

## V. Die Deduktion der Freiheit

„Der Gedanke *ich bin nicht* kann gar nicht *existiren*; denn bin ich nicht, so kann ich mir auch nicht bewußt werden, daß ich nicht bin. Ich kann wohl sagen: ich bin nicht gesund, u. d. g. *Prädicata* von mir selbst verneinend denken (wie es bei allen *verbis* geschieht); aber in der ersten Person *sprechend* das Subjekt selbst *verneinen*, wobei alsdann dieses sich selbst vernichtet, ist ein Widerspruch.“ (Anthropologie § 27, VII 167<sub>13-18</sub>)

### 1. Das Begründungsverfahren – *deduktiver Beweis oder transzendente Deduktion*

Ist Freiheit als Spontaneität und Autonomie<sup>1</sup> Bedingung dafür, daß der Mensch Zweck an sich selbst ist und eine Würde besitzt, dann muß, um dieses Menschenwürdekonzept zu sichern, ein verlässliches Argument für jene Freiheit beigebracht werden können. Damit stellen sich aber zuvor methodische Fragen da-

---

<sup>1</sup> NF 1322<sub>25</sub> i.: „Unter welcher Bedingung kann ein freies Wesen Zweck an sich selbst seyn? Daß die Freiheit sich selbst ein Gesetz sey.“

nach, welcher Grad an Verlässlichkeit für ein Argument sinnvollerweise beansprucht und erwartet werden kann, wie ein entsprechendes Argument beschaffen sein muß und welches Beweisziel mit ihm verfolgt wird, und schließlich, welches Verfahren ein solches Argument zu liefern und die gesuchte Gewißheit zu erzeugen imstande ist.

Die Verlässlichkeitsansprüche, wie wir sie im ersten Kapitel diagnostiziert haben, waren unbescheiden: nichts minder als absolute Verlässlichkeit wurde eingefordert. Das legt es nahe, auch hinsichtlich des Beweisziels und bei der Wahl des Argumenttyps hoch zu greifen und die gedankliche Sicherung der Menschenwürde einzig einer absoluten Begründung oder Letztbegründung zuzutrauen. Eine Letztbegründung liefert, falls es sie gibt, und d. h. falls die für sie vorgeschlagenen Verfahren zulässig sind, einen Grund, der keiner weiteren Begründung fähig ist noch seiner bedarf, weil er – so die ‚klassische‘ Version der Letztbegründung – sich selber begründet.<sup>2</sup> Welches Verfahren

---

<sup>2</sup> Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 322: „Die eindruckliche Formulierung einer Letztbegründung bezeichnet der Sache nach eine Begründung, die keiner weiteren Begründung mehr bedarf, sondern *evidentermaßen* den letzten Begründungsschritt darstellt, insofern sie sich selber begründet. Die intendierte Begründung heißt also nicht deshalb die letzte, weil die Nachfrage nach weiteren Begründungen faktisch aufhört oder weil der mögliche Regreß an beliebiger Stelle abgebrochen wird.“ Durch das Programm einer Selbstbegründung sucht Bubner das Projekt Letztbegründung gegen die unter dem Namen Münchhausen-Trilemma bekannt gewordenen Einwände – zumindest vorübergehend – zu verteidigen. Nach Albert, Traktat über kritische Vernunft (1968) 13 zwingt jeder Versuch einer Letztbegründung zu unlöslichen Schwierigkeiten, denen zu entkommen sich nur drei

aber leistet Letztbegründungen, die, falls die hier vorgenommene Charakterisierung zutrifft,<sup>3</sup> Selbstbegründungen sind?

Das Problem stellt sich uns jedoch noch einmal anders. Kant – darauf haben wir hingewiesen – verlagert den Begründungsanspruch, der mit dem Programm einer Letztbegründung erhoben wird, und depotenziert ihn. Er schickt sich nicht an, der Freiheit eine objektive Realität, nämlich eine Realität, die sich an Objekten dartun läßt, nachzuweisen. Vielmehr gehört es gerade zu den bedeutsamen Ergebnissen einer Kritik der reinen praktischen Vernunft, wie der dritte Abschnitt der Grundlegungsschrift sie, vorbereitet

---

Wege anbieten, welche mit Redlichkeit gleichermaßen ungangbar sind: 1) der *regressus in infinitum*, weil für jeden Grund wiederum eine Begründung verlangt werden kann, so daß sich das Begründungsverfahren unentrinnbar in Metaebenen verliert, 2) der logische Zirkel, bei welchem von dem, was in einem unüberholbaren Sinne begründet werden soll, im Begründungsverfahren bereits Gebrauch gemacht wird, und 3) der willkürliche, bei Aufrechterhaltung des Letztbegründungsanspruchs dogmatische Abbruch des Begründungsverfahrens. 1) läßt sich praktisch nicht durchführen, 2) ist logisch fehlerhaft und 3) zwar durchführbar, doch für Albert lediglich eine „Resignationslösung“ (ebd. 15). – Letztbegründungen, die eine Selbstbegründung zu leisten beanspruchen, hätten sich nach Bubner nur dem Einwand 2) oder dem einer *petitio principii* zu stellen. Für Albert jedoch stellt die Selbstbegründung lediglich die maskierte Spielart eines Abbruchs des Begründungsverfahrens und somit einen Dogmatismus dar (cf. ebd. 13–15).

<sup>3</sup> Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 332 Anm. 27 weist auf die Herkunft dieser Charakterisierung einer Letztbegründung im Umkreis des Neukantianismus hin (cf. Hönigswald, Philosophie und Sprache (1937) 38). In Kant sieht Bubner keinen Vertreter eines Programms philosophischer Letztbegründung (cf. ebd. 322).

durch die dritte Antinomie, durchführt,<sup>4</sup> daß es für endliche vernünftige Wesen prinzipiell keine Möglichkeit gibt, die Realität der Freiheit theoretisch einzusehen oder abzustreiten und diesbezügliche Behauptungen zu verifizieren oder zu falsifizieren.<sup>5</sup> Die Vernunft wurde, wie die transzendente Methodenlehre es vorsieht, durch ihre Kritik genötigt,

„ihre zu hoch getriebenen Anmaßungen im spekulativen Gebrauch aufzugeben, und sich innerhalb die Grenzen ihres eigentümlichen Bodens, nämlich praktischer Grundsätze, zurückzuziehen.“ (KrV B 822)

Freiheit, wie Kant sie in der praktischen Philosophie seiner kritischen Periode traktiert, ist ein solcher praktischer Grundsatz, „nur eine *Idee* der Vernunft, deren objective Realität an sich zweifelhaft ist“ (GMS 455<sub>24</sub> f.). Als Idee besitzt der Begriff der Freiheit keine konstitutive, sondern ausschließlich regulative Funktion. Er ist somit

„kein Erfahrungsbegriff und kann es auch nicht sein, weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegenteil von denjenigen Forderungen zeigt, die unter Voraussetzung derselben als nothwendig vorgestellt werden.“ (GMS 455<sub>13-16</sub>)

Herrschende Unmoral und erfahrene Freiheitsbeschränkungen widerlegen den Freiheitsbegriff in sei-

---

<sup>4</sup> Cf. Henrich, Die Deduktion des Sittengesetzes (1975) 57 f. u. 60 f. – Wie Kant am Schluß der dritten Antinomie (cf. KrV B 585 f.) bemerkt, läßt sich weder die Wirklichkeit der Freiheit noch deren Möglichkeit beweisen.

<sup>5</sup> GMS 456<sub>8</sub> f., 458<sub>36</sub>–459<sub>2</sub>, 461<sub>32-35</sub>.



ner regulativen Funktion nicht. Vielmehr gibt es Einsicht in solche Unmoral allein auf dem Hintergrund moralischer Forderungen, die ihrerseits erst durch die Präsupposition der Freiheit vorstellbar werden. Eine Idee läßt sich nicht empirisch widerlegen (weder durch einzelne empirische Sachverhalte noch durch deren induktive Verallgemeinerung), sofern sie – wie Letztbegründungstheoretiker geltend machen – noch die Möglichkeitsbedingung der empirischen Aussage ist, von der sie bestritten wird.<sup>6</sup>

Freiheit ist aber auch kein „*Verstandesbegriff*“, welcher „seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweiset und nothwendig beweisen muß.“ (GMS 455<sup>25–27</sup>) Ein deskriptiver Zugang zur Freiheit scheint der Vernunft versagt zu sein, wenn sich ihr Begriff gegen Bestätigungen wie gegen Widerlegungen aus der Erfahrung als gleichermaßen immun erweist, was für eine Regel, wie der Verstandesbegriff sie darstellt, undenkbar wäre. Stattdessen bezieht sich die Vernunft im Fall der Freiheit auf eine Idee, die sie selber hervorgebracht hat. Es kann daher in der Freiheitsdebatte, die Kants praktische Philosophie führt, nicht um einen Beweis für die Realität eines Vermögens, sondern nur um die Klärung der Frage gehen, ob die Vernunft zu Recht Anspruch auf die Geltung eines Grenzbegriffs menschlicher Welt- und Selbstverständigung oder, sofern er in eine Regel umformuliert wurde, auf die Geltung eines synthetischen apriorischen bzw. transzendentalen Grundsatzes erhebt. Nicht über objektive Realität, sondern über „objektive Gültigkeit“

---

<sup>6</sup> Cf. Aschenberg, Über transzendente Argumente (1978) 336.

verhandelt der Grenzdiskurs als ein „oberste[r] Gerichtshof“ (KrV B 697).

Die Terminologie ist verwirrend und bedarf der Erläuterung. Objektivität meint als Prädikat der Realität keineswegs dasselbe wie in Verbindung mit Gültigkeit. Die Objektivität der Realität wird an Objekten nachgewiesen. Nachdem Kant diese Möglichkeit für die Freiheit bestritten hat, wäre es ungereimt, wenn er die Geltung der Freiheitsidee dann doch an einem Objekt festmachen wollte. ‚Objektiv‘ ist stattdessen das Prädikat für den Geltungsmodus, nicht für den Geltungs- oder Verifikationsbereich der Freiheitsidee. Sie gilt objektiv, das meint: universell, für Subjekte als solche.<sup>7</sup>

Freiheit ist

„eine bloße Idee, deren objective Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargethan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens (...) bewußt zu sein glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle *Erklärung* auf, und es bleibt nichts übrig als *Vertheidigung*, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreust für unmöglich erklären.“ (GMS 459<sub>5-18</sub>)

Damit wandelt sich nach Maßgabe der Vernunftkritik nicht nur der Gegenstand und das Ziel der gesuchten

---

<sup>7</sup> Cf. GMS 429<sub>2-9</sub>; cf. auch Kap. IV, 4.1.

Begründung. Das verlangt auch nach einem anderen Begründungstyp. Realitätsbehauptungen sind zu beweisen, Geltungsansprüche hingegen zu rechtfertigen (*logon didonai*; *rationem reddere*) und gegebenenfalls gegen skeptische Einwände zu verteidigen.<sup>8</sup>

Transzendentalphilosophie, so sagten wir, hat es wesentlich mit Geltungsfragen hinsichtlich letzter Regeln zu tun. Sie sucht die Inanspruchnahme und Geltungsansprüche transzendentaler (Grenz-)Begriffe zu rechtfertigen und die Grenzen ihres gerechtfertigten Gebrauchs zu bestimmen. Zu rechtfertigen ist im Fall der Freiheitsidee die Inanspruchnahme der Freiheitshypothese. Rechtfertigung in transzendentalen Sinne erweist sich dabei als stärkstmögliche Form einer Rechtfertigung, indem sie für den Fall ihres Gelingens nicht allein die Erlaubnis einer solchen Hypothese, sondern deren Notwendigkeit in Aussicht stellt:

„Freiheit *muß* als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen *vorausgesetzt* werden.“ (GMS 447<sub>26 f.</sub>; Herv. v. mir. Cf. GMS 449<sub>1</sub>)

Das sieht danach aus, als werde am Programm einer Letztbegründung insoweit festgehalten, als doch zumindest die Durchführung von so etwas wie einer Letztrechtfertigung für möglich gehalten wird, mit

---

<sup>8</sup> KrV B 810: „Die Beweise transzendentaler und synthetischer Sätze haben das Eigentümliche, unter allen Beweisen einer synthetischen Erkenntnis a priori, an sich, daß die Vernunft bei jenen vermittelst ihrer Begriffe sich nicht geradezu an den Gegenstand wenden darf, sondern zuvor die objektive Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit der Synthesis derselben a priori dartun muß.“

der die Idee der Freiheit so verteidigt werden kann, daß skeptische Einwände gegen ihre Inanspruchnahme nicht nur faktisch Mal für Mal ausgeräumt werden, sondern prinzipiell und ein für allemal keiner dieser Einwände mehr zum Tragen kommen kann.<sup>9</sup> Vom Ausgang solch einer Rechtfertigung der Inanspruchnahme transzendentaler Grenzbegriffe hängt auch der Status des Grenzdiskurses selbst ab. Die Rechtfertigung der Grenzbegriffe gerät so (auch) zur Selbstrechtfertigung des Grenzdiskurses. Scheitert jene und ist dieses Scheitern nicht lediglich faktisch, sondern ein prinzipielles, dann muß auch das Projekt eines transzendentalen Grenzdiskurses für gescheitert angesehen werden, insofern er mehr als eine pragmatische Notwendigkeit der Annahme von Transzendentalien nachzuweisen beansprucht, mehr geltend machen

