Unterscheidung

19 „Dieses Handeln also zum Wohl anderer, das als *notwendig* ausgesprochen wird, ist so beschaffen, daß es vielleicht existieren kann, vielleicht auch nicht; daß, wenn der Fall zufälliger Weise sich darbietet, es vielleicht ein Werk, vielleicht gut ist, vielleicht auch nicht. Das Gesetz hat hiermit [...k]einen allgemeinen Inhalt [...]. [...] solche Gesetze bleiben nur beim *Sollen* stehen und, haben aber keine *Wirklichkeit*; sie sind nicht *Gesetze*, sondern nur *Gebote*.“ Hegel 1807/1986 *Phänomenologie ...*: S. 315; vgl. auch Hegel 1821/1986, *Grundlinien ...*, §135 ff sowie die ertragreiche Auflistung der Stellen, in denen Hegel das Sollen als inhaltsleer kritisiert, bei Odo Marquard (1973): ‚Hegel und das Sollen‘ in: Ders. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. FaM: Suhrkamp, Anm. 3, S. 153 ff. Wobei anzumerken ist, dass sich dies bei Kant aus systematischen Gründen gar nicht nachweisen lassen darf, dass es also Kants Intention ist, Moralität prinzipiell *nicht erkennen* zu können – d.h. aber nicht, dass Kant die Möglichkeit der *Verwirklichung* von Freiheit, Aufklärung und Sittlichkeit gelehrt oder seine Zeit als präsitlich eingestuft hätte – was die kleinen Schriften zur Geschichte der Menschheit und zur Aufklärung trefflich zeigen.

20 Vgl. Hegel 1812/1986, *Logik I ...* Bd. 5: S. 142-149, insbesondere die Anmerkung.

zwischen theoretischer und praktischer Vernunft der einen sich auf sich zu bewegendem vernünftigen Freiheit beides zumuten, denn sie ist sowohl erkennend tätig – wenn sie auch nur das retrospektiv zu erkennen vermag, was bereits geworden ist<sup>21</sup> –, als auch verwirklichend, indem sie sich zu jedem gegenwärtigen, historischen Zeitpunkt gemäß ihres Entwicklungsstadiums vielfältig zum Ausdruck bringt. Was sie aber in der Hegel'schen Konstruktion nicht mehr ‚muss‘, ist, von einer besseren Zukunft zu träumen, weil sie sich aufgehoben weiß, in einer stets vernünftigen Gegenwart. Diese kann zwar falsch interpretiert und daher in ihrer zeitgemäßen Vernünftigkeit verkannt werden, wodurch das „Bedürfnis der Philosophie“<sup>22</sup> geweckt wird; aber sie kann niemals unvernünftig sein. Die Momente des Weltgeistes als subjektive *und* zugleich objektive Vernunft bringen ihn und sich selbst in unzähligen Selbstverhältnissen zum Ausdruck, die ihre jeweilige Distanz oder Divergenz zu sich selbst durch und in dem fortwährenden Entwicklungsprozess überbrücken, überwinden, an und durch ihn *werdend*.

Das folgende Zitat aus der *Phänomenologie* fasst einige der genannten Aspekte zusammen:

„{N}icht das Abstrakte oder Unwirkliche ist [...] Element und Inhalt [der Philosophie], sondern das *Wirkliche*, sich selbst Setzende und in sich Lebende, das Dasein in seinem Begriffe. Es ist der Prozeß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus. Diese schließt also ebenso sehr das Negative in sich, dasjenige, was das Falsche genannt werden würde, wenn es als ein solches betrachtet werden könnte, von dem zu abstrahieren sei. Das Verschwindende ist vielmehr selbst als wesentlich zu betrachten, nicht in der Bestimmung eines Festen, das vom Wahren abgeschnitten, außer ihm, man weiß nicht wo, liegen zu lassen sei, so wie auch das Wahre nicht als das auf der andern Seite ruhende, tote Positive. Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist; und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar [sich] auflöst, ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe. In dem Gerichte jener Bewegung bestehen zwar die einzelnen Gestalten des Geistes wie die bestimmten Gedanken

21 Das Werden gilt natürlich insbesondere für das kantische A priori. So lassen sich die Ausführungen zur ‚sinnlichen Gewissheit‘ in der *Phänomenologie* auch als phänomenales Nachzeichnen der ontogenetischen Genese der kantischen Anschauungsformen Raum und Zeit interpretieren, wodurch sie selbst noch einmal als Resultate einer reziproken wie dialektischen Entwicklung zwischen sinnlichem Erfassen und Erfassten von Hegel hergeleitet werden; vgl. Hegel 1807/1986, *Phänomenologie* ... Bd. 3: S. 84–89.

22 Neben der bereits zitierten Stelle aus der *Differenzschrift* ...: S. 23 findet sich die Rede von dem ‚Bedürfnis der Philosophie‘ auch in den G.W.F. Hegel (1817/1986). *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*. Werke Bd.18. FaM: Suhrkamp, S. 71f.; hier als Reaktion auf den Untergang eines Volkes.

nicht, aber sie sind so sehr auch positive notwendige Momente, als sie negativ und verschwindend sind.“<sup>23</sup>

Im Unterschied zum kantischen (transzendentalen) Selbstverhältnis, in dem die Vernunft sich als erkennende gleichsam herstellt, das die erkenntnistheoretische Funktion erfüllt zu *begründen* und Widersprüche zu vermeiden bzw. auszuschließen, dient das Selbstverhältnis bei Hegel dazu, Ungleiches und (scheinbar) Widersprüchliches in einer letzten Einheit aufgehen zu lassen, wahrhafte Identität über die Differenz herzustellen, *um* das Bewußtsein, den die wahren Zusammenhänge erkennenden Philosophen und letztlich die Menschheit mit dem Gewordenen, also mit der Gegenwart zu *versöhnen*.<sup>24</sup> Hegel hat kein Interesse daran, die Grenzen des Erkennbaren zu bestimmen und das Wissbare vom Verwirklichbaren zu unterscheiden, stattdessen wird für ihn *alles* erkennbar, *weil* es sich als prozessuales Selbstverhältnis des Geistes retrospektiv rekonstruieren lässt. Das gilt natürlich auch für die Veränderungsprozesse in der materiellen Natur, die für Hegel das für sich seiende, nicht-freie Moment des Geistes ausmacht.

Worum es hier geht, ist das Faktum, dass die *Figur*, die Hegel mit seinem ganzen System zeichnet, exakt der Idee einer sich selbst als zu realisierenden subjektive *wie* objektive Zwecke setzenden Vernunft entspricht, deren Identität gerade dadurch *entsteht*, dass sie sich auf sich zu bewegt und die den Weg dorthin aus sich selbst heraus zu bestimmen vermag. Am deutlichsten wird dies in den *Grundlinien zur Philosophie des Rechts*, die sich trotz aller Unterschiede in der Binnenformulierung, in den Achsen bzw. an den Rändern des kantischen Freiheitsbegriffes bewegt. Denn die Hegel'sche Idee der Sittlichkeit lässt sich trotz der Kritik an der kantischen Ethik viel mehr als Ausdifferenzierung des wohlverstandenen, d.h. auf zwischenmenschlicher Reziprozität beruhenden, *objektiven* Freiheitsbegriffes der *Rechtslehre*, denn als Gegenentwurf interpretieren. So lässt sich Hegels Rechtsphilosophie, d.h. Hegels begrifflicher Umgang mit der Sittlichkeit *des* Status quo als Ausformulierung des kantischen Freiheitsbegriffes bzw. seiner Implikationen in der Rechtslehre lesen. Das gilt im besonderen für die sukzessiven Ableitungen positiver Rechtsgrundsätze aus dem Freiheitsbegriff bei Kant – vom Eigentumsrecht, über Verträge bis zum Staats- und schließlich Völkerrecht in der *Metaphysik der Sitten* –, die sich wie eine verkürzte Inhaltsangabe zu Hegels *Grundlinien* lesen lassen, die so als ausdifferenzierte Anmer-

23 Hegel 1807/1986 *Phänomenologie* ... Bd. 3: S. 46f.

24 „Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die *Versöhnung* mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, zu *begreifen* und in dem, was substantiell ist, ebenso die subjektive Freiheit zu erhalten sowie mit der subjektiven Freiheit nicht in einem Besonderen und Zufälligen, sondern in dem, was an und für sich ist, zu stehen.“ Hegel 1821/1986, *Grundlinien* ... Bd. 7: S. 26.

kungen zu Kants Rechtslehre erscheinen.<sup>25</sup> Hegel fragt dort nach den Möglichkeitsbedingungen von Sittlichkeit *und damit* von individueller Freiheit und Selbstverwirklichung, wie Siep herausstellt:

„In der Rechtsphilosophie lässt sich das Verfahren der *Logik* durchführen, indem man alle Grundbegriffe des Rechts als Ausdifferenzierungen und Anreicherungen des Begriffes des freien, allgemeinen Willens darstellt. Dadurch ist [...] das Wesen des handelnden Individuums, die Subjektivität, auch als das Prinzip der Rechts- und Staatsordnung erwiesen. [...] der Staat [muß] als Bedingung der Freiheit und Selbstverwirklichung des Individuums nachgewiesen und gerechtfertigt werden.“<sup>26</sup>

Die hegelsche Rechtsphilosophie ist ihrem Selbstverständnis nach eine Skizze der in einem dialektischen Verhältnis stehenden Momente der Sittlichkeit, ihrer begrifflichen Begründung sowie ihrer Genese. Das ‚abstrakte Recht‘ als positives Recht und die ‚Moralität‘ des Subjektes bilden dabei die beiden Momente, die in der Sittlichkeit aufgehoben sind, d.h. gemeinsam und zugleich den sittlichen Zustand ausmachen. Sittlichkeit vermittelt als Konstrukt des objektiven Geistes den Einzelnen in seinem konkreten Personsein, die Subjektivität in ihrer abstrakten, *formalen* Selbstreferenz als subjektive Rechtsbegründung und die Allgemeinheit in Form einer *inhaltlichen* Referenz auf die anderen als objektive Rechtsbegründung.

Von der kantischen Rechtslehre ausgehend müsste man formulieren, dass Hegel hier die Idee, Sittlichkeit an Freiheit zu koppeln und so deren Verwirklichung nicht nur voneinander, sondern eben aufgrund der begrifflichen Konstruktion immer von *allen* abhängig zu machen, vollständig übernommen hat. Die Differenz besteht darin, dass Hegel diese Idee darum ergänzt hat, diese (dialektische) Realisierungsbewegung auch begrifflich zu fassen.<sup>27</sup> Zu diesem Resultat

25 Bezeichnender Weise ist eine der ersten Schriften Hegels aus dem Jahr 1798, die leider verloren gegangen ist, ein Kommentar zur *Metaphysik der Sitten*; vgl. Heidemann et al. 2004: S. 4.

26 Siep 1997: S. 15. Dass Hegel wenig mit einer Sittenlehre anfangen konnte, die sich an das Individuum richtet, lässt sich schon daran erkennen, dass er keine Schrift veröffentlicht hat, die etwa ‚Tugend‘, ‚Moral‘ oder ‚Ethik‘ im Titel trüge. Diese Auffassung teilen nicht alle Interpreten; vgl. beispielsweise gegenteilig lautend Adriaan Peperzak (1997). ‚Hegels Pflichten- und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘. In: Siep 1997: S. 167-192 sowie Francesca Menegoni (1997). ‚Elemente zu einer Handlungstheorie in der „Moralität“‘. In: A.a.O.: S. 125-146.

27 Lypp sieht im Gegensatz dazu in der dialektischen Begriffsbildung Hegels eine ‚Auflösung‘ des kantischen Freiheitsbegriffes – zumindest in Bezug auf das moralische Handeln –, der aus dem Verhältnis des Bedeutungsgehaltes von Müssen, Sollen und Können bestehe. Die Auflösung sei aber eine Folge der Übernahme dieses Freiheitsbegriffes durch den jungen Hegel; vgl. Bernhard Lypp (1989). ‚Über die Wurzeln dialektischer Begriffsbildung in Hegels Kritik an Kants Ethik‘. In: Ralf-Peter Horstmann (Hrsg.) (1978/1989). *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. FaM: Suhrkamp, S. 296.

kommt auch Robert Pippin in seinen zahlreichen Studien, die jüngst in einem Sammelband erschienen sind. Er vertrete die These, so Axel Honneth und Hans Joas in ihrem Vorwort,

„dass mit der Hegelschen immanenten Dynamisierung von Kants Idee der rationalen Selbstgesetzgebung der philosophische Horizont der Moderne schon erschöpfend abgesteckt ist [...] [und] dass sowohl die empirische Welt der Naturgesetze als auch die praktische Welt der moralischen Normen letztlich als ein Produkt der rationalen Gesetzgebung des Menschen begriffen werden muss [...] , [dass aber] bei Kant der Vorgang der Normenerzeugung noch viel zu stark als ein isolierter und monologischer Akt gedacht [werde], so dass [...] jede Rückbindung an die institutionelle Welt der Gesellschaft fehlt. Diesen letzten Schritt, also die institutionelle Einbettung der rationalen Selbstgesetzgebung, sieht Pippin erst in der praktischen Philosophie Hegels angelegt; dessen Werk wird daher von Pippin [...] als Resultat einer Vollendung der Intentionen Kants begriffen.“<sup>28</sup>

Pippins Diagnose müsste aber noch dahingehend ergänzt werden, dass Hegels Philosophie nicht nur die Achse der Selbstbestimmung ausdifferenziert – vielleicht eher als vollendet –, sondern dass er auch das Prinzip der Selbstkonsistenz im Absoluten zur Vollendung bringt, indem er Widersprüche oder Gegensätze als dessen notwendige Momente, Identität also als Vermittlung ihrer konstitutiven Differenzen denkt, ohne sie als solche zu zerstören. Auf diese Weise ‚löst‘ Hegel in gewisser Weise sogar das kantische Scheitern in Bezug auf die Herstellung der Glückseligkeit, indem er dessen Idee einer höherstufigen Synthese, die die Widersprüche des empirischen Daseins in sich aufhebt, in der Idee des Absoluten, das alle Widersprüche in sich aufhebt, *aber auch braucht*, zu Ende denkt.

Das heißt nicht, dass Hegel Kant in jeder Silbe und jeder Konsequenz zustimmen würde, sondern nur, dass Hegel – wie auch andere Vertreter des deutschen Idealismus<sup>29</sup> – den durch Kant aufgespannten praktischen Denkraum im Binnendetail auskleidet, Relationen verschiebt, Bedeutungen korrigiert, ohne diesen Raum deshalb wirklich zu verlassen oder in Frage zu stellen. Freiheit realisiert sich auch bei Hegel *als* Zwecke setzendes, selbstbestimmtes und mit sich identisches Selbstverhältnis, in dem die einzelnen Subjekte in ihrer Differenziertheit als Elemente der Menge des Mannigfaltigen konstitutiv zum permanenten Wer-

28 Vorwort zu einer Aufsatzsammlung, die zwischen 1997 und 2005 veröffentlicht wurde: Robert Pippin (2005). *Die Verwirklichung der Freiheit. Der Idealismus als Diskurs der Moderne*. FaM/New York: Campus, S. 11f.

29 Vgl. hierzu beispielsweise Sally Sedgwick 2000. Die dort versammelten Aufsätze verfolgen allerdings keine einheitliche Interpretationslinie und sind vor allem Detailproblemen gewidmet. Oder auch Bondelli, der darauf hinweist, dass sich Hegels emphatische Rezeption der kantischen Rechtslehre in Bezug auf den Gesetzesbegriff vollständig verändert hat, weil Kant damit zum Entsetzen Hegels die Todesstrafe legitimiert hat, vgl. Martin Bondelli (1997). *Der Kantianismus des jungen Hegel*. Hamburg: Meiner, S. 39.

den des Weltgeistes oder des Absoluten beitragen. Hegels Weltgeist ist eben nichts anderes als die praktische Vernunft schlechthin, nur dass er sich nicht nur – wie bei Kant – *verwirklichend* auf seinen Gegenstand bezieht und dieser zugleich *ist*, sondern sich auch erkennend auf sein Gewordensein in all seinen Facetten richten kann. Die ‚Dynamisierung‘ der kantischen Intentionen durch Hegel geht daher auch mit gewaltigen Verschiebungen und Bedeutungsveränderungen einher.

So scheint mir in Bezug auf die Frage, wie der Denkraum des Praktischen ausgestaltet worden ist, die wichtigste Differenz zwischen Kants und Hegels Interpretation werdender Freiheit darin zu bestehen, dass Kant zum einen großen Wert darauf legt, dass wir *nicht wissen können*, aus welchen Gründen tatsächlich eine Handlung geschehen ist und folglich ob sie moralisch ist, und dass – damit zusammenhängend – daher die Erzählungen darüber, was und wie die Welt und die Persönlichkeit des Einzelnen geworden ist, keine große Rolle spielt, außer in Bezug auf einen möglichen pädagogischen Nutzen. Der Blick zurück ist für Kant daher systematisch eher unerheblich, während er auf der anderen Seite eine fixierte und sehr genaue Vorstellung davon hat, wo es hingehet, d.h. wie sich Freiheit so zu realisieren hat, dass sie ihrem Zweck – die Sittlichkeit zwischen den Menschen zu garantieren – auch dienen kann. Die *Form* der Freiheit oder, wenn man so will, der Raum innerhalb dessen sich praktische Freiheit *in Zukunft* abzuspielen hat, stehen bei Kant nicht zur Disposition, da er deren Achsen ‚für alle Zeit‘ bestimmt hat. Mag sich auch jede/r Einzelne material ganz eigene Zwecke setzen, so darf er doch nicht auf Selbstbestimmung, eine zusammenhängende und konsistente Identität und auf eine Planung, die ihn selbst in der Zukunft betrifft, verzichten – dass jede/r das auch kann, garantiert dabei das Recht als Bedingung des äußeren Gebrauches der Freiheit; dass alle das wollen, wird nicht in Frage gestellt.

Im Gegensatz dazu setzt Hegel ganz andere Prioritäten: Dort werden wir in die Lage versetzt, wirklich alles erkennen zu können, was die Menschen zu dem gemacht hat, was sie – subjektiv wie objektiv – gegenwärtig sind und wo sie heute stehen, aber wir erhalten keine Vorstellung davon und keine Garantie dafür, wie sich die Freiheit in Zukunft entwickeln wird. Das einzige, was uns Hegel für die Zukunft mit gibt, ist die sichere Gewissheit, dass sie ein Ausdruck des sich entfaltenden objektiven Weltgeistes sein wird, und dass das Heute aus der Perspektive des Morgen ein zu negierendes Moment seiner Entwicklungsgeschichte gewesen sein wird. Wie aber diese Zukunft aussieht, welche Art von Staat, von Verträgen, von Weltbürgertum zu realisieren ist, sagt Hegel *explizit* nicht, weil das die Philosophie seinem Verständnis nach *nicht kann*.<sup>30</sup> So haben

---

30 „Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat.“ Hegel 1821/1986, *Grundlinien* ....: S. 28.

wir es mit einer Verschiebung von einer relativ unklaren und daher für allerlei Interpretationen offenen Vergangenheit samt einer zu überwindenden Gegenwart sowie einer formal sehr bestimmten Zukunft bei Kant hin zu einer sehr durchsichtigen Vergangenheit samt gleichfalls erkennbarer Gegenwart sowie einer relativ offenen Zukunft bei Hegel zu tun.

Bei beiden zeigt sich so mitnichten die in der Moderne so ausgeprägte Allmachtsphantasie des einzelnen Subjekts, alles (retrospektiv) wissen und folglich alles (prospektiv) gestalten zu können – diese scheint sich erst aus der (Mes-) Alliance *und* Abschneidung von bestimmten Aspekten aus beiden Theoriegebäuden ergeben zu haben. Aber auch wenn Hegel bei der ‚Dynamisierung der kantischen Intentionen‘ sowie in Bezug auf die Möglichkeiten des Wissens zu einer ganz anderen Konzeption greift als dies bei Kant der Fall war, und auch wenn er eine prinzipiell offene Zukunft denkt, zumindest in Bezug auf das, was historisch-konkret der Fall sein wird, so findet das Werden dennoch in dem Raum statt, den Kant mit seiner Konzeption praktischer Vernunft eröffnet hat, da der Weltgeist bei aller Binnendifferenz sich als Identität herstellt, sich auf sich zu als letzter, einziger und notwendiger Zweck entwickelt und sich entsprechend in seinem Werden je angemessen selbst als dieser oder jener Ausdruck bestimmt. Dass dabei die Freiheit jedes/r Einzelnen nicht mehr als Bestimmungsgrund erscheint, sondern nur noch die objektive Freiheitsrealisation im Großen und als Ganze, widerspricht der Interpretation nicht.

Im Gegenteil – vielleicht ließe sich konstatieren, dass das, was an Theoriebildung seit Kant und Hegel in Bezug auf die praktische Philosophie hervorgebracht worden ist, einer ständigen Gewichtungverschiebung bestimmter, unterscheidbarer Momente im genannten Denkraum entspricht. Mal wird der Fokus auf das Subjekt, mal auf die Gesellschaft gelegt; mal steht die Vergangenheit im Vordergrund, mal die Zukunft; mal wird die Gegenwart positiv, mal negativ bewertet; aber immer geht es darum, die Wissens- und Einflussmöglichkeiten des Menschen in Bezug auf das Werden der Freiheit auszuloten und dabei am kantischen Freiheitsideal festzuhalten.

