

Herbert Meyer

Kants

transzendente

Freiheitslehre



BAND 51  
ALBER PRAKTISCHE PHILOSOPHIE







## Über das Buch:

Diese Untersuchung rekonstruiert den für Kants Denken integralen Begriff der transzendentalen Freiheit aus seinen Hauptschriften. Hierbei werden Probleme thematisiert, deren bisher unzureichende Durchdringung in der Kantinterpretation immer wieder zu schwerwiegenden Mißverständnissen und zum Aufweis vermeintlicher Widersprüche in Kants Freiheitslehre geführt hat. Es schält sich ein komplexer, aber in sich konsistenter und zwingender Gedanke transzendentaler Freiheit heraus, der weit über Kant hinaus für ein adäquates Selbstverständnis praktischer Vernunft und als Möglichkeitsbedingung einer sich nicht bloß als Pragmatik verstehenden Ethik relevant ist.

Dr. phil. Herbert Meyer, geb. 1953, ist selbständig in der freien Wirtschaft tätig und beschäftigt sich zugleich wissenschaftlich mit Fragen der neuzeitlichen Philosophie, der Transzendentalphilosophie und der Ethik.

Herbert Meyer

Kants transzendente Freiheitslehre

# *Alber-Reihe*

## Praktische Philosophie

unter Mitarbeit von

Jan P. Beckmann, Dieter Birnbacher,  
Heiner Hastedt, Ekkehard Martens,  
Oswald Schwemmer, Ludwig Siep  
und Jean-Claude Wolf

herausgegeben von

Günther Bien, Karl-Heinz Nusser  
und Annemarie Pieper

Band 51

Herbert Meyer

Kants  
transzendente  
Freiheitslehre

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Meyer, Herbert:**

Kants transzendente Freiheitslehre / Herbert Meyer.

– Freiburg (Breisgau); München: Alber, 1996

(Alber-Reihe Praktische Philosophie; Bd. 51)

ISBN 3-495-47830-2

NE: GT

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)

Printed on acid-free paper

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1996

Druck: Offsetdruckerei J. Krause, Freiburg i. Br.

ISBN 3-495-47830-2

# Inhalt

## *Vorwort 9*

## *Einleitung 10*

### *A. Kants Freiheitsantinomie als Antinomie der Freiheit 19*

- § 1 Antinomie und Interesse 19
- § 2 Die Antithetik der *cosmologia rationalis* 21
- § 3 Die Antithetik des Freiheitsbegriffs 29
- § 4 Die Auflösung der Antithetik 33
- § 5 Transzendente Freiheit als Restproblem 42
- § 6 Der Rekurs auf praktische Freiheit 45
- § 7 Freiheit als Selbstvermittlung 51

### *B. Transzendente Freiheit als Autonomie des Willens 54*

- § 8 Transzendente Freiheit der Vernunft 54
- § 9 Die Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs 61
- § 10 Transzendente Reflexion in praktischer Hinsicht 62
- § 11 Der Wille als Instanz transzendentaler Freiheit 67
- § 12 Die Autonomie des Willens 70
- § 13 Autonomie als Gesetz des Willens 75
- § 14 Transzendentalphilosophie und Ethik 88

### *C. Autonomie und Glückseligkeit 103*

- § 15 Das Problem der Vereinbarkeit von Sittlichkeit und Glückseligkeit 103
- § 16 Die Rekonstruktion des Begriffs der Glückseligkeit 106
- § 17 Glückseligkeit als Idee 123
- § 18 Glückseligkeit und Sittlichkeit im Zusammenhang 136
- § 19 Glückseligkeit als Selbstzufriedenheit 150
- § 20 Die Alterierung der Glückseligkeit im Vollzug der Freiheit 153

#### *D. Transzendente Freiheit und das Böse 157*

- § 21 Der Grund des Bösen 157
- § 22 Die Darstellung des Bösen 161
- § 23 Die Anthropologie und das Böse 162
- § 24 Die Aporie des Bösen 171

#### *E. Die Struktur des transzendentalen Freiheitsvollzugs 178*

- § 25 Transzendente Freiheit als sich selbst vermittelnde Identität oder doppelte Reflexion 178
- § 26 Transzendente Freiheit als Selbstvermittlung des Willens 185
- § 27 Willkür als Strukturmoment des Willens 187
- § 28 Empirie als Materie des Willens 191
- § 29 Sich vollbringender oder sich verwirkender Wille 195
- § 30 Der Wille als praktische Vernunft 201
- § 31 Transzendente Freiheit und intelligibeler Charakter 208
- § 32 Die Selbstvermittlung des Willens und das Böse 213

#### *Literaturverzeichnis 219*

#### *Personenregister 225*

# Vorwort

Die vorliegende Untersuchung greift ein Thema auf, dem sich der Verfasser bereits im Rahmen seiner Dissertation gewidmet hat<sup>1</sup>.

Das nochmalige Eingehen auf diese Problematik rechtfertigt sich durch die nun erfolgte Konzentration auf die Darstellung der Grundstruktur der transzendentalen Freiheit, soweit diese aus Kants Texten rekonstruierbar ist, sowie durch die, wie zu hoffen ist, damit verbundene präzisere Darstellung und, soweit es die wesentlichen Punkte anlangt, vertiefte Diskussion des kantischen Gedankens dieser Freiheit.

Die Anregung zur Beschäftigung mit dieser Thematik erhielt ich von Herrn Professor Hermann Krings, dem ich die vorliegende Arbeit in Dankbarkeit widmen möchte.

Großen Dank schulde ich auch Frau Professor Annemarie Pieper sowie Herrn Professor Wolfgang Röd, die beide an meinen philosophischen Studien stets großen Anteil genommen und sie durch wichtige Anregungen gefördert haben.

Außerdem bin ich Frau Professor Pieper sowie Herrn Professor Günther Bien und Herrn Professor Karl Heinz Nusser für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe "Praktische Philosophie" zu Dank verpflichtet.

---

<sup>1</sup> Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zu Kants kritischer Freiheitslehre. Diss. München 1979.



# Einleitung

Im Rahmen der Philosophie Kants wird erstmals eine radikal neue Dimension des Begriffs der Freiheit reflektiert, die als "transzendente Freiheit" benannt wird. Wird diese lediglich, wie die unauffällige Einführung des Begriffs in der KRV womöglich nahelegen könnte, als terminus technicus eines schlechthinnigen Anfangenkönnens<sup>1</sup> verstanden, so besteht die Gefahr, daß die damit verbundene Bedeutung nur unzureichend erfaßt wird. Ein tieferes Verständnis vermag sich hingegen zu erschließen, wenn man die Frage stellt, was es denn bedeute, wenn gerade Freiheit als transzendental gedacht wird.

Transzendental heißen in der klassischen Ontologie Bestimmungen, die als grundlegend für die Erfassung von allem Seienden als solchem vorauszusetzen sind, Bestimmungen mit-hin, ohne deren implizite Konnotation Seiendes gar nicht gedacht werden kann. Das Ensemble dieser Transzendentalien wird in der philosophischen Tradition als das ontologisch Unbedingte<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Transzendente Freiheit wird von Kant bezeichnet als ein Vermögen, "schlechthin anzufangen" (KRV B 474, A 446) bzw. "unbedingter Kausalität (KRV B 476, A 448) oder auch als "eine absolute Spontaneität der Ursachen" (KRV B 474, A 446).

<sup>2</sup> Zu beachten ist, daß diese Unbedingtheit eben ontologisch zu verstehen ist, nicht theologisch. Die ontologische und die theologische Betrachtungsweise bilden ja spätestens seit Aristoteles eine nie ganz bewältigte Aporie im Denken der metaphysischen

im Hinblick auf alles Seiende vorausgesetzt. In Anlehnung an Kants Ausdrucksweise könnte man dabei wohl auch von Bedingungen der Möglichkeit von Seiendem sprechen. Die so verstandenen Transzendentalien waren stets das Eine, Wahre und Gute (unum, verum, bonum). Je nach ontologischer Konzeption wurden diese Bestimmungen gelegentlich noch durch andere ergänzt,<sup>3</sup> niemals aber durch die Bestimmung der Freiheit.

Im antiken und mittelalterlichen Denken wurde Freiheit nämlich nicht als unbedingt und sonach nicht als transzendental gedacht. Ihr Vollzug wurde vielmehr unter Voraussetzung einer teleologisch strukturierten Ontologie als in einen wohlgeordneten Kosmos eingebunden verstanden. Hierbei galt, entsprechend dieser vorgegebenen Ordnung, der Wille als immer schon auf das Gute hin ausgerichtet. Der Vollzug der Freiheit stellte diese prinzipielle Ausrichtung nicht in Frage, sondern fand auf der Basis derselben allererst statt. Die Ordnung war gewissermaßen das Apriori des Willens, so daß unbedingte Freiheit gar nicht in den Blick kommen konnte und deshalb als transzendente kein möglicher Begriff im Rahmen dieses Denkens war. Die Transzendentalien waren stattdessen die Bestimmungen der Ordnung.

---

Tradition. Es mag als ein Vermittlungsversuch im Hinblick auf diese Aporie erscheinen, wenn zuweilen die Geschöpflichkeit selbst als Transzendentalie gedacht wurde. Vgl. hierzu J. de Vries (1993), S. 96 f.

<sup>3</sup> Siehe J. de Vries (1993), S. 96.

Bei Kant hingegen erhält Freiheit transzendentalen Rang und wird damit zum Unbedingten.<sup>4</sup> Das Anfangenkönnen, das der Begriff der Freiheit als solcher insinuiert, wird nun, sofern Freiheit eben transzendental wird, zu einem unbedingten Anfangenkönnen. Damit aber wird der Begriff der Freiheit unvereinbar mit jedem irgendwie relativen Begriff derselben. Ihr Vollzug darf nunmehr weder durch Sinnlichkeit noch durch theologische Motive oder durch eine wie auch immer vermittelte Ausrichtung auf Glückseligkeit bedingt sein, sei letztere als diesseitig erreichbar oder als jenseitige visio beatifica verstanden. Und auch im strengen Sinne ontologisch läßt Freiheit sich nun nicht mehr begründen, etwa durch eine Ausrichtung auf eine Vollkommenheit. Sofern Freiheit transzendental wird, liegt sie ja gerade jeder Seinsbestimmung voraus, so daß gerade von ihr her Seiendes zu verstehen ist.<sup>5</sup>

Kant legt seine Lehre der transzendentalen Freiheit allerdings nicht systematisch dar. Der

---

<sup>4</sup> Kant bringt mit der Reflexion transzendentaler Freiheit die wesentliche Grundbefindlichkeit neuzeitlicher Subjektivität auf den Begriff, die sich durch die vorgängige Destruktion eines den Menschen umfassenden Kosmos bzw. ordo ergeben hat, wobei auch diese Destruktion weniger ein Akt neuzeitlicher Subjektivität war, als vielmehr ursprünglich durch Spekulationen über die Allmacht Gottes initiiert wurde, welche den ordo depotenzierten. Vgl. dazu etwa H. Krings (1980) und H. Blumenberg (1988). In einer späteren Phase der Reflexion neuzeitlicher Subjektivität, vor allem in existenzphilosophisch orientierten Ansätzen, wird dann auch speziell dieser Charakter der Geworfenheit in die Freiheit bzw. der Geschickhaftigkeit derselben ausdrücklich thematisiert.

<sup>5</sup> Entsprechenderweise entwickelt Kant dann auch seine Metaphysik auf der Basis seines Freiheitsbegriffs. Zum Gegensatz von antikem und neuzeitlichem Freiheitsverständnis im Blick auf Kant s. auch G. Prauss (1983).

Zusammenhang derselben ist vielmehr dem Interpreten aus den Hauptschriften des Philosophen zu rekonstruieren aufgegeben. Hierbei erweist sich transzendente Freiheit als ein für Kants Denken derart integraler Begriff, daß dieser nicht nur in fast alle wesentlichen Fragestellungen unter dem einen oder anderen Aspekt hineinspielt, sondern darüber hinaus oft mehr dadurch zum Ausdruck zu kommen scheint, daß die Struktur dieses Begriffs all diesem Denken zugrundeliegt, als dadurch, daß die Momente dieser Struktur von diesem Denken stets direkt thematisiert würden. Dennoch lassen sich hinsichtlich Kants Denken der Grundstruktur transzendenter Freiheit die wesentlichen Etappen deutlich voneinander unterscheiden.

In der KRV wird transzendente Freiheit lediglich als denkmöglicher Begriff gewonnen, mit dem jedoch in praktischer Hinsicht noch gar kein sinnvoller Gedanke verbunden werden kann. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß es sich hinsichtlich der dritten Antinomie nicht allein um eine Antithetik von Freiheit und Natur handelt, sondern darüber hinaus um eine immanente Antithetik des Freiheitsbegriffs selbst, insofern letzterer im Widerspruch der Momente von Indetermination und Determination scheitert. Kants Auflösung der Antinomie ermöglicht allererst einen denkmöglichen, integralen Freiheitsbegriff, dem sowohl eine praktische wie auch eine pragmatische Struktur eignet und der darüber hinaus auf eine transzendente Tiefenstruktur hin zumindest offen ist.

Die Auflösung der Antinomie läßt Freiheit als Setzung einer Determination und damit als Struktur einer Selbstvermittlung denken, sofern sich nun ein intelligibeler Charakter durch einen

empirischen vermitteln kann. Offen bleibt allerdings dabei, wodurch das Setzende, der intelligente Charakter, selbst bestimmt sei. Kant geht in der KRV davon aus, daß Glückseligkeit das letztlich Bestimmende sei, und verfehlt damit die durch die Auflösung der Antithetik ebenfalls ermöglichte transzendente Freiheit, indem er zu einer Position gelangt, die man als theologischen Eudaimonismus bezeichnen könnte.

Erst ab der GMS vermag Kant von dem durch die Auflösung der Antinomie möglich gewordenen Begriff transzendentaler Freiheit Gebrauch zu machen. Letztere wird nun als eine unbedingte Aktualität gedacht, indem sie als reiner bzw. autonomer Wille konzipiert wird. Dieser wird zum Grundbegriff praktischer Vernunft, ohne allerdings systematisch voll entfaltet zu werden. Kants Interesse ist in den Schriften zur praktischen Philosophie zu stark ethisch orientiert, so daß er von der transzendentalen Begründung praktischer Vernunft immer wieder vorschnell zur Darlegung oder gar Anwendung seines ethischen Prinzips, des kategorischen Imperativs, übergeht. Allein dem Interpreten bleibt es deshalb überlassen, die transzendente Freiheitslehre in ihrem Zusammenhang zu rekonstruieren.

Hierbei ist zu berücksichtigen, daß Kant die Aspekte, unter denen die einzelnen Momente der Grundstruktur transzendentaler Freiheit zu entfalten sind, in verschiedenen Texten bis hin zur REL thematisiert, wobei gerade letztere noch sehr wesentliche Einsichten in diese Struktur eröffnet. Hinsichtlich transzendentaler Freiheit werden sonach unter verschiedenen Aspekten die einzelnen Momente der Struktur dieser Aktualität reflektiert, wobei sich für den rekonstruierenden Nachvollzug nach und nach Komplizierungen



dieser Struktur ergeben, bis diese in ihrem Grundriß vervollständigt erscheint.

So ergibt sich in der KRV Freiheit als eine *Aktualität, die sich durch Bestimmung der Empirie mit sich selbst vermittelt*, indem der Auflösung der dritten Antinomie entsprechend Freiheit sich durch Setzung empirischer Determination realisiert. Zu denken ist hierbei die Struktur einer *reflexen Transzendenz*.<sup>6</sup> Das Moment der Transzendenz bezeichnet hierbei die Bezogenheit bzw. Intentionalität der Freiheit auf ein anderes, nämlich die Empirie. Das Moment der Reflexion bedeutet in dieser Struktur, daß Freiheit sich nicht in diesem anderen verliert, sondern auf sich selbst bezogen bleibt. Dabei zeigt sich zugleich, daß diese sich aus der Auflösung der Freiheitsantinomie ergebende Struktur zwar notwendig erscheint, um überhaupt einen widerspruchsfreien Begriff von Freiheit denken zu können, dabei aber noch keine spezifische Festlegung auf transzendente Freiheit gestattet, auf deren Erfordernis Kant dann in der KRV auch noch verzichtet, indem er eine von seiner späteren Auffassung noch im wesentlichen abweichende Konzeption praktischer Vernunft vertritt.

Transzendente Freiheit wird dann aber ab der GMS als Grundbegriff praktischer Vernunft gefaßt. Sofern damit ein unbedingtes Anfangenkönnen gedacht ist, muß die in der KRV entwickelte Struktur der Freiheit nun ergänzt werden zu einer *Aktualität, die sich aus eigener Ursprünglichkeit durch Bestimmung der Empirie mit sich selbst vermittelt*. Die *Struktur reflexer Transzendenz* muß sich nun als *unbedingte*

---

<sup>6</sup> Hinsichtlich der Strukturanalyse der reflexen Transzendenz vgl. H. Krings (1964), S. 54.

*Aktualität* vollziehen. Diese findet sich in Kants Hauptschriften zur praktischen Vernunft, der GMS und der KPV, als reiner Wille benannt, dessen Strukturmoment der Transzendenz unter dem Begriff der Glückseligkeit und dessen Strukturmoment der Reflexion unter dem Begriff der Autonomie thematisiert wird, wobei Glückseligkeit und Autonomie in ihrer Vereinbarkeit und Verwiesenheit aufeinander begreiflich zu machen sind. Hierbei ist die transzendente Freiheitslehre gleichsam als eine Tiefenstruktur des Kantischen Denkens zu eruieren, und andererseits erweist sich eine genaue Rekonstruktion des Begriffs der Glückseligkeit als ganz entscheidend für die Konsistenz von Kants Lehre.

Im Duktus seiner Hauptschriften zur praktischen Vernunft orientiert sich Kant am Problem der Begründung des unbedingten sittlichen Anspruchs. Deshalb findet das Problem des Bösen in diesen Schriften noch gar keine Berücksichtigung, und die unbedingte Aktualität transzendentaler Freiheit erscheint als autonomer Wille allein als eine Potentialität zum Guten. Erst in der REL wird transzendente Freiheit auch als eine Potentialität zum Bösen in aller Schärfe gedacht. Die Grundstruktur transzendentaler Freiheit kompliziert sich damit und ist nun zu denken als eine *Aktualität, die sich aus eigener Ursprünglichkeit durch Bestimmung der Empirie mit sich selbst vermittelt und hinsichtlich dieser Selbstvermittlung in einem Verhältnis zu sich selbst steht*. Das bedeutet, die Struktur reflexer Transzendenz ist in einem Verhältnis zu sich selbst zu denken, so daß sich die Struktur einer *gedoppelt reflexen Transzendenz* ergibt.

Rekonstruiert werden kann dies ausgehend von Kants später Definition von Wille und Willkür in

der MS, wobei die Willkür als das vermittelnde Moment des Willens, und damit als wesentliches Strukturmoment desselben ersichtlich wird, so daß von der Will-kür des Willens gesprochen werden kann, derart, daß der Wille in seiner Will-kür sein Wollen kürt. Darüber hinaus ist dieses Selbstverhältnis des Willens, wodurch letzterer ja in die Gefahr gerät, sich selbst zu verfehlen, transzendentaliter durch einen Hang zum Bösen zu begründen, der dem Willen inhäriert und seinen Selbstvollzug immer schon gefährdet.