---

<sup>9</sup> Im klassischen Fall letztgültiger Rechtfertigung geschieht dies durch den Versuch des Nachweises, daß der Skeptiker seinen Einwand nur unter der Voraussetzung der Geltung des Prinzips, das er bestreitet, vortragen kann, womit er sich einer *petitio tollendi* schuldig macht. Dies gilt, wie Pothast, Die Unzulänglichkeit der Freiheitbeweise (1980) 257 für die Rickertsche Version eines solchen Versuchs gezeigt hat, nur dann, wenn bereits Urteilsfreiheit als eine Form von Willensfreiheit behandelt wird. Cf. Rickert, System der Philosophie I (1921) 303: „aus dem Erkannthaben der Unfreiheit kann niemals gefolgert werden, daß ich nicht frei zu erkennen vermag, oder aus der vollzogenen Wirklichkeit des Erkennens heraus läßt sich nicht die Möglichkeit des Erkennens bezweifeln (...) Falls er [der Theorie Betreibende] nicht frei ist, kann er nicht behaupten, *erkannt* zu haben, er sei unfrei. Um die Unfreiheit zu erkennen, braucht er Freiheit der Erkenntnis (...) Schon die Urteilsfreiheit ist Willensfreiheit im weitesten Sinn (...) Die Willensfreiheit ist Voraussetzung *jeder* Theorie (...) Wenn wir frei sind, ist der Determinismus sicher falsch. Sind wir aber unfrei, kann es ebenfalls keinen Determinismus als wahre wissenschaftliche Erkenntnis geben.“

möchte als die Berufung auf ein philosophisches Bedürfnis, sich über die Grenzen allen möglichen Verständnisses auch noch verständigen zu wollen, über die Grenzen und Regeln sinnvollen Redens auch noch (sinnvoll) reden zu wollen. Dies ist ein Bedürfnis, das der Skeptiker unterdrücken muß, obgleich auch er implizit solche Grenzen in Anspruch nimmt und sie in Anspruch nehmen muß.<sup>10</sup>

Kant hat das Verfahren, von dem er sich eine Rechtfertigung transzendentaler Grenzbegriffe im angezeigten starken Sinn verspricht und mit dem sich zugunsten synthetisch apriorischer Grundsätze, die kein direktes Beweisverfahren zu sichern vermag, argumentieren lassen soll – wie das der Justifikation der reinen Verstandesbegriffe – transzendente Deduktion genannt.

„Man kann sich eines Begriffs a priori mit keiner Sicherheit bedienen, ohne seine transzendente Deduktion zustande

---

<sup>10</sup> Zu einer pragmatischen Verwendung transzendentaler Begriffe – im Anschluß an Rorty – cf. Lauener, *Transzendente Argumente pragmatisch relativiert* (1990) 230–233, 244 f., 247 f. Ebd. 228 f.: „Obschon der pragmatische Transzendentalist zugibt, dass zu jeder Zeit fest verankerte Annahmen ins Wanken geraten können, lehnt er die Haltung der totalen Skepsis als unfruchtbar ab, indem er empfiehlt, nur solche Zweifel zu berücksichtigen, für die sich berechtigte praktische Gründe anführen lassen.“ Die „[o]ffene Transzendentalphilosophie“ (ebd. 244), die Lauener vertritt, ist offen, insofern sie gegenüber transzendentalen Begriffen noch frei ist und einen Standpunkt einnimmt, von dem sie sich nach pragmatischen Erwägungen einsetzen lassen. Welches Recht ein solches Vorgehen für sich reklamieren kann, bleibt von daher jedoch ungeklärt. Der vage Hinweis auf eine Erfolgsorientiertheit (cf. ebd. 242), deren Kriterien nicht genannt werden, genügt, wie ich es sehe, nicht.



gebracht zu haben. Die Ideen der reinen Vernunft verstatten zwar keine Deduktion von der Art, als die Kategorien; sollen sie aber im mindesten einige, wenn auch nur unbestimmte, objektive Gültigkeit haben, und nicht bloße leere Gedankendinge (*entia rationis ratiocinatis*) vorstellen, so muß durchaus eine Deduktion derselben möglich sein, gesetzt, daß sie auch weit von derjenigen abweiche, die man mit den Kategorien vornehmen kann. Das ist die Vollendung des kritischen Geschäfts der reinen Vernunft“ (KrV B 697 f.).

Vom Schluß der transzendentalen Dialektik aus betrachtet, gibt es demnach zwei gleichermaßen bedeutungsvolle Typen transzendentaler Deduktion, einen für die Kategorien und einen für die Ideen oder, wie wir einschränkend vorsichtiger sagen: für die Idee der Freiheit. Beide haben zumindest soviel miteinander gemein, daß Kant ihnen denselben Namen gibt. Sie weisen die Befugnis nach, sich bestimmter nichtempirischer Begriffe zu bedienen, und bestimmen dieser Befugnis ihre Grenzen. Daß die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der Rezeption der Kantschen Philosophie das prominentere Lehrstück wurde, rührt unter anderem von einem lange bestimmenden Interesse an erkenntnistheoretischer Grundlegung der Naturwissenschaften her und ist ein historisches, kontingentes Faktum, das quer zu Äußerungen Kants über die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft unter dem Primat der praktischen steht.

Was unter dem Verfahren transzendentaler Deduktion zu verstehen ist, welche Struktur es besitzt, welcher Begründungsart es sich bedient, ja selbst, welches Begründungsziel es verfolgt, – darüber besteht in der Literatur keineswegs Einhelligkeit, gleich ob sie das Problem bewußtseinsphilosophisch unter dem



Kantschen Titel einer transzendentalen Deduktion oder analytisch unter dem transzendentaler Argumente diskutiert.<sup>11</sup> Umstritten ist bereits, ob transzendente Konzeptionen lediglich eine Begründung theoretischer Erkenntnis oder, wie wir es zeigen wollen, eine Begründung des Handelns anstreben, was für manche der Frage gleichkommt, ob es auch eine praktische Erkenntnis gibt.<sup>12</sup> Ebenso wenig herrscht Einigkeit darüber, ob eine Begründung transzendentaler Prinzipien im Rückgang auf Subjektivität oder auf Regeln der Sprache zu bewerkstelligen ist<sup>13</sup> und ob Theoriestücke subjektivitätsphilosophischen Ursprungs sich überhaupt mit Gewinn sprachphilosophisch rekonstruieren lassen. Diesseits tiefgreifender Divergenzen

<sup>11</sup> Cf. Benton, Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments (1977) 3. Einen instruktiven Forschungsbericht zur Diskussion über transzendente Argumente im Ausgang von Strawsons *Individuals* (1959) bis Mitte der 70er Jahre gibt Aschenberg, Über transzendente Argumente (1978). Auseinandersetzungen mit den wichtigsten Positionen der angelsächsischen analytischen wie der kontinentalen Kantforschung finden sich bei Aschenberg, Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie (1982) und Niquet, Transzendente Argumente (1991).

<sup>12</sup> In dieser Frage pro: Henrich, Der Begriff der sittlichen Einsicht (1973) und contra: Niquet, Transzendente Argumente (1991) 106 Fn. 45, der die Ansicht vertritt, daß „stricto sensu gar nicht von ‚Erkenntnissen‘ einer praktischen Vernunft die Rede sein kann“.

<sup>13</sup> Kants eigene Bemerkungen über eine „*transcendentale Grammatik*“, die den Grund der menschlichen Sprache enthält“ (Metaphysik L<sub>2</sub>, XXVIII, 2.1 576<sub>35 f.</sub>; cf. Prol § 39, 322<sub>33</sub>–323<sub>9</sub>) sind rar und eher kryptisch geblieben, die Einsicht, daß wir „uns auch zu Urtheilen, die wir nicht für Sätze ausgeben, in Gedanken der Worte bedienen“ (Über eine Entdeckung, VIII 194<sub>27 f.</sub> Fn.) müssen, bleibt unausgeführt. Zu letzterem cf. Enskat, Logische Funktionen und logische Fähigkeiten (1986) 238 Fn. 24.

bezüglich der Auffassung dessen, was eine transzendente Deduktion leistet und wie sie es tut, kann als schmaler Konsens allein für ausgemacht gelten, daß von ihr eine Begründung transzendentaler Prinzipien verlangt wird, wenn auch mit dieser Auskunft das Begründungsziel insofern noch vage bleibt, als der Begründungstyp weiterhin auslegungsbedürftig ist und keine Einstimmigkeit darüber zu erwarten ist, was wir uns unter einem transzendentalen Prinzip zu denken haben.<sup>14</sup>

Der Ausdruck ‚Deduktion‘ zeigt indes an, daß die in Aussicht gestellte Sicherung der Freiheitsidee diskursiv, mithin mittels eines Arguments zu bewerkstelligen ist.<sup>15</sup> Philosophie kann – im Unterschied zur Mathematik – nicht auf Evidenzerlebnisse setzen.<sup>16</sup> Sie verfährt nicht intuitiv. Gewißheit bezüglich transzendentaler Prinzipien stellt sich nicht unmittelbar ein.<sup>17</sup> Ein

„synthetischer Grundsatz bloß aus Begriffen [kann] niemals unmittelbar gewiß sein (...) Die Philosophie hat also

---

<sup>14</sup> Cf. die Problematisierung des Begriffs und meinen Interpretationsvorschlag in Kap. III, 4.3.2.

<sup>15</sup> Cf. Crawford, Kant's Theory of Philosophical Proof (1961/62) 260 f.

<sup>16</sup> Cf. Röd, Metaphysik ohne Evidenz (1994) 7.

<sup>17</sup> KrV B 761: „Diskursive Grundsätze sind also etwas ganz anderes als intuitive, d. i. Axiomen. Jene erfordern jederzeit noch eine Deduktion, deren die letzteren ganz und gar entbehren können, und, da diese eben um desselben Grundes willen evident sind, welches die philosophischen Grundsätze, bei aller ihrer Gewißheit, doch niemals vorgeben können, so fehlt unendlich viel daran, daß irgendein synthetischer Satz der reinen und transzendentalen Vernunft so augenscheinlich sei (wie man sich trotzig auszudrücken pflegt), als der Satz: *daß zweimal zwei vier geben*.“

keine Axiomen und darf niemals ihre Grundsätze a priori so schlechthin gebieten, sondern muß sich dazu bequemen, ihre Befugnis wegen derselben durch gründliche Deduktion zu rechtfertigen.“ (KrV B 761 f.)

Sieht Kant weder in induktiv empirischen noch in intuitiven Verfahren eine Möglichkeit, sich über Freiheit als transzendentes Prinzip Gewißheit zu verschaffen, dann liegt es nahe, unter einer Deduktion der Freiheit nunmehr deren formal logische Ableitung zu verstehen. Doch auch dem hat er einen Riegel vorgeschoben.

Wir haben die Idee der Freiheit als einen Grenzbegriff menschlicher Selbst- und Weltverständigung ausgelegt, der sowohl für unser Denken und Handeln als auch für deren Deutung eine letzte, aus keiner weiteren mehr ableitbare Regel darstellt (cf. Prol § 23, 305<sub>17-19</sub>). Der Begriff eines Grundvermögens fungiert als Grundsatz.

„Nun ist aber alle menschliche Einsicht zu Ende, so bald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelangt sind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen, darf aber auch eben so wenig beliebig erdichtet und angenommen werden.“ (KpV 46<sub>37-47</sub>)

Wird die Annahme eines Grundvermögens mit der einer fundamentalen Regel unseres Denkens und Handelns identifiziert, dann wird auch dessen Nichtableitbarkeit offenbar. Denn gilt, daß eine Regel nur Konklusion eines Schlusses sein kann, dessen Prämissen mindestens *einen* präskriptiven Satz enthalten,<sup>18</sup> dann

---

<sup>18</sup> Cf. Hare, *The Language of Morals* (1967) 28/(1972) 50.

folgte für den Fall, daß eine logisch formale Ableitung der Freiheit gelingt, etwas ganz anderes als das, was man ursprünglich zu beweisen hoffte. Es hätte sich gezeigt, daß Freiheit überhaupt kein transzendentes Prinzip, keine letzte, weil unableitbare Regel ist. Somit würde auf diesem Wege auch kein transzendentes Prinzip begründet, und die Deduktion wäre mithin auch keine transzendente. Eine solche kann aufgrund der genannten Ableitungsregel auch nicht auf einer Metaebene gleich welcher Stufe gefunden werden, denn dies könnte nur mit Hilfe einer unzulässigen Setzung eines transzendend-dogmatischen Prinzips geschehen. Transzendente Deduktionen sind keine Ableitungen und damit auch keine *Letztbegründungen*.<sup>19</sup>

Kants Charakterisierung einer transzendentalen Deduktion orientiert sich darum nicht am logisch deduktiven Beweisverfahren, sondern am juristischen Sprachgebrauch, der unter einer Deduktion die Rechtfertigung eines Rechtsanspruchs versteht.<sup>20</sup> Der locus classicus hierzu lautet:

„Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist, (*quid juris*) von der, die die Tatsache angeht, (*quid facti*) und indem sie von beiden Beweis for-

---

<sup>19</sup> Cf. Bubner, Zur Struktur eines transzendentalen Arguments (1974) 26 u. ders., Transcendental Arguments and the Problem of Deduction (1974/75) 466.