Betrachtet man den kantischen Freiheitsbegriff unter der Perspektive der drei Achsen, durch die der Denkraum aufgespannt wird, innerhalb dessen das Praktische oder der Mensch als praktische Vernunft theoretisiert wird, dann ergibt sich ein etwas anderes Bild als dies üblicherweise aus einer ideengeschichtlichen Perspektive der Fall ist. So ist bspw. die kantische Freiheit häufig von Hegel über Nietzsche bis zu Sartre und Adorno/Horkheimer wegen ihrer Abstraktheit und wegen ihres das Individuum verleugnenden Zwangspotentials als adäquater Begriff für eine Theorie der Freiheit abgelehnt worden. Das hat aber die genannten Denker nicht daran gehindert, an die Bestimmungen des kantischen Freiheitsbegriffes in unterschiedlichen Facetten anzuschließen. So hat eine ablehnende Haltung gegenüber dem Begriff praktischer Freiheit bei Kant keineswegs dazu geführt, *grundsätzlich* nicht an ihm festzuhalten – wenn auch in an-

derer Binnengestaltung, oder indem eine einzelne Bestimmung zum Prinzip des menschlichen Daseins schlechthin avancieren konnte.

## ii. Die Bestimmungen des Freiheitsbegriffes als Achsen des modernen Theoriebildungsraumes

Die kantische Formalität des Freiheitsbegriffes und die Hegelsche Abkehr vom Einzelnen als Ausgangspunkt und Zweck allen freien Werdens stehen am Anfang einer fundamentalen Theoriekritiktradition, die mit Stirner, Marx und Kierkegaard bis zu Nietzsche ihren Ausgang nimmt und u.a. dazu führt, dass die sogenannte Existenzphilosophie wieder den Einzelnen – vor allem in seinem Leid – als *subjektive Realisation (von Freiheit)* in den Mittelpunkt der Theoriebildung gerückt hat. Vor allem den ersten dreien ist gemeinsam, dass sie den konkreten Menschen in Hegels System nicht entdecken können, den sie aber zum eigentlichen Ausgangspunkt und Objekt philosophischer Theoriebildung erklären. So formuliert Kierkegaard die gegen Hegel gerichtete Warnung, man solle den konkreten Denker selbst in dem ganzen System subjektiver und objektiver Freiheitsverwirklichung nicht vergessen, oder Marx, dass der wirkliche Mensch sowohl in seinem entfremdeten Zustand als auch in seinem wahren Wesen in der hegelschen Philosophie gar nicht auftauche.

Gemeinsam ist ihnen – und darauf kommt es hier an –, dass bei aller Kritik und Distanzierung nie die Ablehnung von Freiheit überhaupt im Vordergrund steht, sondern die *angemessenere* Bestimmung dessen, was ein Selbstverhältnis als Selbstzwecksetzung *konkret* und unverfälscht bedeuten kann. Marx ‚Antwort‘ besteht dann darin, die dialektische Figur nochmals auf sich selbst anzuwenden und damit das Hegel’sche System gleichsam gegen es selbst zu richten, indem er es als Resultat eines falschen Bewusstseins erzeugt in einer falschen Welt deutet.<sup>31</sup> Das wahre Wesen des Menschen ist deshalb noch gar nicht entwickelt und das bedeutet, dass die Geschichte – sei es die der Philosophie oder die der Gesellschaftsformationen in der Welt – noch gar nicht die wahre Freiheit der Menschheit zum Vorschein gebracht hat, sie noch gar nicht wirklich geworden ist.<sup>32</sup> Das

31 „War nur in Deutschland die spekulative Rechtsphilosophie möglich, dies abstrakte überschwängliche *Denken* des modernen Staats, dessen Wirklichkeit ein Jenseits bleibt, mag dies Jenseits auch nur jenseits des Rheins liegen: so war eben so sehr umgekehrt das Deutsche vom *wirklichen Menschen* abstrahieren, das Gedankenbild des modernen Staats nur möglich, weil und insofern der moderne Staat selbst vom *wirklichen Menschen* abstrahiert oder den *ganzen Menschen* auf eine nur imaginäre Weise befriedigt.“ Karl Marx 1844/1976. ‚Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung‘ in: MEW I. Berlin: Dietz, S. 384f.

32 In der frühen Schrift *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in der Marx sich gegen die Religion und das bedeutet auch gegen das Hegelsche System als Darstellung der Verwirklichung des Absoluten richtet, heißt es bspw.: Die Religion „ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das *menschliche We-*

wird bekanntermaßen erst dann der Fall sein, wenn die derzeitige, dem Kapitalismus geschuldete Gesellschaftsform, die Hegel als *bürgerliche Gesellschaft* bezeichnet und beschreibt, überwunden ist.<sup>33</sup>

Es bleibt also dabei: Das Praktische wird gedacht oder konzeptualisiert bezogen auf ein menschliches Vermögen sich selbst zu gestalten, indem er sich und seine Gesellschaft auf sein Wesen beziehend gestaltet – wenn auch Marx vollkommen bewusst ist, dass dies *noch nicht* der Fall ist. Die Kritik an Kant und Hegel ist also mitnichten deren Idee eines prinzipiell frei zu gestaltenden Selbstverhältnisses geschuldet, sondern insbesondere der Hegelschen Vorstellung, dies sei bereits realisiert! Stattdessen gelte es, zunächst den Menschen aus seiner doppelten Illusion zu befreien, um ein solches, dem echten Menschen mögliches, freies Selbstverhältnis sowohl subjektiv als auch objektiv zu realisieren. In Marx' Theorie steht dabei insbesondere der Aspekt der gesellschaftlichen Verwirklichung von Freiheit im Vordergrund, weil sie ein wesentliches Moment seiner Idee vom wahren Menschen ausmacht. Wohingegen die Existenzphilosophie den Fokus auf das einzelne konkrete Subjekt richtet und dessen Bedeutung als wesentlich für jede Form von Freiheitsrealisation und Theoriebildung hervorhebt.

Existenzphilosophische Überlegungen legen das Augenmerk auf die Phänomenalität des menschlichen Daseins selbst und auf das Werden in Form einer subjekt-inhärenten Zeitlichkeit, die in einen ontologisch verstandenen Begriff vom Menschen integriert wird. Angefangen bei Bergson, der mit seiner Interpretation der Freiheit als lebendige und permanente Schöpfung wegbereitend war,<sup>34</sup>

---

sen keine wahre Wirklichkeit besitzt.“ Marx 1844/1976 *Kritik d. Hegelschen RP* MEW I: S. 378.

- 33 „Endlich gilt der Mensch, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, für den eigentlichen Menschen, für den homme im Unterschied von dem citoyen, weil er der Mensch in seiner sinnlichen individuellen nächsten Existenz ist, während der politische Mensch nur der abstrahierte, künstliche Mensch ist, der Mensch als eine allegorische, moralische Person. Der wirkliche Mensch ist erst in der Gestalt des egoistischen Individuums, der wahre Mensch erst in der Gestalt des abstrakten citoyens anerkannt [bei Hegel]. [...] Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine »forces propres« als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“ Karl Marx (1844/1976). „Zur Judenfrage“ in: MEW I: S. 369f. T.S. Die Prädikate ‚wirklich‘ und ‚wahr‘ beziehen sich natürlich auf die theoretischen Gestalten der Hegel'schen Rechtsphilosophie und haben gerade nicht die Bedeutung wahre und wirkliche Menschen im Marx'schen Sinne zu sein.
- 34 Vgl. beispielhaft, aber sehr eindringlich Bergsons Appell, an die Offenheit der Zukunft zu glauben, die er mit der unmittelbaren Gegebenheit der Zeit begründet, in der es „ein tatsächliches Hervorquellen von unvorhersehbar Neuem gibt“, das wir beobachten können, „weil die Wirklichkeit [...] vor unseren Augen schöpferisch entsteht“ und wir uns „als Mitwirkende, als Schöpfer unserer selbst“ fühlen können.

bis zu Heidegger und Sartre, deren existenzphilosophische Theorien Intentionalität *als* Zwecke setzenden Entwurf *und* Zeitlichkeit konzipiert haben. Beispielsweise sei hier auf den Daseinsbegriff mit seiner Entwurfsstruktur in der Philosophie des frühen Heidegger verwiesen,<sup>35</sup> der den kantischen Ausschluss der Zeit aus der Konzeption des praktischen Freiheitsbegriffes – die aber gleichwohl in ihrem Entwurfs- oder imperativen Realisierungscharakter impliziert ist – im Anschluss an Bergson und Husserl korrigierend als fundamentale ‚Zeitlichkeit‘ dem ‚Dasein‘ einschreibt und so gleichsam das Werden, das in der Bestimmung der Freiheit als Zweck setzend hervorgetreten ist, ausformuliert oder ausdifferenziert. In diesem Sinne kann die Entwicklung der Existenzphilosophie nicht wie üblich als Abkehr von der kantisch-/hegelschen Freiheit gelesen werden, sondern kann als ausformulierende Binnenkorrektur des Zwecke setzenden Subjekts interpretiert werden, wenn auch mit elementaren Verschiebungen: Während Kant noch formuliert hat, der Mensch könne sich eine Welt nach Ideen gestalten und den Willen nach Ideen bestimmen, so ist die Existenzphilosophie schrittweise dazu übergegangen, dem Menschen *für sich selbst* ein Selbstgestaltungspotential zuzuschreiben.

Lässt sich also in Bezug auf die Struktur der *Zwecksetzung* eine fortschreitende Ausgestaltung feststellen, so macht aber diese modellinterne Erweiterung in Bezug auf die gleichermaßen geforderte Selbstidentität zunächst größere Schwierigkeiten, da auf diese Weise die schon von Hegel genannte interne Differenz im Denken als Strukturmerkmal zur wesentlichen Eigenschaft des Denkens in der Moderne wird. Hegel definiert das Absolute als Identität, die sich erst durch und in der Differenz konstituiert.<sup>36</sup> So wird die Identität zwischen dem *An sich* und dem *An und Für sich* gerade über die Differenz des zu durchschreitenden Werdens, d.h. um das aus sich hinaus Gehen und wieder zu sich Zurückkommen konstituiert, die auf diese Weise *bereichert* wird und so erst als *wahre* Identität erscheint. Die gleiche Figur findet sich natürlich auch im Werden der subjektiven wie objektiven Vernunft in der *Phänomenologie*. Während bei Hegel die Realisierung des Geistes *letztlich* auf eine in sich differenzierte Selbstidentität im Absoluten hinaus läuft, wird beispielsweise von Sartre gerade dieses Streben nach absoluter Identität im Absoluten als hypostasierter, unerfüllbarer Traum interpretiert, der jede einzelne Existenz in ihrem je eigenen zweck-setzenden Lebensentwurf plagt und scheitern lässt.<sup>37</sup>

---

Henri Bergson (1930/1948). ‚Das Mögliche und das Wirkliche‘. In: Ders. (1948). *Denken und schöpferisches Werden*. Meisenheim/Glan: Westkulturverlag, S. 125, sowie Henri Bergson (1889/1989). *Zeit und Freiheit*. FaM: Athenäum.

35 Vgl. insbesondere den 2. Abschnitt ‚Dasein und Zeitlichkeit‘ in: Martin Heidegger (1926/1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, S. 231-266.

36 Vgl. etwa Hegel 1801/1986, *Differenz ...* Bd. 2: S. 39; 41; 45; 49ff.

37 Vgl. ‚Die unmittelbaren Strukturen des Für-sich-Seins‘ in: Sartre 1943/1994: S. 163-215 sowie Tatjana Schönwälder-Kuntze (2001). *Authentische Freiheit. Zur Begründung einer Ethik nach Sartre*. FaM/ New York: Campus, S. 80-87. Sartre ‚beweist‘ die (transzendentalen) Strukturen des Für-sich-Seins aber nicht bezogen auf

Sartre wie auch Heidegger definieren mithin die Existenz selbst *als ontologische Differenz*,<sup>38</sup> wobei Sartre an der Konsistenzforderung dennoch festhält, indem er das authentische Ideal als Anerkennung und (Er)Leben des grundsätzlichen Differenzseins beschreibt – womit er wie Hegel die kantische Forderung nach Identität beibehält und nur den Inhalt des Identischen austauscht. Dass die Selbstidentität, die u.a. der Konsistenz des eigenen Lebensentwurfes und der gesellschaftlichen Kompatibilität dient, auch weiterhin ein Prinzip der praktischen Philosophie ausmacht, zeigt sich zum Beispiel auch in jüngster Zeit in der Kantinterpretation von Koorsgard – die auch Sartresche Züge aufweist –, die die Notwendigkeit von Normen über die Reflexivität und deren Begründung über die Identität des Selbst herleitet. Koorsgard argumentiert, dass die Reflexivität zunächst das *Problem* der Moralität sei, weil diese an ihr scheitern könne: „Morality might not survive reflection.“<sup>39</sup> Weil wir reflexiv zögern können und zwar nicht nur, wie bei Kant, den Neigungen, sondern allen möglichen Impulsen nachzugeben, brauchen wir Gründe, die uns die dann notwendig gewordene *Wahl* erleichtern.<sup>40</sup> Aber diese uns bewegenden *Gründe* werden als konstitutiv für unsere Identität herausgestellt, aus der heraus wir wiederum bestimmen, welchen Gründen wir Geltung zubilligen und von der wir uns folglich selbst auch in die Pflicht nehmen lassen.<sup>41</sup>

Davon abgesehen, dass dies auf den ersten Blick einen Zirkel darstellt – solange man das ‚identische Selbst‘ nicht als gewordenes, Standards internalisierendes und damit veränderbares betrachtet –, scheint es doch offensichtlich, dass Koorsgard mit ihrer Konzeption ebenfalls dem kantischen Denkraum verhaftet bleibt und dessen Voraussetzungen – wie die selbstbestimmte Selbstkonsistenz – keinesfalls in Frage stellt bzw. als Setzungen thematisiert: es *ist* so, *dass* wir eine Identität entwickeln, deren *Konstitution* (auch) von *moralischen Begründungen abhängig ist*. Mit ihrer Konzeption unterstreicht Koorsgard einen weiteren, wichtigen Aspekt der kantischen Konzeption: die vorgenommene Kopplung des eigenen Wertes mit dem Freiheitsbegriff, die wiederum häufig mit dem Tugendideal

---

den kantischen Freiheitsbegriff, sondern indem er sie als Bedingungen der Möglichkeit des cartesianischen Zweifels und seiner Aufhebung ausweist; vgl. Jean-Paul Sartre (1948/1994). ‚Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis‘ in Ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 4, S. 216-264 sowie Schönwälder-Kuntze 2001: S. 49-79.

38 Vgl. hierzu Jean Clam (2002). *Was heißt, sich an Differenz statt an Identität zu orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*. Konstanz: UVK. Clam nimmt dort einen Vergleich zwischen philosophischer Theoriekonstruktion und derjenigen Luhmanns vor, um anschließend Luhmanns Einlassungen zu philosophischen ‚Thematiken‘ und Heideggers De-Konstruktion der Ontologie und die Folgen für die Sozialtheorie zu zeigen.

39 Koorsgard 1996: S. 49.

40 „[F]reedom has to be explained in terms of the structure of reflective consciousness, not as the possibly delusory *perception* of a theoretical or metaphysical property of the self.“ Koorsgaard 1996: S. 97.

41 „Your reasons express your identity, your nature; your obligations spring from what that identity forbids.“ Koorsgard 1996: S. 101.

identifiziert wird – und nicht nur als dessen Voraussetzung gelesen wird –, so dass das Individuum nur dann *wirklich* eine eigene Zwecke setzende, selbstbestimmende Identität ist *und auch als solche anerkannt werden kann*, wenn diese im Sinne der kantischen *Tugendlehre* realisiert wird.

Schließlich kann zweifellos darauf hingewiesen werden, dass die Idee selbstbestimmter Realisierung das Credo der Moderne schlechthin geworden ist – wenn es auch viele Stimmen gibt, die in der *faktischen*, real gewordenen Selbstbestimmung im Gegensatz zu Hegel vielmehr einen Zwang als tatsächliche freie Bestimmung sehen. Diese Kritik richtet sich auch insbesondere auf die ökonomischen Zwänge in der Moderne, denen der/die Einzelne unterliegt und die aus einer kulturkritischen Perspektive betrachtet nur die Formen von Selbstbestimmung zulassen, die den ökonomischen Anforderungen entsprechen – und die ihn/sie daher aus der marxistischen Perspektive seiner/ihrer selbst entfremden. Dennoch zeigt sich hier immer wieder das kantische Ideal einer Freiheit, die dann eben *tatsächlich* selbstbestimmt wäre, die *tatsächlich* aus der (selbstverschuldeten) Unmündigkeit befreit wäre, die sich *ihre Zwecke* setzte und ‚sich dadurch eine Welt nach ihren Ideen formt‘. Das führt wieder zurück zu den oben bereits erwähnten Allmächtsphantasien des einzelnen, konkreten Subjekts. *Eine* Theorie, die die Idee einer vollkommenen Beherrschung der *Bedeutung* des eigenen Lebens sowohl in Bezug auf die Vergangenheit als auch in Bezug auf die Zukunft extensiv und systematisch ohne gleichen ausformuliert hat, findet sich in der Philosophie Sartres.

Sartre hebt in der praktischen Philosophie Kants drei ‚Mängel‘ hervor: Zu werden, was man ist, das Sartre als Paraphrase zu ‚Du kannst, weil Du sollst‘ verstanden wissen will, sei mit den ontischen Gegebenheiten des Bewusstseins nicht vereinbar.<sup>42</sup> Zweitens sei es nicht möglich, die zunächst isolierte transzendente Subjektivität aus dieser Isolation wieder zu befreien, so dass die *intersubjektive Erfahrung* gar nicht innerhalb der Subjektivität konzeptualisierbar sei,<sup>43</sup> und drittens zeichne sich das moralische Gesetz durch seine situationslose Geltung aus<sup>44</sup> – das ist im wesentlichen schon der Hegelsche Einwand, der bis heute

42 In Sartres Konzeption kann das Bewusstsein niemals ‚etwas werden‘, weil der Stoff, aus dem es sich in einer bestimmten Form existierend macht, ein nichtender Impuls, ein Prozess ‚ist‘, der bloß das Sein mannigfaltig spiegelt, aber eben nicht ist, d.h. *nichtet*; vgl. Sartre 1943/1994: S. 145f. Das hindert Sartre aber nicht daran – wie bereits erwähnt – Authentizität als Identität mit der eigenen nichtenden Seinsweise zu definieren.

43 Vgl. Sartre 1943/1994: S. 412-420. Was Sartre hier nicht in Betracht zieht, ist die Tatsache, dass die kantische Konzeption des praktischen Subjekts durch dessen Freiheit *immer schon* konstitutiv an alle anderen gebunden ist, weil die subjektive Freiheit zugleich die objektive *ist* – sonst handelte es sich nicht um die praktische Freiheit im kantischen Sinne.

44 Vgl. beispielhaft Jean-Paul Sartre (1946/1994): ‚Der Existentialismus ist ein Humanismus‘ in: Ders. *Gesammelte Werke: Philosophische Schriften Bd. 1*, S. 117-155.

unter dem Stichwort ‚Abstraktheit‘ von Kritikern erhoben und von Apologeten der ‚Universalisierbarkeit‘ als notwendig verteidigt wird.<sup>45</sup>

Dennoch haben wir es wiederum mit den drei Achsen Identität, Selbstbestimmung und Zwecke setzen zu tun, wenn es auch gilt, die kritische Distanz zur verwirklichten Form der *kantischen* Freiheit in Sartres Theorie deutlich hervorzuheben. Zwar bleibt Sartre der Idee der Freiheit *als* sich verwirklichendes Bewusstsein treu, aber er diagnostiziert, wenn man so will, eine ‚falsche Formierung‘, von der es Abstand zu nehmen, die es im Sinne einer besseren Welt authentisch zu restrukturieren gelte. In Bezug auf diesen letzten Punkt können Sartres Analysen auch als Ausdruck einer kritischen Haltung – im Sinne Nietzsches und Foucaults – gegenüber der kantischen Kopplung von Freiheit und Moralität im Begriff menschlicher Vernunft gelesen werden, auch wenn Sartre diese Kopplung nicht auflöst und nicht auflösen will. Stattdessen verschiebt er sie in seinem Begriff der Authentizität: Selbstkonsistenz wird dort nicht mehr als die erstrebenswerte Realisierung der eigenen Existenz mit dem Begriff praktischer Freiheit in der Zukunft oder im Weltjenseits verstanden, sondern – ganz im Sinne Hegels – als Übernahme bzw. Akzeptanz der vorgefundenen individuellen wie gesellschaftlichen, wenn man so will: *sozio-ontologischen Bedingungen*, von denen *ausgehend* Freiheit sich weiter realisieren kann.<sup>46</sup> Identität hat so nicht mehr die Bedeutung, prospektiv als zu realisierende Möglichkeit in der Zukunft hergestellt werden zu müssen, sondern sie besteht in der Akzeptanz des immer *gewordenen* Gegebenen, und ist in diesem Sinne retrospektiv – weil die Eule der Minerva eben in der Dämmerung fliegt und nicht vor Sonnenaufgang.

So lässt sich Sartre sicherlich als letzter Philosoph des 19. Jahrhunderts bezeichnen,<sup>47</sup> aber eben auch als Philosoph des Übergangs, der bereits die vorgegebenen Theoriebahnen, in denen das Praktische zu denken ist, kritisch zu analysieren und zu dekonstruieren sucht. Sartres Theorie ist deshalb in gewisser Weise hybrid zu nennen, da sie einerseits noch ganz dem philosophischen Anspruch des Deutschen Idealismus verhaftet ist, ‚das Ganze‘ in den Blick nehmen zu wollen, indem dessen innere Zusammenhänge systematisch erfasst und historisch adä-

45 Letztere finden sich im amerikanischen Pragmatismus, oder in neuerer Zeit beispielsweise bei Sheyla Benhabib (1992/1995). *Selbst im Kontext*. FaM: Suhrkamp.