Doch damit nicht genug. Kant vertritt in der REL die Lehre eines angeborenen Hanges zum Bösen, der doch gleichsam als erworben zu denken sei. Hierbei handelt es sich keineswegs, wie oft vermutet, um das Lehrstück eines bereits senilen Philosophen, der seinen Frieden mit der Kirche durch eine sachlich aus seinem Denken nicht weiter zu begründende Adaption der Erbsündenlehre macht. Vielmehr handelt es sich hierbei um eine konsequente Vervollständigung der Struktur transzendentaler Freiheit. Die Struktur muß als diejenige einer unbedingten Aktualität gedacht werden. Deshalb darf die Aktualität nicht schlechthin in einer Struktur aufgehen und mit dieser identisch werden. Die Aktualität muß in ihrer Unbedingtheit als das Hervorbringende der Struktur und als diese durchwaltend gedacht werden. Deshalb muß in letzter Konsequenz, auch die Gefährdung, welcher der Vollzug transzendentaler Freiheit immer schon ausgesetzt ist als von dieser selbst hervorgebracht gedacht werden. Die Grundstruktur des Vollzugs kompliziert sich dadurch abermals und besteht nun abschließend in einer *Aktualität, die sich aus eigener Ursprünglichkeit durch Bestimmung der Empirie mit sich vermittelt und hinsichtlich*



*dieser Selbstvermittlung in einem Verhältnis zu sich selbst steht, das sie selbst hervorgebracht hat. Oder anders: Die unbedingte Aktualität transzendentaler Freiheit besteht nicht nur in der Struktur einer gedoppelt reflexen Transzendenz, sondern hat sich in der Doppelung ihrer Reflexion immer schon selbst hervorgebracht.*

Kants Lehre zufolge kann der Vollzug transzendentaler Freiheit also rekonstruiert werden als eine unbedingte Aktualität, die sich in der Struktur einer gedoppelt reflexen Transzendenz entfaltet und hervorbringt. Als unbedingte Aktualität denkt Kant den Willen. Das Moment der Transzendenz findet sich unter dem Begriff der Glückseligkeit, dasjenige der mit dieser Transzendenz einhergehenden Reflexion unter dem Begriff der Autonomie gefaßt. Die Doppelung der Reflexion wird von Kant als Hang zum Bösen gedacht, wobei der dem Aktus eignenden Unbedingtheit als solcher dadurch entsprochen wird, daß auf der Konstitution dieses Hanges aus dem Aktus selbst insistiert wird.

Erreicht werden kann mit dieser Rekonstruktion eine konsistente Darlegung des Begriffs transzendentaler Freiheit, so daß die gravierenden Inkonsistenzen bzw. Widersprüche, die Kant diesbezüglich seit jeher immer wieder zum Vorwurf gemacht wurden, weitestgehend als Mißverständnisse seiner Interpreten offenbar werden.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Die Historie der Interpretation von Kants Freiheitsbegriff ließe sich überhaupt als eine Geschichte gravierender Mißverständnisse darstellen. Immer wieder wurden Kant Widersprüchlichkeiten vor allem hinsichtlich folgender Problemkreise vorgeworfen: Denkbarkeit des intelligibelen Charakters, Vereinbarkeit von Autonomie und Glückseligkeit hinsichtlich des *summum bonum*, Autonomie und die Freiheit zum Bösen, Adaption der Erbsünden-

# A. Kants Freiheitsantinomie als Antinomie der Freiheit

## § 1 *Antinomie und Interesse*

Kants Freiheitsantinomie zeigt auf, wie sich in der *cosmologia rationalis* der neuzeitlichen Metaphysik Freiheit einerseits und Notwendigkeit des Weltgeschehens andererseits unversöhnlich gegenüberstehen.<sup>1</sup> Da sich Thesis wie Antithesis der Antinomie gleich gut begründen bzw. widerlegen lassen, wird das Beharren auf einer der beiden Positionen in der Kantliteratur meist nur auf verschiedene Interessen zurückgeführt. Dabei soll dann dem Votum für die Thesis ein praktisches Interesse an der menschlichen Frei-

---

lehre. Unsere Rekonstruktion wird erweisen, daß diese traditionellen Vorwürfe weitestgehend als ungerechtfertigt zu erachten sind.

<sup>1</sup> Hinsichtlich des historischen Bezugs der beiden Positionen gibt es unterschiedliche Auffassungen, wobei die plausibelste die Bezugnahme auf die in einem Briefwechsel der Jahre 1715/1716 ausgetragene Kontroverse zwischen Leibniz und Clarke zu sein scheint, bei der letzterer die Argumente Newtons vertrat. Näherhin entspricht die Auffassung Clarks der Thesis, die von Leibniz der Antithesis. Clarke nämlich behauptet die weltschöpferische Freiheit Gottes wie auch die indeterministisch gedachte Freiheit des Menschen, wogegen Leibnizens Einwände immer wieder auf die damit verbundene Irrationalität abzielen. Der Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke ist abgedruckt in S. Clarke (1990), PhB Bd. 423.

heit, dem Votum für die Antithesis ein theoretisches Interesse an der Möglichkeit einer lückenlosen Naturerklärung zugrundeliegen.

Diese gängige Auffassung aber muß zumindest als oberflächlich erachtet werden. Sie läßt nämlich die komplexe Problematik des Freiheitsbegriffs in Kants dritter Antinomie nur recht verkürzt und unzulänglich in den Blick kommen, insofern sie die Belange dieses Begriffs eben nur auf einer Seite der Antinomie vertreten sieht und diese damit jenem gegenüber als bloß äußerlich erscheinen läßt. Demgegenüber betrifft der hier darzulegende Auffassung zufolge die Antithetik auch den Freiheitsbegriff selbst in seiner immanenten Logik,<sup>2</sup> so daß die Freiheitsantinomie auch als eine Antinomie des Freiheitsbegriffs selbst erachtet werden muß.

Entsprechend läßt sich das mit dem Freiheitsbegriff verbundene praktische Interesse nicht lediglich auf einer, sondern vielmehr auf beiden Seiten der Antithetik, in freilich differenzierter Form, vertreten finden. Und die Auflösung der Antinomie kann dann nicht einfachhin eine Rehabilitierung des in der Thesis vertretenen Freiheitsbegriffs bedeuten, sondern muß als Ermöglichung der Konzeption eines integralen Freiheitsbegriffs begriffen werden, der dem praktischen Interesse der Thesis wie auch der Antithesis gerecht zu werden vermag.

Soweit es allerdings zunächst das Entstehen der Antinomie anlangt, liegt beiden Positionen primär ein metaphysisch-theoretisches Interesse daran zugrunde, eine kosmologische Prinzipien-

---

<sup>2</sup> Interesse und Einsicht in die Strukturlogik des Freiheitsbegriffs verdanken wir vor allem den diesbezüglichen Vorlesungen und Aufsätzen von H. Krings; s. hierzu vor allem H. Krings (1980).

frage zu entscheiden. Hinsichtlich der diesbezüglichen Argumentation selbst läßt Kant das praktische Interesse nicht zur Geltung kommen.<sup>3</sup>

## § 2 *Die Antithetik der cosmologia rationalis*

Die Antinomie als solche resultiert aus dem Versuch, eine Antwort auf die metaphysische Frage der *cosmologia rationalis* nach einer letztlich zureichenden Begründung des Weltgeschehens zu geben.

In der Thesis<sup>4</sup> wird zum Ausdruck gebracht, daß jedweder Rekurs auf Naturkausalität allein als unzureichend erscheint, um diese Begründung zu realisieren, da im naturkausalen Konnex jedes Begründende selbst wiederum ein zu Begründendes darstellt und deshalb nur als *causa proxima* begründend, nicht aber letztbegründend sein kann.<sup>5</sup> Vom Gedanken der Thesis ausgehend sieht man sich deshalb zu der Konsequenz genö-

---

<sup>3</sup> In der vorkantischen Philosophie wurde die kosmologische Frage der Freiheit allerdings zuweilen auch aus vordergründig praktischem Interesse erörtert. So von Thomasius und seinen Anhängern, die die gegen Wolff und seine Schule gerichtete antirationalistische Strömung der Aufklärungsphilosophie repräsentieren. Aber bereits innerhalb dieser Strömung findet sich bei Crusius, von dem Kant maßgeblich beeinflusst sein dürfte, der Versuch, das durchaus vorhandene praktische Interesse hinter die metaphysischen Argumente zurücktreten zu lassen im Sinne einer vorurteilsfreien Behandlung der kosmologisch-metaphysischen Problematik.

<sup>4</sup> Die Thesis lautet: "Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welchen die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität aus Freiheit zur Erklärung derselben notwendig." (KRV A 444, B 472).

<sup>5</sup> Vgl. KRV A 444/6, B 472/4.

tigt, die zureichende Begründung des Weltgeschehens im Hinausgehen über die Naturkausalität zu denken und eine Kausalität aus Freiheit zu Beginn der zeitlichen Reihe der Naturkausalität anzunehmen.<sup>6</sup> Dies kann in theologischer Perspektive als Behauptung einer welt schöpferischen, göttlichen Freiheitstat erachtet werden. Damit einhergehend aber behauptet die Thesis auch die Möglichkeit einer Kausalität aus Freiheit inmitten der naturkausalen Reihe, womit letztere partiell durchbrochen würde.<sup>7</sup> Dies kann in anthropologischer Perspektive als Behauptung der Möglichkeit menschlicher Freiheit erachtet werden. Prima facie mag die Konsequenz des Übergangs von einer (göttlichen) Freiheitstat am Anfang der naturkausalen Weltreihe zur Möglichkeit von (menschlichen) Freiheitsvollzügen innerhalb derselben unplausibel erscheinen, doch die Selbstverständlichkeit, mit der Kant von ersterer zu letzteren übergeht, kann im Rahmen der Thesis als gerechtfertigt erachtet werden. Diese negiert ja lediglich die universelle Gültigkeit des Prinzips der Naturkausalität im Hinblick auf eine zureichende Begründung des Weltgeschehens zugunsten einer Kausalität aus Freiheit, ohne

---

<sup>6</sup> Vgl. KRV A 448/50, B 476/8 : "Nun haben wir diese Notwendigkeit eines ersten Anfangs einer Reihe von Erscheinungen aus Freiheit zwar nur in so fern dargetan, als zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt erforderlich ist, indessen daß man alle nachfolgende Zustände für eine Abfolge nach bloßen Naturgesetzen nehmen kann."

<sup>7</sup> Vgl. KRV A 450, B 478 : "Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Welt ganz von selbst anzufangen, bewiesen (...) ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen, der Kausalität nach, von selbst anfangen zu lassen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln."



doch darüber hinaus Angaben über die Reichweite der Suspension der Naturkausalität zu machen. Wird Naturkausalität als universelles kosmologisches Prinzip durch dasjenige einer Kausalität aus Freiheit negiert, so muß letztere freilich wenigstens einmal – am Anfang der zeitlichen Reihe der Naturkausalität – vorkommen, doch in der Konsequenz allein jener Negation liegt auch durchaus die Möglichkeit, daß die Kausalität aus Freiheit die Naturkausalität in größerem Ausmaße oder gar überhaupt suspendieren könne.

Zwingend freilich ist demnach für die Thesis nur die Annahme einer welt schöpferischen Freiheitstat am Anfang der zeitlichen Reihe allen naturkausal vermittelnden Geschehens. Kausalität aus Freiheit inmitten dieses Geschehens hat nur den Status einer Möglichkeit. Menschliche Freiheit bleibt damit auch im Rahmen der *cosmologia rationalis* theoretisch unentscheidbar. Aus praktischem Interesse aber kann dann darauf rekuriert werden, daß menschliche Freiheit keine metaphysische Unmöglichkeit bedeutet. Im Hinblick auf die Frage nach der mit den Ausführungen der Thesis verbundenen Interessenlage ergibt sich sonach folgendes: Die Kausalität aus Freiheit ist eine primär aus theoretisch-metaphysischem Grunde gemachte Annahme, von der dann das praktische Interesse des Menschen glaubt profitieren zu können.

Die Antithesis geht von der in der Thesis geforderten Kausalität aus Freiheit aus und verweist nun ihrerseits im indirekten Beweisgang<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Treffend ist O. Marquards (1982, S. 95) Bemerkung zur apagogischen Beweisstruktur in Kants Antithetik: "Thesen wie

darauf, daß die Suspendierung der Naturkausalität der Zufälligkeit in prinzipieller Weise Eingang verschafft und somit letztlich gerade nicht die intendierte zureichende Begründung des Weltgeschehens realisiert, sondern deren Anspruch vielmehr völlig preisgegeben wird. Wird nämlich, wie dies der Thesis zufolge der Fall ist, transzendente Freiheit als Negation von Naturkausalität gedacht, so geht sie mit völliger Gesetz- und Zusammenhanglosigkeit einher.<sup>9</sup> Freiheit und Gesetz werden dann zu einander ausschließenden Gegenbegriffen<sup>10</sup> und dem Verlangen nach einem zureichenden Grund wird letztlich mit dem Hinweis auf ein paradoxes Gründen in Grundlosigkeit zu entsprechen gesucht. Bereits der Ausdruck "Kausalität aus Freiheit" wird dabei recht gesehen zum Paradoxon. Wird Freiheit nämlich allein als Negation von Naturkausalität gedacht, so geht sie mit der Preisgabe jedweden Zusammenhangs einher. Recht gesehen wird Freiheit dadurch mit dem Begriff einer Kausalität überhaupt unvereinbar, selbst wenn man letzteren mit H. Heimsoeth nur ganz vage als ein näherhin unbestimmtes "Erwirken" denkt.<sup>11</sup> Auch dies involviert ja zweifelsohne einen wie auch immer näher zu denkenden Zusammenhang zwischen Erwirkendem und Erwirktem im Sinne der Abhängigkeit des letzteren

---

Antithesen leben nicht aus eigener Kraft, sondern aus Furcht vor den vernichtenden Konsequenzen des Gegenteils."

<sup>9</sup> Vgl. KRV A 451, B 479.

<sup>10</sup> Vgl. KRV A 447, B 475: "... man kann nicht sagen, daß anstatt der Gesetze der Natur, Gesetze der Freiheit in die Kausalität des Weltlaufs eintreten, weil wenn diese nach Gesetzen bestimmt wäre, sie nicht Freiheit, sondern selbst nichts als Natur wäre."

<sup>11</sup> H. Heimsoeth (1966), S. 237.

von ersterem. Muß mit der Behauptung von Freiheit nun aber dieser Zusammenhang geleugnet werden, so kann in Bezug auf diese auch von einer Kausalität keine sinnvolle Rede mehr sein. Freiheit und Kausalität werden damit zu einander ausschließenden Gegenbegriffen.<sup>12</sup>

Wird transzendente Freiheit somit allein als Negation von Gesetzlichkeit<sup>13</sup> und damit als zufälliger hiatus irrationalis im Wirkkonnex faßbar, wie die Antithesis gegen die Thesis geltend macht, so kann auch mit diesem Prinzip die zureichende Begründung des Weltgeschehens nicht realisiert werden, da sich das Denken in schlechthinniger Grundlosigkeit verirrt. Der Indeterminismus der Thesis vermag also die kosmologische Leztbegründung genausowenig zu leisten wie der Determinismus der Antithesis.

Im Hinblick auf die Interessenlage der Vernunft ergibt sich nun bei Betrachtung beider Positionen folgendes: Entsprechend der metaphysischen Fragestellung kommt der Primat theoretischen Interesses klar zum Ausdruck. Es geht um die Frage nach zureichender Begründung des Weltgeschehens. Erst insofern dabei das Prinzip transzendentaler Freiheit im Sinne eines unbedingten Anfangenkönnens als kosmologisches Struktur-

---

<sup>12</sup> So macht die Antithesis gegen die Thesis geltend, daß deren Behauptung der Freiheit "gar keinen Zusammenhang der Kausalität" (KRV A 445, B 473) mehr gestattet.

<sup>13</sup> Zurecht weist G. Prauss (1983), S. 40 ff. darauf hin, daß sich Kants Aufmerksamkeit dem Begriff gesetzloser Freiheit durch die Lektüre Rousseaus zuwendet. Darüber hinaus aber wird nun mit der Darstellung der Antinomie dieser Begriff als irrationale Konsequenz einer zum Scheitern verurteilten cosmologia rationalis aufgewiesen, wodurch seine Überwindung allererst metaphysisch legitimiert wird.



prinzip in Anspruch zu nehmen ist, wird auch ein praktisches Interesse erweckt, da jenes Prinzip für das Selbstverständnis des handelnden Menschen relevant erscheint. Das praktische Interesse, das dabei dem theoretischen prinzipiell nachgeordnet bleibt, glaubt zwar zunächst von der Position der Thesis profitieren zu können, muß sich dann jedoch von den Einwendungen der Antithesis eines besseren belehren lassen und einsehen, daß ihm mit dem rein indeterministischen Freiheitsbegriff der Thesis gar nicht gedient sein kann. So kann in praktischer Hinsicht die Antithesis nicht einfachhin als Negation der Freiheit verstanden und abgetan werden,<sup>14</sup> sondern muß weit eher als Kritik der unzureichenden Freiheitskonzeption der Thesis erachtet werden.

Entsprechenderweise ergibt sich entgegen der geläufigen Auffassung, wonach Kants Freiheitsantinomie einfachhin auf einem Widerstreit zwischen praktischem und theoretischem Interesse beruht, die Schlußfolgerung, daß in dieser Antinomie auf beiden Seiten sowohl theoretisches wie praktisches Interesse vertreten wird und die Antithetik sonach nicht praktisch-theoretischer Art, sondern vielmehr sowohl innertheoretischer als auch innerpraktischer Art ist.<sup>15</sup> Das Thesis wie auch Antithesis leitende theoretische Interesse ist metaphysischer Art und richtet sich auf das

---

<sup>14</sup> Vgl. etwa P. F. Strawson (1966), S. 208, dem die Antithesis lediglich als "a simple denial of freedom" gilt.

<sup>15</sup> Dabei darf davon ausgegangen werden, daß das die Antithetik auf beiden Seiten primär leitende Interesse theoretischer Art ist, sofern diese Antithetik ja im Rahmen einer Metaphysik entsteht. Auf ein etwaig praktisches Fundament jedweder Metaphysik als solcher soll hier freilich nicht mehr eingegangen werden; vgl. dazu aber W. Schulz (1979), Kap. V.

Problem einer zureichenden Begründung des Weltgeschehens. Das mit beiden Positionen ebenfalls einhergehende praktische Interesse ist auf eine adäquate Konzeption menschlicher Freiheit gerichtet. Im folgenden ist nun darzulegen, inwiefern die Überwindung der Antinomie zur Ermöglichung einer derartigen Konzeption beizutragen vermag.

Transzendente Freiheit wird von menschlicher Subjektivität aus praktischem Interesse als Negation der Annahme geltend gemacht, ihr Handeln sei gänzlich als naturkausaler Gesetzmäßigkeit unterworfenen Geschehen zu erachten. Es widerspricht darüber hinaus aber gerade auch praktischem Interesse, diese transzendente Freiheit als einen alle Momente von Determination schlichtweg negierenden reinen Indeterminismus zu konzipieren, wie es im Rahmen des Argumentationsschemas der *cosmologia rationalis* als unumgebar erscheint. Vielmehr erweist es sich als Desiderat, den Begriff transzendenter Freiheit als eines unbedingten Anfangenkönnens von demjenigen eines reinen Indeterminismus abzulösen.

Dabei erscheint eine terminologische Bemerkung angebracht. Freiheit wird von Kant i. R. seiner Ausführungen zur Antinomie sowohl als kosmologische, wie auch als transzendente benannt,<sup>16</sup> was in der Kantliteratur in der Regel dazu Anlaß gibt, beide Attribute einfachhin als Synonyma aufzufassen. Hiergegen spricht aller-

---

<sup>16</sup> Vgl. etwa KRV B 561, A 533 : "... Dagegen verstehe ich unter Freiheit im kosmologischen Verstande das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen ... Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine transzendente Idee."

dings ein sachliches Bedenken, sofern die Antinomie eben zeigt, daß kosmologische Freiheit im prägnanten Sinne, also Freiheit als kosmologisches Prinzip im Rahmen der *cosmologia rationalis* gar nicht widerspruchsfrei gedacht werden kann, an der Möglichkeit transzendentaler Freiheit aber nach Überwindung der *cosmologia rationalis* festgehalten werden soll.

In diesem Sinne legt sich eine Differenzierung nahe, wonach sich das Attribut "transzendental" auf ein bestimmtes Prinzip, das Attribut "kosmologisch" hingegen auf einen bestimmten Kontext bezieht. Näherhin bedeutet Freiheit dann als transzendente das Prinzip eines schlechthinnigen Anfangenkönnens, also einer unbedingten Aktualität, während Freiheit als kosmologische auf den Kontext der *cosmologia rationalis* verweist, sofern die unbedingte Aktualität eben als Strukturprinzip einer *cosmologia rationalis* konzipiert werden soll. Kosmologische und transzendente Freiheit erscheinen im konkreten Beweisgang der Thesis dann lediglich deshalb als Synonyma, weil dort die kosmologische Freiheit gerade als transzendente im Sinne eines unbedingten Anfangenkönnens zu denken ist, das Prinzip transzendentaler Freiheit also als kosmologisches Strukturprinzip in Anspruch genommen wird. Berücksichtigt man nun aber den eben dargelegten Bedeutungsunterschied zwischen den beiden Freiheitsattributen, so verbleibt die Möglichkeit, das Prinzip transzendentaler Freiheit vom metaphysischen Kontext der *cosmologia rationalis* abzulösen und auch außerhalb bzw. nach Überwindung desselben zu denken.