<sup>20</sup> Aschenberg, Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie (1982) 21 hat darauf hingewiesen, daß die Unterscheidung zwischen *quaestio facti* und *quaestio juris* Transzendentalphilosophie auf Geltungstheorie festlegt. So werde erstmalig „ein hinreichend

dern, so nennen sie den ersteren, der die Befugnis, oder den Rechtsanspruch dartun soll, die *Deduktion* (...) Unter den mancherlei Begriffen (...), die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntnis ausmachen, gibt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und dieser ihre Befugnis bedarf jederzeit einer Deduktion; weil zu der Rechtmäßigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muß, wie diese Begriffe sich auf Objekte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die *transzendente Deduktion* derselben“ (KrV B 116 f.).<sup>21</sup>

Ob Freiheit eine objektive Realität besitzt, kann somit nicht Gegenstand einer transzendentalen Deduk-

---

präziser Vorbegriff von der Idee der Transzendentalphilosophie gewonnen: die Idee der Transzendentalphilosophie ist die Idee von einer subjektivitätstheoretisch ansetzenden Konzeption, die eine affirmative Begründung der Geltung von Erkenntnis anstrebt. Ob die Kantische Transzendentalphilosophie selbst auch schon als eine konsequente Entfaltung dieser Idee angesehen werden kann, das ist eine andre Frage“. – Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 307: „Der juristische Zusammenhang ändert auf wesentliche Weise das Verfahren, was der überwiegende Teil der Kant-Literatur nicht beachtet, der Deduktion wie ein Äquivalent für Demonstration behandelt.“ Cf. Mehrtens, Deduktion (1990) 483.

<sup>21</sup> Cf. Metaphysik Volckmann, XXVIII, 1 399<sup>11-18</sup>: „Die Erklärung der Möglichkeit solcher Erkenntniße nennen wir *Deduction* und dies behält hier dieselbe Bedeutung, die es bey dem Jus hat, nemlich ich frage: quid juris? oder, mit welchem Recht könnt ihr behaupten, daß diese Begriffe a priori, und daß sie auch von Gegenständen der Erfahrung können gebraucht werden, denn sonst kan ich es streitig machen, daß diese Erkenntniß a priori sey, und daß die Erfahrung unter diesen Begriffen stehe.“



tion sein, weil das eine *quaestionem facti* betrifft, wie empirische Deduktionen sie stellen (cf. KrV B 117 u. 119). Gegenstand einer Deduktion ist der Geltungsanspruch eines regulativen Begriffs, im Falle der Ideen der einer letzten, unableitbaren Regel oder eines (praktischen) Grundsatzes. Wer eine Regel der Prüfung ihrer Rechtfertigung unterzieht, möchte wissen, ob er befugt ist, sich dieser Regel zu bedienen, ja ob er sich ihrer gegebenenfalls bedienen, d. h. ihr nicht nur folgen kann und darf, sondern sogar folgen muß bzw. soll. Verhält sich das so, dann ist das Prädikat ‚begründet‘ im Rahmen einer Deduktion als ein mindestens vierstelliges zu rekonstruieren:<sup>22</sup>

(D) ‚Der Proponent P begründet mittels des Verfahrens D die Geltung der Regel R für alle Subjekte S.‘

Geschieht dies gegenüber einem Opponenten, der ein Skeptiker oder sonst jemand sein mag, der eine Begründung verlangt, so kommt eine fünfte Stelle hinzu.

(D\*) ‚Der Proponent P begründet gegenüber dem Opponenten O mittels des Verfahrens D die Geltung der Regel R für alle S.‘

Der transzendental Argumentierende würde hier gerne O als S identifizieren. Die Regel soll sich dabei für S als so fundamental erweisen, daß kein S, das sich als S verstehen will, sich der Regel R entziehen kann.

---

<sup>22</sup> Cf. Gethmann, Letztbegründung vs. lebensweltliche Fundierung des Wissens und Handelns (1987) 271.



## 2. *Formale Bestimmungen und materiale Voraussetzungen des transzendentalen Deduktionsverfahrens*

### 2.1 Grundzüge

Da es um Geltungsansprüche geht, kann die Konklusion eines durch die *quaestio juris* eröffneten Deduktionsverfahrens nicht irgendein wahrer Satz über die Welt sein. Sie muß vielmehr einen Satz normativer Art enthalten.<sup>23</sup> Die Konklusion transzendentaler Beweise ist, analog der schillernden Figur eines synthetischen Urteils a priori, über das sie befindet, ein Normsatz, der unter folgenden Zusatzbedingungen als Norm unterschiedlicher Kraft fungiert.

1) Passiert der Begriff menschlicher Selbstverständigung, den wir auf die Probe stellen, das Verfahren seiner Deduktion erfolgreich, dann sind wir befugt, uns seiner zu bedienen.

„Es drängt sich also die Einsicht auf, dass der transzendente Begriff einer notwendigen Bedingung kein rein logischer ist, sondern auf *praktische* Fragen geht, die die Rechtfertigung von methodischen Entscheidungen betreffen, so dass transzendente Argumente letztlich nichts anderes leisten, als dass sie die Gewähr für die Richtigkeit von normativen Überlegungen liefern. Sie dienen somit nicht der Festlegung der Wahrheit von theoretischen Prinzipien, sondern der Rechtfertigung der Wahl von intellektuellen Werkzeugen“.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Cf. Lauener, Transzendente Argumente pragmatisch relativiert (1990) 224.

<sup>24</sup> Ebd. 225.

2) Läßt sich nun mittels einer transzendentalen Deduktion zeigen, daß der Begriff, den wir zu gebrauchen befugt sind, der für ein konsistentes Selbstverständnis<sup>25</sup> einzig legitime ist, dann sind wir für den Fall, daß wir uns über uns selbst verständigen wollen, gehalten, uns dieses Begriffs, dieser Regel zu bedienen. Die Konklusion einer transzendentalen Deduktion ist dann eine Norm für unser Denken, die unter der Anwendungsbedingung gilt, daß wir uns über uns selbst verständigen *wollen*.

3) Läßt sich darüber hinaus zeigen, daß wir gar nicht denken oder handeln können, ohne dabei zugleich den nach 1) gebotenen Begriff mitzudenken oder die nach 2) gebotene Regel zu befolgen (oder auf irgendeine sonstige Weise zu aktualisieren), dann steht die Norm nicht mehr unter Anwendungsbedingungen, sondern gebietet kategorisch und unabweisbar. Das Subjekt unseres Denkens und Handelns bedarf dann, um seine Identität im Zuge seiner Synthesisleistungen zu sichern, nicht nur der gelegentlichen Selbstzuschreibung dieses Denkens und Handelns, sondern der permanenten Selbstzurechnung.

Das Hauptcharakteristikum, das eine transzendente Deduktion von einem logisch deduktiven Beweis und einen Grundsatz von einem Lehrsatz unterscheidet, ist, daß der zu rechtfertigende Grundsatz, sofern er aus einem reinen Verstandesbegriff hervorgeht,

---

<sup>25</sup> Cf. Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 308.

„die besondere Eigenschaft hat, daß er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht, und bei dieser immer vorausgesetzt werden muß.“ (KrV B 765)

Analoges gilt für die Deduktion der Freiheit, wenn sie, wie der Schluß ( $S_{mt}^*$ ) geltend macht, vom Faktum der Praxis ausgeht. Genauer ist hier vom Faktum eines Bewußtseins zu reden, „sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft unabhängig von Naturinstincten zu bestimmen“ (GMS 459<sup>12-14</sup>).

Von einem solchen Faktum wird nun behauptet, daß es nur dann bestehen kann, wenn ein bestimmtes Prinzip gilt, das es ermöglicht. Eigentümlich ist dem Deduktionsverfahren, wie Kant es beschreibt, daß es das noch erst zu Rechtfertigende als Ermöglichungsgrund seines eigenen Rechtfertigungsgrundes in Anspruch nimmt. Das Prinzipiierte wird zum Rechtfertigungsgrund des Prinzips, das sich der Sache nach als Ermöglichungsgrund des Prinzipiierten bewähren soll, obwohl gerade dieses Verhältnis von Prinzip und Prinzipiiertem in Frage steht. Und zum Zweck der Deduktion ist genau dieses Wechselverhältnis zu exponieren. Das weckt, selbst wenn wir Kants Selbstbezüglichkeitsformel, nach der „die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“ (KrV B XIII), gelten lassen, den Verdacht, „Kant erhebe ein Verfahren von der Struktur einer *petitio principii* zur beweistheoretischen Maxime seiner Philosophie.“<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Aschenberg, Über transzendente Argumente (1978) 336.

Ist das Vorgehen der transzendentalen Deduktion zulässig, dann stellt sie ein nicht formallogisches Schlußverfahren dar, das sich selbst noch über die Wahrheit seiner Prämissen Gewißheit zu verschaffen vermag, weil der Gegenstand des Beweises sie gleichsam selber wahr macht. Und das ist etwas, was in der Tat kein logisch deduktives Beweisverfahren leistet, freilich auch nicht zu leisten beansprucht.<sup>27</sup>

Damit ein Prinzip Geltung für ein Faktum besitzt und das Faktum zu Recht als sein Prinzipiiertes gedacht wird, muß gezeigt werden, daß das Prinzip das einzig mögliche ist, mit dem das Faktum erklärt werden kann. Gelingt dieser Nachweis, dann ist die Inanspruchnahme für den Fall, daß wir uns das Faktum erklären wollen, nicht nur erlaubt, sondern auch notwendig. Verhält sich das so, kommt der schwächste Normativitätsgrad einer Konklusion transzendentaler Deduktion gar nicht unabhängig vor. Wir fragen nach einer Erlaubnis und erhalten eine Vorschrift.

Um der Vernunft hinsichtlich ihrer transzendentalen Beweise eine strenge Disziplin oder Diskursordnung aufzuerlegen, hat die *Transzendente Methodenlehre* sie unter drei Regeln gebracht:

---

<sup>27</sup> Albert, Traktat über kritische Vernunft (1968) 12: „Ein gültiges deduktives Argument sagt nichts über die Wahrheit seiner Komponenten, das heißt genauer: In einem solchen Argument können alle Komponenten falsch sein, es können auch die Prämissen alle oder teilweise falsch und die Konklusionen wahr oder auch falsch sein (...) Ein gültiges deduktives Argument garantiert nur: a) den *Transfer* des *positiven* Wahrheitswertes – der *Wahrheit* – von der Prämissen-Menge auf die Konklusion; und damit auch: b) den *Rücktransfer* des *negativen* Wahrheitswertes – der *Falschheit* – von der Konklusion auf die Prämissen-Menge.“

- 1) das Deduktionsgebot: alle Grundsätze (cf. KrV B 814 f.), insbesondere solche, die – wie sie uns betreffen – von reinen Vernunftbegriffen ausgehen, müssen gerechtfertigt werden,<sup>28</sup>
- 2) das ‚Einzigkeitsgebot‘ für Deduktionen: „daß zu jedem transzendentalen Satz nur *ein einziger* Beweis gefunden werden könne“ (KrV B 815),<sup>29</sup> und
- 3) das Apagogieverbot (cf. KrV B 817):

„Ein jeder muß seine Sache vermittelt eines durch transzendente Deduktion der Beweisgründe geführten rechtlichen Beweises, d. i. direkt, führen, damit man sehe, was seine Vernunftansprüche für sich selbst anzuführen haben.“ (KrV B 822)

Das erste Gebot läßt sich billigerweise einfordern, insofern wir – naiv gesagt – für alles, was sich problematisieren läßt, eine Begründung verlangen können. Beim zweiten Gebot ist nicht immer klar, ob Kant ihm selber tatsächlich folgt. Das berührt jedoch die Beweisform nicht, sondern stellt eine Herausforderung an den Rekonstrukteur Kantscher transzendentaler Beweise dar. Bei der dritten Regel stellt sich indes die Frage, ob es überhaupt möglich ist, ihr zu folgen, ob es möglich ist, Geltungsansprüche für unhintergehbare Grundsätze affirmativ zu begründen.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> KrV B 812: „Ist aber der Satz, über den ein Beweis geführt werden soll, eine Behauptung der reinen Vernunft, und will ich sogar vermittelt bloßer Ideen über meine Erfahrungsbegriffe hinausgehen, so müßte derselbe noch vielmehr die Rechtfertigung eines solchen Schrittes der Synthesis (wenn er anders möglich wäre) als eine notwendige Bedingung seiner Beweiskraft in sich enthalten.“

<sup>29</sup> Cf. KrV B 815 f.

<sup>30</sup> Cf. Aschenberg, Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie (1982) 265 f.

Sehen wir Kants Durchführungen transzendentaler Argumentationen an, so finden wir – entgegen der methodologischen Vorschrift des Apagogieverbots – regressive Beweise, die mit dem widerlegenden Verfahren einer *reductio ad absurdum* arbeiten.<sup>31</sup> Zwar gibt Kant mit dem Apagogieverbot eben jene Regel progressiver Beweise, der er nach Auskunft der *Prolegomena* in der *Kritik der reinen Vernunft* gefolgt ist, doch ist es angesichts der Struktur der Beweise, die er tatsächlich durchgeführt hat, möglich, daß er sich darüber getäuscht hat. Darum ist zu prüfen, ob dort, wo – wie er sagt – „nichts übrig [bleibt] als *Vertheidigung*“ (GMS 459<sub>15 f.</sub>),<sup>32</sup> nicht eher indirekte Begründungsverfahren Anspruch auf Transzendentalität erheben können.

Transzendentalphilosophie tritt, wie wir es in Kapitel III nachgezeichnet haben, in einer Verteidigungshaltung auf. Sie vertritt und verteidigt Geltungsansprüche gegen den Skeptizismus und markiert ihre Differenz zum Dogmatismus gerade durch das Geschäft der Rechtfertigung der Inanspruchnahme bestimmter Begriffe, d. h. durch Kritik. Und sie tritt schließlich gegen einen dritten Gegner auf, dessen Projektionen nach außen die beiden ersten darstellen: gegen die Selbstanfechtungen der Vernunft, die unter dem Na-

<sup>31</sup> KrV B 131 f.: „denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was garnicht gedacht werden könnte“. GMS 448<sub>13–15</sub>: „Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfinde“.