46 Vgl. Schönwälder-Kuntze 2001: S. 129-147 sowie Tatjana Schönwälder-Kuntze (2006). ‚La philosophie de Jean-Paul Sartre est-elle conséquente?‘. In: Arno Münster et al. (Hrsg.) (2006). *Sartre, le philosophe, l'intellectuel et la politique : L'Ouverture philosophique*. Paris : L'Harmattan, S. 71-93.

47 Das hat Foucault dazu veranlasst, Sartre wie folgt zu charakterisieren: „Or il me semble qu'en écrivant la *Critique de la raison dialectique* Sartre a en quelque sorte mis un point final, il a renfermé la parenthèse sur tout cet épisode de notre culture [...]. La *Critique de la raison dialectique* c'est le magnifique et pathétique effort d'un homme du XIXe siècle pour penser le XXe siècle.“ Michel Foucault (1994). *Dits et Ecrits*. Bd. 1, S. 541f.

quat zur Darstellung gebracht werden.<sup>48</sup> Zudem ist es Sartre, der den Freiheitsbegriff nicht nur wie Hegel in Bezug auf die soziohistorischen Bedingungen dialektisch dynamisiert, indem er ihm keine *notwendig* vorgegebenen *ahistorischen* Strukturen zugesteht, sondern er versucht darüber hinaus, systematisch die ökonomischen Bedingungen in diesen Prozess zu integrieren und in ihnen das strukturgebende Maß nachzuweisen.<sup>49</sup>

Sartres Auseinandersetzung mit dem Freiheitsbegriff könnte man in dieser Hinsicht eine *Kritik der verwirklichten Vernunft* nennen, insofern er analysiert, *in welcher Form sich das spontane Bewusstsein in der Moderne zur Existenz bestimmt* (hat) – eben als Zweck setzender Entwurf auf ein unerreichbares, weil nicht realisierbares Selbst hin. Sartres Analysen lassen sich aber gleichermaßen auch als Kritik der moralischen Vernunft interpretieren, da das kritische Hinterfragen der von Kant im Begriff praktischer Freiheit in Eins gesetzten Prinzipien zugleich die Sittlichkeitsbedingungen in den Blick nimmt, also auch eine Kritik der moralisch verfassten Vernunft darstellt. Das stellt die Sartreschen Philosophie in eine Linie mit Nietzsche und nach ihm Foucault, die für eine kritische Haltung an den Rändern der Philosophie Pate stehen<sup>50</sup> – die nicht nur in der französischen Gegenwartsphilosophie so hochgehalten wird<sup>51</sup> –, auch wenn sich diese durchgängig als von Sartre abgewendete und stattdessen in der Tradition Hegels und Heideggers stehende versteht.

Diese grobe Skizze zusammenfassend lässt sich festhalten, dass trotz aller Einwände nicht nur Hegel und Sartre vollkommen der Idee verhaftet bleiben, dass Freiheit nicht nur eine Eigenschaft des menschlichen Daseins, sondern das Existenzpotential des Denkens schlechthin bezeichnet, oder – wenn man so will – den Stoff, aus dem sich Bewusstsein *realisiert* bzw. *realisieren kann*. Während in Kants kritischer Konzeption nur die reine praktische Vernunft eben gerade darin zur Existenz kommt, dass sie *für sich selbst praktisch wird*, wird im Anschluss an

48 „Ich suche also die Moral *von heute* [...] . Ich versuche, die Wahl zu erhellen, die ein Mensch von 1948 von sich und der Welt treffen kann.“ Jean-Paul Sartre (1989/1996). *Wahrheit und Existenz*. Reinbek: Rowohlt, S. 147 (postum veröffentlichte Manuskripte aus dem Jahr 1948).

49 Die subjektorientierte Hinsehungsweise ist von Sartre in der *Kritik der dialektischen Vernunft* noch um eine sogenannte Sozialontologie erweitert worden, in der er den Versuch unternimmt, die Reziprozität zwischen ontogenetischer und phylogenetischer Entwicklung auf der Grundlage moderner ökonomischer Bedingungen dialektisch zu erfassen.

50 Dies zeigt sich insbesondere in der kleinen Methodenschrift *Question de méthode*, die 1957 auf Polnisch erschienen und 1960 der *Critique de la raison dialectique* vorangestellt worden ist.

51 Ich denke da beispielsweise an Teile der Feministischen Theorie als ‚revolutionäres‘ Theoriebildungsprojekt, wo nicht immer klar ist, ob auch *tatsächlich* die konstitutiven Muster und Strukturen des Denkens, mithin dessen Ränder in den Blick genommen werden, oder ob diese nicht vielmehr durch blinde Übernahme unter einem Wechsel des Vorzeichens reforciert werden.

ihn diese Denkfigur auf das Denkvermögen schlechthin ausgedehnt. Nicht nur die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung wird *als* transzendente Reflexion ausgewiesen, sondern die Erfahrung selbst wird als Gewordene, als Resultat eines freien Selbstentwurfes des Bewusstseins bzw. des Weltgeistes herausgestellt. Damit gehen die Omnipotenzanmaßungen eines souveränen Subjektes einher, das sich zwar nicht selbst erschaffen kann, aber im Übrigen für sein gesamtes Leben die volle Verantwortung trägt, insofern es dieses subjektiv wie objektiv, d.h. gesellschaftlich, zu gestalten vermag.

Die vorgebrachten Einwände gegen diese Moralthorie, so könnte man sagen, richten sich daher eher gegen die Folgerungen, die entwickelt wurden, und weniger gegen die Form dieser praktischen Freiheit selbst, die ein unhintergebares Ideal zu sein scheint. Oder anders formuliert: die Abneigung gegen bestimmte Folgerungen impliziert nicht die Ablehnung der Grundidee. Dass die Moderne vor allem dadurch bestimmt ist, dass der Mensch sich in die Lage versetzt hat, sich als *selbstbestimmtes Selbstverhältnis* zu denken und folglich auch zu realisieren, wird erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch die aus der Philosophie entstandenen Nachbardisziplinen wie Psychologie und Soziologie und damit auch im sogenannten Strukturalismus *theoretisch* in Frage gestellt – wenn auch vorbereitet durch Nietzsche und Freud, um sie nur zu erwähnen. Das bedeutet aber nicht, dass die Disposition zur Selbstbestimmung grundsätzlich verneint worden wäre, sondern viel eher, dass die Geltungsbereiche des Prinzips Selbstbestimmung von den Geltungsbereichen des *gesellschaftlich* Vorgegebenen und damit für den Einzelnen zu Übernehmenden immer feiner unterschieden worden sind. D.h. zum einen, dass die Unterscheidung zwischen Selbst- und Fremdbestimmung einerseits in immer kleinere Teilbereiche oder -strukturen verschoben wird. Zum anderen ist es zu weiten Teilen eine Frage der Perspektive, *welcher Gegenstand* gerade in Bezug auf diese Differenz untersucht wird: die Gesellschaft als Ganze bestimmt sich in vielen Bereichen selbst, wo es dem Einzelnen so vorkommen mag, dass er dies oder jenes nicht mitbestimmt hat. Die Infragestellung der Selbstbestimmung ist also keinesfalls als ihre Infragestellung schlechthin zu betrachten, sondern vielmehr als Resultat mangelnder Unterscheidungsfähigkeit oder aber als ausdifferenzierende Einschränkung ihres Geltungsbereiches.

## **b. Ontologische und diskursive Effekte**

Neben der Normativität des kantischen Freiheitsbegriffes in Bezug auf seine Effekte in der nachfolgenden Theoriebildung soll der Blick auch auf die Folgen für die Selbstkonstitution der Subjekte gerichtet werden, insofern sie eine weitere Art von Effekt ausmachen. Damit wird, wie bereits im ersten Kapitel beschrieben, ein Standpunkt eingenommen, der davon ausgeht, dass die Theoretisierung nicht nur *ex post* das Gewordene ordnet, sondern auch gleichsam *ex ante* Einfluss auf das Denken und folglich auf die konkrete Ausgestaltung des Lebens nimmt

und zwar nicht nur in Bezug auf die Gesellschaft, sondern auch und gerade in Bezug auf die Formierung des menschlichen Selbstverhältnisses. Dabei geht es mir insbesondere um die durch Kant evozierte Kopplung von Moralität und Freiheit, die mir nach wie vor maßgeblich zu sein scheint für ein bestimmtes öffentliches wie privates Diskursverhalten, das sich beispielsweise in der konjunkturell hoch im Kurs stehenden Verwendung des Verantwortungsbegriffes oder anderer ‚moralischer Kategorien‘ zeigt.

Es gibt in Bezug auf die Frage, wie viel Segen und wie viel Fluch in der Idee der freien praktischen Vernunft liegen, verschiedene Blickwinkel, aus denen heraus auch bereits eine vielstimmige Kritik an der Moderne formuliert worden ist. Wenn es um Identitätsbildung und Normierungszwänge geht, dann zielt das Interesse auf das, was Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* beschrieben haben und was Foucault in *Was ist Kritik?*, wenn auch aus einer anderen Perspektive, konstatiert, dass sich nämlich die beiden Stränge der frei werdenden Vernunft als subjektive *und* objektive parallel, aber in indirekt proportionaler Weise zueinander entwickelt haben: So stehe einem immer höheren Grad an individueller Freiheit auf der einen Seite eine diese unterwerfende, ökonomische, technologische und staatliche Praxis auf der anderen Seite gegenüber. Beide Entwicklungen scheinen einander in reziproker Weise zu bedingen, so als habe sich die Hegelsche Idee mit umgekehrtem Vorzeichen realisiert – wie bereits von Marx konstatiert.

Wichtig ist, dass damit nicht die notwendig zugleich auftauchende Reziprozität von Ermächtigung und Unterwerfung als konstitutive Momente des Subjekts – im Englischen *empowerment* und *subjection* – in dem Sinne, dass eine bestimmte Art von Unterwerfung erst ein bestimmtes Subjekt hervorbringt, gemeint ist. Letzteres bedeutet, dass sich Subjektivität genauso wie Freiheit realisiert, *indem* nur bestimmte Muster, die die soziohistorische und kulturelle Definition und Akzeptanz von Subjektivität ausmachen, realisiert werden können, und indem andere Muster oder Habitus ausgeschlossen werden, indem also eine gewisse Unterwerfung unter die gegebenen Normen stattfindet – wie es etwa für das Erlernen einer Sprache notwendig erforderlich ist, sich deren Regeln zu unterwerfen.<sup>52</sup> Das Beispiel mag verwundern, weil wir gemeinhin mit gesellschaftlichen Normen etwas anderes verbinden als ausgerechnet die Sprache – es zeigt aber gerade deshalb, was gemeint ist: nämlich die durch und durch subjekt-konstitutive Funktion, die gesellschaftliche Normen inne haben und weshalb die Unterwerfung unter sie zugleich mit einer Ermächtigung des Unterworfenen einhergeht.

52 Vgl. hierzu Butlers Analysen diverser Theorien der Moderne, deren Sujet die Unterwerfung des Subjekts ist, in Judith Butler (1997/2001). *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. FaM: Suhrkamp. Dort geht sie u.a. dem Paradox nach, dass es *dieselben Strukturen* sind, die in den Theorien einerseits Macht verleihen, aber andererseits auch erst die Unterwerfung ermöglichen.

Im Gegensatz dazu verweist die indirekt proportionale Entwicklung der subjektiven wie der objektiven Vernunft vielmehr auf eine andere Foucaultsche Beobachtung, die darin besteht, dass die kritische, fragende, immer befreiende Haltung zugleich mit einer Zunahme der ‚Regierungskunst‘ auftaucht und daher von dieser nicht zu trennen ist.<sup>53</sup> In *Was ist Kritik?* nennt Foucault drei historische Entstehungskontexte der Kritik: Gegen die kirchliche Pastoral das Lehramt verweigern, was mit einer Hinwendung zur Bibel einherging; gegen ein allmächtiges Recht die Frage nach den Grenzen des Rechts zu regieren stellen und gegen den Wahrheitsanspruch der Kirche Wissenschaft treiben.<sup>54</sup> Weil letzterer mit einer ersten epistemisch funktionalen Selbstverhältnis-Figur bei Descartes den Ort der Gewissheit verschiebt und damit auch die Legitimation der Macht, sind nach Foucault in der Moderne das Subjekt, das Wissen und die Macht drei voneinander untrennbare Momente geworden – so sieht Foucault in diesem ‚Bündel‘ (*faisceau*) aber eben auch zugleich den Entstehungszusammenhang der Kritik.<sup>55</sup>

In Anlehnung an Foucault, der diesen Zusammenhang mehr oder weniger als von Kant in seiner Theorie der Aufklärung aufgedeckt betrachtet, wenn auch ihr erkenntnistheoretischer Ausgangspunkt den Fokus auf das Primat des Wissen hin verschoben habe, kann man sagen, dass die *Ablehnung Kants*, in moralischen Dingen von *Wissen* zu sprechen und vielmehr auf die Phantasie zu setzen, da sich der Mensch eine Welt nach Ideen machen könne – sofern sie konsistent sind – durch die Hegel’sche Volte, das Gewordene *erkennen zu können, auch und gerade in Bezug auf die Gesellschaft und das einzelne Subjekt*, geradezu konterkariert worden ist. Teile der Wissenschaften produzieren seit mehr als 150 Jahren Wissen und Erkenntnisse über das Werden und das Innerste des Menschen, und formieren ihn auf diese Weise auch, weil sie normative Standards formulieren. Foucault nennt die Praktiken, nach denen sich ein Subjekt als konkretes Individuum formiert und die sich erst aus der (wissenschaftlichen) Problematisierung bestimmter Verhaltensweisen ergeben, *Künste der Existenz* oder *Selbsttechniken*. Damit meint er „gewußte oder gewollte Praktiken [...] mit denen sich die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhalten festlegen, sondern sich selbst trans-

53 „Wenn man diese Bewegung der Regierbarmachung der Gesellschaft und der Individuen historisch angemessen einschätzt und einordnet, dann kann man ihm [sic] glaube ich das zur Seite stellen, was ich die kritische Haltung nenne. Als Gegenstück zu den Regierungskünsten, gleichzeitig ihre Partnerin und Widersacherin, als Weise ihnen zu misstrauen, sie abzulehnen, sie zu begrenzen und sie auf ihr Maß zurückzuführen, sie zu transformieren, ihnen zu entziehen oder sie immerhin zu verschieben suchen“. Foucault 1990/1992: S. 12.

54 Vgl. Foucault 1990/1992: S. 14.

55 Es dürfte kein Zufall sein, dass Foucault an dieser Stelle *faisceau* verwendet, das die gleichen etymologischen Wurzeln wie ‚Faschismus‘ aufweist: das lateinische ‚fascis‘ (griech.: φακελος) bedeutet Bündel, Bürde, Last, wobei das Rutenbündel mit Beil die Strafgewalt über die Bürger symbolisierte.

formieren, sich in ihrem besonderen Sein modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen“<sup>56</sup>.

In diesem Sinne soll die These, dass die kantische praktische Philosophie mit ihrer Ausform(ulierung)ung praktischer Freiheit, auch – wenn man so will – ontologisierend wirksam geworden ist, verstanden werden. Dass Kant Freiheit und Moralität substantiell aneinander knüpft, ist in der vorliegenden Analyse ausführlich gezeigt worden, weshalb die Frage nach dem Zusammenhang von Normativität und dem Selbstverhältnis, das die Individuen zu sich ausbilden, vor diesem Hintergrund beantwortet wird. Allerdings ist es wichtig zu beachten, dass zwischen einer wohlverstandenen Kopplung von praktischer Freiheit an Moralität in der Subjektconstitution und einer missverstandenen Interpretation von praktischer Freiheit *als* (kantische) Tugend unterschieden werden muss.

Durch die Gleichsetzung von *sittlicher* Freiheit mit einem Selbstverhältnis, das sich gerade in der Form *praktischer* Freiheit realisiert, hat Kant, erweitert um die hegelsche Interpretation als prinzipiell *erkennbar*, auch ein wirkmächtiges (Manipulations-)Instrumentarium geschaffen, weil es um die Konstitution unseres individuellen Selbstverhältnisses und damit *Selbstverständnisses* geht: Wer moralische Verfehlungen begeht, versündigt sich damit zugleich an den konstitutiven Grundfesten seiner selbst, denn das Selbst, das es zu erhalten gilt und das jede und jeder, unabhängig von den empirischen und physischen Gegebenheiten zu konstituieren vermag, ist eben das der allgemeinen freien Vernunft, die als moralisch interpretiert wird und der nur *in dieser Form* die Anerkennung gezollt wird, die Hegel als konstitutiv für das Selbstbewusstsein herausgestellt hat.

Dabei zeigt sich, dass der theoretische Diskurs oder die Theoriebildung auch maßgeblich wird, wenn es um die Realisierungsvorgaben eines Individuums geht, will es als (moralisches) Subjekt anerkannt werden, soll es als solches erkennbar sein: Das Subjekt muss eine *konsistente Identität* haben, denn noch halten wir multiple Persönlichkeiten nicht für zurechnungsfähige Subjekte; es muss grundsätzlich zur *Selbstbestimmung* fähig sein und sie wollen und es muss sich Zwecke setzen, die über das nackte Überleben hinausgehen und die letztlich wenigstens der zunehmenden Verwirklichung allgemeiner praktischer Vernunft, d.h. positiver Freiheit nicht im Wege stehen. Wenn die Diagnose also lautet, dass der Freiheitsbegriff Kants den Denkraum aufspannt und definiert, innerhalb dessen das Praktische gedacht wird, dann scheint er zugleich auch den ontologischen Raum abzustecken, innerhalb dessen sich Menschen zu bewegen haben, wollen und sollen sie als Subjekte erkennbar sein.

So kann auch noch auf die moralphilosophischen Versuche Judith Butlers hingewiesen werden, die eine kritische Auseinandersetzung mit dem kantisch-

56 Michel Foucault (1984/1989). *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*. FaM: Suhrkamp, S. 18. In den Vorlesungen *Hermeneutik des Subjekts* von 1981/82 versucht Foucault eine Unterscheidung zwischen dem Selbstverhältnis als *selbsterkennendes* und als *sich um sich selbst sorgendes* stark zu machen, wozu er auf die antike griechische Philosophie rekurriert.

hegelsch-sartre'schen moralischen Subjekt darstellen. Butler spricht in *Giving an Account of Oneself* von der Gewalttätigkeit, die Theorien ausüben können, wenn sie vom einzelnen Individuum Haltungen verlangen, die dieses überhaupt nicht einnehmen kann – das gilt natürlich insbesondere für die Moralphilosophie, in der explizite und implizite Imperative formuliert werden. Butler beginnt ihre Überlegungen mit der Feststellung, dass die moralische Frage der Moderne – ‚Was soll ich tun?‘ – selbst kontextabhängig ist, d.h. keineswegs überzeitlich oder ahistorisch gestellt wird und werden kann. Diese Abhängigkeit bezieht sie aber nicht auf die empirischen Bedingungen, angesichts derer wir überhaupt nur handeln können, sondern auf die Form oder die Struktur und die Bestandteile der Frage selbst. Die Frage sei kontextabhängig, weil sie immer schon ein bereits normativ konstituiertes ‚Ich‘ voraussetze, das angesprochen und aufgefordert werden könne, dieses oder jenes zu tun. Das impliziert aber, dass dieses ‚Ich‘ ursächlich sein Handeln bewirken kann und damit auch für seine Handlungen verantwortlich ist.

Was aber, so fragt Butler weiter, wenn dieses ‚Ich‘ gar nicht in der Lage ist, Rechenschaft über ‚sich selbst‘ abzulegen, weil das ‚Selbst‘ so konzipiert ist – bei Kant noch implizit und abstrakt, bei Hegel aber explizit und konkret –, dass es sich gar nicht gehört, weil es gleichsam nur die intersubjektiv vermittelte oder gesellschaftliche Dimension seines Daseins ist?<sup>57</sup> Moderne ethische Theorien setzten aber gerade diese Souveränität des Subjektes, in der Form wollender Handlungsursprung – Kant – und reflexiv Wissender davon sein zu können – Hegel und Sartre, aber nicht Kant –, voraus.<sup>58</sup> Die dem Subjekt zugeschriebene Souveränität unterstellt dem Einzelnen neben der Gestaltungsvollmacht also zudem eine vollständige Verfügungsmacht über sich und seine eigene Geschichte, die jederzeit als Handlungsgrund oder -motiv abrufbar sein soll und so das eigene Selbst erklären kann, mithin seine öffentliche Zugänglichkeit garantiert. Wohlgemerkt werden *die ethischen Systeme hier selbst zum Agitator* – wenn auch freilich vermittelt durch sie anwendende Subjekte, Rechtsgemeinschaften oder in Form institutionalisierter praktischer Vernunft, wie etwa die judikative oder legislative Gewalt eines Staates. ‚Ethische Gewalt‘ besteht für sie daher *nicht* darin, dass dem Subjekt von der Gesellschaft oder seinen Nächsten bestimmte, vorgezeichnete, wenn man so will, zu *realisierende* Strukturierungsmuster aufgebürdet werden, nach denen es sich zu konstituieren hat, um überhaupt als Mensch

57 Vgl. Butler (2005/2007). *Kritik der ethischen Gewalt*. FaM: Suhrkamp, S. 7f. sowie nur im deutschen Original: „So ist das Subjekt, das sich nicht durch und durch kennt und das nicht voll für sich eintreten kann, ein fragiles und fehlbares Subjekt der Ethik, charakterisiert eher durch seine Grenzen als durch seine Souveränität.“ Butler 2003: S. 10.