### § 3 *Die Antithetik des Freiheitsbegriffs*

Praktisches Interesse ist nun genau genommen mehrschichtig, worauf bereits die Feststellung hinweist, daß es sich auf beiden Seiten der Antinomie vertreten findet. Näherhin gerät es als zumindest dreidimensional in den Blick. Unterschieden werden kann jedenfalls ein praktisch-transzendentes, praktisch-ethisches und ein praktisch-pragmatisches Interesse. Unter all diesen drei Aspekten erweist sich der indeterministische Freiheitsbegriff der *cosmologia rationalis* als defizient. Die Antinomie wird damit in praktischer Hinsicht quasi zu einer immanenten Antithetik des Freiheitsbegriffs selbst, denn im Hinblick auf einen integralen Freiheitsbegriff, der all jenen drei Aspekten praktischen Interesses zu genügen vermag, sind neben der in der Thesis vertretenen Indetermination durch naturale Kausalität auch Momente der Determination miteinzubeziehen. Dies wird deutlich, indem sich die Freiheitsantinomie unter Berücksichtigung des dreifachen praktischen Interesses als eine dreifache immanente Antithetik des Freiheitsbegriffs selbst rekonstruieren läßt. Hierbei ergibt sich ein Konflikt des transzendentalen Interesses sowohl (a) mit dem pragmatischen als auch (b) mit dem ethischen und auch (c) mit sich selbst.

(a) Aufgrund des mit dem Freiheitsbegriff verbundenen praktisch-pragmatischen Interesses muß dieser mit dem Moment der Berechenbarkeit und Rationalisierbarkeit der Welt und ihrer darauf beruhenden Verfügbarkeit einhergehen. Der von der Thesis vertretene, rein indeterministische Begriff transzendentaler Freiheit aber steht in unversöhnlichem Gegensatz zu diesem praktisch-



pragmatischen Interesse. Da dieser Freiheitsbegriff nämlich prinzipiell mit einer Suspendierung von Naturkausalität verbunden ist und auch kein Restriktionsprinzip angegeben werden kann, wie weit diese Suspendierung sich erstreckt, bedeutet er eine prinzipielle Instabilisierung verfügbarer Welt. Eine indeterministisch strukturierte Welt kann nicht mehr dem praktisch-pragmatischen Interesse zufolge a limine als rationalisierbar präsumiert werden, so daß die Antithesis der Thesis die Konsequenz der "Befreiung ... vom Leitfaden aller Regeln"<sup>17</sup> vorwerfen kann. Der von der Thesis vertretene indeterministische Begriff transzendentaler Freiheit wird von der Antithesis als schlechthinniger Gegenbegriff zu dem der Rationalität entlarvt. Andererseits schließt freilich auch die der Rationalität und damit auch dem praktisch-pragmatischen Interesse dienliche Annahme universeller kausaler Determination, welche die Antithesis vertritt, die Möglichkeit transzendentaler Freiheit aus. Somit stehen sich in der *cosmologia rationalis* die aus praktisch-transzendentelem und praktisch-pragmatischem Interesse geltend gemachten Momente des Freiheitsbegriffs einander ausschließend gegenüber und Kants Freiheitsantinomie ergibt sich in dieser ersten Hinsicht als eine Antinomie des Freiheitsbegriffs selbst.

(b) Aufgrund des praktisch-ethischen Interesses muß der Freiheitsbegriff unabdingbar auch mit der Möglichkeit der Imputation des Handelns einhergehen. Die eigener Spontaneität entspringenden Handlungen müssen auch dem Handelnden zurechenbar sein und deshalb auch als durch

---

<sup>17</sup> KRV A 447, B 475; vgl. auch KRV A 451, B 479.

ihn determiniert gedacht werden. Dies aber verbietet der von der Thesis behauptete Begriff transzendentaler Freiheit. Sofern er eben als alle Determination negierender Indeterminismus zu verstehen ist, wird mit diesem Begriff der Konnex des aus transzendentaler Freiheit Handelnden mit seinem Handeln aufgeopfert.<sup>18</sup> Die rein indeterministische Freiheitskonzeption der Thesis vermag sonach gerade keinen "Grund der Imputabilität"<sup>19</sup> abzugeben und wird deshalb unter praktisch-ethischem Aspekt zu einem "Stein des Anstoßes".<sup>20</sup> Wird nun dem Indeterminismus von der Antithesis eine universelle naturkausale Determination entgegengesetzt, so ist zwar die Determination der Handlung durch den Handelnden denkbar, andererseits aber wird dabei die Möglichkeit eines Handelns aus eigener Spontaneität des Handelnden vergeben, da wir nun "nichts als Natur" haben, "in welcher wir den Zusammenhang ... der Weltbegebenheiten suchen müssen".<sup>21</sup> Bloße Indetermination läßt freies Handeln ebensowenig entstehen, wie durchgängige Determination es zum Verschwinden bringt. Die aus praktisch-transzendentelem und praktisch-ethischem Interesse geltend gemachten Momente des Freiheitsbegriffs stehen sich sonach in der Antithetik der *cosmologia rationalis* einander ausschließend gegenüber und

---

<sup>18</sup> Vgl. KRV A 445, B 473 : "... es setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus und ein dynamisch erster Anfang der Handlung einen Zustand, der mit dem vorhergehenden eben derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Kausalität hat, d. i.. auf keine Weise daraus erfolgt."

<sup>19</sup> KRV A 448, B 476.

<sup>20</sup> A. a. O.

<sup>21</sup> KRV A 447, B 475.

damit ergibt sich in einer zweiten Hinsicht Kants Freiheitsantinomie als eine Antinomie des Freiheitsbegriffs selbst.

(c) Das transzendente Interesse gerät in der Antithetik nicht nur in Widerspruch zum pragmatischen und ethischen Interesse, sondern sogar in Widerspruch mit sich selbst. Auch die vom transzendentalen Interesse geforderte unbedingte Aktualität als Letztbegründendes menschlichen Handelns kann mit dem indeterministischen Begriff transzendentaler Freiheit im strengen Sinne gar nicht gedacht werden, sofern dieser Begriff, wie die Antithesis ja zurecht einwendet, mit völliger Irrationalität einhergeht. Entsprechenderweise kann transzendente Freiheit nicht der Intention der Thesis entsprechend als unbedingter Grund von Handeln gedacht werden, sondern muß stattdessen gerade als absurde Grundlosigkeit ins Auge gefaßt werden.

Kants Freiheitsantinomie macht sonach als dreifache immanente Antinomie des Freiheitsbegriffs selbst die Notwendigkeit offenbar, einen integralen Freiheitsbegriff zu denken, der dem praktischen Interesse widerspruchsfrei auf transzendentelem, ethischem und pragmatischem Niveau entsprechen kann. Innerhalb der *cosmologia rationalis* verbleibt die Diskussion um den Freiheitsbegriff auf der Ebene einer reinen Indeterminismus-Determinismus-Kontroverse. Ergibt sich dabei eine Antinomie des Freiheitsbegriffs selbst in dem Sinne, daß die Vertretung desselben nicht von einer Seite der Antithetik wahrgenommen wird, sondern sich vielmehr auf beiden Seiten unabdingbare Momente eines adäquaten und integralen Freiheits-

begriffs geltend gemacht finden, so bedeutet dies, daß im Hinblick auf letzteren zunächst sowohl Indetermination als auch Determination als Momente irgendwie verbunden werden müssen. Erstens nämlich verlangt das mit dem Freiheitsbegriff verbundene praktisch-transzendente Interesse an der Möglichkeit eines unbedingten Anfangenkönnens eine Indetermination des Handelnden durch Naturkausalität. Zweitens verlangt das mit dem Freiheitsbegriff verbundene praktisch-ethische Interesse an der Möglichkeit der Zurechenbarkeit der Handlungen eine Determination der Handlung durch den Handelnden. Und drittens verlangt das ebenfalls mit dem Freiheitsbegriff verbundene praktisch-pragmatische Interesse an der Rationalisierbarkeit und Verfügbarkeit der Welt eine Determination des welthaft Seienden durch Naturkausalität.

#### § 4 *Die Auflösung der Antithetik*

Prinzipiell beruht die Auflösung der Freiheitsantinomie auf Kants transzendentaler Wende, die er in der KRV mit seiner Theorie der Erfahrung vollzieht. Durch die dabei geleistete Reflexion auf die Vermitteltheit des Seins durch die erkennende menschliche Subjektivität wird letztere aus der kosmologischen Totalität des Seins freigesetzt. Kosmologische Totalität wird depotenziert zur Objektivität für menschliche Subjektivität. Die Prinzipien jener Totalität werden depotenziert zu Prinzipien transzendentaler Subjektivität im Hinblick auf die Konstitution einer möglichen Objektivität. Das gesetzmäßig verbundene Ensemble dieser Prinzipien konstituiert als transzendentaler Gegenstand den Vorentwurf mögli-



cher Objektivität der transzendentalen Subjektivität des Menschen, wobei die Leistung dieser Konstitution allein auf die Spontaneität dieser Subjektivität zurückgeführt wird. Die für die neuzeitliche Subjektivität mit dem Erkennen bezeichnender Weise verbundene Aktivität wird damit zusammen mit der dadurch entstehenden Konsequenz der prinzipiellen Vermitteltheit des erkannten Seienden durch diese Subjektivität reflexiv eingeholt.

Die ersten Prinzipien werden nun als Hervorbringungen spontaner menschlicher Subjektivität reflektiert, so daß der durch diese Prinzipien-wie prototypisch dem Kausalitätsprinzip-konstituierte Determinationszusammenhang nicht länger als eine auch das menschliche Subjekt in toto mit einbeziehende Totalität gedacht werden kann. Die transzendente Subjektivität, welche die Form der Determination stiftet, bleibt ipso facto in ihrer Spontaneität außerhalb des Zusammenhangs dieser Determination. Letztere ist damit nicht länger Widerpart transzendentaler Freiheit, sondern kann nun als gesetzte Determination gerade als Vermittlung dieser Freiheit erachtet werden. Gegenüber dem naiven Freiheitsverständnis der Thesis gelangt Kant damit zu einer Integration des Moments der Determination in die Strukturlogik des Freiheitsbegriffs, wonach nun die im Hinblick auf den transzendentalen Freiheitsvollzug zu denkende Indetermination durch Naturkausalität nicht mehr eine Indetermination in der Reihe der Naturkausalität selbst bedeuten muß, sondern gerade mit der Setzung einer dem Kausalitätsprinzip unterworfenen Natur einhergeht. Determination ist der Spontaneität nicht zuwider, sondern von dieser immer schon a priori gesetzt.

Die dem Freiheitsbegriff der *cosmologia rationalis* immanente Antithetik zwischen dem transzendentalen und dem pragmatischen Interesse löst sich damit unter Voraussetzung von Kants transzendentaler Wende auf, sofern transzendente Freiheit nun nicht mehr mit einer Instabilisierung verfügbarer Welt einhergehen muß. Vielmehr kann es nun gerade als eine Realisierung transzendentaler Freiheit gedacht werden, Objektivität als rationalisierbare und damit verfügbare immer schon *a priori* zu präsumieren. Anstatt als *hiatus irrationalis* jeder Determination zuwider zu sein, realisiert *Freiheit* sich so *als Setzung einer Determination*.

Indem Kant durch den Rückgang auf die transzendente Subjektivität des Menschen die Natur in ihrem Determinationszusammenhang begründet, ergibt sich für ihn die Konsequenz, gerade den Menschen unter zwei prinzipiell verschiedenen Aspekten betrachten zu müssen. Als empirisches Subjekt, das er trotz allem aufgrund seiner naturalen Struktur immer schon ist, unterliegt er den Gesetzen der Natur; als transzendentes Subjekt setzt er die Gesetzmäßigkeit der Natur. Diese Zweiheit von empirischem und transendentalem Subjekt aber gibt auch die Möglichkeit, die Antithetik zwischen dem transzendentalen und dem ethischen Interesse am Freiheitsbegriff aufzulösen. Hierbei muß Kant die Möglichkeit der Unbedingtheit des Handelns denken, ohne einen *hiatus irrationalis* zwischen Handelndem und Handlung entstehen zu lassen.

Kant sucht dies umrißhaft in seiner Lehre vom intelligibelen und empirischen Charakter des Menschen zu zeigen, in der – modern gesprochen

– der Ansatz zu einer Handlungstheorie erblickt werden kann, welche im wesentlichen durch die Intention gekennzeichnet ist, ein Modell eines Handelns aus menschlicher Freiheit zu denken, eines Handelns mithin, das über alle Momente von Determination hinaus auf einen unbedingten Grund hin offen ist.

Sofern transzendente Subjektivität, wie ja nach Auflösung der Antinomie nun möglich, außerhalb des naturalen Determinationszusammenhangs anzunehmen ist, spricht Kant ihr einen intelligibelen Charakter zu.<sup>22</sup> Sofern sie daneben auch natural bedingt gedacht werden muß, spricht er ihr einen empirischen Charakter zu. Dabei bezieht sich "Charakter" auf eine "wirkende Ursache" und bedeutet das "Gesetz ihrer Kausalität",<sup>23</sup> was als materiale Spezifizierung der Kausalität verstanden werden kann. Charakter bedeutet sonach eine gewisse materialiter spezifizierte Kausalität, als welche letztere in concreto immer schon repräsentiert wird. Kann es sich überdies nun um einen empirischen oder intelligibelen Charakter handeln, so ist damit in formaler Hinsicht eine Unterscheidung getroffen, wonach Kausalität einerseits Natur- und andererseits Freiheitskausalität sein kann. So bedeutet empirischer Charakter dann eine materialiter spezifizierte Naturkausalität, intelligibeler Charakter hingegen eine materialiter spezifizierte Freiheitskausalität.

Handeln als Einheit von Determination und möglicher Unbedingtheit sucht Kant nun näherhin dadurch zu denken, daß er den empirischen

---

<sup>22</sup> Kant spricht vom "transzendentalen Subjekt" als "intelligibele(n) Grund" (KRV A 545, B 573).

<sup>23</sup> KRV A 539, B 567.

Charakter einerseits als eingebunden in naturkausale Determination und andererseits als Vermittlung des intelligibelen Charakters denkt. Vermittels des empirischen Charakters ist "das handelnde Subjekt" als *causa phaenomenon* mit der Natur in unzertrennter Abhängigkeit aller ihrer Handlungen verkettet"<sup>24</sup>, so daß, sofern das Handeln nur auf einen "empirischen Charakter" zurückgeführt würde, die "Handlungen, als Erscheinungen, durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen und von ihnen als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten und also mit diesen in Verbindung, Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten".<sup>25</sup>

Kants Gedanke von der naturalen Kausalität des Handelns ist dabei wohl folgender: Das je bestimmte Handeln ist als Resultante zweier Determinanten aufzufassen, nämlich der materialiter spezifizierten Kausalität des empirischen Charakters einerseits und der Erscheinungen andererseits. Dabei mag sich die Spezifität des empirischen Charakters gewisser individueller und mannigfaltiger Motivationen verdanken; die Selbstverständlichkeit, mit der Kant den Begriff verwendet, gibt Anlaß, ihn durchaus im umgangssprachlichen Sinne zu verstehen. Die Erscheinungen konstituieren darüber hinaus die konkrete Situation, in der das Handeln jeweils steht, und so auch die Möglichkeiten, die ihm jeweils aufbehalten sind. Die jeweilige materiale Bestimmtheit des empirischen Charakters läßt den Handelnden nun angesichts einer spezifischen Situation ganz bestimmte der vorgefunde-

---

<sup>24</sup> KRV A 545, B 573.

<sup>25</sup> KRV A 539, B 567.



nen Möglichkeiten ergreifen, so daß es verständlich werden kann, wenn Kant schreibt, daß im Hinblick auf einen "empirischen Charakter" die "Handlungen als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen"<sup>26</sup> zusammenhängen. Bestimmte charakterliche Dispositionen, d. i. die materialiter spezifizierte Kausalität des empirischen Charakters, zeitigen mit naturkausaler Notwendigkeit angesichts bestimmter Situationen die jeweilige Bestimmtheit des Handelns. Setzt man die Bestimmtheit des empirischen Charakters voraus, sind es sonach die Erscheinungen, von denen eben als "Bedingungen" die "Handlungen" in ihrer Bestimmtheit "abgeleitet werden könnten".<sup>27</sup>

Soweit das menschliche Handeln allein hinsichtlich des empirischen Charakters betrachtet wird, wird es danach rein deterministisch betrachtet: "In Ansehung dieses empirischen Charakters gibt es also keine Freiheit."<sup>28</sup> Bestimmtes Handeln erscheint in dieser Perspektive allein als Resultante vorgegebener Determinanten, und zwar der Spezifität des empirischen Charakters und den situationskonstituierenden Erscheinungen.

Doch der empirische Charakter ist eben nicht die einzige Dimension menschlichen Handelns. Unter Einbeziehung des ebenfalls einzuräumenden intelligibelen Charakters denkt Kant Determination nicht als die Struktur, die das ganze menschliche Handeln umgreift, sondern lediglich als Strukturmoment desselben. In der Einheit

---

<sup>26</sup> A. a. O.

<sup>27</sup> A. a. O.

<sup>28</sup> KRV A 550, B 578.

menschlichen Handelns findet sich nach der recht verstandenen Lehre des Philosophen das Moment der Unbedingtheit transzendentaler Freiheit wie auch das Moment der Bedingtheit des empirischen Charakters berücksichtigt. Im Sinne dieses Gedankens ist Kant zufolge der intelligibele Charakter die "Ursache jener Handlungen als Erscheinungen".<sup>29</sup> Die spezifische Gesetzlichkeit des empirischen Charakters bleibt damit in ihrer puren Faktizität nicht der unhintergehbare Grund des Handelns, sondern wird vom intelligibelen Charakter begründend unterfangen, der jene Gesetzlichkeit allererst in ihrer Bestimmtheit setzt.<sup>30</sup> Entsprechend der oben bereits dargestellten Realisierung der Freiheit als Setzung einer Determination ist damit die Ebene eines transzendentalen Handelns gedacht, welches darin besteht, daß sich hierbei "der Handelnde in ein Verhältnis zum eigenen Handeln" setzt und, anstatt empirisch zu handeln, die Bestimmtheit seines empirischen Handelns bestimmt.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> KRV A 539, B 567

<sup>30</sup> Somit wird der empirische Charakter "nicht vorgefunden, sondern (in die Erscheinung hinein-)erzeugt" (R. Falckenberg, 1889).

<sup>31</sup> H. Krings (1980), S. 106. - Der empirische Charakter ist sonach "transzendente Ursache" (KRV A 546, B 574) des empirischen. Kants Gedanke steht ganz im Einklang mit der Analyse der Struktur menschlicher Freiheit, die H. Krings bietet und wonach gilt: "Das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit ist nicht das Verhältnis einer logischen Kontradiktion ... Das Verhältnis ist überhaupt nicht eine wie immer geartete Konkurrenz auf gleicher logischer Ebene." (1980, S. 107) Freiheit ist vielmehr auf "Determination begrifflich und sachlich unterfangender Ebene" zu denken und dabei wesentlich in der die "Bestimmtheit" dieser Determination "bestimmende(n) Setzung" zu sehen (1980, S. 105).

Handeln, lediglich empirisch betrachtet, ergibt sich, wie wir sahen, als Resultante aus der Spezifität des empirischen Charakters des Menschen und der spezifischen Situation, vor die es sich gebracht findet. Es wird nun durch den intelligibelen Charakter in seiner Bestimmtheit dadurch bestimmt, daß dieser eine der beiden Determinanten – den empirischen Charakter – bestimmt. So muß der intelligibele Charakter "dem empirischen gemäß gedacht werden".<sup>32</sup> Letzterer ist als "Erscheinung"<sup>33</sup> oder sinnliche(s) Zeichen"<sup>34</sup> des ersteren anzusehen, so daß der empirische Charakter "im intelligibelen Charakter (...) bestimmt"<sup>35</sup> ist und "ein anderer intelligibeler Charakter ... einen anderen empirischen gegeben haben"<sup>36</sup> würde. Durch diese Bestimmung des empirischen Charakters bestimmt der intelligibele Charakter das empirische Handeln ganz grundlegend, denn ein je anderer empirischer Charakter verursacht mit naturkausaler Notwen-

---

<sup>32</sup> KRV A 540, B 568.