<sup>32</sup> KrV B 804: „Ich verstehe aber unter Verteidigung nicht die Vermehrung der Beweisgründe seiner Behauptungen, sondern die bloße Vereitelung der Scheineinsichten des Gegners, welche unserem behaupteten Satze Abbruch tun sollen.“



men ‚natürliche Dialektik‘ firmieren. Daß Geltungsansprüche gerechtfertigt werden müssen und daß sie gerechtfertigt werden, zeigt bereits an, daß es Befürchtungen geben muß, solche Ansprüche ließen sich auch bestreiten.

Nun ist es aber einfacher und erfolgsversprechender, in einem regressiven Verfahren solange zurückzugehen, bis ein Punkt erreicht ist, den auch ein Opponent entweder nicht mehr bestreiten will oder nicht mehr bestreiten kann, als in einem progressiven Verfahren Begründung auf Begründung aufbauen zu müssen und bereits beim ersten Schritt erst weitergehen zu dürfen, wenn ein Beweis gegeben ist, der unbestreitbar ist, so daß ein möglicher Opponent ihm zustimmt oder doch zustimmen muß.

Das Programm der Rechtfertigung als kritisches Programm spricht für ein regressives Verfahren, ebenso das Einzigkeitsgebot, da der Regreß mit dem ersten zu akzeptierenden Beweis abschließt. Er erfüllt das zweite Gebot transzendentaler Beweise, während ein progressives Verfahren, das Erkenntnis auf Erkenntnis gründet, eine Regel für den Abschluß des Verfahrens benötigt.

Für das regressive Verfahren spricht aufgrund des Einzigkeitsgebots des weiteren der Kandidat einer transzendentalen Deduktion. Es gibt, soweit es darum geht, daß sie sich eines höchsten Punkts – Ich denke, Ich will – versichert, ausschließlich einen: Subjektivität.

„In transscendentalen Erkenntnissen ist nur ein einziger Beweis möglich, nemlich aus dem Begriff des subiects.“ (R 5002 (1776–78), XVIII 57<sub>4 f.</sub>)

Transzendentalphilosophie ist Subjektivitätsphilosophie und greift konsequenterweise auch bei den Beweisen, die sie führt, auf den Subjektivitätsbegriff zurück. Sie rekurriert auf ein einziges wesentliches Merkmal von Subjektivität: auf Selbstbezüglichkeit und genauer auf Selbstbewußtsein.

Selbstbezüglichkeit ist Bedingung der Möglichkeit von Transzendentalphilosophie, nichts was sie beweisen könnte, ohne auf sich selbst zu verweisen und sich auf sich selbst zu berufen. Sie wird nicht ostensiv bewiesen. Stattdessen operiert der transzendente Beweis mit den möglichen Konsequenzen ihres Fehlens und zeigt, daß jeder Gedanke, jede Handlung, jedes Selbstverständnis sie voraussetzen muß. Selbstbezüglichkeit als Subjektivität von Subjekten ist etwas, das Subjekte nicht ohne Selbstwiderspruch negieren, was sie aber auch nicht ohne *petitio principii* argumentativ beweisen können.

Als Rekonstruktion der transzendentalen Deduktion unter dem Aspekt der Reflexivität kann Apels transzendente Sprachpragmatik gelesen werden.

## 2.2 Sinnkritische Transformation der Deduktion?

Apel geht es in seinem Ansatz um die Regeln einer von ihm so genannten transzendentalen Sprachpragmatik, die erstens voraussetzt, daß jeder sinnvolle Sprachgebrauch ein Argumentieren ist oder doch wenigstens sein sollte,<sup>33</sup> und zweitens dieses Argumentie-

---

<sup>33</sup> Cf. Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 327.

ren für ein kommunikatives Handeln erklärt. In Wahrheit deutet er jedoch – anders als Habermas<sup>34</sup> – umgekehrt alles Handeln als ein Argumentieren (kommunikatives Handeln), weil es „mit Anspruch auf Selbstverständnis“<sup>35</sup> geschieht. Dies ist das Sinnvolle am sinnvollen Handeln.

Da es Apel nicht darum geht, bestimmte Selbstverständnisse aufzutun, die ein bestimmtes Handeln als sinnvoll ausweisen, sondern darum, das schlechthinige Selbstverständnis darzulegen, das allem argumentativen Handeln unhintergebar zugrundeliegt, hat er konsequenterweise auch schlechthinige Regeln allen argumentativen Sprachgebrauchs aufzuweisen. Dies werde, wie er gegen Wittgensteins These von der Familienähnlichkeit<sup>36</sup> behauptet, möglich, weil

„es so etwas wie ein *philosophisches* Sprachspiel gibt, in dessen Rahmen über alle Sprachspiele im vorhinein mit *universalem Geltungsanspruch* geredet werden kann.“<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Habermas, Entgegnung (1986) 346: „Kommunikative Rationalität hat (...) in dem Sinne einen ‚normativen‘ Gehalt, wie jene pragmatischen Regeln normativ sind, die allgemein für die Praxis der Verständigung von sprach- und handlungsfähigen Subjekten über etwas in der Welt eine konstitutive Rolle spielen. Sie ähneln den transzendentalen Bedingungen insofern, als wir uns beim verständigungsorientierten Sprachgebrauch gewissen allgemeinen Präsuppositionen nicht entziehen können. Andererseits sind sie nicht im strengen Sinne transzendental, weil wir (a) auch anders als kommunikativ handeln können und weil (b) die Unausweichlichkeit idealisierter Unterstellungen nicht auch schon deren faktische Erfüllung impliziert.“ Das läßt sich als Zurückweisung des normativen Anspruchs der von uns so klassifizierten Typen 2) und 3) lesen. Cf. Kap. V, 2.1.

<sup>35</sup> Apel, Transformation der Philosophie (1973) II 414.

<sup>36</sup> Cf. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen § 65–67.

<sup>37</sup> Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung

Dieses ‚Super-Sprachspiel‘ zu spielen, heiße nun, im Sinne einer „*sinnkritische[n] Transformation der Transzendentalphilosophie*“ transzendental zu argumentieren.<sup>38</sup> Solches Argumentieren sei nicht mehr logisch deduktiv, sondern ein reflexives Offenlegen der unhintergehbaren Präsuppositionen allen Argumentierens, das ihrer Letztbegründung gleichkomme.<sup>39</sup> Erforder-

---

(1976) 69. Cf. dagegen Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 326.

<sup>38</sup> Apel, Transformation der Philosophie (1973) II 411. Ebd. II 410 f.: Faßt man die „kantische Fragestellung als heuristischen Ansatz indirekter philosophischer Letzt-Begründung auf, so folgt m. E., daß das eigentliche Geschäft *philosophischer Grundlegung* in dem Versuch bestehen muß, die notwendigen Bedingungen der menschlichen Argumentation möglichst vllstndig zu rekonstruieren.“ – Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 326 hat in einer Note zu Apel darauf hingewiesen, daß Wittgensteins Weigerung, den Zusammenhang der Sprachspiele strikter als durch den Verweis auf Familienähnlichkeit zwischen den besonderen Einzelspielen zu bestimmen, der grundlegenden Einsicht Rechnung trage, daß ein umfassender „Rahmen, innerhalb dessen die Spiele gespielt werden, seinerseits nicht nach dem Vorbild des von ihm ermöglichten Sprachgebrauchs zu denken“ sei. „Die Bedingung der Möglichkeit konkreten Sprachgebrauchs kann nicht so etwas wie *konkreter Sprachgebrauch* in denkbar allgemeiner Fassung sein; denn noch das angenommene ‚Spiel aller Spiele‘ setzt jene Bedingung voraus, um gespielt werden zu können“. Auch das umfassendste, teilnehmerreichste, ja – falls eine Wertung dieser Art gestattet wäre – bedeutsamste Spiel, bleibt ein Spiel unter Spielen.

<sup>39</sup> Darum kann Apel behaupten, das Albertsche Münchhausen-Trilemma tangiere seinen Ansatz nicht. Wie Gethmann/Hegselmann, Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus (1977) 345, 363 zeigen, können die Konsequenzen des Trilemmas nicht nur als Verbot deduktiver Letztbegründung gelesen werden, sondern, da das Albertsche Trilemma nur deduktive Begründungen trifft, zugleich als Aufforderung zu nicht-deduktiver letztgültiger Begründung.

lich werde ein solches Vorgehen zur Sicherung eines Standpunktes der Gewißheit, der auch aller Kritik zugrundeliege. Auch die Kritik und nicht erst die Affirmation bedürfe im letzten eines unhintergehbaren und unkritisierbaren archimedischen Punktes.<sup>40</sup>

„Wenn wir im Kontext einer philosophischen Grundlagendiskussion feststellen, daß etwas deshalb prinzipiell nicht begründet werden kann, weil es die Bedingung der Möglichkeit aller Begründung ist, so haben wir nicht lediglich eine Aporie im Deduktionsverfahren festgestellt, sondern eine *Einsicht* im Sinne *transzendentaler Reflexion* gewonnen.“<sup>41</sup>

So gewinnt Apel aus einem beweistheoretischen Dilemma ein Argument zur Identifizierung von Letztbegründetem.<sup>42</sup>

„Wenn ich etwas nicht ohne aktuellen Selbstwiderspruch bestreiten kann und zugleich nicht ohne formallogische *petitio principii* deduktiv begründen kann, dann gehört es eben

---

<sup>40</sup> Apel, *Transformation der Philosophie* (1973) II 411, spricht von einem „nicht zu hintergehenden quasi-kartesischen Ansatzpunkt“.

<sup>41</sup> Ebd. II 406.

<sup>42</sup> Dagegen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983) 106: „Daß Apel gleichwohl hartnäckig am Letztbegründungsanspruch der Transzendentalpragmatik festhält, erklärt sich, wie ich meine, aus einer inkonsequenten Rückkehr zu Denkfiguren, die er mit dem energisch vollzogenen Paradigmenwechsel von der Bewußtseins- zur Sprachphilosophie selber entwertet hat. In dem interessanten Aufsatz über das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft erinnert er nicht zufällig an Fichte, der das Faktum der Vernunft durch ‚einsichtigen Mit- und Nachvollzug‘ nach und nach ‚in seiner bloßen Faktizität auflösen möchte‘. Obwohl Apel von Fichtes ‚metaphysischem Restdogmatismus‘ spricht, stützt er, wenn ich recht sehe, den Letztbegründungsanspruch der



zu jenen transzendentalpragmatischen Voraussetzungen der Argumentation, die man immer schon anerkannt haben muß, wenn das Sprachspiel der Argumentation seinen *Sinn* behalten soll. Man kann daher diese transzendentalpragmatische Argumentationsweise auch die *sinnkritische Form der Letztbegründung* nennen.“<sup>43</sup>

Auf das Kantsche Argument übertragen, sähe das folgendermaßen aus: Wer der Vernunft die Autonomie abspricht, besitzt nicht nur kein Rechtsbewußtsein hinsichtlich eines legitimen Anspruchs der Vernunft auf eine von ihr hervorgebrachte und ihr eigene Idee, wie sie in einem bestimmten Kontext wirksam wird. Er muß die Vernunft, wenn es nicht möglich ist, eine Vernunft zu denken, die nicht autonom wäre, überhaupt leugnen. Tut er dies argumentativ mit dem Anspruch auf Erkenntnis – und das tut er nach Apel *eo ipso* –, so ist sein Argument selbstwidersprüchlich, da es dazu eben der Vernunft bedarf, die er auszuhebeln trachtet. Argumentiert er dagegen für die Freiheit der Vernunft, so bedient er sich bereits einer durch Frei-

---

Transzendentalpragmatik genau auf jene Identifikation von Aussagenwahrheit und Gewißheitserlebnis, die nur im reflexiven Nachvollzug einer vorgängig intuitiv vollzogenen Leistung, d. h. nur unter Bedingungen der Bewußtseinsphilosophie vorgenommen werden kann. Sobald wir uns auf der analytischen Ebene der Sprachpragmatik bewegen, ist uns diese Identifikation verwehrt.“

<sup>43</sup> Apel, *Das Problem der philosophischen Letztbegründung* (1976) 72 f. Ebd. 71: „Als *philosophische Letztbegründung auf nicht-deduktivem Wege* erweist sich die transzendentalpragmatische Freilegung dieses ‚Systems‘ der Argumentation insofern, als seine *paradigmatischen Evidenzen* genau diejenigen sind, die *weder ohne Selbstwiderspruch durch Kritik in Frage gestellt werden können noch ohne Voraussetzung ihrer selbst deduktiv begründet werden können*.“



heit qualifizierten Vernunft. Folglich ist die Freiheit der Vernunft letztbegründet.

Wie Schönrich demonstriert hat, ruht dieses Modell positiver sinnkritischer Letztbegründungsindikation einem Fehlschluß auf.<sup>44</sup> Apel gewinnt es im Ausgang von der herrschenden Einschätzung des Letztbegründungsproblems, für die ihm Stegmüller Pate steht:<sup>45</sup> Jeder Versuch letztgültiger Begründung führt zu einer *petitio principii*, jeder Versuch der Bestreitung des zu Begründenden zum Selbstwiderspruch. Daraus jedoch läßt sich korrekterweise nur schließen:

„Wenn *kein* Selbstwiderspruch und *keine* *petitio principii* entstehen, dann handelt es sich auch *nicht* um eine Form der Letztbegründung.“<sup>46</sup>

Keineswegs aber: Wenn ein Selbstwiderspruch und

---

<sup>44</sup> Cf. Schönrich, Kategorien und transzendente Argumente (1981) 188–190.