58 So fährt Butler fort: „Ethische Systeme oder Moralcodes, die von der Selbsttransparenz des Subjekts ausgehen oder die uns die Verantwortung für eine uneingeschränkte Selbsterkenntnis zuschreiben, neigen dazu, fehlbaren Geschöpfen eine Art »ethischer Gewalt« anzutun.“ (Ebd.)

anerkennbar zu werden.<sup>59</sup> Ethisch gewalttätig macht eine Konzeption vielmehr der Umstand, etwas einzufordern, was beim besten Willen nicht erfüllbar ist.

Der Grund, warum Butler der *ethischen Theorie* Gewalttätigkeit unterstellt, liegt darin, dass Ethik eben dort gewalttätig wird, wo sie vom *immer schon moralisch konstruierten* Subjekt verlangt, vollständig Rechenschaft über sich abzulegen. Der Preis und die Leistung solcher Konzeptionen bestünden gerade darin, die *Unverfügbarkeit* bestimmter Anteile des eigenen Seins gleichsam vergessen zu machen, indem sie durch den Mythos vollkommener Souveränität überdeckt oder ersetzt werde. Man könnte auch sagen, dass die durch die eigene Historizität und die dem Selbst immer vorgängige Gesellschaft *bedingte* Unverfügbarkeit handstreichartig durch ihr genaues Gegenteil, nämlich durch eine vollständig luzide Kenntnis und Verfügbarkeit in den Theorien kompensiert wird. Ethik ist mithin dann gewalttätig, wenn sie vom je einzelnen Subjekt die vollständige Selbstdurchsichtigkeit verlangt, gepaart mit kontinuierlicher, konsistenter Selbstidentität, und wenn die Subjekte aber tatsächlich wie theoretisch so konstruiert sind, dass sie gerade dazu nicht in der Lage sind. Wenn Butler also ein moralisch gefordertes Selbstverhältnis anklagt, das darin besteht, vollständige Rechenschaft über sich und seine Motivationslagen oder Handlungsgründe ablegen zu können, dann lässt sich hier ergänzend hinzufügen, dass dies eine Spielart der zu realisierenden moralischen Subjekt-Form ist, die Kant der praktischen Vernunft verschrieben hat. Auch wenn Kant selbst keine Rechenschaft im butlerschen Sinne fordert, so ist es Hegel, der das Werden-Können zu einem Geworden-Sein umdreht und spätestens bei Sartre finden wir die vollkommene Transluzidität des Bewusstseins, das sich nichts mehr vormachen kann.<sup>60</sup>

Gesetzt nun, die Individuen westlicher Provenienz realisieren sich mittlerweile immer zugleich als *moralische* Subjekte, indem sie dazu von anderen und den gesellschaftlichen Normen genötigt werden, weil sie andernfalls ihren Subjektstatus verlieren oder nie erlangen, weil sie entweder nicht selbstkonsistent oder nicht selbstbestimmt oder aber Zwecke setzend der allgemeinen Realisierung von Freiheit widersprechen, dann ließe sich erklären, warum moralische Angriffe als diskursive Waffe so hoch im Kurs stehen: Sie destruieren nicht nur das moralische Gesicht eines Menschen, sondern zugleich dessen gesamte Existenz als Subjekt schlechthin – da diese eben konstitutiv als moralische definiert ist. So ist nur der freiheitskonforme Selbstbezug erkennbar und garantiert den Selbsterhalt in gesellschaftlicher Hinsicht, während ein nicht freiheitskonformer Selbstbezug bis zur Vernichtung führen kann. Damit ließe sich vielleicht als dritter Effekt noch

59 „Die Kritik der Gewalt muss mit der Frage nach der Repräsentierbarkeit des Lebens selbst beginnen.“ Judith Butler (2009). *Krieg und Affekt*. Berlin/Zürich: diaphanes, S. 36.

60 Vgl. zu Butlers moralphilosophischen Überlegungen ausführlich Tatjana Schönwälder-Kuntze (2010). ‚Zwischen Ansprache und Anspruch‘ in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Schwerpunkt Ethik und Sprache*, DZ Phil 58 (2010) 1.

ein *Diskurseffekt* unterscheiden und erklären, der gerade auf das zerstörerische Potential von moralischen Angriffen abzielt: Moralische Anklagen und Verurteilungen treffen das Subjekt in seinem tiefsten Inneren, weil sie es in seiner Konstitution angreifen.

Die reziproke Kopplung von Moralität und Existenz bzw. von deren Verfehlung und damit Zerstörung bleibt natürlich auch dann wirksam, wenn sie von den kantischen Intentionen und Begriffen abgetrennt wird und ihr stattdessen andere unterlegt werden: zum Beispiel jede Art von religiöser oder weltanschaulicher ewig gültiger Gewissheit, aus der bestimmte Handlungsanweisungen abgeleitet werden, deren Nichteinhaltung dann notwendig zur Zerstörung des mit diesen Gewissheiten konstituierten Selbst führen. So zeigt sich, dass die kantische Idee, Moralität oder Sittlichkeit an Freiheit und diese wiederum an den Zwecke setzenden, selbstbestimmten und selbstkonsistenten Selbstbezug zu binden, selbst im Sinne eines falschen Gebrauchs missbraucht werden kann – es gibt eben keine Garantie dafür, dass die intendierten Effekte eintreten und die nicht-intendierten ausbleiben.<sup>61</sup>

Umgekehrt lässt sich natürlich auch fragen, was Einzelne davon haben, anderen *unter Verweis auf die Moralität oder auf sonstige Werte* vorzuschreiben, wie sie ihr Leben zu führen haben, wenn es beispielsweise um die Diversivität von Lebensformen und Lebensentwürfen geht. Diese Frage muss unweigerlich dazu führen, Nietzsche und Freud auf ihre Antworten hin zu untersuchen, was hier nicht geleistet werden kann. Dennoch sei dazu eine Bemerkung erlaubt: Wenn es darum geht, Menschen ihre Lebensformen vorzuschreiben, wozu es aufgrund der Rationalitätsstandards in unseren Breiten immer einer stichhaltigen Begründung bedarf, dann wird dazu gerne auf die Natur oder auf eine (gott) gegebene Ordnung verwiesen, die eine Gemeinschaft sowohl als moralisch als auch als sittlich gut fordere.<sup>62</sup> Möglicherweise ist diese Legitimationspraxis, die sich

61 Wird Freiheit dann auch noch in dem Sinne verstanden, dass sie *notwendig* an die Ausbildung der je eigenen Tugendhaftigkeit gekoppelt ist, also an selbstbestimmte, identische Selbstzwecksetzung, die *als* solche nochmals zum Zweck gesetzt werden soll, dann verschwindet sogar das für Kant eigentlich nicht bezwingbare reflexive Selbstbestimmungsrecht. Einerseits handelt es sich dabei zwar nur um eine Variation der Kopplung von praktischer Freiheit und Sittlichkeit, aber andererseits erscheint sie als an den Einzelnen gerichteter Zwang zu einer *bestimmten*, nämlich tugendhaften Realisation von Freiheit. Auf diese Weise findet aber eine *weitere Normierung* des Selbstverhältnisses statt, die über die Realisation als selbstbestimmtes, identisches, Zwecke setzendes Subjekt hinausgeht, die *allein* als *Bedingung* der (Möglichkeit von) Sittlichkeit im äußeren Gebrauch der Freiheit formuliert worden ist. Sie geht auf die freie und *zugleich* tugendhaft ausgerichtete *innere* Subjektconstitution, auf die handlungsleitenden *Gründe*, die nicht nur gefordert werden, sondern auch noch gewollt werden müssen.

62 Eine konsequente Interpretation von Sittlichkeit im Sinne des kantischen Rechtsprinzips und auch im Sinne der hegelschen Ausformulierung würde dazu führen, dass sich die ‚Beweislast‘ umkehrt, weil dann nachgewiesen werden müsste, inwiefern die einen Lebensformen, z.B. gleichgeschlechtliche Partnerschaften, den äußere-

auf (scheinbar) natürliche Umstände und Normalverteilungen beruft, auch ein Erbe der kantischen Forderung nach einem ‚Immer-schon‘, wenn es darum geht, Sittengesetze zu formulieren.<sup>63</sup>

Es ist meines Erachtens nicht zu leugnen, dass die kantische Kopplung von Freiheit und Sittlichkeit – einmal als Bedingung der Möglichkeit, Freiheit äußerlich zu gebrauchen und einmal als Aufforderung zur Tugendhaftigkeit – und die Ausformulierung des praktischen Freiheitsbegriffes mit den Aspekten der Selbstbestimmung, der Selbstkonsistenz und der Zwecksetzung zum Selbsterhalt in den letzten zweihundert Jahren *effektiv* geworden ist. Und das sowohl in Bezug auf die Theoriebildung als auch in Bezug auf die Gesellschaft, d.h. auf die Art und Weise, wie sich Gesellschaften und Individuen konstituieren und entwerfen. Die abschließenden Überlegungen zu Foucault und Luhmann, die beide mit ihren Theorieentwürfen an den Grenzen dieses philosophisch-praktischen Denkraumes ‚herumexperimentieren‘ – wie Foucault das nennt –, zeigen meines Erachtens, dass dieser intelligible wie ontologische Raum lange nicht verlassen ist, zumindest in Bezug auf die kantische Unterscheidung zwischen dem sozialen Rechtsraum und dem individuellen Tugendraum, die sich einerseits durch die In-Frage-Stellung der Implikationen für das einzelne ‚Subjekt‘ spiegelt und andererseits in der Bestimmung von Freiheit als Reziprozität von Unterwerfung und Befreiung aufrechterhalten bleibt.

### 3. Kritische Grenzgänge(r)

Der Weg, den die Theoriebildung in der Moderne von Kant zu Hegel und über Sartre zu Foucault und über Adorno zu Luhmann geht, lässt sich – unter dem genannten Vorbehalt – einerseits als theoretische Ausdifferenzierung der Achsen des kantischen Freiheitsbegriffes *innerhalb* dieser Achsen nachzeichnen. Andererseits zeigt sich aber auch eine zunehmende Annäherung an das oder die Entfaltung dessen, was Foucault in Anlehnung an Kant, die kritische Haltung an den Grenzen der Philosophie‘ nennt: Das Aufspüren der paradigmatischen und daher so wirkmächtigen Grenzen der Denkräume, innerhalb deren gedacht wird und aufgrund deren Strukturen wiederum das Denken und auch die Wirklichkeit gleichsam *unintendiert* gestaltet werden. So definiert Foucault,

---

ren Gebrauch der Freiheit anderer Lebensformen unmöglich machen oder behindern.

63 Vgl. dazu beispielsweise auch Jürgen Link (2006<sup>3</sup>). *Versuch über den Normalismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht. Link entwirft vor allem mit den begrifflichen Mitteln Foucaults den Normalismus als ein Konzept, das eine „spezifisch moderne Erscheinung, [...] ein spezifisches, partielles Diskurs- und Dispositiv-Netz, [...] eine selektiv-strategische Benutzung von Statistik zwecks Ver-Sicherung und Um-Verteilung des *Fortschritts* [ist]; im Gegensatz zu scheinbaren etymologischen Evidenzen ist Normalität schließlich und vor allem nicht Normativität, von der sie sich seit dem 18. Jahrhundert abgezweigt hat.“ A.a.O.: S. 357.

„was ein philosophisches *Ethos* sein kann, das in einer Kritik dessen besteht, was wir sagen, denken und tun, mittels einer historischen Ontologie unserer selbst. Dieses philosophische *Ethos* kann als Grenzhaltung charakterisiert werden. [...] Kritik besteht gerade in der Analyse der Grenzen und ihrer Reflexion.“<sup>64</sup>

An diesen Grenzen zu denken ist sicherlich nach einer so umfassenden und inkludierenden, um nicht zu sagen totalisierenden Theoretisierung wie sie im Anschluss an Kant im 19. Jahrhundert von Hegel und dann nochmals von Marx vorgenommen worden ist, nicht ohne erhebliche Probleme möglich gewesen. Durch das vorgelegte multidimensionale Reflexionsniveau der Systeme auf den Gegenstand der Theoretisierung, die Entstehung des Gegenstandes, die Darstellung seiner Entwicklung, die eigene Position in dieser Entwicklung, die reziproken Abhängigkeits- oder Bedingungsverhältnisse von Darstellungsinstrumenten, Dargestelltem und Darstellendem bedeutet das immer zugleich eine Kritik des eigenen Standpunktes und der eigenen Kategorien, die in einem säkularen Denken immer ohne externen Halt geleistet werden muss. Erinnert sei hier nochmals an die wunderbare Beschreibung dieses Problems in der *Grundlegung*:

„Hier sehen wir in der Tat die Philosophie auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde woran gestützt wird.“ (GMS AA Bd. 4:425).

Kant ‚löst‘ das praktische Problem durch den Transfer des begründenden Selbstverhältnisses aus der Erkenntnistheorie; Hegel transformiert es zu einem alles umfassenden Selbstverhältnis des Absoluten als Weltgeist, der sich durch die Philosophie bei seinem eigenen Werden beobachtet, und verankert auf diese Weise die Gesamtheit des Werdens in diesem Selbstverhältnis, indem er den Motor des Werdens und das Verhältnis von Anfang und Resultat als unveränderlich feststellt und totalisiert. Während die einen im Anschluss versucht haben, den Systemanspruch zu bedienen, ihn aber im Detail adäquater zu bestimmen – wie etwa Marx und Sartre – zeigen sich aber auch ganz andere Formen von Philosophie, in denen diese Zusammenhänge gedacht werden, ohne Progression, ohne System und ohne festen Halt, wie etwa bei Nietzsche und in Folge in Teilen der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Im Folgenden werden zwei Denker aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als kritische Grenzgänger skizziert, weil sie

64 Michel Foucault 1984/1990: S. 48. Foucault verwendet ‚kritisch‘ im Sinne von ‚aufklärend‘: „Was Kant als *Aufklärung* beschrieben hat, ist eben das, was ich als Kritik charakterisiere: als die kritische Haltung, die man im Abendland als besondere Haltung neben dem großen historischen Prozess der Regierbarmachung der Gesellschaft auftauchen sieht.“ Foucault 1990/1992: S. 17. Möglicherweise ließe sich der Zusammenhang zwischen diesen beiden Entwicklungen dahingehend bestimmen, dass eben gerade die kantische Idee praktischer Freiheit durch die dort gedachte formale Selbstreferentialität und damit inhaltliche Unbestimmtheit zugleich die kritische Suche nach selbstgesetzten Grenzen erst sinnvoll macht.

beide versuchen, von dem theoretischen Paradigma eines allmächtigen, durch seine Freiheit ermächtigten souveränen Subjekts Abstand zu gewinnen, es nicht mehr zu Grundlage ihres Denkens zu machen.

Foucault und Luhmann in einem Atemzug als kritische Grenzgänger zu bezeichnen, mag vielleicht befremden, erscheint doch ihr Philosophieren und ihre akademische Herkunft auf den ersten Blick so verschieden. Auf den zweiten Blick allerdings sind die Ähnlichkeiten gar nicht so unerheblich: Ein Sujet ihrer Untersuchungen macht im weitesten Sinne die Theoriebildung aus – sei es der wissenschaffende Diskurs, dessen implizite Voraussetzungen und Muster sowie dessen Stellung innerhalb des Dreiecks Macht-Wissen-Subjekt bei Foucault, sei es das selbstreferentielle Wissenschaftssystem und dessen Einfluss auf die Konstitution der durch es beschriebenen Gesellschaft sowie deren Relation zu jedem Einzelnen bei Luhmann.

Historisch sind sie vor allem an der Moderne bzw. an den sie hervorbringenden Veränderungen interessiert, weil es ihnen immer auch um die theoretische Analyse, Beschreibung und Verortung unserer selbst geht. Zudem – und das ist der Punkt, auf den es hier ankommt – sind sie beide vehemente Kritiker der Idee eines Subjekts, das in der Lage wäre, aus sich heraus die Welt zu steuern, d.h. sie sind vehemente Kritiker einer Interpretation von Freiheit als Vermögen, das dem einzelnen Subjekt (absolute) Souveränität verheißt und zuschreibt. Darin kann sicherlich die größte Differenz zu anderen kritischen Denkern von Marx bis Adorno gesehen werden, insofern sich dort trotz aller Distanzierung zum Subjektbegriff des Deutschen Idealismus eine versteckte Idee des wahren, freien Menschen finden lässt, den es aus einer falschen Gesellschaft und von seinem ‚falschen Bewusstsein‘ zu befreien gilt. Schließlich lässt sich als weitere Gemeinsamkeit von Foucault und Luhmann festhalten, dass sie beide die scheinbar unumgängliche Entgegensetzung von Freiheit und Determination, von Selbst- und Fremdbestimmung, verweigern und dass sie sie stattdessen – wie auch Hegel und Adorno – aneinander koppeln, indem sie sie als zwei Seiten einer Entwicklung betrachten.

Ein elementarer Unterschied zwischen dem kritischen Ontologen und dem Systemtheoretiker besteht aber darin, dass bei Foucault trotz aller Kritik ein leidenschaftliches, wenn auch ambivalent erscheinendes Verhältnis zum Begriff Freiheit auszumachen ist, während dieses Verhältnis bei Luhmann eher leidenschaftslos und kühl zu nennen ist. Foucault scheint daher der Form des Freiheitsbegriffes doch noch erheblich mehr verhaftet zu sein als Luhmann, der dem Begriff der Freiheit selbst ‚nichts mehr abgewinnt‘, der ein in diesem Sinne vollkommen wertfreies Verhältnis zu ihm hat.<sup>65</sup> Das leidenschaftliche Verhältnis

65 Dafür ist vielleicht auch Foucaults ‚späte Rückkehr zur Moral‘, die unter ‚Ästhetik der Existenz‘ firmiert und in der der Freiheitsbegriff eine zentrale Rolle einnimmt, ein Beleg; vgl. etwa Rainer Forst (1990). ‚Endlichkeit Freiheit Individualität. Die

Foucaults zum Begriff der Freiheit, zeigt sich einerseits in dem steten Gebrauch, den er dennoch von irgendeiner Art Freiheit zu machen scheint, die er trotz allem emphatisch einfordert, wenn er sein ganzes philosophisches Schaffen 1984 wie folgt charakterisiert:

„Ich weiß nicht, ob man heute sagen soll, dass die kritische Aufgabe immer noch den Glauben an die Aufklärung einschließt; ich denke jedenfalls, dass diese Aufgabe eine Arbeit an unseren Grenzen erfordert, das heißt eine geduldige Arbeit, die der Ungeduld der Freiheit Gestalt gibt.“<sup>66</sup>

Dem steht eine ebenso emphatische Ablehnung jeder Interpretation von Freiheit als subjektive und vor allem objektive Souveränität gegenüber:

„Wenn es aber einen Weg gibt, den ich ablehne, dann ist es der (man könnte ihn ganz allgemein gesagt, den phänomenologischen Weg nennen), der dem beobachtenden Subjekt absolute Priorität einräumt, der einem Handeln eine grundlegende Rolle zuschreibt, der seinen eigenen Standpunkt an den Ursprung aller Historizität stellt [...]. Mir scheint, daß die historische Analyse des wissenschaftlichen Diskurses letzten Endes Gegenstand nicht einer Theorie des wissenden Subjekts, sondern vielmehr einer Theorie diskursiver Praxis ist.“<sup>67</sup>

Entsprechend heißt es dann in der Methodenschrift *Die Archäologie des Wissens*, seine Untersuchungreihe

„sich [...] nicht – wenigstens nicht direkt – in die Auseinandersetzung um die (mit der Genese, der Geschichte, dem Werden konfrontierte) Struktur ein, sondern in das Feld, in dem sich die Fragen nach dem menschlichen Sein, dem Bewußtsein, dem Ursprung und dem Subjekt manifestieren, überkreuzen und spezifizieren.“<sup>68</sup>

Damit fragt er wohlverstanden nicht nach der Beschaffenheit der aufgezählten Objekte, sondern nach den *sie konstruierenden Fragen*, die sich diskursiv manifestieren, und – so ließe sich ergänzen – nach den gegebenen, wirkungsvoll gewordenen Antworten auf diese Fragen. Foucault ist also insofern ein *Grenzgänger* zu nennen, als er nicht mehr nach den Gegenständen und deren Möglichkeitsbedingungen fragt, sondern nach den Fragen, auf die die theoretischen Gegenstände eine Antwort bilden, auf die Fragen, die die gängigen Vorstellungen von Subjektivität, Freiheit, Moral etc. konstituiert haben; die deren Genese und

---

Sorge um das Selbst bei Heidegger und Foucault'. In: Eva Erdmann et al. 1990, insbesondere S. 161-178.

66 Foucault 1984/1990: S. 53 T. S.

67 Foucault 1966/1974: S. 15. Die Spitze gegen die Phänomenologie muss freilich als gegen Sartre gerichtet betrachtet werden.