<sup>33</sup> KRV A 541, B 569.

<sup>34</sup> KRV A 546, B 574.

<sup>35</sup> KRV A 551, B 579.

<sup>36</sup> KRV A 556, B 584. - Diesem intelligibelen Freiheitsakt widerstreitet entgegen der Auffassung von P. Rohs (1976, S. 304 f.) auch nicht die von Kant anderwärts herangezogene Analogie der Berechenbarkeit einer Mond- bzw. Sonnenfinsternis; vgl. KPV A 178 : Wäre uns "jede, auch die mindeste Triebfeder ... bekannt, imgleichen alle auf diese wirkende äußere Veranlassungen", so könnte "man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen". In dieser Analogie wird menschliche Freiheit keineswegs ausgeschlossen, sondern es wird vielmehr die rein fiktive Annahme eines Vorherwissens der spezifischen Realisierungsart dieser Freiheit implizit unterstellt. Vorausgesetzt wird mithin, man wüßte bereits wie der empirische Charakter in vollem Umfang durch den transzendentalen (und damit aus Freiheit) bestimmt worden sei.

digkeit angesichts einer spezifischen Situation ein je anderes Handeln.

Wird auf diesem Hintergrund nun nochmals die je bestimmte empirische Handlung als naturkausale Resultante der beiden Determinanten – empirischer Charakter und situationskonstituierende Erscheinungen – betrachtet, so können diese Determinanten nun, statt als Widerpart, als vermittelnde Momente transzendentaler Freiheit erachtet werden. Im Hinblick auf den empirischen Charakter ist dies, sofern seine Bestimmtheit in der Setzung des intelligibelen Charakters gründet, unmittelbar einsichtig. Aber auch die Erscheinungen, welche die jeweilige Situation konstituieren, vor der ein Handeln steht, verlieren den Charakter purer Faktizität, insofern sie nun zumindest partiell als durch Handlungen mitkonstituiert gedacht werden können, die in menschlicher Freiheit gründen. Das jeweils bestimmte Handeln, das unter allein empirischem Aspekt als Resultante von Determinanten gefaßt wird, kann so unter anderer Perspektive als Ausprägung des Vollzugs von Freiheit erachtet werden. Empirie und Determination benennen in dieser Sicht nicht die Negation, sondern die Vermittlung der Freiheit.

Durch diese Integration des Moments der Determination in den Freiheitsbegriff gelingt nun auch die Auflösung der oben aufgewiesenen Antinomie des Freiheitsbegriffs, die darin bestand, daß die aus praktisch-transzendentelem Interesse geltend gemachte Unbedingtheit und die aus praktisch-ethischem Interesse geltend gemachte Determination der Handlung durch den Handelnden sich wechselseitig ausschlossen. Die Determination der Handlung durch den Handelnden besteht nun darin, daß die Handlung als



empirisches Ereignis aus dem empirischen Charakter mit naturkausaler Notwendigkeit hervorgeht. Da sich andererseits aber die Bestimmtheit dieses empirischen Charakters der transzendentalen Setzung eines außerhalb dieses Determinationszusammenhanges stehenden intelligibelen Charakters verdankt,<sup>37</sup> wird es trotzdem denkbar, daß menschliches Handeln letztlich in transzendentaler Freiheit gründet. Letztere unterfängt sonach die mit dem empirischen Charakter verbundene Determination des Handelns, um sich durch sie empirisch zu vermitteln.

### § 5 *Transzendente Freiheit als Restproblem*

Die mit Kants Freiheitsantinomie in dreifacher Hinsicht einhergehende immanente Antithetik des Freiheitsbegriffs selbst wird also mit der Auflösung der Antinomie durch Kants transzendente Wende, wie wir bislang sahen, in zweifacher Hinsicht überwunden. Das transzendente Interesse kann sowohl mit dem pragmatischen als auch mit dem ethischen Interesse versöhnt werden. Nur die Austragung eines Konflikts bleibt Kant noch schuldig: Die Überwindung der Antithetik des transzendentalen Interesses mit sich selbst. Und Kant leistet dies in der KRV auch nicht, womit sich zunächst weitreichende Konsequenzen ergeben im Hinblick auf seine Freiheitslehre und seine Konzeption praktischer Vernunft.

---

<sup>37</sup> Zur transzendentalen Setzung des intelligibelen Charakters s. unten § 31.

Wie wir sahen, geriet in der *cosmologia rationalis* das mit dem Freiheitsbegriff verbundene transzendente Interesse in Widerspruch mit sich selbst, da die von ihm geforderte unbedingte Aktualität als Letztbegründendes menschlichen Handelns gar nicht rational gedacht werden konnte. Unbedingte Aktualität transzendentaler Freiheit konnte nicht als Grund des Handelns gedacht werden, sondern mußte als völlige Grundlosigkeit desselben erachtet werden. Demgegenüber erbringt Kants Auflösung der Antinomie immerhin einen wesentlichen Fortschritt. Die Konzeption transzendentaler Freiheit muß nun nicht mehr reine Indetermination bedeuten, sofern ihr Begriff nicht mehr einfachhin als Negation jedweder Determination zu denken ist, sondern, wie sich zeigte, als Setzung einer Determination. Die Gleichsetzung transzendentaler Freiheit mit bloßer Indetermination und damit blanker Irrationalität ist nun als nicht zwingend durchschaut, indem sich zeigt, daß transzendente Freiheit um ihrer Unbedingtheit willen gar nicht auf gleicher Ebene mit Determination konkurrieren muß, sondern vielmehr auf einer diese unterfangenden Ebene als Setzung der Determination zu denken ist.

Das Problem, das sich nun stellt, ist aber, ob dabei die Irrationalität bloßer Indetermination nicht lediglich auf diese eigentliche Ebene des transzendentalen Freiheitsvollzugs verschoben wird. Insofern nach Überwindung der *cosmologia rationalis* transzendente Freiheit Determination nicht mehr schlechthin negiert, sondern als ihr vermittelndes Moment setzt, wird, wie sich zeigte, das Handeln in zweierlei Hinsicht der Irrationalität enthoben: Der dem praktischen Interesse zuwiderlaufende hiatus *irrationalis*

zwischen Handelndem und Handlung und die dem pragmatischen Interesse zuwiderlaufende Instabilisierung verfügbarer Welt werden vermieden. Die Rationalität der empirischen Dimension des Handelns wird damit gerettet, indem dieses als gesetzte Determination begriffen wird. Es bleibt aber nun das Problem bestehen, ob das Handeln nicht dennoch in völliger Irrationalität gründe, sofern das Setzen der Determination selbst sich nicht rational denken ließe. Mit Termini Kants formuliert lautet das Problem: Kann die Bestimmung des empirischen Charakters durch den intelligibelen anders, denn als bloße Irrationalität gedacht werden?

Kants Auflösung der Antinomie vermeidet lediglich, daß diese Irrationalität sich notwendig ergeben müsse, sie kann sie jedoch nicht ausschließen. Um den Begriff transzendentaler Freiheit vom Verdacht des Irrationalismus zu befreien, wäre es notwendig, einen positiven Begriff ihrer unbedingten Aktualität zu entwickeln, wozu Kant sich in der KRV offensichtlich noch nicht in der Lage sieht. Die Auflösung der Freiheitsantinomie ermöglicht sonach einen Begriff, den Kant zunächst noch gar nicht zu denken vermag. Hieraus aber ergeben sich schwerwiegende Konsequenzen für Kants Freiheitslehre der KRV und damit auch für seine dort vertretene Konzeption der Vernunft im allgemeinen, wie der praktischen Vernunft im besonderen.

Einerseits nämlich weigert sich Kant, sich offen einzugestehen, daß sein Denken in einer Aporie zwischen transzendentaler Freiheit und Rationalität verfangen bleibt. Und andererseits ist es offensichtlich sein Bestreben, um jeden Preis zu einer rationalen Begründung des Handelns zu

gelangen. Da er jene Aporie noch nicht zu überwinden vermag, erfordert die rationale Begründung des Handelns die Preisgabe der Unbedingtheit transzendentaler Freiheit. Das Schlüsselsatz hierzu lautet: "Die Frage wegen der transzendentalen Freiheit betrifft bloß das spekulative Wissen, welche wir als ganz gleichgültig bei Seite setzen können, wenn es um das Praktische zu tun ist, und worüber in der Antinomie der reinen Vernunft schon hinreichende Erörterung zu finden ist."<sup>38</sup>

## § 6 *Der Rekurs auf praktische Freiheit*

Als hinreichend im Hinblick auf die Begründung des Handelns konzipiert Kant nun den Begriff einer "praktischen Freiheit", der von transzendentaler Freiheit abgelöst ist und deshalb gerade nicht das Moment einer unbedingten Aktualität beinhaltet. Vielmehr kann praktische Freiheit "durch Erfahrung bewiesen werden. Denn nicht bloß das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen, von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrenswert, d. i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft."<sup>39</sup>

Praktische Freiheit beinhaltet damit die Distanzierbarkeit unmittelbarer sinnlicher Anreize und

---

<sup>38</sup> KRV B 831 f., A 803 f.

<sup>39</sup> KRV B 830.

dies nicht nur zugunsten der Realisierung komplexerer Güter, sondern darüber hinaus auch zugunsten einer Orientierung an einem maximalen Gut, welches das Ganze unserer Existenz betrifft. Dieses Gut bezeichnet Kant ganz in Anlehnung an die Tradition als Glückseligkeit und er entwickelt in der KRV und den in zeitlicher Nähe zu diesem Werk stehenden Überlegungen eine Begründung einer ganz am Begriff der Glückseligkeit orientierten Ethik, wobei allgemeine irdische Glückseligkeit als formales Prinzip bezüglich der Materie der Gebote gedacht wird und jenseitige Glückseligkeit letztlich als Triebfeder moralischen Handelns fungiert.

So denkt Kant in der KRV Moralität im wesentlichen als Mittel, den je individuellen Verfolg der Glückseligkeit im Hinblick auf die Möglichkeit einer allgemeinen Konvenienz zu harmonisieren. Das "Sittengesetz" betrachtet entsprechend "die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt und die notwendigen Bedingungen, unter denen sie allein mit der Austeilung der Glückseligkeit nach Prinzipien zusammenstimmt".<sup>40</sup> Das Glückseligkeitsstreben der einzelnen Individuen zu "systematischer Einheit"<sup>41</sup> gebracht bedeutet eine "moralische Welt", deren "Idee" Kant als Verbindlichkeit begründendes Regulativ erachtet, so daß es Aufgabe moralischen Handelns ist, "die Sinnenwelt ... dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen".<sup>42</sup>

Moralisches Handeln besteht sonach prinzipiell darin, Glückseligkeit nicht ohne Rücksichtnahme auf eine mögliche allgemeine Harmonie der

---

<sup>40</sup> KRV A 806, B 834.

<sup>41</sup> KRV A 807, B 835.

<sup>42</sup> KRV A 808, B 836.



Zwecke zu verfolgen. Diese Rücksichtnahme legitimiert allererst das Handeln und verleiht dem Handelnden eine Würdigkeit zur Glückseligkeit.<sup>43</sup> Da allerdings die Realisation der Harmonie aller Zwecke bereits zum Scheitern verurteilt ist, sofern nur irgendjemand unmoralisch handelt, kann de facto der Würdigkeit, glücklich zu sein, zumindest empirisch, eigentlich nie eine genau proportionierte Glückseligkeit korrespondieren. Daß angesichts dieser mißlichen Lage trotzdem moralisch gehandelt wird, beruht den Ausführungen der KRV zufolge schließlich auf der Präsumtion eines jenseitigen Ausgleichs jener Proportion durch göttliche Sanktionen. So müssen die "moralischen Gesetze" mit "Verheißungen und Drohungen" einhergehen<sup>44</sup> und "ohne ... einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung ...".<sup>45</sup> Jenseitige

---

<sup>43</sup> Vgl. a. a. O.

<sup>44</sup> KRV B 839. - Spätere Äußerungen Kants können als direkte Selbstkorrektur hierzu gelesen werden, wie bspw. REL, A 53 f., B 57, wonach "Vernunft mächtig gebietet, ohne doch dabei weder etwas zu verheißern, noch zu drohen".

<sup>45</sup> KRV B 841. - Anhand der zwischen 1775 und 1780 von Kant vorgetragenen "Vorlesung über Ethik", die also der Veröffentlichung der KRV unmittelbar vorausliegt, läßt sich allerdings belegen, daß Kant eine Möglichkeit der Koexistenz von rein moralischer Gesinnung einerseits und theologisch-eudaimonistischer Triebfedern andererseits anstrebt (vgl. VÜE 13, 40 f., 48 f., 57, 62 f., 67, 97 ff.). Sein Versuch, diese Vereinbarkeit mithilfe der Unterscheidung von "praemia auctorantia" und "praemia remunerantia" zu denken, ist allerdings nicht sehr überzeugend, weshalb er darauf wohl in der KRV nicht mehr zurückkommt. Lediglich an einer Stelle (KRV B 841 f.) rekurriert er dort auf eine rein moralische Gesinnung, die als solche von aller



Glückseligkeit wird somit in der KRV zum principium executionis moralischen Handelns. Gott wird als eine "höchste Vernunft" postuliert,<sup>46</sup> um dem je einzelnen die verdiente Glückseligkeit in einer künftigen Welt zu verbürgen,<sup>47</sup> "wo alle Glückseligkeit auf uns wartet, außer sofern wir unseren Anteil an derselben durch die Unwürdigkeit, glücklich zu sein, nicht selbst einschränken".<sup>48</sup>

Ganz auf diese Position, die man als theologischen Eudaimonismus kennzeichnen könnte, ist nun Kants Begriff der praktischen Freiheit zugeschnitten, wobei der Unterschied zu transzendentaler Freiheit deutlich wird. "Freiheit im praktischen Verstande" ist nämlich in negativer Hinsicht "die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit"<sup>49</sup> und in positiver Hinsicht Bestimmbarkeit "durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden"<sup>50</sup> können. Da die "Bewegursachen ... von der Vernunft" lediglich "vorgestellt werden" müssen, müssen sie nicht von dieser selbst erzeugt sein. Oder anders ausgedrückt: Vernunft muß, entgegen Kants späterem Anspruch der GMS oder KPV, nicht selbst praktisch sein. Letzteres würde dem Anspruch transzendentaler Freiheit entsprechen, denn

---

Motivation durch Glückseligkeit unabhängig sei, vermag dieser aber im Rahmen seiner Ausführungen, die nichts anderes als einen theologischen Eudaimonismus nahelegen, offensichtlich keinerlei Geltung zu verschaffen.

<sup>46</sup> KRV B 838.

<sup>47</sup> KRV B 839.

<sup>48</sup> KRV B 840.

<sup>49</sup> KRV B 562.

<sup>50</sup> KRV B 830.

während "praktische Freiheit" lediglich eine "Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens" bedeutet, verlangt "transzendente Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst".<sup>51</sup> Müssen also hinsichtlich praktischer Freiheit die Bewegursachen des Willens nicht vernunftimmanent, sondern lediglich von der Vernunft "vorgestellt" sein, so müssen sie aber andererseits auch *nur* von der Vernunft vorgestellt werden" können, womit alle sinnlichen Antriebe als hinreichende Bestimmung für den Vollzug praktischer Freiheit ausscheiden. Theologisch-eudaimonistische Triebfedern scheinen hingegen allein beide Bedingungen zu erfüllen, einerseits nicht rein vernunftimmanent und andererseits doch auch nicht der Sinnlichkeit entlehnt zu sein. Zugunsten einer Glückseligkeit als göttlicher Belohnung in einer transzendenten Welt werden alle Anreize der Sinnlichkeit, alle irdischen Verlockungen distanzierbar. Der in der KRV konzipierte Begriff praktischer Freiheit erweist sich sonach als direkt zugeschnitten auf den theologischen Eudaimonismus, in dessen Kontext der Begriff transzendentaler Freiheit gar nicht integrierbar wäre.

Welches Resultat ergibt sich nun nach der KRV hinsichtlich der Struktur der Freiheit? Innerhalb der in die Antinomie führenden *cosmologia rationalis* kann Freiheit lediglich als reine Indetermination und damit als Irrationalität schlechthin gefaßt werden. Die Auflösung der Antinomie bringt es mit sich, daß die hinsichtlich der Ebenen pragmatischen und ethischen Handelns erforderliche Rationalität der Annahme der Unbedingtheit transzendentaler Freiheit nicht

---

<sup>51</sup> KRV B 831.

mehr widerstreitet, indem unter Voraussetzung dieser Annahme nun sowohl die Kontinuität der Naturkausalität wie auch diejenige zwischen Handelndem und Handlung gewahrt bleibt. Erreicht wird diese Einheit von Rationalität des Handelns und Freiheit, indem letztere, anstatt als Indetermination, als *Setzung einer Determination* gedacht wird.

Problematisch aber bleibt allein die transzendente Setzung selbst. Da Kant diese in der KRV als Vollzug transzendentaler Freiheit noch nicht vernünftig denken kann, gibt er die Idee der letzteren schließlich preis und zieht sich auf den Begriff praktischer Freiheit zurück. Hiermit wird die Rationalität des Handelns nun zwar auf transzendentaler Ebene vollendet, aber eben um den Preis, daß Freiheit den Rang der Transzendentalität verliert. Denn die transzendente Setzung der Determination erfolgt nun nicht aus Unbedingtheit, sondern verdankt sich selbst einer Determination höherer Ordnung, welche letztere damit als schlechthin ursprüngliche den transzendentalen Rang einnimmt. Diese transzendente Determination ist allerdings nicht vom Typus der Naturkausalität, sondern final strukturiert zu denken. und besteht in einer immer schon vorgegebenen Ausrichtung auf eine erhoffte transzendente Glückseligkeit.

So ist also die Aktualität praktischer Freiheit selbst wiederum final determiniert durch eine Ausrichtung auf eine erhoffte transzendente Glückseligkeit. Sie ist damit immer schon über die Naturkausalität hinaus, so daß sie diese instrumentalisieren kann, um jene Glückseligkeit zu erreichen. Freiheit besteht sonach gemäß dem Begriff praktischer Freiheit der KRV in der *Setzung einer Determination gemäß einer finalen*

*Gerichtetheit auf ein transzendentes summum bonum.*

Als strukturlogisches Resultat der Kantischen Freiheitslehre der KRV ergibt sich sonach tatsächlich eine Position, wie sie in etwa auch einem Lehrbuch zur Begründung einer neuscholastischen Moralphilosophie entnommen sein könnte. Hinsichtlich des Begriffs praktischer Freiheit verfällt Kant damit einem überkommenen Denkschema. Die Aktualität der Freiheit ist noch nicht als unbedingt gedacht. Sie bestimmt sich noch nicht aus sich selbst, sondern ist noch gebunden an ein Ziel. Dem Begriff praktischer Freiheit zufolge bleibt die Ausrichtung auf das Ziel der Aktualität der Freiheit leitend vorgegeben. Die Ausrichtung auf das Ziel ist sonach ursprünglich und erhält transzendentalen Rang, nicht die Freiheit selbst.

Die Aktualität praktischer Freiheit ist deshalb auch noch mehr als Streben denn als Wille zu denken. Der Begriff des letzteren ist bezeichnender Weise in der KRV noch kein Grundbegriff praktischer Vernunft. Stattdessen ist an den im Hinblick auf die Bestimmung der Freiheit entscheidenden Stellen von Triebfeder die Rede, ein Begriff, mit dem eher der Grund der Bestimmtheit eines Strebens assoziierbar ist.

## *§ 7 Freiheit als Selbstvermittlung*

Indem Kant mit der Auflösung der Freiheitsantinomie die Notwendigkeit aufhebt, Naturkausalität und Freiheit konkurrierend auf einer Ebene denken zu müssen, eröffnet er allerdings die Möglichkeit, hinsichtlich einer positiven Konzeption von Freiheit von aller Orientierung

an der Struktur dinglicher Gegenständlichkeit absehen zu können. Diese Struktur wurde ja durchschaut als Vorentwurf der transzendentalen Subjektivität des Menschen zum Zwecke der Konstitution einer möglichst durchgängig rationalisierbaren und damit verfügbaren Objektivität, die als solche Stabilität und Verlässlichkeit bietet. Die transzendentalen Grundsätze des Verstandes, denen sich die Struktur dieser Objektivität verdankt, zielen deshalb auf durchgängige Bestimmbarkeit und Berechenbarkeit und damit eben eindeutige Lokalisierbarkeit der Dinge ab. Diese müssen als Gegenstände in der Möglichkeit eines ständigen Gegenseins verfügbar und deshalb eindeutig identifizierbar sein. Identität kann deshalb im Rahmen dieser auf Stabilität orientierten Objektivität nur als Gleichheit mit sich selbst gedacht werden.