<sup>45</sup> Stegmüller, Metaphysik. Skepsis. Wissenschaft (1969) 168 f.: „Denn alle Argumente für die Evidenz stellen einen *circulus vitiosus* dar und alle Argumente gegen sie einen Selbstwiderspruch (...) Wer für die Evidenz argumentiert, begeht einen Zirkel, denn er will beweisen, daß es Evidenz gibt; das zu Beweisende soll also das Endergebnis der Überlegungen darstellen, während er vom ersten Augenblick seiner Argumentation an Evidenz bereits voraussetzen muß. Wer gegen sie argumentiert, begeht einen Selbstwiderspruch; denn er muß ebenfalls voraussetzen, daß seine Argumentationen evident sind.“

<sup>46</sup> Schönrich, Kategorien und transzendente Argumente (1981) 190. Ebd.: „Apel müßte, wenn er die übliche Redeweise (wenn X, dann Y) zu der Formel umwandelt, die ihm *positive* Kriterien liefert (wenn Y, dann X), korrekterweise auch den *modus* mit ändern: es gilt nicht Y; also gilt nicht X – ein Bedingungsverhältnis, das jedoch nur *negative* Kriterien erschließbar macht.“

eine *petitio principii* entstehen, so handelt es sich um eine Form der Letztbegründung.<sup>47</sup>

Das Kriterium, das mit dem korrekten Schluß gewonnen wird, kann stets nur indizieren, was keine Letztbegründung ist. Schönrich schlägt darum vor, sich an ein Verfahren zu halten, das von jener Figur Gebrauch macht, die Lenk *petitio tollendi* getauft hat: Führt ein deduktiver Begründungsversuch zu einer *petitio principii* und kann das zu Begründende nicht ohne Selbstwiderspruch bestritten werden, dann scheitert dieser Bestreitungsversuch, weil er, um durchgeführt werden zu können, die Geltung des Bestrittenen voraussetzen muß. So wird die Inanspruchnahme bestimmter (bei Lenk konsequenzenlogischer) Regeln durch den Nachweis ihrer Nichtverwerfbarkeit gerechtfertigt.<sup>48</sup> Solche Regeln sind nicht verwerfbar, die auf der Metaebene, die den Nachweis ihrer Suspendierbarkeit führt, für eben diesen Nachweis unverzichtbar sind.<sup>49</sup> Dasselbe gilt für den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, auf den sich Apels Letztbegründungsregel im Bestreitungsfall stützt. Auch hier kann nur Unverzichtbarkeit demonstriert werden, nicht

---

<sup>47</sup> Gethmann/Hegselmann, Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus (1977) 348 haben die Beliebigkeit von Letztbegründungen und ihre „kritische Impotenz“ für den Fall der Geltung dieses Satzes am Beispiel einer kohärenten Aristokratenwelt demonstriert. Cf. Gethmann, Letztbegründung vs. lebensweltliche Fundierung des Wissens und Handelns (1987) 282 f.

<sup>48</sup> Cf. Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (1983) 105.

<sup>49</sup> Cf. Lenk, Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus (1970) 203. Cf. Kap. IV, 3.2, Fn. 89.

aber begründet werden, warum dieser Satz gilt – schon gar nicht mit Hilfe einer Selbstanwendung der Apelschen Letztbegründungsregel, da sie das Problem nur in infinitum prolongierte.<sup>50</sup>

Daß die Operation mit der *petitio tollendi* keine Letztbegründung, sondern ein wesentlich schwächeres Begründungsmodell darstellt, folgt erstens daraus, daß ihr Schluß auch dann gilt, wenn die (der Probe halber) bestrittene Aussage selbst falsch ist, und zweitens daraus, daß die ihr zugrundeliegende Regel nicht kategorisch gebietet, d. h. das Selbstverständnis des Argumentierenden nicht in der unabkehrbaren und unhintergehbaren Weise festlegt, auf die Apel es abgesehen hatte. Begründungs- wie Widerlegungsansprüche können aufgegeben werden.<sup>51</sup>

„Um das Positivitätsdefizit der sinnkritischen Argumentationsform zu beheben, muß der Anspruch selbst – und nicht nur das Verhältnis von Anspruch und Aufhebungsversuch – als etwas unhintergebar Notwendiges ausgewiesen werden.“<sup>52</sup>

Dieser Forderung hat Bubner mit einer Rekonstruktion transzendentaler Argumente als Instrumente des Nachweises *unhintergebar*er Reflexivität nachzukommen gesucht. Daß ein Begriff menschlicher

---

<sup>50</sup> Cf. Gethmann/Hegselmann, Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus (1977) 347. Cf. Łukasiewicz, Über den Satz vom Widerspruch bei Aristoteles (1910) 36 f./ (1988) 73 f.

<sup>51</sup> Cf. Habermas, Entgegnung (1986) 346.

<sup>52</sup> Schönrich, Kategorien und transzendente Argumente (1981) 191. Ebd. 193: „Was mit Hilfe des sinnkritischen Argumentes in der

Selbstverständigung der einzig legitime ist, so daß wir uns seiner bedienen müssen, wenn wir uns über uns selbst verständigen wollen, soll mit Hilfe eines Verfahrens gezeigt werden, das das reflexive Moment mit dem regressiven kombiniert: alternative Möglichkeiten menschlicher Selbstverständigung werden nicht nur faktisch, sondern prinzipiell zurückgewiesen.

### 2.3 Transzendente Deduktion als Nachweis unhintergebarter Reflexivität?

Bubner, der transzendentes Argumentieren nicht an Beispielen vorführt, sondern seine Strukturen beschreibt, hat das Hauptcharakteristikum des Transzendentalen in seiner Selbstbezüglichkeit gesehen.<sup>53</sup>

---

Form des Nachweises einer *petitio tollendi* nicht ausgeräumt werden kann, ist also der Zweifel des Skeptikers, der sich gegen den *Status* der zu begründenden Regeln richtet. Widerlegt wird aber – und das bezeichnet die Grenzen dieser Argumentationsweise positiv – der Zweifel des Skeptikers, der sich gegen den *Gehalt* der zu begründenden Regeln richtet.“ – Apel, *Transformation der Philosophie* (1973) II 411 sucht dagegen den Status seiner Argumentationsregeln dogmatisch zu sichern, indem er setzt, daß von einem „apriorischen Faktum der Argumentation als einem nichthintergehbaren quasi-kartesischen Ansatzpunkt“ auszugehen sei. Das ist möglicherweise ein Reflex auf die Tatsache, daß es unmöglich ist, jemanden argumentativ auf das Argumentieren überhaupt zu verpflichten, ebenso wenig wie auf ein irgendwie zu artikulierendes Selbstverständnis, das allem Handeln als solchem zugrundeliegen soll. Cf. Kuhlmann, *Diskursethik – Probleme der Begründung und Anwendung* (1990) 108.

<sup>53</sup> Erstmals in: Bubner, *Kant, Transcendental Arguments and the Problem of Deduction* (1974/75) 460. Zum Folgenden cf. Bubner, *Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente* (1982) 311–314.

Transzendentalphilosophie dient, wie er es deutet, der Legitimation unseres (empirischen) Wissens von der Welt als eines wirklichen, nicht bloß angemessenen Wissens. Dazu kann sie weder bloß auf das Faktum verweisen, daß wir solches Wissen besitzen, da unser Anspruch darauf illegitim sein könnte, noch ist ihr der Rückgriff auf eine Sphäre jenseits solchen faktischen Wissens gestattet. Unser Wissen ist als solches weder empirisch noch dogmatisch zu rechtfertigen.

Der einzige Weg, mit dem sich die Rechtmäßigkeit unseres Anspruchs auf gültige Erkenntnis zeigen lasse, bestehe in einer transzendentalen Reflexion, die den Nachweis der Alternativenlosigkeit des vorhandenen Wissens führe.<sup>54</sup> Nun kann die Alternativenlosigkeit eines Wissens paradoxerweise nur in Verteidigung gegen Alternativen, nur gegen konkurrierende Ansprüche aufgezeigt werden.<sup>55</sup> Solche Alternativen sind als bloß vermeintliche und deren Ansprüche als unbegründet zu entlarven, indem nachgewiesen wird, daß sie entweder a) überhaupt kein Wissen darstellen, weil sie selbstwidersprüchlich sind, oder b) „die vorgebrachte Alternative als solche überhaupt nur zu verstehen ist“, wenn dazu das vorhandene Wissen, zu dem sie eine Alternative darstellen sollte, in Anspruch genommen werden muß. Denn, so Bubner weiter:

---

<sup>54</sup> Röd, *Metaphysik ohne Evidenz* (1994) 8 u. 10 behauptet, Kant selbst habe die Annahme transzendentaler Grundsätze aufgrund ihrer tatsächlichen oder vermeintlichen Alternativenlosigkeit für gerechtfertigt angesehen. Einen Textbeleg bei Kant bleibt er allerdings schuldig.

<sup>55</sup> Cf. Körner, *The Impossibility of Transcendental Deductions* (1969) 234.



„Wenn die Alternative zu ihrem Verständnis (...) wesentlicher Elemente des vorhandenen Wissens bedarf, ist sie keine echte Alternative.“<sup>56</sup>

Daß eine behauptete Alternative, die „den Begriff des Wissens selbst auflöst“,<sup>57</sup> den Anspruch auf die Gültigkeit unseres vorhandenen Wissens nicht erschüttern kann, leuchtet ein. Das zweite Kriterium für Alternativenlosigkeit scheint dagegen im vorhinein schon jedes beliebige vorherige Wissen als alternativenloses zu salvia-  
vieren. Denn dürfen wir vom vorhandenen Wissen, das das einzige ist, worüber wir verfügen, keinen Gebrauch machen, um eine Alternative „als solche“ zu verstehen, so werden wir entweder die echten Alternativen nicht als solche erkennen und nicht erkennen können oder, im Fall der Übertretung dieses Verbots, alle Alternativen als bloß vermeintliche unserem vorhandenen Wissen einverleiben.

„Not only does it so happen that there are no alternatives, one cannot in principle conceive of such a thing as an alternative.“<sup>58</sup>

In Wahrheit geht es immer wieder um ein Methodenwissen. Wir haben nur dann einen Zugang zu einem

---

<sup>56</sup> Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 311. Cf. Quine, *Ontological Relativity* (1969) 3/(1975) 7 u. Geuss, Quine und die Unbestimmtheit der Ontologie (1975) 45.

<sup>57</sup> Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 311.

<sup>58</sup> Bubner, Kant, Transcendental Arguments and the Problem of Deduction (1974/75) 465.

Wissen, das mit Hilfe anderer Regeln als den unsrigen erzeugt ist, wenn wir es mit Hilfe unserer Regeln als ein Wissen nach unseren Regeln rekonstruieren können. Gelingt dies, ist die fremde Regel überflüssig, und weil sie dasselbe wie unsere leistet, stellt sie keine attraktive Alternative dar. Gelingt es nicht, fehlt uns jedes Kriterium dafür, überhaupt von einem Wissen zu sprechen.

Was wir verstehen, kann keine grundsätzliche Alternative zu unserem Wissen sein, und was wir nicht verstehen, werden wir nicht einmal als Alternative wahrnehmen. Dazu aber bedarf es keines Nachweises mehr. Wir entnehmen es einfach der Struktur des Arguments. Das wird möglich, weil Bubner niemals von bestimmten Alternativen spricht, Alternativen und deren Ausschluß vielmehr einzig abstrakt verhandelt. – Wollten wir der Rede von Alternativen gegen Bubners Deutung für uns noch einen Sinn abgewinnen, hätten wir, vom vorhandenen Wissen ausgehend, bestimmte Gegenmodelle in den Blick zu nehmen, die, gegen Bubners Wörtlichkeit und minder radikal, lediglich Variationen zum konventionellen Modell darstellen.<sup>59</sup>

Von hieraus betrachtet, wird auch das erste Kriterium für Alternativenlosigkeit problematisch. Denn ob

---

<sup>59</sup> In Bubner, *Zur Struktur eines transzendentalen Arguments* (1974) 25 heißt es dagegen noch: „Es muß stets ein allgemeiner Rahmen unterstellt werden, damit eine Alternative überhaupt zu begreifen ist. Auf diese Weise besteht zwischen der vorgeschlagenen Alternative und der faktischen Erkenntnisform ein unaufgebbares Minimum an gemeinsamen Elementen.“ Das ist zunächst in etwa auch Davidsons Argument in: *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* (1984 a) 196 f./ (1986 a) 280 f.; dann aber abweichend ebd. 198/281 f.

eine vermeintliche Alternative widersprüchlich ist, kann gleichfalls nur mittels der Regeln geprüft werden, die das vorhandene Wissen mitbringt, das die logischen umfaßt. So scheint denn das Argument weniger selbstbezüglich denn zirkulär zu sein. Der Begriff der Kohärenz, der zur Überprüfung und Zurückweisung vermeintlicher Alternativen gebraucht wird, gehört zum Regelwerk des vorhandenen Wissens, das erst durch das Überprüfungsverfahren als legitimes ausgewiesen werden soll.<sup>60</sup>

Bubner aber besteht auf der Selbstbezüglichkeit und rechnet sie einem transzendentalen Argumentieren zu, das nicht bloß faktische, sondern prinzipielle Alternativenlosigkeit zu demonstrieren beansprucht.

„Die *Selbstbezüglichkeit* transzendentaler Argumente reicht weiter: sie betrifft die Möglichkeit des Nachdenkens über Alternativen selber.“<sup>61</sup>

Sie besteht darin,

„daß ihr Reden über Alternativenlosigkeit sich innerhalb desselben sinnvollen Sprechens vollzieht, mit dem wir uns auch über die Welt verständigen. Wer transzendental argumentiert, bezieht sich und sein Tun in sein Argument stets ein. Er argumentiert nicht einfach für oder gegen etwas von einem Standpunkt außerhalb. Er argumentiert bei der Erörterung möglicher Alternativen zu der vorhandenen Form sprachlicher Verständigung über die Welt zugleich mit

---

<sup>60</sup> Cf. Aschenbergs Zirkularitätsvorwurf gegen Strawson in: Aschenberg, Über transzendente Argumente (1978) 355.