68 Foucault 1969/1981: S. 28.

Form betreffen und nicht ihr ‚Wesen‘ oder ihren Inhalt. Dabei handle es sich darum zu zeigen,

„daß eine Veränderung in der Ordnung des Diskurses nicht »neue Ideen«, ein wenig Erfindungskraft und Kreativität, eine andere Mentalität, sondern eine Transformation in eine andere Praxis [...] voraussetzt. Ich habe nicht verneint – ganz im Gegenteil –, daß die Möglichkeit der Veränderung des Diskurses besteht: ich habe das ausschließliche und augenblickliche Recht dazu der Souveränität des Subjektes entrissen.“<sup>69</sup>

Diese Transformation in eine andere Praxis schließt aber deswegen neue Ideen nicht aus – sie nimmt ihnen nur ihren monokausalen Status in Bezug auf mögliche Veränderungen:

„Die Positivitäten, die festzustellen ich versucht habe, dürfen nicht als eine Menge von Determinationen begriffen werden, die sich von außen dem Denken der Individuen auferlegen oder es von innen im vorhinein bewohnen. Sie bilden eher die Gesamtheit der Bedingungen, nach denen sich eine Praxis vollzieht, nach denen diese Praxis teilweise oder völlig neuen Aussagen Raum gibt, nach denen sie schließlich modifiziert werden kann. Es handelt sich weniger um der Initiative der Subjekte gesetzte Grenzen als um das Feld, in dem sie sich artikuliert [...], um Regeln, die sie anwendet (ohne sie erfunden oder formuliert zu haben), um Beziehungen, die ihr als Stütze dienen [...].“<sup>70</sup>

Foucaults Grenzgang spricht also dem einzelnen Denken seine Gestaltungssouveränität ab, woraus sich erklären lässt, dass er kein eigenes systematisches Ordnungsmuster angeboten hat, sondern ‚lediglich‘ als kritischer Ontologe das Gewordensein zu analysieren trachtet, um durch Aufdeckung und Entideologisierung Veränderungen *möglich zu machen*, ohne diese im voraus qualitativ zu bestimmen. In den Intentionen annähernd gleich, aber im Weg dahin sehr verschieden, liest sich das Theorieprojekt Luhmanns, das keinesfalls im Folgenden dargestellt werden soll. Stattdessen geht es darum, die bereits erwähnte gleichgültige Haltung gegenüber der Begrifflichkeit der Aufklärung zu skizzieren, um auf eine ganz andere Form des Umgangs mit dem Unbehagen an der Moderne hinzuweisen. Hierbei handelt es sich weniger um eine Auseinandersetzung mit den eigenen Denkkategorien aus einer kritisch-ontologischen Perspektive, sondern vielmehr um ein ganz anderes Ordnungsmodell, das, durch und durch konstruktivistisch, auch nur als solches verstanden sein will.

Luhmann bestimmt ‚Freiheit‘ aus der Perspektive der Systemtheorie über die Relation zwischen ‚Mensch‘ und ‚gesellschaftlicher Umwelt‘:

„mit der Unterscheidung von System und Umwelt [wird] aber die Möglichkeit gewonnen, den Menschen als Teil der gesellschaftlichen Umwelt zugleich komplexer

69 Foucault 1969/1981: S. 289.

70 Foucault 1969/1981: S. 297.

und ungebundener zu begreifen, als dies möglich wäre, wenn er als Teil der Gesellschaft aufgefasst würde. [...] dem Menschen werden so höhere Freiheiten im Verhältnis zu *seiner* Umwelt konzidiert, insbesondere Freiheiten zu unvernünftigen und unmoralischem Verhalten. Er ist nicht mehr das Maß der Gesellschaft.<sup>71</sup>

„Freiheit“ wird hier (wieder) in einen Gegensatz zu ‚vernünftig‘ gebracht und damit nicht als Bedingung der Sittlichkeit, sondern als dessen Störung begriffen. Dennoch wird sie nicht als Gegenbegriff zu ‚Zwang‘ verstanden, sondern ganz im Gegenteil „sind trotz (nein: wegen!) dieser Verstärkung der Abhängigkeiten größere Freiheitsgrade möglich“<sup>72</sup>, weil eine höhere Komplexität zu mehr Wahlmöglichkeiten zwingt (!) und damit in diesem Verständnis mehr Freiheit generiert:

„Wir erinnern: Komplexität besagt, daß eine Vielzahl von Elementen, hier Handlungen, nur selektiv verknüpft werden kann. Komplexität bedeutet Selektionszwang. Diese Notwendigkeit ist zugleich Freiheit, nämlich Freiheit zu unterschiedlicher Konditionierung der Selektion.“<sup>73</sup>

Freiheit erhält damit einerseits die – ganz Sartresche – Bedeutung von Wahlzwang und andererseits die als präkantisches bezeichnende Bedeutung von Regellosigkeit. Diese wird von Luhmann auch wieder aufgegriffen, wenn er schreibt, die Form, in der sich Freiheit in der Moderne manifestiere, d.i. als selbstreferentielle Individualität, sei entstanden, weil das Schichtungssystem zusammengebrochen sei, „wonach man nun von *jedem* Menschen *alles* Verhalten erwarten kann.“<sup>74</sup> Nachdem der Mensch *in seinem sozialen Verhalten* nicht mehr zur Gänze von außen gesteuert worden sei, sei es notwendig geworden, mit der zunehmenden Kontingenz umzugehen, die das Verhalten des Einzelnen erwartungsunsicher macht. Die durch den Zusammenbruch stratifizierter Gesellschaften erzwungene Transformation des politischen und ökonomischen Systems habe dazu geführt, dass der Einzelne in seiner Konfliktfähigkeit individuell geschützt werden musste, so dass „[d]ie Semantik des Rechts von Natur auf Freiheit umgestellt“ worden sei.<sup>75</sup>

Das lässt sich so interpretieren, dass von der oder dem Einzelnen – nunmehr *aus den sozialen Verhältnissen* freigesetzt – nur dann Erwartungssicherheit ausgehen kann, wenn ihr oder ihm zugleich Freiheit als Recht und Freiheit als Selbstverhältnis aufgegeben wird – das zumindest wäre die kantische Lösung für das von Luhmann ausfindig gemachte Problem zu Beginn der Moderne. Eine solche Kopplung von Freiheit und Sittlichkeit findet sich also in dieser Form bei

71 Luhmann 1987/1996<sup>6</sup>: S. 289 T.S.

72 Luhmann 1987/1996<sup>6</sup>: S. 290.

73 Luhmann 1987/1996<sup>6</sup>: S. 291.

74 Luhmann 1987/1996<sup>6</sup>: S. 428.

75 Luhmann 1987/1996<sup>6</sup>: S. 543.

Luhmann nicht mehr; stattdessen wird bloß eine Erklärung für sie angeboten, die ihren Ursprung keinesfalls in einem wie auch immer formierten souveränen Subjekt hat. In seiner Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989 betont Luhmann dann auch entsprechend, dass sich bei

„einem differenztheoretischem Ansatz [...] im übrigen das alte Problem des Verhältnisses von Moral und Freiheit von selber auflöse. Die Tradition hatte Freiheit als Voraussetzung moralischer Beurteilung angesehen und sich nur mit der Art dieser Voraussetzung befaßt – auf die Problematik reagierend mit einer Entwicklung von naturalen über religiös-transzendente zu transzendentalen Referenzen. Das ließe nur die Möglichkeit zu, Freiheit als Eigenschaft des Menschen zu begreifen. Aber wie? Eine soziologische Theorie könnte dagegen annehmen, daß Freiheit gleichsam als Nebenprodukt von Kommunikation anfällt. Denn wenn immer etwas Bestimmtes kommuniziert wird, kann man dazu ja oder nein sagen.“<sup>76</sup>

Damit geht er wieder auf die Bedeutung von Freiheit als Selektionszwang ein, die insofern nicht auf das Individuum oder das Subjekt beschränkt ist, als unter diese Definition von Freiheit jegliche Selektion fällt. Allerdings, so fährt Luhmann fort, versuche „die Moral, die Freiheit, die sie voraussetzen muß und selbst reproduziert, auf die gute Seite festzulegen, also aufzuheben.“<sup>77</sup> Auf diese Weise erzeuge sie ein Paradox, mit dem sich die Ethik ‚herumzuschlagen‘ habe. So nimmt auch Luhmann eine ‚Analyse der uns gegebenen Grenzen‘ vor und vollzieht damit deren Überschreitung. Allerdings nicht, wie etwa Marx und Adorno, indem er sich vom zu Negierenden in einem befreienden Negationsakt löst und sich so doch wieder dadurch bestimmen lässt, und auch nicht wie Foucault, der sich von der Ideologie des Gewordenen durch eine historisch-philosophische Analyse zu befreien sucht, sondern indem er in einem gewissen Sinne *ganz anders* ansetzt. Das hat für manche Beobachter Luhmanns allerdings fatale Folgen für die Ethik.

Durch den systemtheoretischen Zugriff, der auf der einzigen fundamentalen Operation des Unterscheidens basiert, durch den aber die Frage nach der Subjekt-konstitution nicht vorausgesetzt werden muss, vermag er es, die Frage nach der Moral aus der Frage nach den Existenzbedingungen von Gesellschaftssystemen und Individuen gänzlich auszuschließen. Stattdessen sieht er die vordringlichste Aufgabe der Ethik darin, ‚vor der Moral zu warnen‘, da sie einen polemogenen Charakter habe und selbst ein Resultat der Situation sei, die sie zu lösen trachte. Luhmanns in seiner eigenen Theorie bereits vollzogene Therapie aus dem vielseitig konstatierten Dilemma des modernen praktischen Freiheitsbegriffes lautet also zusammengefasst: verzichtet möglichst ganz auf einen moralischen Diskurs,

76 Niklas Luhmann 1996<sup>3</sup>. *Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral.* FaM: Suhrkamp, S. 45.

77 Luhmann 1996<sup>3</sup>: S. 46.

der durch sein gut/böse-Schema den gegenteiligen des intendierten Effektes erzeugt.

Freiheit wird von Luhmann weder als vernünftig-praktische Eigenschaft des Menschen, die es zu realisieren gälte, noch als sein spezifisches Potential aufgefasst, sondern als mehr oder weniger kontingent entstehendes Produkt zwischenmenschlichen Handelns – denn Kommunikation ist eine Art zu handeln. Das *grenzgängerische* an Luhmann scheint mir daher gerade darin zu bestehen, dass er nicht nur die Idee der (verwirklichten) Freiheit von der Idee des (kantischen) Subjektes trennt und damit einen Beitrag zur Subjektdezentrierung leistet, sondern dass er überhaupt von diesen Denk- und Legitimationsfiguren Abstand nimmt. Das wirklich Verblüffende an Luhmann ist doch in seiner vollkommenen Leidenschaftslosigkeit gegenüber den Begriffen ‚Subjekt‘, ‚Freiheit‘ und ‚Moral‘ zu sehen und damit in der realisierten Möglichkeit, sich ihrer Verklärung zu enthalten und sich auf diese Weise die Freiheit zu nehmen, ‚Freiheit‘ beispielsweise als ‚Nebenprodukt‘ von Kommunikation zu bezeichnen und sie damit in einen ganz anderen Entstehungs- und Verwendungskontext zu stellen. So kann man fragen, ob Luhmann nicht bereits das theoretisch realisiert, was Foucault am Ende der *Ordnung der Dinge* prognostiziert hat, dass die „einzige Epoche, die vor anderthalb Jahrhunderten begonnen hat [...], [die] die Gestalt des Menschen [hat] erscheinen lassen“, sich jetzt vielleicht abschließe.<sup>78</sup>

Bei diesen wenigen Hinweisen dazu, warum Foucault und Luhmann als Grenzgänger im und außerhalb des Denkraumes ‚kantische praktische Freiheit‘, der freilich um Hegels Dynamisierung und auch Marx’ nochmals zurück gebogene Anwendung ausdifferenziert worden ist, aber eben der Figur nach im Innenraum eines totalen Selbstverhältnisses und nicht Draußen, bezeichnet werden können, soll es vorläufig bleiben. Stattdessen werden noch ein paar Überlegungen vorgestellt, die sich aus der eingenommenen Haltung im Sinne der kritischen Ontologie ergeben.

#### **4. Folgerungen aus der Analyse oder: Sind wir frei, diese Freiheit zu wollen?**

Wenn die kritische Haltung gerade darin besteht, die Zusammenhänge verstehen zu wollen, die zu den aktuellen *grundsätzlichen* praktischen Fragestellungen geführt haben, um dadurch einen Beitrag zum Verständnis unserer selbst in der Moderne zu leisten, und um so *theoretische* Problemstellungen als dem maßgebenden Denkmuster geschuldet zu verstehen sowie die faktische Verwobenheit von Theorie und Praxis unter anderen Aspekten deuten zu lernen, dann scheint eine dezidierte Auseinandersetzung mit dem kantischen Denkraum – und den

78 Foucault 1966/1974: S. 462.

hier nur angedeuteten hegelsch-marx-schen Einschreibungen – unabdingbar. Weil dadurch das systematische Selbstverhältnis von objektiver und subjektiver ‚Freiheit‘ – sei ihre faktische Realisation positiv oder negativ konnotiert – das theoretisch konzipiert worden ist, das das Denken und unsere soziale Welt geprägt hat und durch das der Mensch als quasi allmächtiges gestaltungsfähiges Subjekt erscheint, deutlich zum Vorschein tritt.<sup>79</sup>

Judith Butler, die in den Adorno-Vorlesungen 2002 in Frankfurt Adornos und Foucaults ethische Theorien auf den konstitutiven Zusammenhang von Moralität, Gesellschaft und Subjekt auch *in Bezug auf Instandsetzung der individuellen Handlungsfähigkeit* hin befragt, interpretiert Foucaults und Adornos Anliegen so:

„Foucault will zeigen, wie das Subjekt, bedingt durch gesellschaftliche Normen, auch mit der Macht ausgestattet ist, diese Normen umzugestalten oder sich selbst in Bezug auf diese Normen hervorzubringen. Foucault entwickelt also eine Theorie der Handlungsfähigkeit, ja, eine Version der moralischen *poiesis* für ein Subjekt, das von Anfang an durch Normen begrenzt ist, die es sich nicht ausgesucht hat. Wenn Adorno uns zeigen will, dass kein einzelnes Leben in Bezug auf jene gesellschaftlichen Bedingungen, durch welche Handlungsmöglichkeiten strukturiert sind, moralisch sein kann, so will uns Foucault zeigen, dass gesellschaftliche Normen nicht wirksam das Subjekt hervorbringen können, ohne dass das Subjekt diese Normen reflexiv in einer Ethik artikuliert.“<sup>80</sup>

Dafür gelte es unter anderem zu zeigen, dass gesellschaftliche Normen nicht wirksam das Subjekt hervorbringen können, ohne dass das Subjekt diese Normen reflexiv in einer Ethik artikuliere. Wenn wir also Foucaults und Butlers Vorschlag entsprechend das eigene Gewordensein in Bezug auf die soziohistorisch geformten Bedingungen wenigstens verstehen wollen, müssen wir auch und vielleicht vor allem in der Theoriebildung Ausschau halten, nach den ontologisierenden Wirkungen erzeugenden Theorien – auch wenn diese Effekte weder als intendiert, noch gar als alleinige Ursprünge zur Verantwortung gezogen werden können und sollen. Was sich hier zeigt, ist nach wie vor eine enge Verwandtschaft mit dem hegelschen Theorem einer möglichen Rekonstruktion unserer Selbst, und auch eine Idee von intendierter Veränderbarkeit, die der oder dem Einzelnen trotz allem zugeschrieben wird. Das übrig gebliebene Verschiebungspotential

79 Wichtig ist an das zu erinnern, was Marquard in Bezug auf Hegel deutlich gemacht hat: Dass das Akzeptieren der Bedingungen nicht mit einem fatalistischen Verharren im Status Quo verwechselt werden darf: „Hegels Plädoyer für das, was ist, [bedeutet] gewiß nicht das Lob des Gegebenen nur weil es nun einmal ist; es bedeutet also kein Verbot von [...] Kritik [...]. [...] Hermeneutik mit Hegel zu definieren [...] meint gerade nicht die philosophische Anleitung zur Unterwerfung unters Gegebenen, sondern [...] die philosophische Bildung des Sinns für das schon Erreichte als Empfindlichkeit gegen jede Form von Unterbietung des erreichten Stands.“ Marquard 1973: S. 50.

80 Butler 2003: S. 9f.

der/des Einzelnen wird von beiden nicht mehr wie bei Kant im ‚eigenständigen Kreieren der (sozialen) Welt nach Ideen‘ gedacht, sondern liegt in der Kraft der Sprechakte, des immer auch wissenschaftlichen Diskurses, der Verwendung und Benutzung von Sprache, die eben eine notwendige Bedingung zur Aufrechterhaltung von gewordenen Normen darstellt.<sup>81</sup>

Das oben genannte Zitat Foucaults aufnehmend, werden wir hier immer noch Zeuge einer ungeduldigen Freiheit, die zwar nicht mehr über Ideen zu gestalten vermag, die aber dennoch dem unbedingten Willen folgt, durch die noch übrig gebliebenen sprachlichen Handlungsoptionen den Grad von Unfreiheit, und dadurch hervorgebrachtes Leid, wenigstens zu reduzieren. Während es Butler aber darum geht, die Bedingung der Möglichkeit der Moralität gerade daran festzumachen, dass das Subjekt *sich selbst nicht vollkommen transparent* ist und sein kann,

„dass die Hinnahme der Begrenzungen, die das Menschliche definieren, Teil jeder Erklärung moralischer Verantwortlichkeit sein muss. Leugnen wir unsere Beschränkungen, so verleugnen wir, was an uns menschlich ist. Dieser Verlust scheint mir schwerer wiegender als der Verlust jenes Souveränitätsgefühls, das für eine kohärente Subjekttheorie benötigt wird. Wie sowohl Adorno als auch Foucault verdeutlichen, muss man nicht souverän sein, um moralisch zu handeln; vielmehr muss man seine Souveränität einbüßen, um menschlich zu werden“.<sup>82</sup>

Während also Butler darauf zielt, die *unmittelbare Identifizierung* von der Realisierung praktischer Freiheit als Autonomie und ‚moralischer Handlungsfähigkeit‘ aufzugeben, ging es hier zunächst darum, diese Kopplung nochmals im Sinne Kants nach Rechts- und Tugendgebrauch zu unterscheiden und so die strukturellen Zusammenhänge zwischen subjektiver Freiheit, den sie ermöglichenden gesellschaftlichen Bedingungen und aus ihrem Begriff ableitbaren Normen, und der theoretischen Arbeit deutlich zu machen. Ob das bedeutet, der Moralität einen anderen theoretischen Ort zu zuschreiben oder sie gar vollständig anders definieren zu müssen? Oder ob sie nicht viel eher einzig daraus bestehen kann, dass wir uns *rechtmäßig* verhalten – im Sinne des Rechtsgrundsatzes und *nicht* im Sinne jedes positiven, existierenden Rechts! – weil es schon dem Konzept nach keine Notwendigkeit gibt, dass der Einzelne seine Handlungsgründe unbedingt kennt, solange er seine Freiheit gesellschaftlich kompatibel gebraucht? Ist es möglich, – vielleicht mit Luhmann – eine Ethik zu denken, die sich gar nicht mehr an den Einzelnen und seine Handlungsoptionen wendet, weil ihr Adressat einzig die Bedingungen jeglicher gesellschaftlich kompatibler Handlungsmöglichkeiten wäre?

81 Vgl. in Bezug auf einzelne Sprechakte und deren (ethisch relevantes) Verschiebungspotential insbesondere Judith Butler (1997/1998). *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin: Berlin Verlag sowie Butler 2004/2009.

82 Butler 2003: S. 11.

In jedem Fall scheint die Analyse der definitorischen Grenzen des Denkraumes des Praktischen hilfreich, um zu verstehen, warum sich manche Praktik durchgesetzt hat, die gerade der Realisierung von Freiheit zu widersprechen scheint: Normierungen, Normalisierungs- und Identitätszwänge, aber auch Legitimation über Naturalisierungen. In dieser Hinsicht und solange sie nicht verabsolutiert werden, haben viele *sozialkritische* Studien ihren Ort und ihre Notwendigkeit, wenn sie auch vielleicht zu einseitig den Untergang des Abendlandes besingen, eine Verfallsgeschichte erzählen und deren Orientierung am menschlichen Leid die Frage stellen lässt, ob der offene Pessimismus nicht auch einem Festhalten am Leid entspricht, das vielleicht selbst kritisch zu befragen wäre.<sup>83</sup> Das *philosophische* Interesse an dieser Art der Kritik müsste allerdings wiederum den Theorien gelten und dem möglicherweise in deren Form und Begriffen liegenden Anteil an ebensolchen Entwicklungen. Dies markiert sicherlich eine der wesentlichen Differenzen zwischen der vorliegenden Analyse und der Metakritik der praktischen Vernunft des Deutschen Idealismus in Adornos *Negativer Dialektik*<sup>84</sup> und zu den *Minima Moralia*, aber auch zu Sartres Analysen – nämlich das dort davon ausgegangen wird, dass es eine wie auch immer geartete positive Kopplung von Freiheit und Moralität geben *sollte* und dass deren Realisierung zugleich das vorhandene Leid der Menschen aufheben könnte.

Dabei geht es wohlverstandener Maßen *nicht* darum, mit der kritischen Analyse die *Kopplung* von Freiheit und Sittlichkeit *aufzugeben*, sondern darum, *sie sichtbar zu machen* und vielleicht sogar einen Schritt weiter zu gehen, indem auch deren Kopplung an das Unglück, das durch die erste Kopplung aufgehoben werden sollte, sichtbar werden kann. Auf diese Weise ließe sich vielleicht auch über das Dreieck Freiheit-Leid-Macht nachdenken, das im politischen Diskurs zu legitimatorischen Zwecken verwendet wird und auch einen Teil der ‚Ontologie unserer selbst‘ ausmacht.

Das Resultat der vorliegenden Analyse lautet mithin, dass der Begriff praktischer Freiheit als *selbstkonsistenter*, *selbstbestimmter* und *Zwecke setzender* Selbstbezug ganz im Sinne Kants selbst *die* normierende und normative Norm der Moderne geworden ist und daher weit davon entfernt ist, einen Gegenbegriff zu Normativität zu bilden. Das widerspricht nicht der These Adornos und Horkheimers, dass ‚die Maxime der westlichen Zivilisation die Selbsterhaltung‘<sup>85</sup> sei

83 Ich denke hier vor allem an Vertreter der kritischen Theorie, aber auch an Sigmund Freud und die Psychoanalyse oder an Norbert Elias und in gewissem Sinne auch an Sartre, die alle der gewordenen Vernunft kein gutes Zeugnis ausstellen.