Der mit dem Begriff der Freiheit gedachte Gehalt aber entzieht sich prinzipiell jedem Versuch, ihn am Leitfaden dieser an Dinglichkeit als verfügbarer Objektivität orientierten Struktur zu denken. Freiheit kann nicht als einfache Identität im eigentlichen Sinn des Wortes dingfest gemacht werden. Ihr Vollzug ist nicht eindeutig objektivierbar, ein etwaiges Anderskönnen prinzipiell zu gewärtigen. Die Identität ihrer selbst ist durch Differenz zu sich selbst vermittelt, so daß sie wesentlich durch Selbstvermittlung zu denken ist. Im Moment der Differenz zu sich selbst ist Freiheit dabei auf ein anderes ihrer selbst bezogen, wobei die Art der Realisierung dieser Bezugnahme über das Resultat der Selbstvermittlung entscheidet.

Die Auflösung der Antinomie durch Kants transzendente Wende bringt mit sich, daß die Struktur möglicher Objektivität als solche durch-



schaut und namhaft gemacht wird. Das Denken der Freiheit entgeht damit der für es ruinösen Alternative, entweder durch Absolutsetzung jener Struktur sich aufzugeben oder durch reine Negation derselben sich in blanker Irrationalität zu verlieren, und kann sich nun durch eine nicht am Leitfaden möglicher Objektivität orientierte Struktur der Realisierung seines Gehalts annähern. Die Struktur, die sich im Hinblick darauf als aussichtsreich erweist ist eben diejenige der Selbstvermittlung. Obzwar Kant sie nicht als solche benennt oder gar explizit reflektiert, dient sie, wie die weiteren Ausführungen dieser Arbeit womöglich zeigen werden, auf kongeniale Weise der Rekonstruktion der transzendentalen Freiheitslehre unseres Philosophen.

Die Figur der Selbstvermittlung findet sich von Kant nach Auflösung der Antinomie gedacht, sofern Freiheit als intelligibeler Charakter sich mit sich selbst durch Bestimmung des empirischen Charakters als ihrer sinnlichen Erscheinung vermittelt. Die bloße Figur der Selbstvermittlung ist dabei noch daraufhin offen, ob sie sich aus eigener Ursprünglichkeit als transzendente Freiheit oder aus ursprünglicher Ausrichtung auf Glückseligkeit als praktische Freiheit vollzieht. Da Kant in der KRV nur letztere rational zu denken vermag, entscheidet er sich gegen transzendente Freiheit und optiert für den Begriff praktischer Freiheit, der sich bei ihm dann gedacht findet als die Struktur einer *transzendental bestimmten Aktualität, die sich durch Bestimmung der Empirie mit sich selbst vermittelt*.



## B. Transzendente Freiheit als Autonomie des Willens

### § 8 *Transzendente Freiheit der Vernunft*

Indem Kant in der KRV die Idee transzendentaler Freiheit nicht festzuhalten vermag, ergibt sich auch eine schwerwiegende Konsequenz im Hinblick auf die in dieser Schrift vertretene Konzeption der Vernunft. Wie wir sahen, ist auch die transzendente Bestimmung des Gegenstandes in seiner Gegenständlichkeit durch Kants Theorie der Erfahrung als Freiheit im Sinne der Setzung einer Determination zu verstehen. Und gleiches kann auch gelten von der transzendental präsumierten Regulativität der Erkenntnis, wodurch letztere immer schon im Hinblick auf die Idee eines umfassenden systematischen Zusammenhangs hin orientiert wird.<sup>1</sup> Bezeichnenderweise aber thematisiert Kant den Freiheitsbegriff in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich, sondern spricht immer nur von der Spontaneität des Verstandes bzw. der Vernunft, ohne diese Spontaneität, die den transzendentalen Entwurf im Hinblick auf mögliche Erfahrung leistet, als Realisierung transzendentaler Freiheit auszuweisen zu suchen.

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu H. Krings (1980), S. 19 f.: "Keine Idee zu haben, bedeutet einen Mangel an Freiheit gegenüber der Quantität und Qualität der Einzelwissenschaften."

Indem Kant diese Spontaneität sonach un begründet läßt, leistet er den enormen psychologischen Mißverständnissen Vorschub, denen seine Interpreten auf unterschiedliche Weisen immer wieder unterliegen. Wird Spontaneität theoretischer Vernunft nämlich nicht ausdrücklich als ein unbedingtes Handeln transzendentaler Freiheit gedacht, so kann sie freilich leicht als Ausdruck irgendwelcher angeborener oder angelernter psychologischer Ausstattung des Menschen verstanden werden. Dieses prinzipielle Mißverständnis liegt mutatis mutandis letztlich auch heutigen biologistischen Interpretationen zugrunde, welche Kants Theorie der Erfahrung evolutionstheoretisch zu deuten suchen.<sup>2</sup>

Dabei liegt es sachlich durchaus in der Konsequenz des Kantischen Denkens, die Spontaneität, welche die Möglichkeit der Erfahrung stiftet, als Hervorbringung transzendentaler Freiheit aufzufassen. Einerseits nämlich entspringt diese Spontaneität Kants Ausführungen zufolge reiner Vernunft und andererseits hat letztere ja als kritische sich immer schon als unbedingt gesetzt, bedeutet doch die KRV eine Kritik der reinen Vernunft allein durch reine Vernunft, mithin allein nach einer Maßgabe, die dieser selbst immanent ist. Gerade von diesem Gesichtspunkt macht Kant keinen systematischen Gebrauch, obgleich es sich dabei doch um die Perspektive handelt, die all seinem kritischen Philosophieren zweifellos zugrundeliegt. So bringt Kant diese spezifisch neuzeitliche Selbstsetzung der Vernunft durchaus in programmatischen Äußerungen zum Ausdruck, wonach ihm Philosophie als systematische

---

<sup>2</sup> Einen Überblick über die diesbezüglich neuere Diskussion bietet der von W. Lütterfelds (1987) edierte Sammelband.

Selbstdarstellung der Vernunft gilt, ohne sie jedoch auch nur annähernd in ihrer fundamentalen Bedeutsamkeit zu berücksichtigen.

Indem Kant die Selbstsetzung reiner Vernunft, wonach diese sich aus eigener Spontaneität zu reflektieren vermag, nicht mehr reflexiv einholt, übersieht er die Relevanz der ursprünglichen Praktizität der Vernunft. Damit aber kann ihm diese Praktizität auch nicht als Realisierung transzendentaler Freiheit bewußt werden und ebenso wenig die Erkenntnis ermöglichende Spontaneität als ein Derivat dieser Freiheit. So reflektiert er zwar diese Spontaneität, benennt damit auch die Praktizität von Vernunft, wie sie sich bereits im theoretischen Bereich verwirklicht, vermag jedoch diese Praktizität nicht mehr als Hervorbringung transzendentaler Freiheit zu denken.

Kant übergeht damit die Möglichkeit, einen ursprünglichen Zusammenhang von Vernunft und transzendentaler Freiheit zu denken, wonach Vernunft in der Selbstsetzung transzendentaler Freiheit zu sich selbst kommt und Freiheit und Vernunft solchermaßen als die zwei sich wechselseitig fordernden Aspekte der einen unbedingten, transzendentalen Aktualität offenbar werden.<sup>3</sup>

In der KRV aber bleibt transzendente Freiheit nicht nur in ihrer fundamentalen Bedeutsamkeit für Vernunft überhaupt unreflektiert, sondern wird darüber hinaus, wie wir sahen, auch für völ-

---

<sup>3</sup> Erst von Fichte wird dieser ursprüngliche Zusammenhang von Vernunft und transzendentaler Freiheit reflektiert, wenn er in seiner Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801 das absolute Wissen als Synthesis von Sein und Freiheit denkt. Vgl. hierzu den hervorragenden Kommentar von W. Janke (1970), S. 207-301.

lig irrelevant im Hinblick auf praktische Vernunft erachtet, wodurch Kant zu einem theologischen Eudaimonismus gelangt. Und allein diese Konsequenz seiner versäumten Reflexion transzendentaler Freiheit in ihrer systematischen Relevanz erscheint Kant offenbar untragbar. Die Funktionalisierung moralischen Handelns im Hinblick auf Glückseligkeit, sei diese innerweltlich oder transzendent realisierbar, scheint Kant dem Faktum des sittlichen Anspruchs, sofern dieser als schlechthin gebietend erfahren wird, nicht gerecht werden zu können. Entsprechenderweise geht Kant ab der GMS davon aus, daß der sittliche Anspruch als ein unbedingter zu verstehen sei, und es bedarf nun zur Begründung desselben einer reinen Vernunft, die in praktischer Hinsicht unbedingt ist und solchermaßen eine Realisierung transzendentaler Freiheit darstellt.

Die Annahme transzendentaler Freiheit wird sonach für Kant nur im Hinblick auf ein ganz bestimmtes Problem, eben demjenigen moralischen Handelns, erforderlich, womit freilich nicht der fundamentale Zusammenhang von transzendentaler Freiheit und Vernunft hergestellt wird, der sich aus der Reflexion der Selbstsetzung kritischer Vernunft ergeben könnte. Nicht die ursprüngliche Praktizität der Vernunft wird als transzendente Freiheit reflektiert, sondern letztere wird lediglich für eine praktische Vernunft in Anspruch genommen, der es allein um die Begründung von Moralität zu tun ist.

In diesem Zusammenhang erscheint ein Hinweis zum Verständnis der Entwicklung von Kants kritischem Denken angebracht. Ein gravierendes Mißverständnis bisheriger Kantinterpretation besteht in der meist stillschweigenden, weil für selbstverständlich gehaltenen Voraussetzung,

Kant habe sich zunächst in der KRV der theoretischen Vernunft zugewandt und die Ausarbeitung der praktischen Vernunft eben späteren Schriften vorbehalten, die ja dann tatsächlich in Gestalt der GMS, der KPV, oder auch der MS erfolgt sind. Entsprechenderweise wird es dann oftmals als eine Verdeutlichung von Kants Intentionen erachtet, die KRV als "Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft" zu bezeichnen.

Kant aber hat eine derartige Aufteilung der Vernunftvermögen keineswegs von Anfang an intendiert. In der KRV ist Kant keineswegs der Auffassung, seine kritische Philosophie sei durch eine Art von KPV zu ergänzen. Die KPV ist vielmehr in wesentlicher Hinsicht eine spätere Korrektur der KRV. Und wäre sie dies nicht, so hätte sie neben der letzteren auch keinerlei Bewandtnis, denn die KRV ist nicht als Kritik nur theoretischer Vernunft, sondern als eine Selbstreflexion der ganzen Vernunft intendiert. Vernunft im praktischen Gebrauch ist darin keineswegs ausgespart, sondern wird, wie gesehen, im Rahmen eines theologischen Eudämonismus begründet. Diese Position ist mit der transzendentalen Theorie der Erfahrung nicht ohne weiteres inkompatibel, so daß der KRV durchaus eine einheitliche Konzeption von Vernunft entnommen werden kann. Die KPV erhält ihre Bewandtnis nicht dadurch, daß sich Kant nach der Reflexion theoretischer Vernunft nun der Reflexion praktischer Vernunft zuwendet, sondern dadurch, daß Kant sich veranlaßt sieht, seine Konzeption praktischer Vernunft gegenüber der diesbezüglich in der KRV vertretenen Auffassung korrigieren zu müssen. Erst dadurch wird die Einheit der Vernunft zum Problem, die in der KRV für Kant schon erreicht schien.



Hinsichtlich der in der KRV vertretenen Konzeption praktischer Vernunft wird insofern eine strikte Korrektur unumgänglich, als Kant ab der GMS auf der Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs insistiert<sup>4</sup> und damit reine Vernunft praktisch werden muß. Dies jedoch ist mit der KRV nicht vereinbar. Auf Unbedingtheit hin offen blieb Vernunft der dort vertretenen Konzeption zufolge zwar in ihrer erkenntniskonstitutiven Spontaneität, wiewohl dies nicht weiter reflektiert wurde, hinsichtlich des Handelns aber bestritt die KRV eine Unbedingtheit der Vernunft, indem sie letztere als immer schon auf Glückseligkeit hin ausgerichtet verstand. Mit der erstmaligen Reflexion des Prinzips unbedingter Sittlichkeit in der GMS wird die Konzeption von Vernunft, welche der KRV zugrundeliegt, gesprengt. Vernunft muß nun in ihrer Unbedingtheit reflektiert werden und dies, gerade im ausschließenden Gegensatz zur KRV, in praktischer Hinsicht. Da Kant offenbar die Unvereinbarkeit mit der KRV sieht, vollzieht er diese Reflexion zunächst isoliert in der GMS und stellt die Darstellung einer einheitlichen Konzeption von Vernunft der KPV anheim.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Kant jedoch macht seine Selbstkorrektur als solche nicht deutlich. Dies kann in der Befürchtung begründet liegen, durch die Andeutung von Selbstkorrekturen gegenüber der KRV die Aufmerksamkeit von diesem Werk, das anfänglich ohnehin nur sehr zögerlich rezipiert wurde, abzulenken. So übergeht er später einfachhin die in der KRV enthaltenen Ausführungen zur praktischen Vernunft und nimmt lediglich auf die dortigen Ausführungen zur theoretischen Vernunft Bezug, wobei er diese dann meist als spekulative Vernunft benennt.

<sup>5</sup> So erfordert die "Kritik einer reinen praktischen Vernunft, daß, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe



So ist es die Begründung der Moralität, wodurch das in der KRV fallengelassene Thema transzendentaler Freiheit wieder aufgenommen und letztere als Prinzip in Anspruch genommen wird. Im Zusammenhang damit stellt Kant in der GMS nun auch endlich klar, daß die bereits in der KRV reflektierte erkenntniskonstitutive Spontaneität des Verstandes ebenfalls in transzendentaler Freiheit gründen müsse. Diese Klarstellung erfolgt in der Absicht, die Inanspruchnahme transzendentaler Freiheit zur Begründung von Moralität zu rechtfertigen. Diese Deduktion freilich kann nicht als zwingend erachtet werden, solange dabei nicht nachgewiesen wird, daß eine in theoretischer Hinsicht unbedingte Vernunft in praktischer Hinsicht prinzipiell nicht heteronom bedingt sein könne.<sup>6</sup> Wenn somit für Kant auch die Inanspruchnahme transzendentaler Freiheit in theoretischer und praktischer Hinsicht letztlich unabhängig voneinander bleiben muß, so tritt dieses Prinzip nun doch ab der GMS als Konstituens aller Vernunft klar in den Blick. Gleichwohl hinterläßt Kants Philosophie das Desiderat, die ursprüngliche Praktizität der Vernunft selbst als transzendente Freiheit zu denken und damit deren Inanspruchnahme in theoretischer und praktischer Hinsicht, und darüber hinaus in möglicherweise noch anderen Hinsichten, zu begründen.

---

Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß" (GMS BA XIV).

<sup>6</sup> Vgl. hierzu D. Henrich (1975), S. 68 f.

## § 9 Die Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs

Ab der GMS wird das Prinzip transzendentaler Freiheit zur Begründung von Moralität erforderlich, da die Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs nun in aller Konsequenz gedacht wird.<sup>7</sup> Entsprechenderweise muß die Befolgung dieses Anspruchs um seiner selbst willen erfolgen und darf nicht von ihm äußerlichen Bestimmungsgründen abhängig gemacht werden, auch nicht von einem zugrundeliegenden Streben nach wie auch immer verstandener Glückseligkeit. Allein diese Voraussetzung macht nun den Gedanken erforderlich, daß menschliches Handeln durch transzendente Freiheit begründet sei.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Bereits in der Vorrede zur GMS besteht Kant darauf, daß der Grund der Verbindlichkeit allein in der reinen Vernunft anzunehmen sei (GMS BA VIII). "Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze gemäß sei, sondern es muß auch um desselben willen geschehen" (GMS BA X). Die Handlung darf nicht nur pflichtmäßig sein, sondern sie muß darüber hinaus auch aus Pflicht erfolgen (GMS BA 8 f.). Danach führt Kant dann diesbezüglich die Konzeption der "Handlung aus Achtung fürs Gesetz" ein (GMS BA 14), die er in der KPV wesentlich erweitert und vertieft. Außerdem unterscheidet Kant dort im Sinne des unbedingten sittlichen Anspruchs zwischen Moralität und bloßer Legalität der Handlung und knüpft daran seine Lehre von der Triebfeder und dem Interesse an der Befolgung des Gesetzes (vgl. KPV A 141). Prägnant formuliert findet sich die Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs auch, wenn Kant "das moralische Gesetz" nicht nur in "formaler" und "materialer" Hinsicht als "Bestimmungsgrund" der "Handlung" bezeichnet, sondern nun auch in "subjektiver" Hinsicht (KPV A 133). Vgl. zu diesem Problemkomplex überhaupt das sehr wichtige Kapitel "Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft" (KPV A 126-159).

<sup>8</sup> Sofern "reine Vernunft wirklich praktisch ist", steht "mit diesem Vermögen ... auch die transzendente Freiheit nunmehr fest" (KPV A 4). So ist diese "Freiheit ... auch die einzige unter allen

Und hier ist auch bezüglich Kants praktischer Philosophie die Trennlinie zu ziehen zwischen transzendentaler Reflexion einerseits und Ethik andererseits. Fragen hinsichtlich des materialen Aspekts des Sittengesetzes, wie bspw., ob die moralischen Gebote inhaltlich aus reiner Vernunft begründbar sind bzw. aus dem kategorischen Imperativ abgeleitet werden können, betreffen die Ethik. Transzendente Reflexion hingegen richtet sich auf die Begründung des Sittengesetzes und fragt nach der Bedingung der Möglichkeit seiner Geltung. Im Gegensatz zu seiner Theorie der Erfahrung, wo Kant sich bemüht, das transzendente Reflexionsniveau als solches kenntlich zu machen, tut er dies in seiner praktischen Philosophie allerdings nicht, obwohl er diese Reflexion tatsächlich, zumindest ansatzweise, durchführt. Im folgenden soll deshalb zunächst kurz darauf eingegangen werden, in welchem Sinne man bei Kants praktischer Philosophie von Transzendentalphilosophie bzw. transzendentaler Reflexion sprechen könne, bevor letztere in ihrem Grundzug zu rekonstruieren gesucht wird.

### *§ 10 Transzendente Reflexion in praktischer Hinsicht*

Kant verwendet den Begriff Transzendentalphilosophie in seiner praktischen Philosophie ausdrücklich nicht. Es wäre allerdings verfehlt,

---

Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen", eben weil sie "die Bedingung des moralischen Gesetzes ist" (KPV A 5).

allein deshalb darauf zu schließen, daß in seiner praktischen Philosophie auch der Sache nach keine transzendente Reflexion vorkomme. Vielmehr benennt er die der transzendentalen Theorie der Erfahrung analoge Reflexion der praktischen Philosophie als "Metaphysik der Sitten". Sonach sollen in der "Transzendentalphilosophie ... bloß die besondern Handlungen und Regeln des reinen Denkens, d. i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig a priori erkannt werden" vorgetragen werden, während "die Metaphysik der Sitten ... die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens untersuchen" soll "und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Willens überhaupt, welche größtenteils aus der Psychologie geschöpft werden".<sup>9</sup> Kants Transzendentalphilosophie sucht die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zu erweisen durch Rekurs auf die apriorischen Prinzipien derselben. Die Metaphysik der Sitten sucht die Bedingungen der Möglichkeit sittlichen Handelns zu erweisen durch Rekurs auf die Prinzipien eines diesem a priori zugrundeliegenden reinen Willens. Ebenso wie die Transzendentalphilosophie hierbei von allen im Zusammenhang mit dem Erkennen sich abspielenden empirischen, insbesondere psychologischen Vorgängen absieht, untersucht auch die Metaphysik der Sitten nach Kant keine psychologischen Faktoren des menschlichen Willens. Kant kennzeichnet also als "Metaphysik der Sitten" eine der Sache nach transzendente Reflexion im praktischen Bereich.