<sup>61</sup> Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 312.

Rücksicht auf sein Argumentieren (...) Wenn nämlich jene Ausflucht verbaut ist, im Argumentieren *über* die Gültigkeit der vorhandenen Sprachform bzw. möglicher Alternativen ein dem Typ nach anderes Sprechen zu entdecken, ist mehr gelungen als die faktische Abweisung einer weiteren Alternative, die in der Reihe der bisher erwogenen Alternativen mit auftaucht. Das Einbeziehen des Redens *über* Alternativen in die Debatte um Alternativen eröffnet (...) keine bloß faktische, sondern eine grundsätzlich differente Möglichkeit des Argumentierens. Die Selbstbezüglichkeit vermag kein Schritt in den Regreß der Metaebenen mehr hinter sich zu lassen.“

Und am Schluß noch einmal programmatisch:

„Das transzendente Argumentieren ist somit mehr als ein Reden über Alternativen, es ist ein Reden ohne Alternativen.“<sup>62</sup>

Bubners Ansatz, mit dem er, weil an einer transzendentalen Deduktion orientiert, den Kern der Kantischen Transzendentalphilosophie, obgleich nicht kantphilologisch penibel, berücksichtigt zu haben beansprucht, ist häufig und zum Teil scharf kritisiert, von ihm immer wieder verteidigt worden.<sup>63</sup> Ich werde mich auf diese Debatte nicht weiter einlassen, sondern die dargestellte Theorie als Hintergrund für eine

---

<sup>62</sup> Ebd. 313 f.

<sup>63</sup> Cf. Aschenberg, *Über transzendente Argumente* (1978) 345 f.; Rorty, *Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism* (1979) 78–83; Hartmann, *Transzendente Argumentation* (1984) 34 f.; Baumgartner, *Zur methodischen Struktur der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants. Bemerkungen zu Rüdiger Bubners Beitrag* (1984) u. Geuss, *Bemerkungen zu Bubners Beitrag* (1984).

Diskussion des Begründungsstatus der Freiheitsdeduktion nutzen.

Bubner hat das Modell des Nachweises von Alternativenlosigkeit als Interpretament der Kantschen Deduktion genutzt und diesen Nachweis das Neue an ihr genannt. Dabei versteht er – wie es sich bereits bei der Diskussion transzendentaler Argumente ankündigt – unter einer Deduktion eher den Beleg der Validität von Erkenntnis als den der Validität der Instrumente und Verfahren der Erkenntnisgewinnung.<sup>64</sup>

Die Bedeutsamkeit der Alternativenlosigkeit liegt nun darin, daß eine Erkenntnis dann gültig ist, wenn

„sich zeigen läßt, daß wir gar nicht anders können, als sie so zu machen, wie wir sie machen. Den Rechtsgrund dafür muß ein jeder anerkennen, der überhaupt ein *Bewußtsein von sich als Subjekt* beansprucht.“<sup>65</sup>

(D\*\*) ‚Der Gebrauch der Regel R ist für alle Subjekte S in einem letztgültigen Sinn genau dann gerechtfertigt, wenn S sich ohne R nicht als S verstehen kann.‘

Das bedeutet, daß die Notwendigkeit, ein Wissen als gerechtfertigt anzusehen, von unserem Selbstverständnis als Subjekt abhängt. „Die Deduktion“, lautet Bubners These,

---

<sup>64</sup> Cf. dagegen Bubner, Zur Struktur eines transzendentalen Arguments (1974) 24 f.: „Erkenntnisform“.

<sup>65</sup> Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 308.



„zieht ihre Kraft (...) aus dem drohenden Verlust der Konsistenz des Selbstverständnisses, so daß jeder, der sich selber richtig versteht, die Zustimmung nicht versagen kann.“<sup>66</sup>

Doch diese Behauptung verwischt im Grunde, daß es nicht um die Konsistenz irgendwelcher verschiedener Selbstverständnisse geht. Selbstverständnisse können unter nicht-transzendentalphilosophischen Bedingungen konsistent sein und trotzdem Alternativen zulassen, da es Selbstverständnisse sind, die an bestimmte Eigenheiten geknüpft sind. Das Selbstverständnis, um das es der Deduktion geht, kann jedoch nur ein einziges und universelles sein, das Subjekten als solchen zukommt.

Der Rechtsgrund, der Subjekte zwingt, einen bestimmten Begriff als alternativenlos für ein konsistentes Selbstverständnis zu akzeptieren und darum, sofern sie sich über sich selbst verständigen, auch zu gebrauchen, kann nur die Subjektivität dieser Subjekte selbst sein. Das Verfahren des Alternativenlosigkeitsnachweises muß einen Begriff dadurch legitimieren können, daß es zeigt, daß Subjekte, die ihn nicht akzeptieren, nicht nur nicht in der Lage sind, ein bestimmtes konsistentes Selbstverständnis zu entwickeln, sondern überhaupt kein Selbstverständnis mehr besitzen können, weil die Alternative Subjektivität als solche antastet. Sie verunmöglicht es, daß Subjekte sich als Subjekte zu begreifen vermögen, unterbindet Selbstreflexivität überhaupt.

In einer transzendentalen Deduktion sind die Struktur des Arguments und die des Kandidaten, für den

---

<sup>66</sup> Ebd.

argumentiert wird, analog verfaßt. Ein Beweisverfahren, das sich einer selbstbezüglichen Beweisart bedient, beweist die Unverzichtbarkeit der Selbstbezüglichkeit als Konsistenzbedingung eines Selbstverständnisses solcher Kandidaten, deren wesentliche Eigenschaft Subjektivität als Selbstbezüglichkeit ist. Andernfalls gibt es überhaupt kein Selbstverständnis, da sich das Bewußtsein eines Selbstverhältnisses nicht herstellen läßt.

Daß es, geht es um das Selbstverständnis von Subjekten als solchen, nur *ein* Selbstverständnis und folglich auch nur *eine* Weise gibt, sich über sich selbst zu verständigen und richtig zu verstehen, ist, wie Bubner zeigt, durch die Deduktion zwangsläufig vorgegeben. Dabei entdeckt er jedoch zugleich – *contre coeur*, wie mir scheint –, daß eine solche Verpflichtung aufs richtige Selbstverständnis nur noch appellativen Charakter haben kann. Damit fußt die gesamte Deduktion auf einer Entscheidung, die nicht mehr argumentativ begründet ist, von letztgültiger Begründung nicht zu reden.

Bubner noch einmal wörtlich:

„Die Ersetzung des Beweises im Sinne wissenschaftlicher Theorie durch eine Deduktion im Stile eingeübter Rechtspraxis hat zur Folge, daß der Rückgriff auf die *Synthesisleistung* des Selbstbewußtseins an ein Plädoyer gemahnt. Freilich wird dabei nicht an irgend etwas appelliert, das man bestreiten oder akzeptieren kann; diesem Plädoyer vermag sich kein Subjekt, das Subjekt heißen will, zu entziehen.“<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Cf. Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (1982) 308.

Hier kehrt das *kat'anthrōpon*-Argument in der Kant-schen Fassung wieder. Es wird *ad hominem* genau mit dem Anspruch argumentiert, daß das Argument für alle Menschen bzw. für alle vernünftigen Wesen gilt. Dazu bedient man sich einer selbstreflexiven Argumentationsstruktur. Die Advokaten transzendentaler Überlegungen betrachten dies als Stärke. Das mag indes ‚von außen‘ gesehen genau die Schwäche der Rechtfertigung ausmachen. Jede transzendente Deduktion ist hintergebar, weil ihre ontologischen Voraussetzungen, soll nicht – idealistisch statt transzendental argumentierend – die Selbstreflexivität eines Absoluten bemüht werden, hintergebar sind.

Es liegt nahe, daß Wesen, die sich bereits so verstehen, dazu tendieren, dieses Selbstverständnis zum Kriterium der Gültigkeit des Deduktionsverfahrens zu machen. Die Verpflichtung darauf, daß Menschen sich als Subjekte auszulegen und zu verstehen haben, müßte jedoch noch argumentativ ausgewiesen werden, wenn sich nicht der Verdacht des Appellativen bestätigen und das Ganze als Sache für „gutgesinnte Seelen“ (GMS 453,) erweisen soll. In letzterem Fall vermag auch der Grenzdiskurs seine Grenzbegriffe und mit ihnen den der Menschenwürde lediglich zu etablieren, nicht aber in einem letztgültigen und unüberholbaren Sinn zu deduzieren.

Dagegen muß das Verfahren einer transzendentalen Deduktion der Freiheit sich so darstellen lassen, daß ihre Konklusion die stärkstmögliche normative Kraft besitzt und nicht mehr unter einer Anwendungsbedingung eines sich denken Wollens steht. Das Bewußtsein der Freiheit muß in jeder Handlung als Selbstver-

ständnis eines Subjekts präsent sein. Die Regel des Ich will muß universell gelten, damit eine Person die Identität besitzt, die sie von Handlung zu Handlung, von moralischem Urteil zu moralischem Urteil fortschreiten läßt, ohne sich abhanden zu kommen. Nach diesem starken Regelbegriff ist das Subjekt ein „Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann“ (GMS 448<sub>4,1</sub>).<sup>68</sup>

### 3. *Rechtfertigung der Freiheitsidee durch Kritik des Subjekts*

Dieter Henrich hat vorgeschlagen, nicht nur den deduktiven Beweis von einer transzendentalen Deduktion, sondern auch letztere noch einmal nach einem a) starken und einem b) schwachen Deduktionstyp zu unterscheiden.<sup>69</sup>

a) Deduktionen des starken Typs rechtfertigen nicht-empirische Prinzipien direkt im Rückgriff auf Vernunft, ohne daß solche Prinzipien zuvor irgendwie durch ihren Gebrauch belegt oder bewährt sein müssen. Das entspricht in etwa dem in den *Prolegomena*

<sup>68</sup> Moral Mrongovius I, XXVII, 2.2 1483<sub>13-15</sub>: »[W]enn er [der Mensch] frey ist, so muß er eine Regel haben, diese Regel ist aber der weesentliche Zweck der Menschheit.“

<sup>69</sup> Henrich, *Die Deduktion des Sittengesetzes* (1975) 81 f. Kant aber hat, worauf Henrich (ebd. 109) ebenfalls hinweist, weder in der *Grundlegung* noch in der *Kritik der praktischen Vernunft* selber eine solche Differenzierungsmöglichkeit thematisiert. Stattdessen dient Kant, was Henrich eine starke Form der Deduktion nennt, eigenem Bekunden nach einer „Vorbereitung“ (GMS 447<sub>22-25</sub>).

und der *Jäsche-Logik* synthetisch oder progressiv genannten Vorgehen.

Nach dieser Bestimmung ist eine Deduktion als progressive zu klassifizieren, wenn sie keines Rekurses auf ein Faktum bedarf. Eine Deduktion der Freiheit dürfte sich demnach nicht auf das Faktum Praxis berufen. Sie enthält nur insofern auch ein regressives Moment, als sie innerhalb der Vernunft auf einen Punkt zurückgehen muß, der Freiheit unleugbar macht.

b) Die Deduktion in ihrer schwachen Variante nimmt dagegen zunächst im Rekurs auf ein hinreichend belegtes Faktum zuverlässig Bekanntes in Augenschein, um von dort aus auf seine Möglichkeitsbedingungen in der Vernunft zurückzugehen. Dies kommt in etwa mit dem analytischen oder regressiven Verfahren, wie es die *Prolegomena* für sich beanspruchen, überein.<sup>70</sup> Kant zielt nach eigenem Bekunden auf eine Deduktion vom Typ a), eine „Deduction des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft“ (GMS 447<sub>22 f.</sub>). Dies wäre ein Forschen in ebendieser Vernunft, das „noch nichts als gegeben zum Grunde legt außer die Vernunft selbst“ (Prol § 4, 274<sub>32 f.</sub>).<sup>71</sup> Es kann nur gelingen, wenn (und weil) die Freiheit zur Vernunft gehört, da sie eine Idee der Vernunft ist. Die Notwendigkeit, sie anzunehmen, besteht, weil diese Vernunft selbst (vernünftigerweise) nicht geleugnet

<sup>70</sup> Cf. Prol § 4, 274<sub>27–27,57</sub>; § 5, 276<sub>33 f.</sub>; Jäsche-Logik § 117, IX 149<sub>4–10</sub>).

<sup>71</sup> Bereits Ende des Jahres 1773 berichtet Kant in einem Brief an Marcus Herz von seiner Arbeit an einem „Verfahren der sich selbst isolirenden Vernunft“ (X 144<sub>17 f.</sub>).



werden kann. – Die Vernunft müßte dazu selbstaffirmativ darauf bestehen können, daß es vernünftig ist, sich an die Vernunft zu halten.

Die Deduktion der Freiheit ist „eine ‚Rechtfertigung‘ auf Grund der Einsicht der Vernunft in ihre eigene vernünftige Tätigkeit.“<sup>72</sup>

Eine solche Einsicht der Vernunft in sich selbst ist nur möglich, wenn der Vernunft ein Selbstverhältnis unterstellt wird, d. h. wenn Vernunft, statt ein Werkzeug des Denkens zu sein, selbst die Struktur von Subjektivität besitzt. Die Deduktion der Freiheit firmiert darum zu Recht unter dem Titel „Kritik des Subjects“ (GMS 440<sub>25</sub>).