84 Vgl. Theodor W. Adorno (1966). ‚I. Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft‘ in: Ders. *Negative Dialektik*. FaM: Suhrkamp, S. 211-294. Es ist sicherlich kein Zufall, dass Adornos kritisches Hauptwerk und Foucaults *Ordnung der Dinge* im selben Jahr erschienen sind – aber dies nachzuweisen, erforderte eine andere Untersuchung.

85 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno (1944/1989). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. FaM: Fischer, S. 36.

bzw. Henrichs im Kern gleichlautender These, dass der Selbsterhalt die Grundstruktur sei, die „jedem Versuch, die moderne Philosophie als Ganze in den Blick zu bringen, ihre Perspektive und ihr Problem [gibt]“<sup>86</sup>, und auch nicht Essers Formulierung, dass das Glücksstreben als *conatus* die subjektive Bedingung dafür sei, sich überhaupt etwas zum Zweck zu setzen.<sup>87</sup> Stattdessen können sie dahingehend ergänzt werden, dass all diese Aspekte im kantischen Freiheitsbegriff zusammengefasst und dieser damit zugleich in die drei genannten Achsen ausdifferenziert wird – was idealiter bedeutet, dass die Selbstzwecksetzung selbstbestimmt und selbstkonsistent erfolgt und damit – zumindest der Ideologie der Moderne nach, der Selbsterhalt garantiert wird.

Aus dieser Perspektive ist auch der Titel der vorliegenden Arbeit zu verstehen: Die Frage *Freiheit als Norm?* bringt das Paradox zum Ausdruck, dass es gerade eine *bestimmte*, positiv konnotierte *Form* ist, die wir seit Kant *normativ* zugrunde legen, wenn wir persönliche und politische *Freiheit* fordern; eine Form, die formuliert worden ist, *um* damit gerade die Sittlichkeit zu erhalten bzw. zu garantieren. Da dieser Freiheitsbegriff oder diese *Ausformulierung* von Freiheit aber keinesfalls rein subjektiv verstanden werden kann, lässt sich die Rede von der Subjektorientierung in der modernen philosophischen Theoriebildung, die das Problem aufgabe, wie von dort aus zu den anderen zu kommen sei, *auch* bei Kant nicht sehen. Hegel greift diesen Kunstgriff auf und formuliert ihn in seiner Rechtsphilosophie aus – aber er erfindet ihn nicht, wie etwa bei Habermas zu lesen ist.<sup>88</sup>

Die ausschließliche Subjektzentrierung in der Interpretation des Freiheitsbegriffs ist folglich vielleicht eher ein Problem der Rezeption als ein Problem des ursprünglich entworfenen Begriffs – und mag daher kommen, dass Begriffe ihres Entstehungskontextes und damit ihres Zweckkontextes enthoben werden können und so wesentliche Aspekte ihrer eigentlichen Bedeutung verlieren. In diesem Bedeutungsverlust spiegelt sich aber das ganze Dilemma, denn nur dann kann Freiheit als primär subjektiv gegebene – und nicht als mit den Anderen zu realisierende – der Gesellschaft entgegengesetzt werden, kann in solipsistischer Lesart nach der theoretischen Erreichbarkeit der anderen gefragt werden und das Eigeninteresse gegen das der anderen ausgespielt werden, statt konzeptionell das subjektive Potential als gesellschaftlich *bedingtes* zu erkennen.

Es gilt also zu betonen, dass der kantische Freiheitsbegriff an sich selbst aufgrund seiner Struktur einen *normativen, maßgebenden* oder *paradigmatischen*

86 Henrich 1976/2001: S. 89.

87 Vgl. Esser 2004: S. 340.

88 Habermas sieht erst in Hegels Theorie diese Implikation und sieht seine eigene Theorie der kommunikativen Vernunft selbst als weiteren Schritt aus der Subjektphilosophie heraus; vgl. Jürgen Habermas (1988). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. FaM: Suhrkamp. Zu Hegels ‚Überwindung‘ insbesondere VL II. ‚Hegels Begriff der Moderne‘, S. 34-59 sowie VL XI. ‚Ein anderer Ausweg aus der Subjektphilosophie – kommunikative vs. subjektzentrierte Vernunft‘, S. 344-379.

*Charakter* hat, den er für Kant auch haben soll. In dem kleinen Aufsatz *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* bringt Kant unverblümt zum Ausdruck, dass er sich der performativen Kraft von Denkkonstrukten, d.h. von Ideen, vollkommen bewusst ist und so der Weltenlauf beeinflusst werden kann, wenn man nur eine konsistent denkbare, den selbst vorgegebenen Standards nicht widersprechende Interpretation des Laufes liefert.<sup>89</sup> Eine solche Interpretation wäre z.B. die Idee einer phylogenetisch verstandenen, fortschreitenden Entwicklung freier Vernunft, die immer freier würde und das heißt: sich immer mehr dem von Kant vorgeschlagenen Begriff praktischer Freiheit annäherte, indem die dort gesetzten Qualitäten das Denken und Handeln immer mehr strukturierten. Auch diese Idee wird freilich von Hegel euphorisch aufgenommen – wozu weiter unten einige Anmerkungen erfolgen.

Wenn man vor diesem Hintergrund die dritte Frage, an der sich die vorliegende Untersuchung orientiert hat, in Augenschein nimmt, dann hat Kant dadurch, dass er die cartesische Selbstkonsistenz und -begründung aus dem theoretischen in den praktischen Zusammenhang transferiert hat, dadurch, dass er die scheinbar gegebene *Naturkausalität* zur Selbstbestimmung transformiert hat, dadurch, dass er das legitimierende Selbstverhältnis zu einem Zwecke setzenden gemacht hat, und schließlich dadurch, dass er sie alle drei im *Freiheitsbegriff* koinzidieren lässt, zu ihrer normativierenden Wirkmächtigkeit in der Moderne wesentlich beigetragen. Die Frage nach den unhinterfragten Denkmustern oder -prinzipien, die in der kantischen Konzeptualisierung des praktischen Vermögens vorausgesetzt werden, beantwortet sich daher mit der Explikation der Struktur-

89 Die Offenheit, mit der Kant das ausspricht, ist verblüffend: „Es ist zwar befremdlich und dem Anscheine nach ungereimter Anschlag, nach einer Idee, wie der Weltenlauf gehen müßte, wenn er gewissen vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte, eine *Geschichte* abfassen zu wollen; es scheint in einer solchen Absicht könnte nur ein *Roman* zustande kommen. Wenn man hingegen annehmen darf, daß die Natur selbst, im Spiele der menschlichen Freiheit, nicht ohne Plan und Endabsicht verfare, so könnte diese Idee doch wohl brauchbar werden; und ob wir gleich zu kurz-sichtig sind, den geheimen Mechanism ihrer Veranstaltung zu durchschauen, so dürfte die Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses *Aggregat* menschlicher Handlungen, wenigstens im großen, als ein *System* anzunehmen.“ IaG AA Bd. 8: S. 29 T.S. Im letzten Abschnitt heißt es weiter: „Das [sic] ich mit dieser Idee einer Weltgeschichte, die gewissermaßen einen Leitfaden *a priori* hat, die Bearbeitung der eigentlichen, bloß *empirisch* abgefaßten Historie verdrängen wollte, wäre Mißdeutung meiner Absicht; es ist nur ein Gedanke von dem, was ein philosophischer Kopf [...] noch aus einem anderen Standpunkt versuchen könnte.“ (a.a.O: S. 34). Damit macht Kant genau das, was Foucault zweihundert Jahre später in der Geschichtswissenschaft nachzuweisen versucht: Historische Ereignisse aufgrund von Ideen so zu ordnen, dass damit bestimmte Zwecke legitimiert werden können – im Falle Kants geht es dabei *explizit* um eine bestimmte mögliche Entwicklungsrichtung, mit der der Menschheit „eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet [wird]“ (ebd.); für Foucault liegt der *implizit bleibende* Zweck vor allem in der Rechtfertigung des eigenen Machterhaltes oder -anspruches, vgl. Foucault 1996/2001. Ich danke Fabiola Zecha für den Hinweis auf diese Parallelität.

momente des praktischen Freiheitsbegriffes, die diesem als *Setzungen* vorausgehen.<sup>90</sup>

Handelt es sich aber um Voraussetzungen im eigentlichen Sinne des Wortes – wie auch des Wortes Prämisse –, dann sollten sie auch als solche zur Kenntnis genommen werden in politischen Debatten, in denen die europäische Errungenschaft einer freien, weil aufgeklärten Vernunft anderen als überlegen entgegen gesetzt wird: Es sind Setzungen, aus denen Kant seine Idee praktischer Freiheit konstruiert – auch wenn er die einzelnen Prinzipien der europäischen Geistesgeschichte bzw. dem theoretischen Zusammenhang entlehnt. Diese wurden eingesetzt, um den Anforderungen an die Theoriebildung Genüge zu leisten. Das bedeutet aber, dass sich seriöser Weise gar nicht darüber diskutieren lässt, ob andere einen ‚falschen‘ Begriff von Freiheit haben oder ob sie in ihrer Entwicklung in einem absoluten Sinne ‚hinterherhinken‘, sondern vielmehr, dass die konzeptionellen Voraussetzungen, aufgrund deren der kantische Freiheitsbegriff seine geforderte Funktion erfüllen kann, offen gelegt werden müssen. Auch wenn die Offenlegung zugleich die kritische Infragestellung durch andere Prämissen bedeuten kann, so scheint dies gerade aus der Perspektive der freien Vernunft unausweichlich und notwendig. Die außer Frage stehende Legitimationskraft des kantischen Freiheitsbegriffes hat zu einem akademisch-philosophischen Diskurs geführt, der nur noch über zulässige oder unzulässige Konsequenzen debattiert, aber nicht mehr kritisch die Legitimation der legitimierenden Setzungen selbst befragt.

Wenn die scheinbar grundsätzliche und unumstößliche *differentia specifica* menschlichen Daseins weniger darin besteht, *wie* sich praktische Freiheit realisiert und wie sie präfiguriert und so performativ und normativ wirksam wird, sondern vielmehr nur darin, *dass* es solch ein menschliches Potential gibt, wodurch Menschen in der Lage sind, sich Modelle auszudenken, nach denen sie sich und ihre zwischenmenschliche Umwelt *in the long run* zu formen vermögen, dann bleibt nur eine letzte ahistorische Struktur menschlichen Denkens übrig – und das wäre die kognitive, sich selbst zum Objekt machende Reflexion oder der selbstreferentielle Bezug, den das Denken aus sich selbst zu sich selbst herstellen kann, sei es nun mithilfe anderer Subjekte wie in der Konzeption Hegels oder nicht, wie bei Kant.

Wenn dem so ist, bedeutet das aber eben zugleich, dass wir nicht davon ausgehen können, dass das Denkvermögen in allen Menschen im Sinne und in der Form eines einheitlichen Freiheitsbegriffes strukturiert ist – weil das vielleicht auch gar nicht *alle* wollen. Und das nicht deswegen, weil sie unterschiedliche

---

90 Es sei aber daran erinnert, dass für Kant selbst die Formierung des Freiheitsbegriffes einer gleichsam transzendentalen Notwendigkeit unterliegt, *weil sie einen bestimmten Zweck zu erfüllen hat*, dessen Möglichkeitsbedingung sie darstellt. Dass dieser Zweck in einer anderen Formation auch erfüllbar wäre, wird in der kantischen Theorie nicht gedacht – es sei denn, man wollte die ästhetische Heautonomie, die einen zweckfreien Zweck realisiert, ethisch interpretieren.

Dispositionen mitbrächten, d.h. mit verschiedenen Eigenschaften, Kräften usw. ausgestattet wären, sondern einfach und allein deswegen, weil die Idee praktischer Freiheit, die beispielsweise den westlichen, politischen Systemen zugrunde liegt, nicht von allen Menschen internalisiert ist bzw. nicht jede und jeder ein entsprechendes Selbstverständnis entwickelt hat oder realisieren will – wozu auch niemand gezwungen werden kann und darf. Das bedeutet aber auch, dass keinesfalls (im schlechten Sinne) moralische Gründe gegen diejenigen Menschen, die sich dem entziehen (wollen), ins Feld geführt werden können, durch die sie dann ‚böse‘ oder ‚unmoralisch‘ genannt werden könnten.

Den kantischen Vorschlag zur Theoretisierung des Praktischen in der vorgetragenen Weise zu lesen, mag ernüchternd wirken und in gewissem Sinne auch entzaubernd – ist es doch ein wesentlicher Bestandteil unseres Selbstverständnisses geworden, dass die *ganze* Menschheit ein selbstkonsistentes, selbstbestimmtes und eigene Zwecke setzendes Leben zu führen in der Lage wäre, das zwar aufgrund physischer und natürlicher Bedingungen qualitativ verschieden realisiert würde, aber *prinzipiell* diesem strukturellen Muster eines gelungenen Lebens entspräche und daher auch von allen gewollt wird. In der Tradition Kants gehen wir ohne Zweifel davon aus, dass die Menschheit über dieses praktische Potential verfügt, dass sie dieses Potential realisieren will, dass es unser Dasein im eigentlichen Sinne ausmacht. Deshalb meinen wir, es auch dort, wo wir Gestaltungsfreiheit und Durchsetzungsmöglichkeiten haben, nämlich in Bezug auf die Ordnung des sozialen, interaktiven Miteinander, zur allgemeinen Grundlage machen zu können, zu dürfen, ja zu müssen. Aber es handelt es sich um einen Freiheitsbegriff, der auch zur Disposition gestellt werden kann, nämlich dann, wenn *sich ein besserer (er)finden lässt* oder wenn *seine Funktionalität gar nicht mehr gegeben wäre*. Dann erst lassen sich auch die Vorteile, die aus der Verinnerlichung so eines Freiheitsbegriffes erfolgen, und sein Anteil am Wohlstand ausdifferenzierter Gesellschaften in die Waagschale werfen, und man muss nicht auf metaphysische, teleologische, theologische oder sinnlich gegebene, scheinbar unhinterfragbare und immer schon prädestinierte Gegebenheiten zurückgreifen.<sup>91</sup>

91 Beispiele für eine philosophische Auseinandersetzung mit Freiheit als sinnlicher Gegebenheit in Form eines *Gefühls*, das es philosophisch zu erfassen gilt, bieten Peter Bieri (2001). *Das Handwerk der Freiheit*. München/Wien: Hanser, oder auch jüngst Buchheim 2006. Während Bieri unter Einbeziehung der kantischen und der Sartreschen Auseinandersetzung mit dem Freiheitsbegriff fragt, „welchen Beitrag [...] der Begriff der Freiheit zu unserer Erfahrung [leistet]“, insofern Freiheit ein Begriff ist, den wir erfunden haben, „um unsere Erfahrung möglich zu machen“ (a.a.O.: S. 154f.), setzt sich Buchheim mit dem Begriff Freiheit in Anlehnung an Schelling auseinander, nach dem ‚Freiheit‘ der Philosophie eine doppelte Aufgabe zuweist: „Das ‚Gefühl der Freiheit‘ auf den Begriff zu bringen und den Begriff der Freiheit in seinem ‚Zusammenhang mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht‘ zu rechtfertigen“, wobei Buchheim sich vor allem dem ersten widmen will (Buchheim 2006: S. 9f.). Ein weiteres Beispiel für die Unhintergebarkeit einer be-

Die Form(ul)ierung von Freiheit als in der Theoriebildung *gewählte*, weil in einem funktionalen Kontext *gesetzte*, zu lesen, bedeutet aber deshalb nicht, ihr ihren Wert abzuspochen oder sie ihrer Durchsetzungskraft zu berauben, die vielleicht gerade *nicht* darin besteht, eine wie auch immer artikulierbare unhinterfragbare *Notwendigkeit* denken zu wollen. Keineswegs ernüchternd scheint diese Lesart daher, wenn man, statt dem Zauber des Unumstößlichen und damit Notwendigen nachzutruern, mit Kant begreift, wozu die Menschen kraft ihres Denkpentials in jeder Hinsicht in der Lage sind. Wenn akzeptiert wird, dass es sich um eine ausgedachte gesetzte Konzeption handelt, die realisierbar ist, zeigt sich zugleich, dass unterschiedliche Realisierungen dieses Potentials möglich sind und damit immer zugleich auch *Veränderungen*.<sup>92</sup>

Zugleich kann es aber in der praktischen Philosophie auch keinen Rekurs mehr auf ein unbedingtes Sollen geben, mit dem die Menschen dazu aufgefordert werden, sich *unbedingter* Weise ‚moralisch‘ zu verhalten – sei es rechtschaffen in interaktiven Zusammenhängen oder tugendhaft in Bezug auf ihr Selbstverhältnis –, sondern ‚nur noch‘ darum zu erklären, ob und wenn ja, inwiefern die einzelnen Menschen einen Vorteil davon erwarten können, wenn sie ihre soziale Ordnung entwerfen. Sei diese Ordnung am kantischen Freiheitsbegriff orientiert, oder eben gemäß einem anderen ganz anders zu entwickeln. Das bedeutet, den Nutzen so eines *reziprok verfassten* Konzeptes und damit Selbstverständnisses aufzuzeigen, statt sittliches Handeln über *moralische*, mit diversen *Wertesemantiken* angereicherte (Selbst-)Zwänge an den Einzelnen, evozieren zu wollen.

Es ist nun bekanntermaßen gerade die kantische praktische Philosophie, die dazu verwendet wird, zu rechtfertigen, warum es moralisch ‚gut‘ ist, den moralischen Zeigefinger zu erheben und an das Gewissen zu appellieren, und warum es eher verwerflich ist, nüchtern nach dem Nutzen eines Konzeptes, einer Idee und den daraus ableitbaren Handlungsspielräumen gerade dort zu fragen, wo das Terrain der Moral zu sein scheint, die offenbar nicht so verstanden werden *darf*, dass sie einem allgemeinen Nutzen dient. Vielleicht ist es einfach an der Zeit, die falschen Versprechungen sein zu lassen und stattdessen wenigstens philosophisch Wahrhaftigkeit walten zu lassen, was bedeutet, die Karten offen auf den Tisch zu legen und Begriffe und Theorien als das zu kennzeichnen, was sie sind: Denkstrukturen, die aufgrund eines empirischen Problems im Angesicht theoretischer

---

stimmten Art menschlicher Freiheit – diesmal in Anlehnung an die Auseinandersetzungen in der sogenannten analytischen Denktradition – findet sich auch in den Essays von Julian Nida-Rümelin (2005). *Über menschliche Freiheit*. Stuttgart: Reclam, S. 13, wo es heißt, dass diese bestimmte Art von Freiheit „in unsere lebensweltliche Praxis des menschlichen Umgangs unauflöslich eingewoben“ sei und dass „niemand [...] ohne diese Überzeugung“ lebe, zumindest nicht – so Nida-Rümelin – außerhalb akademischer Seminarräume.

- 92 Der Gedanke, dass Freiheit das *Potential* bezeichnet, das in verschiedenen Formen realisierbar ist, findet sich auch in den Überlegungen Sartres zur Moralphilosophie, vgl. Jean-Paul Sartre (1983/2005). *Entwürfe für eine Moralphilosophie*. Reinbek: Rowohlt, S. 753ff sowie Schönwälder-Kuntze 2001, S. 80-86; 148-164.

Auseinandersetzungen erfunden werden, um einen Beitrag zur Lösung von Problemen beizusteuern, mithin *nützlich* zu sein. *Wir* definieren, was ‚menschlich‘, was ‚vernünftig‘, was ‚aufgeklärt‘, was ‚frei‘ bedeuten kann und soll und legen damit fest, welche Normen sinnvoll in Bezug auf bestimmte Zwecke sind und welche nicht!<sup>93</sup>

Im Sinne der Postcolonial-Studies lässt sich noch hinzufügen, dass die blinde Verweigerung vieler westlich-europäischer *Philosophievertreter* und -vertreterinnen, die Ideen der Aufklärung *als* Konstruktionen und Setzungen wahr zu nehmen, auch und gerade weil sie unsere Demokratien legitimieren, nicht dazu beitragen wird, bestimmte Diskurse nicht mehr führen zu müssen. Diskurse über essentialistisch verstandene Diversität, über normative Formen des Menschseins, des guten Lebens, dessen, was scheinbar universell sinnvoll und richtig ist. Stattdessen könnte eine konstruktivistische Haltung auch und vor allem in Bezug auf globale Fragestellungen durch neue und gemeinsame Fragestellungen auch *gemeinsame Lösungen* hervorbringen, die immer zugleich auch eine kritische Haltung dem Frage wie Lösung definierenden ‚Wir‘ gegenüber implizieren. Und dazu scheint es unabdingbar, den eigenen Denkvoraussetzungen gegenüber eine distanzierende Haltung einzunehmen, die deren Veränderbarkeit zugesteht, *um* mögliche, für alle noch bessere Konzeptionen denkbar zu machen, ohne dass das bedeuten würde, unsere Errungenschaften zu unterschreiten und ad acta zu legen.<sup>94</sup>

In Bezug auf den stattfindenden Diskurs stellt sich auch die Frage, warum einerseits die kantische Moralphilosophie so einseitig, d.h. vor allem bezogen auf die Konsequenzen für das ideale *subjektive Selbstverhältnis* und damit als Gegenposition zu jeglicher Nutzenkalkulation rezipiert wird, und warum andererseits beispielsweise Hegels Ausformulierung und Ausdifferenzierung dieses Freiheitsbegriffes und seine Rechtsphilosophie nicht oder kaum als Ethik wahrge-

93 Bei Buchheim scheinen die Normen irgendwie außerhalb unseres konstruktiven Zuständigkeitsbereiches ihren Ursprung zu haben, die es schlichtweg zu akzeptieren gilt, wenn er „[d]as Problem der Kommensuration von Perspektiven“ (Buchheim 2006: S. 160) wie folgt zu lösen denkt: „Es gibt im Prinzip zwei Methoden, bei geistigen Vollbringungen das Maß an Übereinstimmung hoch und das des Streitiges möglichst gering zu halten. Die eine besteht darin, seine Selbstpositionierung nach allgemein anerkannten Normen und Mustern der Zuordnung und Verteilung vorzunehmen. Die andere rechnet mit einer Art persönlichem Gleichklang der Herzen, so daß man sich eben ‚versteht‘, wie man so schön sagt. Hier sind der Freiheit nun Tür und Tor geöffnet: Denn die erste Methode verlangt, daß alle Beteiligten sich nach dem gleichen allgemein anerkannten Muster positionieren, das ohne solche gemeinsame Disziplin Schaden an Ansehen und ordnender Kraft erleidet. [...] [Verschafft] sich jemand [...] ungerechte Vorteile, [...] fügt er] der Methode des Geistes, von der alle gewinnen, als solcher Schaden zu [...], wird diese Art von Verhalten ‚böse‘ genannt und verdient mit vollem Recht moralische Vorwürfe.“ A.a.O.: S. 161.