Geht man davon aus, daß es im praktischen Bereich um die Bedingungen der Möglichkeit des sittlichen Anspruchs geht, und damit um die

---

<sup>9</sup> GMS BA XII.

Bedingungen der Möglichkeit eines Willens, der diesem Anspruch unterliegen kann, so ergibt sich eine eindeutige Parallelität zwischen transzendentaler Reflexion im theoretischen und praktischen Bereich. Theoretisch nämlich gilt: Die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung sind gleich den Bedingungen der Gegenstände der Erfahrung. Und praktisch kann nun gelten: Die Bedingungen der Möglichkeit des sittlichen Anspruchs sind gleich den Bedingungen des Willens, der diesem Anspruch unterliegt. In theoretischer Hinsicht wurde das Faktum der Erfahrung begründet durch den Aufweis der Struktur der Gegenständlichkeit überhaupt. In praktischer Hinsicht wird das Faktum des sittlichen Anspruchs begründet durch den Aufweis der Struktur des reinen bzw. unbedingten Willens.

Darüber hinaus entwickelt Kant in der GMS die transzendente Fragestellung noch weiter, wobei die Parallelität zur KRV sich diesbezüglich vollendet. Gegen Ende des zweiten Abschnitts nämlich führt Kant aus, daß das Prinzip der Autonomie des Willens lediglich analytisch aus dem der Sittlichkeit gewonnen worden sei.<sup>10</sup> Nicht gezeigt wurde hierbei jedoch, "daß Sittlichkeit kein Hirngespinnst sei".<sup>11</sup> Diese Aufgabe aber liegt Kant zufolge "nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphysik der Sitten, sondern ist Gegenstand der KPV, zu der er im dritten Abschnitt der GMS einen Übergang schaffen will. In Anlehnung an die KRV besteht Kant zufolge diese Aufgabe einer KPV darin, "einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen prakti-

---

<sup>10</sup> GMS BA 95.

<sup>11</sup> GMS BA 96.



schen Vernunft"<sup>12</sup> aufzuzeigen. Wie in der KRV synthetische Sätze a priori aufweisen, wie die Spontaneität des Verstandes Sinnlichkeit ursprünglich bestimmt und dadurch immer schon Wirklichkeit konstituiert, ist Kant zufolge auch der Wirklichkeitsbezug des autonomen Willens zu reflektieren. Der Durchführung dieser Reflexion widmet Kant in der KPV gegen Ende der Analytik der praktischen Vernunft das Kapitel "Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft".

Vollendet sich in dieser Hinsicht transzendente Reflexion durch Darlegung der Bezugnahme des Apriorischen auf die Empirie, so weist die GMS einer KPV schließlich noch eine weitere Aufgabe zu, die als Vollendung transzendentaler Reflexion hinsichtlich der Begründung des Apriorischen selbst erachtet werden kann, nämlich die "Einheit" dieser "reinen praktischen Vernunft ... mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip" darzustellen, "weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß".<sup>13</sup> Der Aufweis einer transzendentalen Struktur zur Begründung der Sittlichkeit entbehrt solange einer letztlichen Rechtfertigung, als diese Struktur sich nicht aus der Einheit der Vernunft begründet. In transzendentaler Reflexion wendet sich die Vernunft auf ihre Ursprünge zurück und die dabei erschlossenen Strukturen, Ideen bzw. Transzendentalien müssen zu einer Einheit vereinbar sein, sofern es doch ein und dieselbe Vernunft ist, die sich reflexiv einzuholen versucht. Dieser Abschluß transzendentaler Refle-

---

<sup>12</sup> GMS BA 96.

<sup>13</sup> GMS BA XIV.

xion durch Aufweis der Vernunft in ihrer Einheit bleibt für Kant allerdings ein unbewältigtes Problem. Und womöglich ist das Zurückbleiben hinter diesem weitestgehenden Anspruch transzendentaler Reflexion der wahre Grund, warum Kant mit dem Begriff der Transzendentalphilosophie ab der GMS zurückhaltender umgeht und ihn seiner praktischen Philosophie verweigert.

In der KRV hingegen kann Kant in der Einheit der Vernunft noch gar keinen Problemüberhang erkennen, da er dort vielmehr der Auffassung ist, Vernunft in dieser ihrer Einheit bereits reflektiert zu haben. Sofern dort praktische Vernunft noch gar nicht in ihrer Unbedingtheit in Erscheinung tritt, bringt ihre (theonome) Begründung kein transzendentes Problem mit sich. Die transzendente Wende bezieht sich in der KRV allein auf die Theorie der Erfahrung, so daß deren Resultaten konkurrenzlos transzendentaler Status verliehen werden konnte. Erst die ab der GMS behauptete Unbedingtheit praktischer Vernunft sprengt die in der KRV bereits erreicht geglaubte Einheit der Vernunft. Und hier läßt sich noch eine Vermutung anschließen. Der Begriff der Unbedingtheit verschärft sich für Kant ab der GMS. Kant scheint in der KRV zufrieden zu sein mit empirischer Unbedingtheit. Die transzendentalen Grundsätze des Verstandes werden als empirisch unbedingt gerechtfertigt, nicht als unbedingt schlechthin. Nun ab der GMS, wo mit der Begündung der Sittlichkeit eine gegenüber der theoretischen zweite transzendente Struktur auftritt, sieht Kant in aller Schärfe das Problem einer weitergehenden Rechtfertigung transzendentaler Prinzipien. Der Aufweis ihrer Apriorität im Hinblick auf Empirie genügt nun nicht mehr. Transzendentalität, und das heißt der Rang des

Unbedingten ist nun darüber hinaus erst gerechtfertigt, wenn alle Transzendentalien aus einer Einheit heraus begründbar sind.

Die Problemstellung, der Kant sich damit gegenüberstellt, ist enorm. Da er keine Lösung sieht, theoretische und praktische Vernunft in ihrer transzendentalen Struktur aus einer Einheit heraus zu begreifen, widmet er Betrachtungen über die Vereinbarkeit der beiden Strukturen mehr und mehr Raum. Hinweise auf Vereinbarkeit und sinnhafter Bezogenheit sollen das systematische Manko ersetzen. Vor diesem Hintergrund ist der dritte Abschnitt der GMS zu sehen. Kant sucht hierin durchaus auf die Einheit der Vernunft hinzuführen, indem er vom Begriff transzendentaler Freiheit als Grundbegriff ausgeht. Die verschiedenen Deduktionsversuche<sup>14</sup> dienen dem Zweck, diesem Begriff die adäquate Stellung im Systemganzen zu verschaffen. um gleichzeitig für eine KPV eine Ausgangsbasis im Hinblick auf der dieser gestellten Aufgabe, der Einheit der Vernunft, zu gewinnen.

### § 11 *Der Wille als Instanz transzendentaler Freiheit*

Transzendente Freiheit als unbedingtes Anhängenkönnen ist als Bedingung der Möglichkeit eines unbedingten sittlichen Anspruches zu denken, denn letzterer fordert als solcher, in welchem konkreten Gehalt er auch immer auftreten mag, formaliter stets die Befolgung um seiner selbst willen, d. h. er verbietet, seine Befolgung von irgendwelchen anderen Bestimmungsgründen ab-

---

<sup>14</sup> Vgl. hierzu D. Henrich (1975).

hängig zu machen. Nur wenn der Mensch in seinem Handeln auf eine unbedingte Weise frei, und damit eben nicht vorgängig auf irgendwelche Bestimmungsgründe fixiert ist, kann er diesem Anspruch entsprechen.<sup>15</sup> Als Instanz bzw. Aktualität dieser transzendentalen Freiheit benennt Kant den Willen und so eröffnet er die GMS mit dem berühmten Satz: "Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille."<sup>16</sup>

Hier erscheinen einige kurze Bemerkungen angebracht, wie der Begriff dieses Willens, mit dem Kant zu seiner neu entwickelten Lehre praktischer Vernunft ansetzt und deren Grundbegriff er dann auch stets bleibt, näher zu verstehen ist. Kants Zitat weist bereits auf einen wesentlichen Punkt hin. Der Wille muß *gedacht* werden, wobei "denken" hier durchaus im prägnanten Kantischen Sinne, und damit im Unterschied zum Erkennen, zu verstehen ist. Erkannt werden nämlich kann der Wille, der sich als transzendente Freiheit vollzieht, nicht. In diesem Sinne ist er ja als eine unbedingte Aktualität zu verstehen und Modi des Unbedingten liegen, wie Kant in der Dialektik der reinen Vernunft aufweist, außerhalb der Erkenntnis eines endlichen Vernunftwesens. Abzuhalten ist deshalb jeder Versuch, Kants Begriff des Willens auf irgendeine Weise psychologisch zu fassen. Als psychologisches Vermögen wäre er zwar ein möglicher Gegenstand der Erkenntnis, wobei diese je nach Methode entweder direkt-introspektiv oder indirekt-behavior-

---

<sup>15</sup> Vgl. hierzu KPV § 5.

<sup>16</sup> GMS BA 1.



ristisch vorgehen könnte. Und innerhalb der Psychologie könnten sich dabei die unterschiedlichsten Konzeptionen des Willens ergeben, vom eigenständigen, seelischen Akt bis hin zum gespensterhaften Scheinbegriff.<sup>17</sup> Als eine unbedingte Aktualität aber entzieht sich der Wille jedweder psychologischen Methode, wie überhaupt jedem wissenschaftlichen Erkenntnisversuch, da hierbei stets nur Bedingtes in den Blick geraten kann. Psychologie vermag also hinsichtlich Kants Willensbegriff nichts beizutragen. Der Wille als Instanz transzendentaler Freiheit ist ein von psychologischen Erkenntnissen völlig unabhängiger philosophischer Begriff.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Vgl. hierzu etwa die Position von G. Ryle (1969) im Gegensatz zur introspektiven Psychologie.

<sup>18</sup> Kant grenzt seinen Begriff entsprechend ab. So unterscheidet er zwischen einem "reinen Willen" und einem "menschlichen Willen überhaupt", wobei ersterer als der zu denkende philosophische Begriff, letzterer als psychologisches Vermögen zu verstehen ist (GMS BA XII). An anderer Stelle findet sich die entsprechende Unterscheidung zwischen einem oberen und einem unteren Begehrungsvermögen (KPV A 41, 44 f.). Und an wieder anderer Stelle wird das Begehrungsvermögen der Psychologie zugewiesen, womit der Wille für die sittliche Betrachtung übrigbleibt. Obwohl Kants Terminologie also keineswegs eindeutig ist, findet sich die Unterscheidung zwischen einem in sittlicher Hinsicht relevanten Vermögen und einem Gegenstand der Psychologie doch der Sache nach durchgehend berücksichtigt. Womöglich wäre es im Hinblick auf die Vermeidung psychologischer Mißverständnisse jedoch sinnvoller gewesen, wenn Kant hinsichtlich des Vollzugs transzendentaler Freiheit auf einen künstlichen Begriff, wie bspw. den einer unbedingten Aktualität, ausgewichen wäre, von dem wir in unserer Interpretation gebrauch machen. Ein gelungenes Paradigma einer transzendentalen Reflexion unter Verwendung derart abstrakter Begriffe, welche psychologistische Konnotationen weitestgehend vermeidet, stellt H. Krings "Transzendente Logik" (1964) dar.



Der philosophische Begriff des Willens als einer unbedingten Aktualität ergibt sich aus keiner direkten bzw. theoretischen Betrachtung menschlichen Handelns, sondern erst im Rahmen einer Reflexion dieses Handelns unter sittlicher Perspektive, wobei es einem unbedingten Anspruch unterworfen gedacht wird. Kants Begriff des Willens als Instanz transzendentaler Freiheit ist sonach ab ovo ein normativer Begriff. Näherhin ist er dies, indem er eine unbedingte Aktualität benennt, welche als transzendente Bedingung der Möglichkeit von Normativität schlechthin zu denken ist. Der sittliche Anspruch, in welchem konkretem Gehalt er auch immer vorstellig wird, fordert logisch vorrangig, prinzipiell einen Willen in Form einer unbedingten Aktualität, da anders der Unbedingtheit der Forderung eben nicht entsprochen werden kann.

## § 12 *Die Autonomie des Willens*

Der Wille als unbedingte Aktualität vollzieht also transzendente Freiheit, wodurch allein dem unbedingten Anspruch der Sittlichkeit entsprochen werden kann. Kant zeigt dies in der GMS, wobei er von der ethischen Reflexion zur transzendentalen überleitet. Er geht vom unbedingten sittlichen Anspruch aus, versucht diesen formelhaft zu erfassen, um dann die transzendente Freiheit (Autonomie) des Willens als Bedingung der Möglichkeit dieses Anspruchs auszuweisen. So gelangt die regressive Methode, ausgehend vom Faktum des sittlichen Anspruchs, zur Formulierung des kategorischen Imperativs, der diesen Anspruch gewissermaßen ethisch auf den Begriff bringt, zur transzendentalen Freiheit (Autonomie)

des Willens als Bedingung der Möglichkeit dieses Anspruchs.

Kant gelangt dabei zu verschiedenen Formulierungen moralischer Gesetze, die in der Kantliteratur meist als verschiedene Formeln des kategorischen Imperativs aufgefaßt werden. Hierbei aber wird übersehen, daß in Kants Raisonnement eben ethische und transzendente Reflexion ineinander laufen. Deshalb aber kann die Formel, welche die Autonomie des Willens zum Ausdruck bringt, nicht als eine Formel neben den anderen betrachtet werden, sondern muß den ethischen Formeln gegenüber als transzendente Formel verstanden werden, welche, anstatt einen kategorischen Imperativ auf eine gewisse Weise zu formulieren, vielmehr die Bedingung der Möglichkeit eines kategorischen Imperativs begründet.

Im Zuge von Kants Raisonnement schleichen sich hierbei allerdings Aussagen ein, die er nicht argumentativ begründet. Im Hinblick auf das transzendente Resultat, der Autonomie des Willens, handelt es sich diesbezüglich insbesondere um die Behauptung, wonach diese Autonomie nicht nur bedeute, daß der Wille selbst sich sein Gesetz gebe, sondern darüber hinaus auch allgemein gesetzgebend sei in einem Reich der Zwecke. Für dieses Moment der Allgemeinheit sowie dem einzelnen Vernunftwesen als Zweck an sich, beides Lehrstücke, die von Kant mit allem Nachdruck vertreten werden, lassen sich bei ihm nämlich keine Begründungen finden. Wir werden deshalb bei der weiteren Darstellung von Kants transzendentaler Reflexion von diesen Implikationen absehen, um diese Reflexion allein in dem Kern zu rekonstruieren, der durch Kants Ausführungen auch begründbar erscheint. Weiter

unten werden wir dann Kants Übergang von der ethischen zur transzendentalen Ebene zu rekonstruieren suchen und dabei auf die erwähnten unausgewiesenen Behauptungen Kants näher eingehen.

Die unbedingte Aktualität des Willens wird von Kant also näherhin als Autonomie des Willens konzipiert. Mit diesem Begriff denkt Kant eine Synthese von Freiheit und Gesetz<sup>19</sup> und vermeidet damit, daß transzendente Freiheit doch noch zu einem bloßen hiatus irrationalis würde. Kants diesbezügliche Reflexion findet sich eingangs des dritten Abschnittes der GMS. Sie ist sehr kurz, doch nicht unkompliziert, da er auch noch den Begriff der "Kausalität" heranzieht. Er geht davon aus, daß der Begriff des Wil-

---

<sup>19</sup> Vgl. hierzu H. Krings (1980), S. 25: "Freiheit ist der Begriff eines Unbedingten, dessen unbedingte Betrachtung zu nichts führt. Das Unbedingte muß sich, sofern es nicht leer und nichtssagend bleiben will, auf den Widerspruch einlassen, in seiner realen Existenz nicht unbedingt, sondern bedingt zu sein ... Das Unbedingte löst diesen Widerspruch dadurch, daß es die Bedingung seiner Existenz selbst setzt. Kantisch gesprochen: die Freiheit bedarf des Gesetzes; aber das Gesetz ist nicht vorgegeben, sondern selbstgegeben ... Die Freiheit in dieser ihrer Einschränkung wird seit Kant als Autonomie bezeichnet." H. Krings sucht damit den Begriff des Gesetzes als notwendiges Implikat der Idee der Freiheit herzuleiten, sofern letztere real wirksam werden will. Kant denkt, wie oben deutlich werden soll, den Begriff des Gesetzes als notwendiges Implikat der Freiheit, sofern letztere sich auf einen sittlichen Anspruch einlassen soll. H. Krings denkt damit aus der Perspektive der Idee der Freiheit selbst, während Kant vom Anspruch ausgeht, dem Freiheit immer schon ausgesetzt ist. Beides ergänzt sich. Sofern nämlich der Gedanke von H. Krings deutlich macht, daß Freiheit nur real wirksam werden kann, indem sie sich (autonom) selbst ein Gesetz gibt, wird der von Kant gedachte sittliche Anspruch, wonach Freiheit sich auf ein Gesetz einlassen soll, begründend unterfangen.

lens als solcher "eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind", beinhalte.<sup>20</sup> Aufgrund des Willens als unbedingter Aktualität aber muß diese Kausalität "unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein" können.<sup>21</sup> "Der Begriff einer Kausalität" aber führt "den von Gesetzen bei sich, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muß: so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding".<sup>22</sup> Da es um die Freiheit einer unbedingten Aktualität des Willens geht, so können diese Gesetze nur vom Willen selbst gesetzt sein. Der Wille muß sie sich selbst zum Gesetz gegeben haben. Autonomie des Willens bedeutet zunächst also, daß der Wille sich sein Gesetz selbst gibt. Ist er dazu in der Lage, so kann er sich auch ein Gesetz geben, das mit einem sittlichen Anspruch einhergeht.

Freiheit und Gesetz. Zum zweiten Mal wird eine Antwort zu geben versucht, beides zusammenzudenken. Bereits in der KRV war als Auflösung der Antinomie der Gedanke gegeben, Freiheit negiere nicht Gesetzlichkeit, sondern vermittle sich durch diese. Und nun wird die Gesetzlichkeit sogar gleichsam in den Aktus der Freiheit selbst hineingegenommen. Es sind nun zwei gedankliche Niveaus zu unterscheiden: In der KRV wurde nach Auflösung der Antinomie das

---

<sup>20</sup> GMS BA 97.

<sup>21</sup> GMS BA 97.

<sup>22</sup> GMS BA 97 f.



Ergebnis erreicht, Freiheit und Gesetzlichkeit zusammen denken zu können, ohne daß der eine Begriff den anderen negierte, doch blieben die Begriffe hierbei einander äußerlich, obgleich sie aufeinander bezogen wurden. Der Begriff der Gesetzlichkeit wurde nicht in den der Freiheit hineingenommen, sondern blieb durchwegs als naturale Gesetzlichkeit verstanden. Dabei forderte Freiheit die naturale Gesetzlichkeit gerade zur Vermittlung ihrer selbst in der Sinnenwelt, so daß naturale Gesetzlichkeit zum Ausdruck der Wirksamkeit der Freiheit wurde. Diese Struktur der Freiheit wird nun in der GMS keineswegs aufgehoben, sondern vielmehr auf transzendentalen Niveau ergänzt. Auf diesem Niveau verhalten sich die Begriffe Freiheit und Gesetz nun nicht mehr äußerlich zueinander, sondern im Begriff der Autonomie wird eine echte Synthese gedacht. Der Aktus der Freiheit wird dabei nun nicht mehr auf seine Vermittlung und Wirksamkeit in der Sinnenwelt hin gedacht, obgleich dies als wichtiges Strukturmoment von Freiheit keineswegs negiert wird, sondern der Aktus wird gewissermaßen an sich selbst gedacht. Gedacht wird die auf transzendentalen Niveau mit dem Begriff der Freiheit verbundene schlechthinnige Selbstursprünglichkeit und dabei erweist sich der Begriff des Gesetzes als wesentliches Moment nunmehr des Freiheitsbegriffes selbst. Schlechthinnige Selbstursprünglichkeit als Realisierung von Unbedingtheit ist unter Vermeidung eines hiatus irrationalis zu denken als Autonomie des Willens, derart, daß dieser sich ein Gesetz seines Wollens gibt.