Mit dem Gelingen einer Deduktion der Freiheitsidee ist nach dem Konzept der *Grundlegung* sowohl die Idee der Menschenwürde als auch die des Moralgengesetzes, das die Würde unter ihren Schutz stellt, gesichert. Sie bedürfen keiner gesonderten Rechtfertigung mehr, da ihre Möglichkeit wie ihre Notwendigkeit durch eine Analyse des Freiheitsbegriffs einsichtig gemacht werden kann.<sup>73</sup> Kant arbeitet eine Rechtfertigung der Freiheitsidee in zwei Argumentationsabschnitten aus. Im ersten (GMS 447<sub>26</sub>–448<sub>22</sub>) sucht er zu zeigen, daß vernünftige, mit einem Willen begabte Wesen zu einem konsistenten Selbstverständnis<sup>74</sup> in prak-

---

<sup>72</sup> Paton, *The Categorical Imperative* (1971) 203/(1962) 251.

<sup>73</sup> Zum Verhältnis von Freiheit und Sittlichkeit cf. GMS 447<sub>2-4</sub>, 447<sub>8-10</sub>, 447<sub>32 f.</sub>

<sup>74</sup> Cf. Bubner, *Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente* (1982) 308.

tischer Rücksicht die Freiheit ihres Willens voraussetzen müssen. Ein konsistentes Selbstverständnis ist dabei identisch mit dem Bewußtsein der Bedingung eines Selbstverständnisses überhaupt. Vernünftige, mit einem Willen begabte Wesen, d.h. Subjekte, müssen sich als Subjekte denken. Der zweite (GMS 448<sub>23</sub>-453<sub>15</sub>) widmet sich dem Nachweis, daß und wie Menschen zum Geltungsbereich dieser Präsuppositionsregel gehören.

### 3.1 Die Unabweisbarkeit der Autonomie der Vernunft

Der erste Deduktionsabschnitt gelangt in fünf Schritten an sein Ziel.

1) Eingangs erweitert Kant, wie es auf den ersten Blick den Anschein hat, Geltungsanspruch und Geltungsbereich der geforderten Deduktion vom Willen des Menschen auf den Willen aller vernünftigen Wesen. Vernünftige Wesen sind solche, deren maßgebliche ontologische Bestimmung Vernunft ist. Wir können auch sagen: Solche Wesen heißen vernünftige Wesen, die Vernunft bzw. Vernunftbestimmtheit zum Wesen haben. Darin kommen Menschen als vernünftige Wesen mit allen vernünftigen Wesen überein, so daß eine Regel, die „für uns bloß als *vernünftige* Wesen zum Gesetze dient“, da es eine Regel für die Vernunft ist, „auch für alle vernünftigen Wesen gelten“ (GMS 447<sub>31 f.</sub>) muß. Soll nun der Nachweis angetreten werden, daß Freiheit zur Tätigkeit vernünftiger, willensbegabter Wesen überhaupt gehört, und ist dieser als eine Kritik des Subjekts zu führen, dann prüft hier,

nach der berühmten Formel, derzufolge Wendungen mit dem Wort Kritik plus Genitiv sowohl als *genitivus subjectivus* als auch als *genitivus objectivus* zu lesen sind, praktische Vernunft sich selbst im Hinblick auf die Notwendigkeit einer Freiheitssupposition ab. Die Rede von allen vernünftigen Wesen meint mithin nicht, daß der Freiheitsbegriff als noch nicht auf Menschen restringiert zu deduzieren wäre,<sup>75</sup> und sie läßt auch nicht, wie Schopenhauer spottete, „ein wenig an die lieben Engelein“ denken.<sup>76</sup> Vielmehr bringt sie den Geltungsbereich der beabsichtigten Deduktion mit der Klasse aller möglichen Kompetenten einer solchen Deduktion zur Deckung, indem sie den Geltungsbereich konzeptualisiert. Der Allquantor zielt nicht auf eine Generalisierung, sondern auf Universalles. Universalität ist Definiens der Freiheitsdeduktion, wie es bereits Definiens der Moralphilosophie Kants war, nichts, was innerhalb ihrer noch gerechtfertigt werden könnte.

2) Auf diesen die Deduktion präparierenden Schritt folgt Kants These:

„Ein jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei“ (GMS 448<sub>4-6</sub>).

Das meint nicht, daß das Gefühl der Freiheit tatsächliche Freiheit verbürgt, so wie dann auch das Gefühl der Unfreiheit Unfreiheit verbürgte. Es geht nicht um

---

<sup>75</sup> So Wenzel, *Anthroponomie* (1992) 167.

<sup>76</sup> Schopenhauer, *Grundlage der Moral* (1988 a) 488.

ein Faktum, auf das sich so oder so berufen läßt, sondern um ein Prinzip von universeller Geltung. Immer wenn ein solches Wesen handelt, so handelt es unter der Idee der Freiheit.

Dieser Schritt und die dazu gehörige Fußnote entlasten die Deduktion von einem theoretischen Beweis und bestimmen ihren Status als *kat'anthrōpon*-Argument. Daß im Falle ihrer Geltung eine Notwendigkeit aufgezeigt ist, weist zugleich den Verdacht ab, sie rechtfertige statt der Freiheit eine bloße Fiktion. Dagegen spricht die Modalität der transzendentalen Überlegung. Der Gebrauch der Idee der Freiheit gilt für letztgültig gerechtfertigt, wenn ihre Annahme für jede Selbstverständigung und jedwedes Selbstverständnis eines Wesens – „from a practical point of view“<sup>77</sup> – unabweisbar ist.

3) Im dritten Schritt behauptet Kant, die Bedingung, sich als Handelnde nicht anders als unter der Idee der Freiheit denken zu können, sei durch die vernünftigen Wesen, die über einen Willen verfügen, erfüllt. Ihnen müsse notwendig der Gebrauch der Freiheitsidee zugestanden werden, unter der sie handeln, weil sie ihrem Begriff nach als Wesen gedacht werden, die Kausalitätsketten spontan initiieren können. Sie besitzen praktische Vernunft.

Es folgt Kants Hauptargument.

4) „Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urthei-

---

<sup>77</sup> Patons Übersetzung von GMS 448, in: ders., Immanuel Kant: Groundwork of the Metaphysic of Morals (1964). Paton übernimmt die Paginierung der Akademie-Ausgabe.

le anderwärts her eine Lenkung empfinde, denn alsdann würde das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben.“ (GMS 448<sub>13-16</sub>)<sup>78</sup>

Kant argumentiert hier nicht analytisch, geradewegs im Rückgriff auf die Semantik des Vernunftbegriffs. Er sagt nicht, wie an anderer Stelle überliefert:<sup>79</sup> Weil eine Heteronomie der Vernunft dem Vernunftbegriff widerstreitet (*contradictio in adjecto*), ist die Freiheit vernünftiger Wesen als Autonomie bereits durch die Vernunft belegt. Dann wäre Autonomie einfach ein Definiens des Vernunftbegriffs.<sup>80</sup> Hätte Kant dies im Sinn gehabt, er hätte auf eine Deduktion verzichten können. Eine solche wird indes erforderlich, wenn für bestimmte fundamentale Optionen menschlicher Selbstverständigung selbstreflexiv argumentiert wird, d.h. wenn gerechtfertigte und rechtfertigende Vernunft dieselbe sind.

In Kants Hauptargument geht es im wesentlichen um

---

<sup>78</sup> Henrichs Ansicht, dieses Argument werde allein für einen theoretischen Vernunftbegriff angeführt, scheint mir am Kantschen Wortlaut vorbeizugehen, weil er sich an seinem praktizistischen Vernunftbegriff versieht. Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht* (1973) 245–247 u. ders., *Die Deduktion des Sittengesetzes* (1975) 65. Cf. dagegen Benton, *The Transcendental Argument in Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals* (1978) 230 f. und schließlich Kant selbst. Geht es um praktische Vernunft in Ansehung ihrer Urtheile, und geht es um ein Selbstbewußtsein dieser praktischen Vernunft, dann stets in praktischer Absicht. – „[W]enn reine Vernunft für sich praktisch sein kann und es wirklich ist (...), so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Principien *a priori* urtheilt“ (KpV 121<sub>2-6</sub>).

<sup>79</sup> Cf. Wiener Logik, XXIV, 1.2 866<sub>1-7</sub>.

<sup>80</sup> So Wenzel, *Anthroponomie* (1992) 172.



den Nachweis der prinzipiellen Denkmöglichkeit einer alternativen Position zu einer sich selbst als freidenkenden Vernunft durch eine *reductio ad absurdum*. Das gleicht der bewußtseinstheoretischen Transformation, die Kant in der Anthropologie (§ 27, VII 167<sub>13–18</sub>) der Lehre Epikurs, daß der Tod uns nichts angehe, angedeihen läßt. (Ich habe sie diesem Kapitel als Motto vorangestellt.)

Kant denkt der Vernunft ein Selbstbewußtsein zu<sup>81</sup> und behauptet:

Es ist unmöglich, eine Vernunft zu denken, deren Selbstbewußtsein Zeuge der Fremdbestimmung dieser Vernunft würde. Denn entweder a) könnte dieses Selbstbewußtsein als zu der Vernunft gehörig, deren Selbstbewußtsein es ist, selbst fremdbestimmt sein. Diese Einsicht ist jedoch nur kraft eines Selbstbewußtseins möglich, was auf ein Iterationsmodell hinausläuft, das aber gleichfalls, um als solches verständlich werden zu können, eingeklammert und von einem Ich denke aus betrachtet werden muß. b) Oder die Vernunft hat sogleich gerade dadurch, daß sie ihre Fremdbestimmung zum Gegenstand eines eigenen Bewußtseins machen kann, ihre Autonomie bewiesen. Die Geltung des cartesianischen Arguments muß freilich, wie von aller neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie, vorausgesetzt werden.

Die Parallelen mit der zwei Jahre später publizierten Deduktion aus der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1787), auf die wir schon hinwiesen, reichen bis in die Wortwahl.

---

<sup>81</sup> Cf. R 5440 (1776–78), XVIII 182<sub>16–19</sub>.

„Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was garnicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.“ (KrV B 131 f.)

Wenn Vernunft, wie Kant sie denkt, sich aber in praktischer Absicht selbst betrachtet und überhaupt Alternativen erwägt, ja wenn sie sich, wie es in der zweiten Kritik heißt, „bei uns in der That praktisch [nicht: als praktisch] beweiset“ (KpV 42<sub>6 f.</sub>), muß sie sich dazu auch als autonom und damit als frei denken. Der Gedanke der heteronomen Vernunft stellt keine wirkliche Alternative dar, wenn selbst die Prüfung auf Autonomie oder Heteronomie Sache autonomer Vernunft ist, während an ein Selbstbewußtsein oder eine Selbstprüfung heteronomer Vernunft gar nicht zu denken ist. So ist

„in *praktischer Absicht* der Fußsteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Thun und Lassen Gebrauch zu machen; daher wird es der subtilsten Philosophie eben so unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln“ (GMS 455<sub>33</sub>-456<sub>3</sub>),

da dieses Wegvernünfteln nicht ohne Rekurs auf eine Vernunft durchführbar ist, die Freiheit für sich reklamieren muß, damit ihr Tun zurechenbar wird. So ist auch hier entweder autonome oder gar keine Vernunft am Werk.

Vernunft ist ohne Autonomie undenkbar. Da Kant unter Autonomie eine spontane Selbstbestimmung nach

selbstgegebenen Gesetzen versteht, folgt aus ihrem Nachweis analytisch, daß

5) Vernunft sich als „Urheberin ihrer Principien“ (GMS 448<sub>17</sub>) oder „Selbthalterin ihrer Gesetze“ (GMS 425<sub>35</sub>) betrachten muß;

„folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden“ (GMS 448<sub>18 f.</sub>).

Mit dem weiteren sind wir bereits vertraut. Der Wille eines vernünftigen Wesens

„kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden.“ (GMS 448<sub>20-22</sub>)

Wir haben im ersten Kapitel Kants Ethik als eine Kohärenztheorie der Moral gedeutet. Im vierten Kapitel entdeckte sich die Lehre vom Zweck an sich selbst als eine Kohärenztheorie der menschlichen Würde. Hier haben wir nun eine Kohärenztheorie der Freiheit.

Reine praktische Vernunft präsupponiert dem Anspruch der transzendentalen Deduktion nach mit der Idee der Freiheit nicht allein die Bedingung für irgendein Selbstverständnis, sondern – die Formulierung gerät der Sache wegen massiv – die Bedingung der Möglichkeit der Verständigung des Subjekts über sich selbst als solches überhaupt. Es geht um die Notwendigkeit eines bestimmten menschlichen Selbstverständnisses, das von der Idee der Freiheit notwendig Gebrauch macht und als solches in eins die Bedingung der Möglichkeit aller menschlichen Selbstverständi-

gung enthält und sich als diese reflektiert. Nicht irgendeine Regel wird auf diese Weise gerechtfertigt, sondern die Regel für alle Regelhaftigkeit überhaupt. Bestimmt die „*reine Vernunft* (...) durch die bloße Form der praktischen Regel den Willen“ (KpV 24<sub>35–39</sub>), so handelt es sich um das „Gesetz der Freiheit“ (KpV 68<sub>1 f.</sub>). Die Regel aller Regelhaftigkeit, die nichts als die Form einer Regel überhaupt zum Inhalt hat, ist mit dem Gesetz der Freiheit identisch.

Vor dieser Regel gibt es innerhalb dieses Diskurses kein Ausweichen. Als Geltungsdiskurs versucht er, jede mögliche Außenperspektive als unzulässig auszugrenzen. Die Regel legt, wie Kant sie denkt, das Selbstverständnis vernünftiger Wesen fest, weil sie bloß formal die Regel aller Selbstverständigung überhaupt ist und zugleich fordert, daß ein so geartetes Selbstverständnis in allem Wollen und Denken mit präsent ist. Es versteht sich von selbst, daß eine solche Regel, die jede andere Regel auf Kompatibilität mit dem universalen Regelbegriff prüft und somit erst zur Regel macht, es – nach dem damit begründeten starken Regelmodell – verunmöglicht, sich alternative Regeln auszudenken und alternative Selbstverständnisse zu entwickeln. Die Normativität der Konklusion einer transzendentalen Deduktion zeigt sich hier in ihrer stärksten Variante.