94 Eine Ausnahme in der Philosophie bilden Philosophinnen, die meist auch der Feministischen Theorie zugeordnet werden, wie bspw. Harding 1991/1994, Harding/Uma 2000 sowie ohne Zweifel Butler und Gayatri Spivak.

nommen werden. Warum Ethik von vorne herein als auf das Individuum konzentrierte Handlungstheorie gelesen wird und nicht als Formulierung der *Bedingungen*, die es den einzelnen Menschen erst *ermöglichen*, sich *überhaupt* zu *verhalten*, d.h. *auch* so, wie *sie* wollen, sofern dadurch andere nicht zu Schaden kommen? Dafür gelte es aber zu unterscheiden zwischen der notwendigen, weil funktional sinnvollen, konzeptionellen Kopplung individueller Freiheiten in einem objektiv zu verstehenden Freiheitsbegriff, der deren reziproke Bedingtheit und damit deren Verankerung in ihm deutlich macht – wie das von Hobbes bis Kant, Hegel, Mill und Sartre, um nur einige zu nennen, immer wieder erklärt wird. Es gibt einen Unterschied zwischen der formalen Basis und den Bedingungen *für* individuelle Freiheit, und eben dieser individuellen Freiheit selbst, die selbst eigentlich keine notwendige Form annehmen muss, auch wenn Kants Kunstgriff gerade in der formalen Kongruenz von subjektiver und objektiver Freiheit zu sehen ist. Dennoch bleibt die Frage, ob diese Bindung notwendig ist, um das Ziel eines sittlichen Miteinander zu erreichen, wie viel *strukturelle* Individualität also eine Gesellschaft oder die Welt aushalten kann; oder von der anderen Seite her gefragt, ob nicht das Zulassen einer solchen Pluralität gerade auch stabilisierend wirken könnte.

Eine andere Frage lautet, inwieweit es überhaupt möglich ist, sich ‚seines eigenen Verstandes‘ zu bedienen, wenn die Urteilskraft insbesondere in Bezug auf ethische Fragen sozial und historisch bedingt ist, weil eben nicht nur die Anwendungssituationen einem ständigen Wechsel unterliegen und in vielerlei Hinsicht kontingent sind, sondern die ethischen Maßstäbe, Legitimations- und Urteilsmuster sich ebenfalls als überliefert und keinesfalls ahistorisch herausstellen. Ohne in die große ‚Relativismus‘-Debatte einsteigen zu wollen, sei dennoch darauf hingewiesen, dass die Dekonstruktion des Aspektes der Notwendigkeit eines Gedankenkonstruktes nicht unbedingt bedeutet, es verwerfen zu müssen – dieser Schluss muss nur in einem Denkraum gezogen werden, der notwendig mit unumstößlichen immerwährenden Notwendigkeiten operiert. ‚Sich seines eigenen Verstandes zu bedienen‘ bedeutet vielleicht vielmehr, sich der Kontingenz des in Frage stehenden Konstruktes bewusst zu werden und damit seiner grundsätzlichen Veränderbarkeit. Darüber hinaus kann es heißen, dem Begriff der Notwendigkeit eine andere Bedeutung zuzuschreiben, die darauf hinausläuft, immer nur *ex post*, im Nachhinein von Notwendigkeiten sprechen zu können; niemals aber *ex ante*. Hier ist schon aus Gründen des Freiheitspotentials, über das wir durch das Denken und im Denken verfügen, *in the long run* keine spezifische Zukunft als notwendig denkbar.

Die im Titel dieses Abschnittes gestellte Frage, ob wir frei sind, diese Freiheit zu wollen, kann vor der skizzierten Einschätzung eindeutig mit ‚Ja‘ beantwortet werden, weil keine Form der Freiheit – und sei sie noch so formal – so geartet sein kann, dass sie materialiter *so* und nicht in anderer Form zu realisieren wäre. Das ist möglicherweise das einzige, was sich mit Notwendigkeit über Freiheit sagen lässt, dass sie frei sein muss in ihren Strukturen und in ihrer Realisie-

rung und dass es sinnvoll ist, *Bedingungen* für ihre individuelle Realisation bereit zu stellen, die eine möglichst vielfältige Gestaltung zulassen – weil sie darin zum Ausdruck kommen kann. In diesem Sinne kann man Hegel verstehen, wenn er die Begriffe ‚Freiheit‘ und ‚Notwendigkeit‘ in ein reziprok konstitutives Verhältnis setzt, um auf diese Weise die prinzipielle Offenheit und materiale Nichtbestimmbarkeit der Freiheitsidee einzuklagen, aus der heraus formierend sich die Welt(geschichte) erst macht und die sich erst im Laufe der Entwicklung *tatsächlich* realisiert.<sup>95</sup> Das äußert sich auch darin, dass er der Philosophie jede Prognosefähigkeit abspricht und stattdessen in eine dauerhafte Affirmation der jeweils werdenden Gegenwart verfällt, die es auf den Begriff zu bringen gilt.

Auf einen Satz reduziert, lässt sich das Ergebnis der erfolgten Analyse so formulieren: Wenn wir wie auch immer geartetes persönliches Glück und zugleich gesellschaftliche Stabilität wollen, dann gibt es eine Idee, die so gestaltet werden kann, dass sie sich selbst legitimiert und die maximal funktionalisiert und minimal unterlaufen werden kann; nennen wir sie Freiheit. Dass dies auch ein frommer Wunsch war, ist Kant nicht anzulasten. Dass in diesem Maße konstruktiv zu denken und damit niemanden außer uns selbst die Macht oder Fähigkeit zuzuschreiben, über das bestimmen zu können, was wir aufgrund unserer menschlichen und sozialen Bedingtheiten wollen – in dem Sinne, dass wir es auch können wollen und realisieren können – und wie wir es herzustellen gedenken, scheint aber offenbar auch eine beängstigende Seite zu haben. Das zeigen nicht nur die unzähligen Versuche, diese Freiheit zumindest subjektiv wieder durch konkrete Bestimmungen einzusperren, sondern darauf laufen zumindest die Diagnosen der Existenzphilosophie von Kierkegaard bis Sartre hinaus wie auch die an diese Denktradition sowie an Wittgenstein anschließende diagnostische Untersuchung philosophischer Theoriebildung von Rorty.<sup>96</sup>

Es geht aber gar nicht darum, *einen gänzlich neuen Freiheitsbegriff entwerfen zu wollen*, sondern zunächst einmal darum, dessen Strukturen aufzuzeigen, die

95 „So ist die höhere Einsicht, daß der Geist in seiner Notwendigkeit frei ist und nur in ihr seine Freiheit findet, wie seine Notwendigkeit nur in seiner Freiheit ruht.“ G.W.F. Hegel (1817/1986) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, S. 45. Weiter vorne heißt es „Entwicklung ist formelle Tätigkeit, ohne Inhalt, – stellt man sich vor. Die Tat hat aber keine andere Bestimmung als die Tätigkeit; dadurch ist die allgemeine Beschaffenheit des Inhalts bestimmt. [...] Der Gang der Entwicklung ist auch der Inhalt, die Idee selber.“ A.a.O.: S. 42f. T.S.

96 Ob Rortys Einschätzung zutreffend ist, dass auch Kant zu denjenigen zu zählen ist, die sich der Freiheit des Denkens nicht wirklich gestellt haben, d.h. dass er auch dort „einen Fluchtversuch vor der Geschichte sieht – ein Suchen nach den ahistorischen Bedingungen jeder möglichen geschichtlichen Entwicklung“ (Rorty 1979/1992: S. 19) ist in diesem Fall unerheblich, weil es mir um die Diagnose selbst und nicht um die zu Recht oder zu Unrecht betroffenen Theorien geht. Es lässt sich allerdings mutmaßen, dass es vor allem die Rezipienten sind, denen konstruktive philosophische Theorien Angst machen und die sie deshalb so interpretieren, dass dieser Impetus bis zur Unkenntlichkeit verschwindet.

Achsen, die von ihm ausgehend den Denkraum des Praktischen definieren, und die eventuell unnötigen Verknüpfungen deutlich zu machen, um zu verstehen, innerhalb welcher Voraussetzungen wir immer schon denken, wenn wir versuchen, mit Theorie auf die Praxis in einem positiven, verbessernden Sinne Einfluss zu nehmen und wenn wir versuchen zu verstehen, welche Praktiken sich durchsetzen, in welcher Welt wir leben und warum.

## Literatur

Es werden nur die im Text verwendeten Quellen aufgeführt. Bei doppelten Seitenzahlen bezieht sich die erste auf das Erscheinungsjahr der Originalausgabe und die zweite auf die zugrunde gelegte Ausgabe.

- Adorno Theodor W. (1962). ‚Wozu noch Philosophie‘ in: Ders. (1963), S. 11-28
- Adorno Theodor W. (1963). *Eingriffe: Neun kritische Modelle*. FaM: Suhrkamp
- Adorno (1966). *Negative Dialektik*. FaM: Suhrkamp
- Adorno Theodor W. et al. (Hrsg.) (1969). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied/Berlin: Luchterhand
- Aliseda Atocha (2006). *Abductive Reasoning: Logical Investigations into Discovery and Explanation*. Berlin: Springer.
- Allison David (Hrsg.) (1977). *The new Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*. New York: Delta
- Baecker Dirk (Hrsg.) (1993). *Kalkül der Form*. FaM: Suhrkamp
- Beckmann Markus/Pies, Ingo (2008). ‚Ordo-Responsibility – Conceptual Reflections towards a Semantic Innovation‘ in: Jésus Conill et al. (2008) (eds.), S. 87-115
- Benhabib Sheyla (1992/1995). *Selbst im Kontext*. FaM: Suhrkamp; orig. Dies. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press
- Benhabib Seyla/Butler Judith/Cornell Drucilla/Fraser Nancy. (1993). *Der Streit um Differenz: Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. FaM: Fischer.
- Berger Heinrich (1993). ‚Konstruktivistische Perspektiven in der Sozialpsychologie‘. In: Keupp (Hrsg.) (1998<sup>3</sup>), S. 186-225
- Bergson Henri (1889/1989). *Zeit und Freiheit*. FaM: Athenäum; orig. Ders. *Sur les donnés immédiates de la conscience*. Paris: Presses universitaires de France
- Bergson Henri (1930/1948). ‚Das Mögliche und das Wirkliche‘ in: Ders. (1948). *Denken und schöpferisches Werden*. Meisenheim/Glan: Westkulturverlag
- Bieri Peter (2001). *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*. München/Wien: Hanser
- Bird Graham (Hrsg.) (2006). *The Blackwell Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press
- Böhme Wolfgang und Gernot (1985). *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. FaM: Suhrkamp
- Bondelli Martin (1997). *Der Kantianismus des jungen Hegel*. Hamburg: Meiner
- Bonß Wolfgang/Honneth Axel (Hrsg.) (1982). *Sozialforschung als Kritik*. FaM: Suhrkamp

- Bonß Wolfgang u.a. (Hrsg.) (1993). *Wissenschaft als Kontext – Kontexte der Wissenschaft*. Hamburg: Junius
- Bourdieu Pierre (1984/1985). *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. FaM: Suhrkamp; orig. Ders.: *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris : Gallimard
- Buchheim Thomas (2006). *Unser Verlangen nach Freiheit. Kein Traum, sondern Drama mit Zukunft*. Hamburg: Meiner
- Butler Judith (1990/1991). *Das Unbehagen der Geschlechter*. FaM: Suhrkamp; orig. *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge
- Butler Judith (1993/1997). *Körper von Gewicht: Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. FaM: Suhrkamp; orig. Dies. *Bodies that Matter: on the discursive limits of 'sex'*. New York: Routledge
- Butler Judith (1997/1998). *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin: Berlin Verlag; orig. Dies. *Excitable Speech. A politics of the Performative*. New York: Routledge
- Butler Judith (1997/2001). *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. FaM: Suhrkamp; orig. Dies. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford: University Press
- Butler Judith (2000). ‚Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism‘ in: Dies et al. (2000), S. 11-43
- Butler Judith (2002/2009). ‚Die Frage nach der sozialen Veränderung‘ in: Dies. (2004/2009), S. 325-366; orig. Dies. ‚The Question of Social Transformation‘ in: Dies. (2004), S. 204-231
- Butler Judith (2003/2007). *Kritik der ethischen Gewalt*. FaM: Suhrkamp; orig. Dies. (2005) *Giving an Account of Oneself*. Fordham: University Press
- Butler Judith (2004/2009). *Die Macht der Geschlechternormen*. FaM: Suhrkamp; orig. Dies. *Undoing Gender*. New York: Routledge
- Butler (2009). *Krieg und Affekt*. Berlin/Zürich: diaphanes
- Butler Judith/Ernesto Laclau/Slavoj Žižek (2000). *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London/NY: Verso
- Clam Jean (2002). *Was heißt, sich an Differenz statt an Identität zu orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*. Konstanz: UVK
- Cohen Herrmann (1877). *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*. Berlin: Horowitz und Gossmann
- Conill Jesús/Lütge Christoph/Schönwälder-Kuntze Tatjana (eds.) (2008). *Corporate Citizenship, Contractarianism and Ethical Theory: On Philosophical Foundation of Business Ethics*. Aldershot: Ashgate
- Craig Edward (Hrsg.) (1998). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York: Routledge
- Cramer Konrad (1998). ‚Einleitungen Textkommentar‘ in: Georg Mohr et al. (Hrsg.) (1998), S. 57-79

- Cramer Konrad (2001). ‚Das Verhältnis von Transzendentalphilosophie zur Moralphilosophie‘ in: Hans F. Fulda et al. (Hrsg.) (2001), S. 273-286
- van den Daele Wolfgang u.a. (Hrsg.) (1979). *Geplante Forschung: Vergleichen-de Studien über den Einfluß politischer Programme auf die Wissenschaftsentwicklung*. FaM: Suhrkamp
- Daston Lorraine (2000) (ed.). *Biographies of scientific Objects*. Chicago/London: University of Chicago Press
- Daston Lorraine/Park Katherine (1998). *Wonders and the Order of Nature*. New York: Zone books
- Daston Lorraine (2001). *Eine kurze Geschichte der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit*. München: C.F. von Siemens Stiftung.
- Deggau Hans-Georg (1985). ‚Die Architektonik der praktischen Philosophie Kants‘ in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie Vol. 1985 LXXI. Stuttgart: Franz Steiner Wiesbaden Verlag, S. 319-342
- Descartes René (1628ff./1983). *Oeuvres des Descartes*. Herausgegeben von Charles Adam & Paul Tannery, Paris: Vrin
- Descartes René (1701/1989). *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*.
- Dietz, Simone/Hastedt, Heiner/Keil, Geert/Thyen, Anke (Hrsg.) (1996). *Sich im Denken orientieren*. FaM: Suhrkamp
- Dölling Irene/Krais Beate (Hrsg.) (1997). *Ein alltägliches Spiel: Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*. FaM: Suhrkamp
- Duden Barbara (1993). ‚Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung‘ in: Feministische Studien 1993 Nr.2, Weinheim: Deutscher Studien Verlag, S. 24-33
- Düsing Klaus (2004). ‚Kants Ethik in der Philosophie der Gegenwart‘ in: Heidemann et al. (Hrsg.) (2004), S. 231-263
- Erdmann Eva/Forst Rainer/Honneth Axel (Hrsg.) (1990). *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. FaM/New York: Campus
- Esser Andrea (1994). *Kunst als Symbol*. München: Fink
- Esser Andrea (2004). *Eine Ethik für Endliche: Kants Tugendlehre in der Gegenwart*. Stuttgart: frommann-holzboog
- Fausto-Sterling Anne (2000). *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.
- Förster Eckart (1992). ‚Was darf ich hoffen?“. In: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 46 Heft 2 (April-Juni), S.168-185
- Förster Eckart (1998). ‚Die Wandlungen in Kants Gotteslehre‘. In: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 52 Heft 3 (Juli-September), S. 341-362
- Förster Eckart (1998a). ‚Kommentar zu den beiden Vorreden‘ in: Georg Mohr et al. (Hrsg.) (1998), S. 37-55
- Forst Rainer (1990). ‚Endlichkeit Freiheit Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Heidegger und Foucault‘ in: Eva Erdmann et al. (Hrsg.) (1990), S.146-186

- Forschner Maximilian (1993). *Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Foucault Michel (1969/1981). *Die Archäologie des Wissens*. FaM: Suhrkamp ; orig. : Ders. *L'Archéologie du Savoir*. Paris : Gallimard
- Foucault Michel (1966/1974). *Die Ordnung der Dinge*. FaM: Suhrkamp ; orig.: Ders. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard
- Foucault Michel (1972/2003<sup>9</sup>). *Die Ordnung des Diskurses*. FaM: Fischer; orig. Ders. *L'ordre du Discours*. Paris : Gallimard
- Foucault Michel (1984/1989). *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*. FaM: Suhrkamp; orig. Ders. *Histoire de la sexualité. Vol. 2. L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard
- Foucault Michel (1984/1990). ‚Was ist Aufklärung?‘ in: Eva Erdmann et al. (Hrsg.) (1990), S. 35-54; Wiederabdruck in: Ders. (1994/2005) Bd. IV, S. 687-707; orig.: Ders. ‚What is Enlightenment?‘ in: Paul Rabinow (Hrsg.) (1984), S. 32-50
- Foucault Michel (1990/1992). *Was ist Kritik?* Berlin: Merve; orig. Ders. ‚*Qu'est-ce que la critique?*‘ in : Bulletin de la Société française de Philosophie Bd. LXXXIV 1990 (Abdruck des Vortrages vom 27. Mai 1978)
- Foucault Michel (1996/2001). *In Verteidigung der Gesellschaft*. FaM: Suhrkamp; orig. Ders. (1996). *Il faut défendre la société*. Paris : Gallimard (Vorlesungen am Collège de France 1976)
- Foucault Michel (1994/2005). *Dits et Ecrits. Schriften*. Bd. I-IV. Hg. von Daniel Defert/Francois Ewald. FaM: Suhrkamp; orig. Ders. *Dits et Ecrits*. Paris: Gallimard
- Foucault Michel (2001/2004). *Hermeneutik des Subjekts*. FaM: Suhrkamp; orig. Ders: *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Paris: Gallimard
- Frede Dorothea (1997). ‚Die ungerechten Verfassungen‘ in: Ottfried Höffe (Hrsg.) (1997), S. 251-270
- Frege Gottlob (1892/2008). ‚Über Sinn und Bedeutung‘ in: Ders. *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*. Hrsg. von Günther Patzig. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 23-46
- Freising Wolfgang (1983). *Kritische Philosophie und Glückseligkeit: Kants Auseinandersetzung mit dem Eudaimonismus seiner Zeit*. Lüneburg: Dr. Schmidt-Neubauer
- Fulda Hans F./Jürgen Stolzenberg (Hrsg.) (2001). *Architektur und System in der Philosophie Kants*. Hamburg: Meiner
- Gardner Sebastian (2006). ‚The Primacy of Practical Reason‘ in: Graham Bird (Hrsg.) (2006), S.259-274
- Geismann Georg/Oberer Hariolf (Hrsg.) (1986). *Kant und das Recht der Lüge*. Würzburg: Königshausen & Neumann