Somit ist nun neben dem negativen auch ein positiver Begriff transzendentaler Freiheit gegeben. Dem negativen Begriff, der unbedingten Ak-



tualität zufolge darf der Wille nicht auf irgendeine Ausrichtung fixiert sein. Dem positiven Begriff, der Autonomie zufolge muß der Wille sich ein Gesetz bzw. Prinzip seines Wollens geben. Beide Momente sind in ihrer Einheit Bedingung der Möglichkeit, einem unbedingten Anspruch Folge leisten zu können. Denn nur kraft unbedingter Aktualität kann der Wille alle vorgängigen Ausrichtungen prinzipiell distanzieren, um dann kraft seiner Autonomie den unbedingt fordernden sittlichen Anspruch zum Gesetz seines eigenen Wollens machen zu können.

### *§ 13 Autonomie als Gesetz des Willens*

Kants Lehre zufolge bedeutet also die Autonomie des Willens einerseits, daß dieser sich sein Gesetz selbst gibt, und andererseits ist die Autonomie des Willens als Bedingung der Möglichkeit eines unbedingten Anspruchs zu denken. Hierbei aber drängt sich sogleich ein Problem auf. Warum nämlich soll ein Wille, der als autonomer sich das Gesetz seines Wollens schlechterdings selbst geben kann, überhaupt einem unbedingten Anspruch folgen? Gibt er damit nicht gerade seine Unbedingtheit auf zugunsten der Anerkennung einer anderen Unbedingtheit? Kann man eine Begründung denken, warum ein unbedingt freier Wille, der sich autonom seine Gesetze geben kann, einen unbedingten Anspruch anerkennen soll? Es stellt sich sonach die Frage, ob die Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs angesichts der Autonomie des Willens begründet werden kann, oder ob nicht dessen Unbedingtheit alle an ihn gerichteten Ansprüche zu bedingten herabsetzt.

Gefunden werden muß mithin ein Ausweg aus dem Dilemma, wonach der sittliche Anspruch mit der Autonomie des Willens einerseits eine Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzen muß, die ihn andererseits unmöglich zu machen droht. Die Legitimität des sittlichen Anspruchs in seiner Unbedingtheit steht damit auf dem Spiel. Wäre dieser einerseits nur denkbar aufgrund der Autonomie des Willens, angesichts derselben aber wiederum nicht denkbar, so wäre er überhaupt nicht widerspruchsfrei denkbar und müßte fallengelassen werden. Obwohl Kant dieses Problem nicht deutlich macht, erteilt er ihm die richtige Lösung, ohne diese allerdings befriedigend zu begründen, wofür eben das unzureichende Bewußtsein dieses Problems ausschlaggebend sein mag. Zunächst rekonstruieren wir in kurzen Zügen Kants Antwort.

Der unbedingte sittliche Anspruch ist Kant zufolge derjenige praktischer Vernunft, so daß Kant auch von einer Autonomie der praktischen Vernunft sprechen kann.<sup>23</sup> Das Problem, einen unbedingten sittlichen Anspruch angesichts eines autonomen Willens zu denken, stellt sich sonach als die Frage, warum ein autonomer Wille die Autonomie praktischer Vernunft anerkennen solle. Dabei, so scheint es *prima facie*, müßte der Wille seine Autonomie durch Unterordnung unter eine andere Autonomie verlieren. Kants Lösung des Problems besteht nun im wesentlichen darin, daß er den Willen mit praktischer Vernunft gleichsetzt.<sup>24</sup> Damit gelangt er zu dem Gedanken, daß der Wille als praktische Vernunft seine Autonomie realisiert und praktische Ver-

---

<sup>23</sup> Vgl. etwa KPV § 8 LS 4.

<sup>24</sup> Vgl. etwa KPV BA 36; R. Eisler (1930), S. 606.

nunft als Wille ihrer Autonomie Geltung verschafft. Realisierung von Unbedingtheit bedeutet damit gleichermaßen die Realisierung der Autonomie praktischer Vernunft, wie der Autonomie des Willens. Praktische Vernunft und Wille konkurrieren sonach nicht in ihrer Unbedingtheit, sondern finden sich als Ausdruck ein und derselben unbedingten Aktualität. Als Konsequenz der Identität von Willen und praktischer Vernunft aber ergibt sich dann der Schluß, daß der unbedingte Anspruch der letzteren, zu dem der autonome Wille sich entschließen soll, auf irgendeine Weise als Gesetz dieses Willens selbst zu denken ist. Der mit der Autonomie des Willens verbundene Sinn wird dabei auf entscheidende Weise präzisiert: Der Wille soll kraft seiner Autonomie nicht lediglich einen unbedingten Anspruch als Gesetz seines Willens affirmieren, sondern der Wille soll vielmehr einen unbedingten Anspruch als Gesetz seines Willens affirmieren, der allein ihm selbst entstammt. Der unbedingte Anspruch wird als immer schon mit dem autonomen Willen als solchem gegeben gedacht und wird dadurch allererst in seiner Unbedingtheit begründbar. Ein gegenüber dem autonomen Willen äußerlicher Anspruch muß in seiner Unbedingtheit unbegründbar bleiben. Der autonome Wille könnte ihn nicht anerkennen, ohne sich selbst dabei in seiner Autonomie aufzugeben. Gegenüber einem ihm äußerlichen Anspruch kann der autonome Wille nur vor der Alternative stehen, entweder seine Autonomie aufzugeben oder unter Aufrechterhaltung derselben die Unbedingtheit des Anspruchs zu negieren. Ein Anspruch, der dem autonomen Willen hingegen selbst entstammt, ist in seiner Unbedingtheit begründbar, sofern der

Wille sich dabei nun gerade zu nichts anderem aufgefordert findet als dazu, seinen eigenen Anspruch zu realisieren, also sich selbst zu verwirklichen.

Anstatt ein ihm äußeres Gesetz, das mit dem Anspruch unbedingter Geltung auftreten mag, sich anzueignen, soll der autonome Wille also das Gesetz seiner unbedingten Verpflichtung im Rückgang in sich selbst finden. Die Autonomie des Willens, der positive Begriff transzendentaler Freiheit, impliziert nach Kant sonach zwei Momente: Einmal das unbedingte Anfangenkönnen des Willens, sich selbst ein Gesetz zu geben. Zum zweiten, daß der Wille hierbei sich nicht ein ihm äußerliches Gesetz gibt, sondern sein eigenes ihm immanentes. Sofern dieses zweite Moment, und damit der Vollsinn von Autonomie, nicht strikt festgehalten wird, stellen sich unausweichlich die krassesten Mißverständnisse hinsichtlich Kants Freiheitslehre ein.

Hier stoßen wir allerdings auch auf ein Defizit in Kants transzendentaler Reflexion. Er macht nicht mehr transparent, wie denn der unbedingte Anspruch, den der autonome Wille anerkennen soll, als ihm eigener aus ihm selbst hervorgeht, und gelangt deshalb auch nicht zur Formulierung dieses Anspruchs. Stattdessen sucht er offenbar den kategorischen Imperativ als diesen Anspruch auszugeben. Doch damit verleiht er einem ethischen Prinzip, das selbst einer transzendentalen Begründung bedarf, transzendentalen Rang. Es stellt sich sonach die Aufgabe, Kants transzendente Reflexion im Hinblick auf die Begründung des sittlichen Anspruchs weiterzuführen. Der Wille in seiner transzendentalen Freiheit ist, wie wir sahen, nicht anders zu denken, denn als unbedingte Aktualität, die sich autonom be-



stimmt. Soll der sittliche Anspruch dem Willen selbst immanent sein, so kann er danach nichts anderes sein, als der Vollzug dieser Freiheit selbst. Das Gesetz, das sich der autonome Wille als sein eigenes, in ihm selbst liegendes geben soll, kann sonach nur die Autonomie selbst sein. Der autonome Wille soll sich selbst ein Gesetz sein, mithin seine Autonomie affirmieren. Dem autonomen Willen ist seine Autonomie nicht nur gegeben, sondern gleichermaßen aufgegeben. Die transzendente Freiheit in ihrer Unbedingtheit besteht wesentlich in der Affirmation ihrer selbst. In dieser Selbstaffirmation besteht ihre Hervorbringung aus eigener Ursprünglichkeit.

Das unbedingte sittliche Gesetz besteht also in der Selbstaffirmation des autonomen Willens. Dies ist die unbedingte Verpflichtung, die als transzendentaler Anspruch jedem sittlichen Anspruch immer schon zugrundeliegt.<sup>25</sup> Letzterer fordert einen Willen, der auf Unbedingtheit hin offen ist, und dies ist nur dann der Fall, wenn der Wille sich als autonomer selbst affiziert. Sonach fordert der an den autonomen Willen ergehende unbedingte sittliche Anspruch, als Anspruch dieses Willens an sich selbst, gerade nichts anderes, als die Bewahrung der Unbedingtheit des Willens oder m. a. W. dessen Selbstaffirmation. Kurz: Der dem autonomen Willen immanente unbedingte Anspruch besteht im Vollzug dieser Autonomie. Transzendente Freiheit unterliegt keinem anderen unbedingten

---

<sup>25</sup> Kant zufolge ist die "Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit" (GMS BA 87) zu erachten. Zutreffender wäre dieses Prinzip als die Selbstaffirmation des autonomen Willens zu erachten. Hier wird deutlich, daß Kant die entscheidende Reflexion nicht mehr vollzieht.



Anspruch, als sich selbst zu affirmieren und sich damit zu vollziehen.

Damit aber ist die transzendente Reflexion hinsichtlich der Begründung des sittlichen Anspruchs noch nicht an ihr Ziel gelangt, denn diese Begründung ist noch nicht im strengen Sinne gedacht. In Ergänzung zu Kant wurde der sittliche Anspruch transzendental durch die Selbstaffirmation des autonomen Willens begründet, wobei davon ausgegangen werden konnte, daß aus einem autonomen Willen als solchem gar kein anderer Anspruch ableitbar erscheint. Dabei aber wurde lediglich *ex negativo* argumentiert. Wenn, so wurde argumentiert, der autonome Wille keinem anderen Anspruch unterworfen gedacht werden kann, als der Selbstaffirmation dieser Autonomie, so sei diese sein Gesetz. Zwingend ist diese Begründung nur unter Voraussetzung der Identität von Wille und praktischer Vernunft, wodurch sich erst die Aufgabe stellt, den sittlichen Anspruch als einen dem Willen selbst immanenten Anspruch zu denken. Weist man unter dieser Prämisse den einzig denkbaren Anspruch auf, so gelangt man zwar zu einem in sich konsistenten Gedanken, bewahrt damit aber nicht die Prämisse selbst. Man könnte nach wie vor die Identität von Wille und praktischer Vernunft bestreiten, und damit auch wiederum die Prämisse der Annahme dieser Identität, nämlich, daß ein autonomer Wille überhaupt einem sittlichen Anspruch unterliege. Allein in der Absicht einer Begründung der sittlichen Verpflichtung eines autonomen Willens werden diese Annahmen gemacht, die letztlich auf regressivem Wege zum transzendentalen Anspruch der Selbstaffirmation des autonomen Willens als transzendentaler Freiheit führen.

Doch nur, wenn nun auch gegenläufig konstruktiv die Begründung dieses transzendenten Anspruchs, ausgehend vom Vollzug transzendentaler Freiheit, gedacht werden kann, kann das bisherige Resultat bestätigt werden. Die Prämisse eines sittlichen Anspruchs angesichts eines autonomen Willens sowie der der Ermöglichung dieser Prämisse dienende Gedanke der Identität von Willen und praktischer Vernunft werden dann als unbedingt begründet gedacht. Nur wenn der transzendente Anspruch der Selbstaffirmation des autonomen Willens aus dem Vollzug transzendentaler Freiheit selbst generiert wird, ist die Aufgabe zufriedenstellend gelöst, denn nur dann ist positiv gedacht, daß der autonome Wille einer unbedingten Verpflichtung unterliegt.

Kant sah dies durchaus als Desiderat. Bezeichnend hierfür ist der kurze § 6 der KPV. Dort nämlich zielt Kant eindeutig auf die Begründung einer unbedingten Verpflichtung eines autonomen Willens ab, wenn er sich eingangs dieses Abschnittes folgende "Aufgabe" stellt: "Vorausgesetzt, daß ein Wille frei sei: das Gesetz zu finden, welches ihn allein notwendig zu bestimmen tauglich ist".<sup>26</sup> Erwarten könnte man nun, daß das Gesetz der Freiheit selbst gedacht würde, also dasjenige Gesetz, ohne dessen Anerkennung Freiheit selbst sich nicht vollziehen kann. Anders ist die Rede von einem Gesetz, das "notwendig" einen freien Willen soll bestimmen können, gar nicht sinnvoll, denn jedes andere Gesetz, als dasjenige, das den Vollzug der Freiheit selbst ermöglicht, kann durch Freiheit als solcher ja distanziert und abgewiesen werden. Kant aber gelangt nicht zu dieser Vollendung der tran-

---

<sup>26</sup> KPV A 52.

szendentalen Geltungsreflexion. Er gelangt lediglich zu dem Resultat, daß hierbei nur die "gesetzgebende Form" des "praktischen Gesetzes" den Bestimmungsgrund des Willens ausmachen kann".<sup>27</sup> Damit ist aber lediglich die Einsicht erreicht, daß allein der sittliche Anspruch durch sein schlechthinniges bzw.unbedingtes Gebieten einen freien Willen bestimmen kann, daß mithin ein Wille als unbedingte Aktualität von keinem Anspruch verpflichtet werden kann, der selbst unter irgendeiner Bedingung steht, denn der unbedingt freie Wille muß ja diese vorgängige Bedingung nicht akzeptieren. Ein unbedingter Anspruch aber gebietet schlechthin und macht deshalb auch vor einem schlechthin freien Willen nicht halt, sondern fordert diesen ja geradezu als Bedingung seiner Möglichkeit. Doch solange die Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs nicht auf die Unbedingtheit des Willens selbst zurückgeführt wird, bleibt dieser Anspruch dem Willen gegenüber äußerlich und muß als willkürlich erscheinen, womit aber das Resultat, das sich Kant selbst zur Aufgabe stellt, nämlich "das Gesetz zu finden, welches ihn (sc. den freien Willen) allein notwendig zu bestimmen tauglich ist", offensichtlich doch nicht erreicht ist. Unerreicht bleibt damit die Intention, die Kant mit der Setzung der Identität von Wille und praktischer Vernunft verfolgte, nämlich den sittlichen Anspruch angesichts eines autonomen Willens zu rechtfertigen.

Erst wenn, wie oben bereits gefordert, die Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs aus dem Vollzug transzendentaler Freiheit selbst begründet wird, ist jene Identität von autonomem

---

<sup>27</sup> KPV A 52.

Willen und praktischer Vernunft, welche Kant als Instanz des sittlichen Anspruchs denkt, in der Reflexion eingeholt bzw. im eigentlichen Sinne gedacht. Eine Identität, von der Kant immer wieder Gebrauch macht, ohne eben die hierfür erforderliche Reflexion vollzogen zu haben. Dieses Manko, wie auch die Verlegenheit, es nicht beheben zu können, ist Kant wohl unmittelbar im Anschluß an seine diesbezüglichen Ausführungen des § 6 der KPV bewußt geworden, wenn er eingangs der unmittelbar anschließenden "Anmerkung" jene Identität zunächst kurz problematisiert, um dann sogleich zu einer anderen Fragestellung überzugehen.<sup>28</sup>

Die hier bei Kant fehlende Reflexion der Begründung der Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs aus dem Vollzug der unbedingten Aktualität des Willens bzw. der transzendentalen Freiheit selbst, wurde in jüngerer Zeit von H. Krings durchgeführt. Die Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs bleibt hierbei eben nicht nur faktisch angesetzt, sondern wird im eigentlichen Sinne gedacht, indem sie aus dem Aktus transzendentaler Freiheit generiert wird.<sup>29</sup> Transzendente Freiheit wird hierbei zunächst als ein unbedingtes, schlechthiniges Sich-Öffnen für Gehalt gedacht, wobei sie prinzipiell jedweden

---

<sup>28</sup> "Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise auf einander zurück. Ich frage hier nun nicht, ob sie auch in der Tat verschieden seien, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloß das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriff der Freiheit sei ..." (KPV A 52).

<sup>29</sup> Etwa im Sinne Fichtes tritt hierbei an die Stelle faktischer Evidenz eine genetische Evidenz. Vgl. die zweite Darstellung der Wissenschaftslehre von 1804 und hierzu W. Janke (1970), S. 310 ff.



Gehalt eröffnet ist. Bedingte Gehalte aber können das Telos dieses Sich-Öffnens nicht voll erfüllen. Nur in einem unbedingten Gehalt kann vielmehr das Telos des unbedingten Sich-Öffnens liegen. Dieser unbedingte und schlechthin erfüllende Gehalt für die Freiheit kann deshalb letztlich nur wieder Freiheit selbst sein. Somit wird im Vollzug dieses transzendentalen Aktus die Selbstaffirmation der Freiheit gedacht. Der Vollzug der Unbedingtheit transzendentaler Freiheit wird als schlechthinige Selbstaffirmation gedacht. Krings transzendente Freiheitslehre entwickelt damit den Gedanken, wie aus dem Vollzug der Freiheit die Unterwerfung unter das Gesetz der Freiheit als integrales Moment dieses Vollzugs generiert wird, wodurch kantisch gesprochen die Freiheit als *ratio essendi* des Gesetzes reflektiert wird.

Diese Reflexion kann nun in Kants Freiheitslehre einbezogen werden. Letzterer zufolge besteht transzendente Freiheit, wie wir sahen, negativ in der unbedingten Aktualität des Willens und positiv in der Autonomie desselben. Schlechthiniges Sich-Öffnen für Gehalt bedeutet nun, daß der Wille in seiner unbedingten Aktualität die autonome Setzung jedweden Gehalts ermöglicht. Bedingte Gehalte aber können das Telos der aus unbedingter Aktualität erfolgenden autonomen Setzung nicht erfüllen. Eine unbedingte Aktualität kann ihr Telos nur in sich selbst haben, so daß der erfüllende Gehalt der autonomen Setzung nur wieder die Autonomie selbst sein kann. Selbstaffirmation des autonomen Willens kann sonach als Konsequenz von Kants Lehre als Prinzip transzendentaler Freiheit gedacht werden. Und dieses Prinzip ist dann auch als Grund unbedingter Geltung zu



denken, sofern dieses Prinzip aus der Unbedingtheit des Vollzugs transzendentaler Freiheit generierbar ist.

Krings transzendente Freiheitslehre führt damit Kants Intention, die Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs auf ein Gesetz des eigenen Willens zurückzuführen, konsequent zuende, womit die Identität von Wille und praktischer Vernunft eine Begründung erfährt und nicht länger bloße Voraussetzung bleibt. Diese Identität ist im Hinblick auf die Begründung eines sittlichen Anspruchs von entscheidender Bedeutung. Würde nämlich zwischen gebietender Vernunft und Willen eine echte Differenz bestehen, so könnte die Unbedingtheit des Anspruchs nicht begründet werden und die Befolgung dieses Anspruchs müßte letztlich als eine Irrationalität erachtet werden. Die Aufnahme außerhalb der Vernunft liegender Bestimmungsgründe wäre mehr als begreiflich, denn warum sollte ein Wille einem unbedingten Anspruch Folge leisten, wenn dieser Anspruch nicht letztlich sein eigener wäre. Einem äußerlichen Anspruch allein um seiner selbst willen Folge zu leisten, erscheint als Irrationalität.<sup>30</sup> Autonomie wäre nur um den Preis der Irrationalität zu haben. Die Alternative wäre irrationale Autonomie oder rationale Heteronomie.

---

<sup>30</sup> Vorkantisch neuzeitlich ergab sich diese Problematik im theologischen Kontext des amour pur-Streits, wobei die Frage erörtert wurde: Kann Gott allein um seiner selbst willen unter Absehung zusätzlicher Motive geliebt werden oder spielt hier nicht immer schon die Aussicht auf jenseitige Glückseligkeit mit herein? Ausgetragen wurde diese Kontroverse vor allem zwischen den Bischöfen Fenelon und Bossuet; vgl. hierzu R. Spaemann (1990).

Autonomie des Willens bedeutet bei Kant also nicht nur, daß sich der Wille das Gesetz seines Willens selbst gibt, sondern darüber hinaus, daß er sich ein Gesetz gibt, das dem Vollzug dieser Autonomie entspringt und deren Selbstaffirmation fordert. Heteronomie des Willens bedeutet entsprechenderweise nicht lediglich wörtlich übersetzt Fremdbestimmung des Willens, derart, daß der Wille lediglich durch ein Prinzip bestimmt würde, ohne dies selbst zu wählen. Ebenso wenig wie Autonomie nicht in bloßem, wenn auch unbedingtem Wählenkönnen besteht, schließt Heteronomie dieses aus. Heteronomie des Willens liegt vielmehr dann vor, wenn der Wille im Vollzug seiner Autonomie sich lediglich das Gesetz seines Willens gibt, ohne eben eodem actu diesen Vollzug seiner Autonomie selbst zu affirmieren.