Dafür, daß dieses Ergebnis nicht nur für rein vernünftige Wesen, sondern auch für Menschen gilt, sucht, wie ich ihn lese, der zweite Deduktionsabschnitt Argumente beizubringen.

### 3.2 Die Berufung auf die gemeine Menschenvernunft

Damit ein zweiter Deduktionsschritt überhaupt noch als erforderlich betrachtet werden kann, sich durchführen läßt und sinnvoll wird, sind bei der Einschätzung der Begründungskraft des ersten Abstriche zu machen. Die Berufung auf Subjektivität als Selbstbezüglichkeit der Vernunft gilt nicht mehr für hinreichend, wenn es um Menschen als Wesen geht, die nicht ausschließlich rein vernünftige Wesen sind. Die notwendige Präsupposition wird wieder auf eine bloße Voraussetzung heruntergestuft (cf. GMS 449<sub>24-27</sub>). Infolgedessen ist die Legitimität der Berufung auf eine Würde des Menschen weiterhin in Frage gestellt und müssen auch das Sittengesetz und die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs, die aus dem Begriff der Freiheit folgen sollen, für unsicher gelten. Kant äußert einen Zirkelverdacht:

„Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben“ (GMS 450<sub>19-23</sub>).

Wir unterstellen unsere Unabhängigkeit von der Naturkausalität, um unsere Finalität Gesetzen zu unterstellen. Und wir unterstellen unsere Finalität Gesetzen, weil wir unsere Unabhängigkeit von der Naturkausalität unterstellt haben.

Das sieht freilich zunächst eher nach Äquivalenz als nach Zirkelhaftigkeit aus.



Wir präsupponieren *P*, damit *Q*.  
*Q*, weil wir *P* präsupponiert haben.

Die Gesetzgebung setzt in beiden Fällen Freiheit voraus. Sie ist in beiden Folge und in keinem Grund der Freiheit.<sup>82</sup> Es bleibt eindeutig beim Primat der Freiheit, wenn es um die Begründung von Moral und Menschenwürde geht. Worin besteht dann der Zirkel? Sehe ich richtig, so betrifft der Zirkelverdacht den Status der Begründung, ihre Begründungskraft. Das deutet sich im Wechsel der Begründungspartikel von einem finalen ‚um ... zu‘ zu einem kausalen ‚weil‘ an. Darum muß es heißen: Wir können nicht zunächst in heuristischer Absicht *P* unterstellen, um uns *Q* verständlich machen zu können, und dann *Q* bloß aufgrund einer Unterstellung von *P*, die uns lediglich eine hermeneutische Möglichkeit eröffnete, schon für hinreichend belegt halten.<sup>83</sup> Wir dürfen nicht ein re-

---

<sup>82</sup> Paton, *The Categorical Imperative* (1971) 225/(1962) 279: „Kant hat niemals vom kategorischen Imperativ auf die Freiheit geschlossen“. Es gibt aber auch keinen Grund, an dieser Stelle eine Antizipation der Deutung der Freiheit als *ratio essendi* des Sittengesetzes, das seinerseits *ratio cognoscendi* der Freiheit ist, zu sehen. Cf. KpV 4<sub>28-33</sub> Fn.

<sup>83</sup> Gestützt wird diese Lesart von dem Resümee, das Kant gibt, sobald er den Zirkelverdacht für ausgeräumt ansieht. GMS 453<sub>3-11</sub>: „Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Cirkel in unserem Schlusse aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten, daß wir nämlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nachher aus der Freiheit wiederum zu schließen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten, sondern es nur als Erbittung eines Principis, das uns gutgesinnte Seelen wohl gerne einräumen werden, welches wir aber niemals als einen erweislichen Satz aufstellen können.“

gressives Argument in ein progressives ummünzen, um dann daraus positive Schlüsse zu ziehen. Für dergleichen positive Schlüsse hält Kant sich nicht mehr für befugt, die Freiheitshypothese als eine notwendige anzusehen. Die Regel, Freiheit in praktischer Absicht zu unterstellen, gebietet für diesen Fall nicht mehr kategorisch. Nur wenn wir uns ein vernünftiges, mit einem Willen begabtes und als solches seiner selbst bewußtes Wesen denken *wollen*, müssen wir ihm auch eine Freiheit zugestehen (cf. GMS 448<sub>27</sub>–449<sub>6</sub>). Wir können aber sowohl den Anspruch auf Geltung des kategorischen Imperativs als auch den auf die Notwendigkeit der Freiheitsidee aufgeben, und nichts verpflichtet uns auf ein bestimmtes Selbstverständnis, solange uns seine Unhintergebarkeit nicht demonstriert wurde – auch nicht die Drohung mit dem Kohärenzverlust.

„Warum aber soll ich mich denn diesem Princip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle andere mit Vernunft begabte Wesen?“ (GMS 449<sub>11–13</sub>)

Fehlt, wie das Zirkelargument anmahnt, die Verbindlichkeit der Freiheitshypothese, stellt sich das Deduktionsproblem zugleich als Motivationsproblem.<sup>84</sup>

Um ein verbindliches Selbstverständnis dennoch geltend machen zu können und den Gebrauch der Idee der Freiheit bei Menschen als, obgleich beschränkt gültig, so doch als gerechtfertigt auszuweisen, bedient

---

<sup>84</sup> Cf. Wenzel, *Anthroponomie* (1992) 173.

sich Kant des Arguments von der doppelten Perspektive, des empirischen und des intelligiblen Standpunkts in ein und demselben Subjekt. Auf diesem Weg soll gezeigt werden, daß die Idee der Freiheit auch für ein Wesen, das nicht rein vernünftig ist, samt ihrer Konsequenzen Verbindlichkeit besitzt.

Die dem Grenzdiskurs Kantschen Typs zugrundeliegende Ontologie des Menschen wird zu verteidigen gesucht. Bemerkenswert ist, wie häufig Kant sich zum Zweck dieser Verteidigung auf die „gemeine Menschenvernunft“ (GMS 454<sub>20</sub>, 456<sub>2</sub>, 457<sub>4</sub>) oder den „gemeinsten Verstand“ (GMS 450<sub>37</sub>, 452<sub>1 f.</sub>) beruft. Die Gültigkeit der Deduktion soll dadurch beglaubigt werden, daß selbst die natürliche Vernunft transzendente Überlegungen anstelle, eine Sinnen- und eine Verstandeswelt, Erscheinung und Dinge an sich selbst, empirisches und transzendentes Ich unterscheide (cf. GMS 451), so daß der Mensch bereits durch das natürliche Bewußtsein auf den Weg gebracht werde, sich als reines Ich oder „eigentliche[s] Selbst“ (GMS 457<sub>34</sub>) einer intelligiblen Welt zuzurechnen. In dieser Welt gilt ohne Einschränkung die Freiheitsidee, und darum muß der Mensch, insofern er in der Lage ist, den intelligiblen Standpunkt einzunehmen, als frei betrachtet werden. Es ist mithin kein Widerspruch, sich in der Verstandeswelt als frei, in der Sinnenwelt aber verpflichtet zu denken, wenn durch die Intelligibilität dieser (Selbst-)Verpflichtung eine Rückbindung auch der Sinnenwelt an die Verstandeswelt statthat. Da beide Titel Standpunkte der Vernunft sind, bleibt über die Differenzierung hinweg die Einheit des Subjekts gewährleistet.

Verstandeswelt ist jedoch nur der Name für einen Standpunkt der Vernunft, den sie einnehmen muß, um sich selbst als praktisch und den Menschen, insofern er ihn einzunehmen versteht, als frei denken zu können (cf. GMS 458<sub>19–25</sub>). Menschen müssen, um als frei angesehen werden zu können, eine Perspektive zu sich einnehmen können, in der gilt, was der erste Abschnitt der Deduktion für gesichert annehmen konnte: Sie müssen kraft ihrer Intelligibilität ein Selbstverhältnis denken und ein Selbstverständnis etablieren können, das die Geltung der Freiheitshypothese zu seiner Möglichkeitsbedingung hat.

„Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Causalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muß) ist Freiheit.“ (GMS 452<sub>31–35</sub>)

Diese Argumentation knüpft an den ersten Deduktionsabschnitt an. Insofern ist sie eine transzendente. Sie zeigt, daß bestimmte Bedingungen erfüllt sein müssen, wenn dem Begriff des Menschen praktische Vernunft nicht abgesprochen werden können soll. Es muß ihm ein eigentliches Selbst zugesacht werden, das den ganzen Menschen als Sinnen- und Vernunftwesen repräsentiert und dies dennoch eindeutig lediglich als intelligibles Wesen tut.

Dieses Argument entwickelt eine bestimmte Konzeption des Menschen, mit dem die von Kant veranschlagten epistemologischen Anforderungen praktischer Philosophie erfüllt werden können. Zu fragen bleibt,

ob der Menschenbegriff, der Kantschen Verlässlichkeitserwartungen nachkommt, ‚lebendigen Menschen‘ gerecht wird und ob es ein Argument gibt, das uns zwingt, uns diesem Begriff gemäß zu verstehen. Ein solches Argument aber steht aus. Kant zeigt nicht, daß wir uns so verstehen müssen, sondern behauptet, wir verstünden uns bereits so.

Die Argumente, die Kant in der *Grundlegung* dafür anführt, daß Menschen sich immer schon, „obzwar rohe“ (GMS 451<sub>17f.</sub>) und fehlerhaft, in einem transzendentalphilosophischen Sinne verstehen, besitzen selbst keinerlei transzendentalen Status,<sup>85</sup> sondern sind allesamt empirisch. Die Frage, ob Menschen Kandidaten für Freiheit sind, nimmt sich so wie eine *quaestio facti*, nicht aber wie eine *quaestio juris* aus. Das gilt, darauf deutet manches hin, auch für das zentrale Selbstunterscheidungsargument, mit dem Kant die Vernunft als Instanz der Grenzziehung zwischen Verstand und Sinnlichkeit auch für das gewöhnliche Bewußtsein zu etablieren sucht.

„Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, so fern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, und das ist die *Vernunft*. Diese, als reine Selbstthätigkeit, ist sogar (...) noch über den *Verstand* erhoben (...) [D]ie Vernunft [zeigt] unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität (...), daß sie dadurch weit über alles, was ihr Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht und ihr vornehmstes Geschäfte darin beweiset, Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen.“ (GMS 452<sub>7-22</sub>)

---

<sup>85</sup> Cf. Wenzel, *Anthroponomie* (1992) 176.



Ist dieser Fund des Menschen in sich selbst in der Tat ein empirischer, hieße das, daß sich die Freiheitsdeduktion, zumindest was ihren Geltungsbereich und dessen mögliche Kandidaten angeht, zuletzt empirisch absicherte. Das wäre in eins auch ein empirischer Verweis auf Wirklichkeit und Notwendigkeit eines transzendentalen Grenzdiskurses. Um seine Freiheitspräsupposition anwenden zu können, braucht der Grenzdiskurs unter den Bedingungen der *Grundlegung* ein „Wesen, das sich eines Willen (...) bewußt zu sein glaubt“ (GMS 459<sub>10-14</sub>), unter denen der *Kritik der praktischen Vernunft* solche Wesen, die das Sittengesetz „als für sie verbindend erkennen“ (KpV 47<sub>30</sub>).

Doch der Grenzdiskurs ist wie sein Gegenstand ein philosophischer Entwurf. Die Behauptung, es gäbe die Möglichkeit eines empirischen Einblicks in das Vermögen der Grenzziehung, ist unsinnig. Dagegen setzt die Behauptung, es gäbe die Möglichkeit eines nichtempirischen Einblicks in selbiges Vermögen, den transzendentalen Ansatz schon voraus. So verlagert sich die Frage der Begründung auf die Ebene der Frage nach den Begründungsregeln des Grenzdiskurses selbst.

Geht das Programm der Bestimmung und Rechtfertigung einer Regel aller Regelmäßigkeit auf, kommen wir nicht umhin, uns als Subjekte nach dem starken Modell von Regelmäßigkeit mit starker normativer Kraft zu denken. Dann ist auch menschliche Würde so zu denken, wie Kant es vorexerziert. Die Wissenschaftlichkeit der praktischen Philosophie ist durch Alternativenlosigkeit und Selbstreflexivität auf der

Ebene eines Grenzdiskurses gesichert. Problematisch wird dadurch der Grenzdiskurs als solcher. Gibt es nichts, wogegen etwas abgegrenzt werden muß, erschöpft sich die Begründungskraft eines Geltungsdiskurses im Selbstverweis und in der Berufung auf sich selbst, ist die Metapher der Grenze für ihn sinnlos geworden.<sup>86, 87</sup> Ein System, das vergißt, daß es begrenzt ist, wird auch keinen Diskurs über seine Grenze führen. Deshalb ist gegen das idealistische<sup>88</sup> ein schwächeres Modell der Regelmäßigkeit zu etablieren, das es auch erlaubt, die Würde des Menschen anders zu denken, als Kant es tut.

---

<sup>86</sup> Wegen dieser Konsequenz erklärt Rorty jedes Selbstbezüglichkeitsargument für ein *ad-hominem*-Argument. Cf. Rorty, *Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism* (1979) 89, 99.

<sup>87</sup> Prol § 57, 352<sub>28 f.</sub>: „So lange die Erkenntniß der Vernunft gleichartig ist, lassen sich von ihr keine bestimmte Grenzen denken.“

<sup>88</sup> Cf. Hegel, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, XX 403.