- Gerhardt Volker et al. (2001). *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin, NY: de Gruyter
- Habermas Jürgen (1988). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. FaM: Suhrkamp
- Habermas Jürgen (1998). *Faktizität und Geltung*. FaM: Suhrkamp
- Hacking Ian (1999). *Was heißt ‚soziale Konstruktion‘? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften*. FaM: Fischer.
- Harding Sandra/Hintikka Merrill (Hrsg.) (1983). *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Dordrecht/Boston/London: D. Reidel
- Harding Sandra (1986/1990). *Feministische Wissenschaftstheorie*. Hamburg: Argument; orig. *The science question in Feminism*. New York: Cornell University Press, 1986
- Harding Sandra (Hrsg.) (1987). *feminism & methodology. Social science issues*. Bloomington: Indiana University Press
- Harding Sandra (1991/1994). *Das Geschlecht des Wissens: Frauen denken die Wissenschaft neu*. FaM: Campus; orig. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. New York: Cornell University Press
- Harding Sandra/Narayan Uma (Hrsg.) (2000). *Decentering the Center. Philosophy for a multicultural, postcolonial, and feminist world*. Bloomington: Indiana University Press.
- Harr Michael (1977). ‚Nietzsche and Metaphysical Language‘ in: Allison (Hrsg.) (1977), S. 5-36
- Harrison Ross (1998) ‚Transcendental Arguments‘ in: Edward Craig (Hrsg.) (1998). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 9, S. 452-454
- Hegel G.W.F. (1801/1986). ‚Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie‘ in: Ders. *Jenaer Schriften 1801-1807*. Werke Bd. 2. FaM: Suhrkamp S. 9-140
- Hegel G.W.F. (1807/1986). *Phänomenologie des Geistes*. Werke Bd. 3. FaM: Suhrkamp
- Hegel G.W.F. (1812/1986). *Wissenschaft der Logik I*. Werke Bd. 5. FaM: Suhrkamp
- Hegel G.W.F. (1817/1986). *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*. Werke Bd. 18. FaM: Suhrkamp
- Hegel G.W.F. (1821/1986). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke Bd. 7. FaM: Suhrkamp
- Heidegger Martin (1926/1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer
- Heidegger Martin (1929/1992<sup>14</sup>). *Was ist Metaphysik?* FaM: Klostermann
- Heidegger Martin (1957/2002<sup>12</sup>). *Identität und Differenz*. Stuttgart: Klett Kotta
- Heidemann Dietmar H./Engelhard Kristina (Hrsg.) (2004). *Warum Kant heute?* Berlin/New York: de Gruyter
- Henrich Dieter (1975). ‚Die Deduktion des Sittengesetzes‘ in: Alexander Schwan (1975) (Hrsg.), S. 55-112

- Henrich Dieter (1976/2001). ‚Die Grundstruktur der modernen Philosophie‘ in: Ders. (2001a), S. 83-108
- Henrich Dieter (1982/2001). ‚Kant und Hegel‘ in: Ders. (2001 a), S. 173-208
- Henrich Dieter (1991). *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart: Klett-Cotta
- Henrich Dieter (2001a). *Selbstverhältnisse*. Stuttgart: Reclam
- Henrich Dieter (2001b). ‚Systemform und Abschlussgedanke. Methoden und Metaphysik als Problem in Kants Denken‘ in: V. Gerhardt et al. (2001), S. 94-115
- Himmelman Beatrix (2003). *Kants Begriff des Glücks*. Berlin/New York: de Gruyter
- Höffe Otfried (1997). ‚Vier Kapitel einer Wirkungsgeschichte der Politeia‘ in: Ders. (Hrsg.) (1997), S. 333-361
- Höffe Otfried (Hrsg.) (1997). *Platon: Politeia*. Klassiker auslegen Bd. 7. Berlin: Akademie
- Hoffmann Wilhelm (1996). *Karl Mannheim: Zur Einführung*. Hamburg: Junius
- Homann Karl/Suchanek Andreas (2005<sup>2</sup>). *Ökonomik. Eine Einführung*. Tübingen: Mohr Siebeck
- Homann Karl/Lütge Christoph (2004). *Einführung in die Wirtschaftsethik*. Münster: Lit
- Homann Renate (1999). *Eine Theorie der Lyrik*. FaM: Suhrkamp
- Horkheimer Max/Adorno Theodor W. (1943/1988). *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. FaM: Fischer
- Horstmann Ralf-Peter (Hrsg.) (1978/1989<sup>2</sup>). *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. FaM: Suhrkamp
- Hossenfelder Malte (1978). *Kants Konstitutionstheorie und die transzendente Deduktion*. Berlin/New York: de Gruyter
- Hume David (1739/1989). *Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch I Über den Verstand*. Hamburg: Meiner
- Hume David (1751/1978). *Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch III. Über die Moral*. Hamburg: Meiner
- Hutter Axel (2003). *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*. Hamburg: Meiner
- Kamper Dietmar (1988). *Hieroglyphen der Zeit: Texte vom Fremdwerden der Welt*. München: Hanser
- Kant Immanuel (1900ff.). *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Bd. 1-22). Berlin
- Keupp Heiner (Hrsg.) (1998<sup>3</sup>). *Zugänge zum Subjekt. Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie*. FaM: Suhrkamp
- Kersting Wolfgang (1984). *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Berlin/New York: de Gruyter

- Kimmerle Heinz (2000). *Philosophien der Differenz. Eine Einführung*. Würzburg: Königshausen & Neumann
- Kitchener Philipp (1982). ‚How Kant Almost wrote ‚Two Dogmas of Empiricism‘ in: J.N. Mohanty et al. (Hrsg.) (1982), S. 217-249
- König Peter (2001). ‚Die Selbsterkenntnis der Vernunft und das wahre System der Philosophie bei Kant‘ in: Hans F. Fulda et al. (2001) (Hrsg.), S. 41-52
- König G. (1998). ‚Theorie‘ in: Joachim Ritter et al. (Hrsg.), Bd.10, S. 1136-1137
- Korsgaard Christine M. (1990). *The Standpoint of Practical Reason*. New York & London: Garland Publishing
- Korsgaard Christine M. (1996). *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press
- Kuhn Thomas S. (1962/1976<sup>2</sup>). *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. FaM: Suhrkamp; orig.: *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago.
- Krings Hermann (1964). *Transzendente Logik*. München: Kösel
- Krings Hermann (1977). ‚Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit‘ in: Simon (Hrsg.) (1977), S. 85-113
- Kripke Saul A. (1972/1981). *Name und Notwendigkeit*. FaM: Suhrkamp; orig.: *Naming and Necessity*. Oxford: Basil Black Publisher
- Laudan Larry (1980). ‚Why was the Logic of Discovery abandoned?‘ in: Nickles (Hg.). *Scientific Discovery, Logic, and Rationality*. Boston: D. Reidel, S. 173-183
- Lewis David (1983). *Philosophical Papers : Vol.1*. Oxford: Oxford University Press
- Luhmann Niklas (1987/1996<sup>6</sup>). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. FaM: Suhrkamp
- Luhmann Niklas (1996<sup>3</sup>). *Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral*. FaM: Suhrkamp
- Lyppe Berhard (1989). ‚Über die Wurzeln dialektischer Begriffsbildung in Hegels Kritik an Kants Ethik‘ in: Ralf-Peter Horstmann (Hrsg.) (1989<sup>2</sup>), S. 295-31
- Mannheim Karl (1964). *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*. Hrsg. von Kurt Wolff. Neuwied/Berlin: Luchterhand
- Marx Karl (1844/1976). ‚Zur Judenfrage‘ in: *Marx Engels Werke* (MEW), Bd. 1. Berlin: Dietz, S. 347-377
- Marx Karl (1844/1976). ‚Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung‘ in: *Marx Engels Werke* (MEW), Bd. 1. Berlin: Dietz, S. 378-391
- Menegoni Francesca (1997). ‚Elemente zu einer Handlungstheorie in der „Moralität“‘. In: Ludwig Siep (Hrsg.) (1997), S. 125-146
- Moebius Stephan (2003). *Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida*. FaM/ New York: Campus
- Mill John Stuart (1861/2006). *Der Utilitarismus*. Hrsg. von Dieter Birnbacher. Stuttgart: Reclam

- Mohanty J.N./Sham, Robert W. (Hrsg.) (1982). *Essays on Kant's Critique of Pure Reason*. Norman: University of Oklahoma Press
- Mohr Georg/Willaschek Marcus (Hrsg.) (1998). *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. (Klassiker Auslegen). Berlin: Akademie
- Münster, Arno/Wallet, Jean-William (Hrsg.) (2006). *Sartre, le philosophe, l'intellectuel et la politique : L'Ouverture philosophique*. Paris : L'Harmattan
- Mulsow Martin/Stamm Marcello (2005). *Konstellationsforschung*. FaM: Suhrkamp.
- Nida-Rümelin Julian (2005). *Über menschliche Freiheit*. Stuttgart: Reclam
- Nickles Thomas (1980). (Hrsg.). *Scientific Discovery, Logic, and Rationality*. Dordrecht/Boston/London: D. Reidel
- Nussbaum Martha (1999). ‚The Professor of Parody‘. In: The New Republic vom 22.02.1999, [www.tnr.com/archive/0299/022299/nussbaum022299.html](http://www.tnr.com/archive/0299/022299/nussbaum022299.html)
- O'Brien Mary (1981) ‚Die Dialektik der Reproduktion‘. In: Dölling/Krais (Hrsg.) (1997), S. 75-103
- O'Neill Onara (1989). *Constructing Reasons: Explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge/New York/Port Chester/Melbourne/Sydney: Cambridge University Press
- Pape Helmut (1994). ‚Zur Einführung: Logische und metaphysische Aspekte einer Philosophie der Kreativität: C.S. Peirce als Beispiel‘ in: Pape (Hrsg.) (1994), S. 9-59
- Pape Helmut (Hrsg.) (1994). *Kreativität und Logik : Charles S. Peirce und das philosophische Problem des Neuen*. FaM: Suhrkamp
- Pippin Robert (2005). *Die Verwirklichung der Freiheit. Der Idealismus als Diskurs der Moderne*. FaM/New York: Campus
- Platon (/1957). *Sämtliche Werke*. Bd. I-VI. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher und Hieronymos Müller. Reinbek: Rowohlt
- Popper Karl R. (1934/1973<sup>5</sup>). *Logik der Forschung*. Tübingen: Siebeck
- Popper Karl R. Popper (1950/1980<sup>6</sup>). *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde 1: Der Zauber Platons*. Tübingen: Franke, S. 25; orig. Ders. *The open Society and its Enemies, I: The Spell of Plato*. London: Routledge
- Popper Karl R. (1962/1969) ‚Die Logik der Sozialwissenschaften‘. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie & Sozialpsychologie, 14. Jahrgang 1962, S. 233-348. Wiederabgedruckt in Theodor W. Adorno et al. (Hrsg.) (1969), S. 103-123
- Pothast Ulrich (Hrsg.) (1978). *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*. FaM: Suhrkamp
- Quine Willard Van Orman. (1951/1979). ‚Zwei Dogmen des Empirismus‘. In: Ders. *Von einem logischen Standpunkt*. FaM: Ullstein, S. 27-50; orig. Ders. ‚Two dogmas of Empiricism‘. In *Philosophical Review*, January
- Prauss Gerold (1983). *Kant über Freiheit als Autonomie*. FaM: Vittorio Klostermann
- Rabinow Paul (Hrsg.) (1984). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon

- Reichenbach Hans (1938/1983). *Erfahrung und Prognose. Eine Analyse der Grundlagen und der Struktur der Erkenntnis*. Wiesbaden: Vieweg (Ders. *Gesammelte Werke in 9 Bänden*, Bd. 4); orig. *Experience and Prediction*. The University of Chicago Press
- Ritter Joachim/Gründer Karlfried (Hrsg.) (1971ff.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe
- Römpp Georg (2006). *Kants Kritik der reinen Freiheit*. Berlin: Duncker & Humblot
- Rorty Richard (1979/1992). *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. FaM: Suhrkamp; orig. Ders. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: University Press
- Sartre Jean-Paul (1943/1994). *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Gesammelte Werke Bd. 4*. Reinbek: Rowohlt; orig. Ders. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard
- Sartre Jean-Paul (1946/1994) : ‚Der Existentialismus ist ein Humanismus‘ in: Ders. *Gesammelte Werke: Philosophische Schriften Bd. 1*. Reinbek: Rowohlt, S. 117-155; orig. Ders. *L'existentialisme est un Humanisme*. Paris : Gallimard
- Sartre Jean-Paul (1947/1981). *Was ist Literatur?* Reinbek: Rowohlt; orig. Ders. *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard
- Sartre Jean-Paul (1948/1994). ‚Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis‘. In: Ders. *Gesammelte Werke: Philosophische Schriften Bd. 1*. Reinbek: Rowohlt, S. 216-264; orig. Ders. ‚*Conscience et connaissance de soi*‘. In: Bulletin de la Société française de Philosophie 42. Paris: Willaume
- Sartre Jean-Paul (1957/1999). *Fragen der Methode*. Reinbek: Rowohlt; orig. franz. Ders. : ‚*Questions de méthode*‘. In: Ders. 1960/1967, S. 14-111
- Sartre Jean-Paul (1960/1967). *Kritik der dialektischen Vernunft. Theorie der gesellschaftlichen Praxis*. Reinbek: Rowohlt; orig. Ders. *Critique de la Raison dialectique. Tome I. Théorie des ensembles pratiques*. Paris : Gallimard
- Sartre Jean-Paul (1989/1996). *Wahrheit und Existenz*. Reinbek: Rowohlt; orig. Ders. *Vérité et Existence*. Paris : Gallimard
- Sainsbury R.M. (1988/1993). *Paradoxien*. Stuttgart: Reclam
- Schmitz Heinz-Gerd (2004). ‚Kantisches Vernunftrecht‘ in: Heidemann et al. (Hrsg.) (2004), S. 306-327
- Schönwälder-Kuntze Tatjana (2001). *Authentische Freiheit: Zur Begründung einer Ethik nach Sartre*. FaM/New York: Campus
- Schönwälder-Kuntze Tatjana (2006). ‚La philosophie de Jean-Paul Sartre est-elle conséquente?‘ in : Arno Münster et al. (Hrsg.) (2006), S. 71-93
- Schönwälder-Kuntze Tatjana (2009<sup>2</sup>). ‚Philosophie‘ in: Dies. et al (2009<sup>2</sup>), S. 235-256

- Schönwälder-Kuntze Tatjana (2010). ‚Zwischen Ansprache und Anspruch. Judith Butlers moraltheoretischer Entwurf‘ in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Schwerpunkt Ethik und Sprache*, DZ Phil 58 (2010) 1
- Schönwälder-Kuntze Tatjana/Wille Katrin/Hölscher Thomas (2009<sup>2</sup>). *George Spencer Brown. Eine Einführung in die Laws of Form*. Wiesbaden: VS Verlage
- Schwan Alexander (Hrsg.) (1975). *Denken im Schatten des Nihilismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Sedgwick Sally (2000). *The reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling, Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sennett Richard (1998/2000). *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Hamburg: Bertelsmann; orig. Ders. *The Corrosion of Character*. New York: Norton
- Siemek Marek J. (1984). *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*. Hamburg: Meiner (Schriften zur Transzendentalphilosophie)
- Siep Ludwig (1997). ‚Vernunftrecht und Rechtsgeschichte‘ in: Ders. (Hrsg.) (1997), S. 5-29
- Siep Ludwig (Hrsg.) (1997). *G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Klassiker auslegen Bd. 9. Berlin: Akademie
- Simon Josef (Hrsg.) (1977). *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*. Freiburg/München: Alber
- Skirbekk Gunnar (1969/1977). ‚Wahrheit und Voraussetzungen‘ in: Ders. (1977), S. 449-482
- Skirbekk Gunnar (1977). *Wahrheitstheorien*. FaM: Suhrkamp
- Smith Adam (1759/2004). *Theorie der Gefühle*. Leipzig: Meiner
- Spencer Brown George (1969/1994). *Laws of Form*. Portland, Oregon: Cognizer & Co
- Spinoza Baruch. *Ethica*. Herausgegeben von Carl Gebhardt, Band 2, Heidelberg 1925, Nachdruck 1972.
- Thiel Karsten (2008). *Kant und die „Eigentliche Methode der Metaphysik“*. Berlin/New York: De Gruyter
- Varga von Kibéd Matthias/Rudolf Matzka (1993). ‚Motive und Grundgedanken der »Gesetze der Form«‘ in: Dirk Baecker (Hrsg.) (1993), S. 58-85
- Weber Max (1904/1993). *Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus*. Bodenheim: Athäneum Hain Hanstein.
- Vorländer Karl (Hrsg.) (1906/1994<sup>7</sup>). ‚Einleitung‘. In: Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Meiner: Hamburg, S. V-XXVII.
- Vossenkuhl Wilhelm (1996). ‚Wen orientiert der kategorische Imperativ?‘ in: Simone Dietz et al. (Hrsg.) (1996), S. 263-287
- Vossenkuhl Wilhelm (2006). *Die Möglichkeit des Guten: Ethik im 21. Jahrhundert*. C.H. Beck: München
- Watkins Eric (2005). *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge: Cambridge University Press

- Wike Victoria S. (1994). *Kant on Happiness in Ethics*. Albany: State University of New York Press
- Wille Katrin (2009<sup>2</sup>). ‚Praxis der Unterscheidung‘ in: Schönwälder-Kuntze et al. (2009<sup>2</sup>), S. 285-299
- Wirth Uwe (1995). ‚Abduktion und ihre Anwendungen‘ in: *Zeitschrift für Semiotik*, Bd. 17, S. 405-424
- Wood Allen (Hrsg.) (1984). *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press
- Wood Allen (1984). ‚Kant's Compatibility‘ in: Ders. (Hrsg.) (1984), S. 73-101
- Zilsel Edgar (1940-45/1976). *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*. Herausgegeben von Wolfgang Krohn. FaM: Suhrkamp.
- Zöller Günter (1984). *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*. Berlin/NY: de Gruyter
- Zöller Günter (2001). ‚»Die Seele des Systems«: Systembegriff und Begriffssystem in Kants Transzendentalphilosophie‘ in: Hans F. Fulda et al. (2001) (Hrsg.), S. 53-72

# Edition Moderne Postmoderne



FRIEDRICH BALKE, MARC RÖLLI (HG.)  
**Philosophie und Nicht-Philosophie**  
Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen

Mai 2010, ca. 350 Seiten, kart., ca. 29,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1085-7



RITA CASALE  
**Heideggers Nietzsche**  
Geschichte einer Obsession

Juli 2010, ca. 380 Seiten, kart., ca. 29,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1165-6



CHRISTIAN FILK  
**Günther Anders lesen**  
Der Ursprung der Medienphilosophie aus dem  
Geist der ›Negativen Anthropologie‹

Dezember 2010, ca. 150 Seiten, kart., ca. 16,80 €,  
ISBN 978-3-89942-687-8

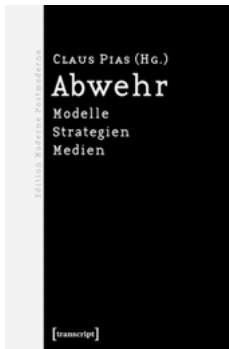
Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten  
finden Sie unter [www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)

# Edition Moderne Postmoderne



MARTIN GESSMANN  
**Wittgenstein als Moralist**  
Eine medienphilosophische Relektüre

2009, 218 Seiten, kart., 23,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1146-5



CLAUS PIAS (Hg.)  
**Abwehr**  
Modelle – Strategien – Medien

2009, 212 Seiten, kart., 25,80 €,  
ISBN 978-3-89942-876-6



JÖRG VOLBERS  
**Selbsterkenntnis und Lebensform**  
Kritische Subjektivität nach Wittgenstein  
und Foucault

2009, 290 Seiten, kart., 29,80 €,  
ISBN 978-3-89942-925-1

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten  
finden Sie unter [www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)

# Edition Moderne Postmoderne

BERND KRONENBERG

## **Die Zerbrechlichkeit des Wahren**

Richard Rortys Neopragmatismus  
und Adornos Negative Dialektik

Mai 2010, ca. 380 Seiten, kart., ca. 35,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1410-7

MIRIAM MESQUITA SAMPAIO  
DE MADUREIRA

## **Kommunikative Gleichheit**

Gleichheit und Intersubjektivität  
im Anschluss an Hegel

Juli 2010, ca. 224 Seiten, kart., ca. 26,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1069-7

WALTRAUD MEINTS  
**Partei ergreifen im Interesse  
der Welt**

Eine Studie zur politischen  
Urteilstkraft im Denken  
Hannah Arendts

Mai 2010, ca. 176 Seiten, kart., ca. 24,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1445-9

WALTRAUD MEINTS,  
MICHAEL DAXNER,  
GERHARD KRAIKER (Hg.)

## **Raum der Freiheit**

Reflexionen über Idee und  
Wirklichkeit

2009, 448 Seiten, kart., 36,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1143-4

PETER NICKL,

GEORGIOS TERIZAKIS (Hg.)

## **Die Seele:**

### **Metapher oder Wirklichkeit?**

Philosophische Ergründungen.  
Texte zum ersten Festival  
der Philosophie in  
Hannover 2008

Januar 2010, 244 Seiten, kart., 22,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1268-4

ULRICH RICHTMEYER

## **Kants Ästhetik im Zeitalter der Photographie**

Analysen zwischen Sprache und Bild

2009, 250 Seiten, kart., 27,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1079-6

KURT RÖTTGERS

## **Kritik der kulinarischen Vernunft**

Ein Menü der Sinne nach Kant

2009, 256 Seiten, kart., 26,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1215-8

ECKARD ROLF

## **Der andere Austin**

Zur Rekonstruktion/Dekonstruktion  
performativer Äußerungen –  
von Searle über Derrida zu Cavell  
und darüber hinaus

2009, 258 Seiten, kart., 26,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1163-2

MIRJAM SCHAUB (Hg.)

## **Grausamkeit und Metaphysik**

Figuren der Überschreitung  
in der abendländischen Kultur

2009, 420 Seiten, kart., 35,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1281-3

NIKOLAUS URBANEK

## **Auf der Suche nach einer zeitgemäßen Musikästhetik**

Adornos »Philosophie der Musik«  
und die Beethoven-Fragmente

Mai 2010, ca. 250 Seiten, kart., ca. 26,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1320-9

MORRIS VOLLMANN

## **Freud gegen Kant?**

Moralkritik der Psychoanalyse  
und praktische Vernunft

Mai 2010, 262 Seiten, kart., ca. 28,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1360-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten  
finden Sie unter [www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)**