Die hinsichtlich des Autonomieprinzips festgestellte Unterscheidung ist eine entscheidende Voraussetzung für die später darzustellende Rekonstruktion des transzendentalen Freiheitsvollzugs. Denn nur, wenn innerhalb des Vollzugs von Autonomie noch einmal eine Differenz gesetzt wird zwischen eben reiner Selbstbestimmung bzw. Selbstgesetzgebung als solcher, die sich nicht eo ipso als Affirmation ihrer selbst vollzieht, und andererseits der Selbstbestimmung, die sich im Vollzug ihrer Autonomie affiziert, kann unterschieden werden zwischen einem sich vollbringenden und einem sich verwirklichenden Vollzug der Autonomie bzw. der transzendentalen Freiheit selbst und ethisch dann entsprechend zwischen gut und böse. Folgende grundlegende Struktur des transzendentalen Freiheitsvollzugs zeichnet sich damit ab: Im sich vollbrin-

genden Vollzug transzendentaler Freiheit bewahrt sich die Autonomie des Willens im Vollzug ihrer selbst. Im sich verwirkelnden Vollzug transzendentaler Freiheit gibt sich die Autonomie des Willens in ihrem Vollzug auf.

Leistet der Wille einem Anspruch unbedingt Folge, der ihm äußerlich ist, bspw. auch einem theonomen Anspruch, so übt er auch dadurch seine Autonomie aus, indem er alle anderen Bestimmungsgründe distanziert und sich eben diesem Anspruch unbedingt hingibt. Er hat sich dann zwar unbedingt entschieden, nun aber mit dem Resultat, sich durch das Prinzip, für das er sich entschieden hat, bedingen zu lassen. Die Unbedingtheit der Autonomie geht sonach im Vollzug dieser selbst verloren. Deshalb ist für den Kant der GMS und KPV der durch ein äußerliches Prinzip bestimmte Wille der heteronome bzw. unfreie Wille. In diesen zur Grundlegung der praktischen Philosophie verfaßten Schriften denkt Kant damit quasi vom Resultat des Vollzugs der Autonomie her. Die Grundfrage richtet sich in diesen Schriften auf das unbedingt Gute bzw. den guten Willen, und dieser ist eben derjenige, der im Vollzug seiner Autonomie diese auch bewahrt und sich nicht selbst aufgibt. Erst in der REL gerät dann die Frage nach dem Bösen explizit in den Blick, und damit auch die Möglichkeit, daß der transzendente Freiheitsvollzug als derjenige der Autonomie des Willens sich auch selbst verwirken kann.

Nur sein eigenes, ihm selbst immanente Gesetz kann der Wille also begründetermaßen auf unbedingte Weise befolgen. Aufgrund dieser Einsicht kann Kant davon ausgehen, als erster die Möglichkeit eines unbedingten sittlichen Anspruchs begründet zu haben: So mußten alle vorherigen

Versuche einer solchen Begründung fehlschlagen, da sie stets auf "irgendein Interesse als Reiz oder Zwang" rekurrieren mußten, solange man "den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden" sah und "es sich aber nicht einfallen" ließ, "daß er nur seiner eigenen ... Gesetzgebung unterworfen sei". "Man bekam" dann "niemals Pflicht, sondern Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus"<sup>31</sup> und verfehlte damit das Wesen des sittlichen Anspruchs. Letzterem zufolge ist es dem Willen aufgegeben, im Vollzug seiner Autonomie diese zu affirmieren, und damit seine Unbedingtheit zu bewahren, denn nur unter dieser formalen Voraussetzung vermag sich der Wille den materialen Gehalten dieses Anspruchs gegenüber offenzuhalten.

#### *§ 14 Transzendentalphilosophie und Ethik*

Die nach Ansätzen Kants weitergeführte transzendente Reflexion hinsichtlich der Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs ergibt also die Selbstaffirmation der Autonomie des Willens als transzendentalen Anspruch, der als solcher unbedingt und in dieser Unbedingtheit auch begründet ist. Nur das ihm selbst immanente Gesetz der Selbstaffirmation seiner Autonomie kann der Wille auf begründete Weise unbedingt anerkennen, indem er sich damit selbst bestätigt.<sup>32</sup>

Kant allerdings hat seine transzendente Reflexion auf die Autonomie des Willens nicht

---

<sup>31</sup> GMS BA 73.

<sup>32</sup> Entsprechend muß das sittliche Gebot "völlig a priori schon mit dem Begriff des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden" gedacht werden (GMS BA 62), so daß auszugehen ist "von dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, so fern er sich bloß durch Vernunft bestimmt" (GMS BA 63).



explizit von seinen ethischen Ausführungen abgesetzt, denn ihm geht es nicht nur in transzendentaler Absicht um die Bedingungen der Möglichkeit eines sittlichen Anspruchs und damit einer Ethik überhaupt, sondern darüber hinaus auch darum, eine ganz bestimmte Konzeption einer Ethik zu rechtfertigen. In diesem Sinne pendelt er bei seinen Ausführungen immer wieder zwischen den entsprechenden Ebenen.

So setzt er bspw. eingangs der *GMS* mit der transzendentalen Problematik an, indem er in der Vorrede auf die Unbedingtheit moralischer Verpflichtung rekurriert und dann sogleich im ersten Abschnitt auf den Willen als die Instanz der Realisierung dieser Unbedingtheit eingeht.<sup>33</sup> Anstatt nun aber die transzendente Reflexion fortzuführen und dabei den Willen als unbedingte Aktualität weiter zu reflektieren, was geradewegs zur Lehre von der Autonomie führen würde, geht Kant stattdessen zur Formulierung des ethischen Prinzips über. Hierbei geht er davon aus, daß die gesollten Inhalte unter ein einziges Gesetz als *principium diiudicationis*, das er bekanntlich als kategorischen Imperativ bezeichnet, subsumierbar und solchermaßen begründbar sein müßten. Anstatt die Möglichkeit eines ethischen Anspruchs transzendental zu begründen, geht Kant also dazu über, diesen Anspruch auf eine Formel zu bringen, mithin ein ethisches Prinzip zu entwickeln. Danach wendet er sich wieder der transzendentalen Reflexion zu, indem er auf die

---

<sup>33</sup> Die Begründung dafür, daß der Wille allein auf unbedingte Weise gut sein kann, kann dahingehend zusammengefaßt werden, daß der Wille sowohl als Grund allen Handelns zu denken ist, wie auch in der alleinigen Mächtigkeit des Handelnden liegt. Alle anderen Faktoren menschlichen Handelns sind hingegen durch äußere Einflüsse beeinflussbar.



Begründung des kategorischen Imperativs durch die Autonomie des Willens reflektiert.

Aufgrund dieses Wechsels der Reflexionsebenen aber ist Kants Argumentation im Hinblick auf den Anspruch ihrer durchgehenden Stringenz von vornherein zum Scheitern verurteilt. Seine transzendente Begründung findet sich zum Teil nur ansatzweise und in Andeutungen ausgeführt, während die Darstellung seiner Ethik nur vordergründig stringent erscheint. Bei genauerer Betrachtung nämlich finden sich diesbezüglich an entscheidenden Stellen unzureichend begründete Annahmen. Indem Kant dann von der Ethik des kategorischen Imperativs aus auch wieder auf die transzendente Ebene der Autonomie des Willens wechselt, geraten diese Annahmen dann sogar in Verbindung mit letzterer, so daß Kant die Autonomie des Willens nicht lediglich in dem bisher von uns rekonstruiertem Umfang vertritt, sondern sie darüber hinaus mit Implikationen seiner Ethik versieht.<sup>34</sup> Dadurch kann Kant sich dann schließlich sogar überreden, daß auch nur eine ganz bestimmte Konzeption von Ethik, nämlich die des kategorischen Imperativs, transzendental begründet und somit die einzig mögliche sei.

Der Versuch, kontinuierlich von transzendentaler zu ethischer Reflexion überzugehen und umgekehrt muß aus prinzipiellen Gründen fehlschlagen, da beide Reflexionen auf unterschiedlichen Fragestellungen beruhen, die aufeinander irreduzibel sind. Die transzendente Frage lautet in etwa: Unter welchen Bedingungen läßt sich

---

<sup>34</sup> Ein Kommentar zur GMS wie zur KPV aus der Perspektive transzendentaler Reflexion einerseits und ethischer Reflexion andererseits stellt unseres Erachtens noch ein Desiderat dar.

ein sittlicher Anspruch überhaupt rechtfertigen? Die ethische Frage hingegen lautet: Was soll ich unter Voraussetzung eines sittlichen Anspruchs tun? Transzendentalphilosophie begründet somit, daß man überhaupt eine Ethik haben solle, nicht jedoch die konkrete Form derselben. Im Rückgang vom sittlichen Anspruch kann auf die Autonomie des Willens als Bedingung der Möglichkeit dieses Anspruchs geschlossen werden und der Vollzug dieser Autonomie kann dann konstruktiv als Selbstaffirmation derselben gedacht werden. Damit jedoch ergibt sich keine konkrete Ethik, sondern es wird lediglich regressiv das Unbedingte erschlossen, das bei jeder ethischen Forderung immer schon mitgefordert wird und es wird darüber hinaus versucht, konstruktiv dieses Unbedingte als Vollzug transzendentaler Freiheit zu denken. Das Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Ethik besteht sonach darin, daß erstere die Ermöglichung der letzteren aufweist, ohne daß letztere aus ersterer deduzierbar wäre.

Nun ist jedoch auch eine transzendente Reflexion keinesfalls haltlos und allenfalls dieser Gehalt, den man als transzendentalen Anspruch benennen könnte, kann nun als negatives Kriterium im Hinblick auf eine konkrete Ethik dienen. Im Zusammenhang mit Kants Lehre kann, wie wir sahen, der transzendente Anspruch als Selbstaffirmation transzendentaler Freiheit bzw. Selbstbewahrung der Autonomie des Willens rekonstruiert werden. Entsprechenderweise darf freilich kein ethisches Gebot die Selbstaufgabe transzendentaler Freiheit fordern. Ein ethischer Anspruch darf nicht das transzendente Fundament negieren, auf dem er basiert. Das ethische Sollen erheischt Anerkennung, nicht Unterwerfung. Die Unbedingtheit, mit der ein ethischer

Anspruch auftritt, besteht gerade darin, daß er fordert, seinen Gehalt aus Freiheit anzuerkennen. Ethisch gehandelt werden soll nicht unter Aufgabe der Freiheit, sondern im Vollzug der Freiheit.

Der ethische Anspruch ist insofern unbedingt, als er die Selbstaffirmation transzendentaler Freiheit immer schon mitfordert. Er fordert vom Willen, alle etwaigen faktischen Bestimmungsgründe zu distanzieren, um sich in transzendentaler Freiheit daraufhin offenzuhalten, der Forderung auf unbedingte Weise, nämlich um ihrer selbst willen, nachkommen zu können. Der transzendente Anspruch und der ethische Anspruch fallen in der sittlichen Erfahrung eines unbedingten Anspruchs ineins und werden lediglich in der Reflexion voneinander getrennt, wobei gerade das transzendente Moment den Anspruch der Unbedingtheit begründet. Parallel hierzu sind ja in je konkreter gegenständlicher Erfahrung transzendente und empirische Momente ebenfalls immer schon miteinander verbunden und nur durch Reflexion voneinander trennbar. Letztere als transzendente unterscheidet erst zwischen dem erfahrungskonstitutiven Moment der transzendentalen Grundsätze des Verstandes und dem kontingenten Moment der Empirie. Entsprechend unterscheidet transzendente Reflexion in praktischer Hinsicht zwischen dem transzendentalen Moment der Selbstaffirmation der Autonomie des Willens, das für Sittlichkeit konstitutiv ist, und dem ethischen Moment, in dem Sittlichkeit sich in je konkreter Gehaltlichkeit realisiert.

Die Selbstaffirmation transzendentaler Freiheit begründet also die ethische Forderung in ihrer Unbedingtheit, d. h. sie begründet die Möglichkeit, daß eine ethische Forderung um ihrer selbst

willen erfüllt werden kann. Damit aber ist noch keine Festlegung dahingehend getroffen, worin denn die ethische Forderung zu bestehen habe. Es bleibt noch offen, auf welchen Prinzipien die Ethik beruhe, welche Struktur sie habe, beispielsweise ob sich der ethische Anspruch dadurch ausprägt, daß er die Erfüllung von Gesetzen oder die Realisierung von Werten fordere und vieles mehr. Transzendentalphilosophie ermöglicht die ethische Diskussion, ohne eine Ethik zu präjudizieren.

Indem Kant die beiden Reflexionsniveaus nicht klar trennt, erweckt er den Anschein, als würde die transzendente und die ethische Problematik in einem engeren, als dem eben erläuterten, sachlichen Zusammenhang stehen. Dabei geraten ihm Momente in die transzendente Reflexion, die seiner Ethik entnommen sind. Näherhin wird der transzendente Anspruch der Selbstaffirmation der Autonomie des Willens dahingehend erweitert, daß diese Autonomie nur dann besteht, wenn der Wille nicht "nur seiner eigenen", sondern dabei auch "allgemeinen Gesetzgebung unterworfen"<sup>35</sup> ist. Für den autonomen Willen bedeutet die Verbindung von eigener und zugleich allgemeiner Gesetzgebung, sich eodem actu als "Oberhaupt", aber auch "Glied" im "Reich der Zwecke"<sup>36</sup> zu vollziehen. Allgemeine Gesetzlichkeit sowie die weitere Bestimmung derselben als Gesetzgebung von Vernunftwesen, die als Selbstzwecke zu erachten sind, sind die wesentlichen Momente der Ethik des kategorischen Imperativs. Indem Kant diese Momente mit dem transzendentalen Anspruch der Autono-

---

<sup>35</sup> GMS BA 73.

<sup>36</sup> GMS BA 75.



mie des Willens verquickt, sucht er dieser Ethik selbst transzendentalen Status zu verleihen und sie als die einzig mögliche darzustellen.

Kants Argumentationsstrategie besteht dabei näherhin darin, die Momente der allgemeinen Gesetzlichkeit moralischer Maximen sowie der Selbstzweckhaftigkeit des Vernunftwesens als unabdingbare ethische Prinzipien zu begründen zu suchen, um dann die damit begründete Ethik des kategorischen Imperativs mit dem transzendentalen Anspruch der Autonomie des Willens zu verbinden. Kant verfällt damit gar nicht dem methodischen Fehler des Versuchs, von transzendentaler Reflexion ausgehend zur Ableitung einer bestimmten Ethik zu gelangen, sondern sucht vielmehr umgekehrt, eine ganz bestimmte Ethik als die einzig vernünftige zu begründen, um dann im nachhinein eine Synthese herzustellen zwischen den Prinzipien dieser Ethik und dem transzendentalen Anspruch der Autonomie des Willens. Die prinzipielle Offenheit transzendentaler Reflexion gegenüber verschiedenen Konzeptionen von Ethik wird sonach durch ethische Reflexion aufzuheben gesucht, welche allein eine einzige Konzeption als begründet glaubt ausgeben zu können.

Doch diesem Anspruch ethischer Reflexion vermögen Kants Ausführungen nicht gerecht zu werden, worauf im folgenden nur in aller Kürze eingegangen werden soll. Die wesentlichen Momente der Ethik des kategorischen Imperativs, die allgemeine Gesetzlichkeit einer moralischen Maxime als solcher sowie die Selbstzweckhaftigkeit des Vernunftwesens, erweisen sich längst nicht als zureichend begründet. Die große, ja sogar verblüffende Plausibilität, die man ihnen *prima facie* zuzusprechen geneigt sein mag, ver-



wandelt sich bei näherer Betrachtung von Kants *Raisonnement* jedenfalls in *Skepsis*.<sup>37</sup>

Grundlegend für Kants Ethik ist das Moment der allgemeinen Gesetzlichkeit einer moralischen *Maxime* als solcher. Die ihr entsprechende Formel des kategorischen Imperativs leitet Kant als erste ab. Sie besteht darin, daß einer *Maxime* des Willens das moralische Kriterium abverlangt wird, als allgemeines Gesetz gewollt werden zu können. Und diese Ableitung, wonach "der bloße Begriff eines kategorischen Imperativs auch die Formel an die Hand gebe", verblüfft in der Tat. "Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Notwendigkeit der *Maxime* enthält, diesem Gesetz gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die *Maxime* der Handlung gemäß sein soll ..."<sup>38</sup> "Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen *Maxime*, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde."<sup>39</sup>

Gegenüber dem hypothetischen Imperativ, der prinzipiell von einer vorgängigen Zwecksetzung als seiner Bedingung abhängt, gebietet der kategorische Imperativ unbedingt. Soviel ist unstreitig nach den von Kant vorgenommenen Begriffsdefinitionen. Zugestanden werden kann auch, daß die Unbedingtheit des Gesetzes darin bestehe,

---

<sup>37</sup> Diese Kritik aber verfolgt keineswegs die Absicht, daß Kants ethische Prinzipien schlechthin unhaltbar wären, sondern lediglich, daß sie erhebliche Defizite hinsichtlich ihrer Begründung aufweisen.

<sup>38</sup> GMS BA 51 f.

<sup>39</sup> GMS BA 52.

daß dieses durch keine Bedingung eingeschränkt werde. Dies erscheint unproblematisch, sofern eben damit nichts anderes gesagt sein soll, als die Trivialität: das unbedingte Gesetz unterstehe keiner Bedingung. Problematisch aber erscheint die Folgerung, wonach gelten soll, es bliebe "nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig". Unbedingtheit muß ja nicht eo ipso Allgemeinheit bedeuten.

Kant gibt keine Begründung, warum ein unbedingter Anspruch die Form eines allgemeinen Gesetzes haben müsse. Der Schein einer Begründung aber entsteht durch Kants ambivalenten Gebrauch des Begriffs "Gesetz", womit er den logischen Hiatus zwischen dem Moment der Unbedingtheit und dem der Allgemeinheit zu überbrücken sucht. Diesen Begriff nämlich führt er zunächst nur ein, um die Unbedingtheit sittlicher Imperative zu kennzeichnen. Ist dieser Begriff aber erst einmal in diesem Sinne eingeführt, findet Kant in ihm ganz selbstverständlich das Moment der Allgemeinheit enthalten, wobei auch Assoziationen mit dem Begriff des Gesetzes in theoretischer Hinsicht hilfreich sind, sofern für ein Naturgesetz ja innerhalb eines bestimmten Bereichs allgemeine Gültigkeit angenommen wird.<sup>40</sup> Wird deshalb die Konnotation des Mo-

---

<sup>40</sup> Kant läßt gar keinen Zweifel daran, daß er den Begriff des Gesetzes dem theoretischen Bereich entnimmt; vgl. etwa GMS BA 36: "Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen Willen ...". Bezeichnend hierbei ist, mit welcher Selbstverständlichkeit der Begriff des Gesetzes im Zusammenhang bereits mit der Absichtlichkeit des Handelns eingeführt wird, obwohl er damit doch gar nicht in zwingendem Zusammenhang steht. Absichtliches Handeln liegt ja bereits vor, wenn man nach einer Maxime

ments der Allgemeinheit in gewisser Hinsicht als Implikation des Begriffs eines Gesetzes womöglich unvermeidbar, so bliebe jedoch Kants Einführung gerade dieses Begriffs zur Kennzeichnung der unbedingten Geltung eines sittlichen Anspruchs zu beanstanden. In diesem Sinne könnte man Kant gar unterstellen, er habe gerade den Begriff des Gesetzes als willkürliche Kennzeichnung für die Unbedingtheit eines sittlichen Anspruchs nur deshalb eingeführt, um das Moment der Allgemeinheit dann analytisch aus ihm hervorzuzaubern.

Im Sinne der angedeuteten Argumentationsstrategie wird in der GMS der Begriff des Gesetzes nur eingeführt, um die Unbedingtheit sittlicher Imperative zum Ausdruck zu bringen, denn es soll damit eine sich von allen anderen Imperativen abhebende "Nötigung des Willens deutlich unterschieden"<sup>41</sup> werden. Allein um "die Ungleichheit der Nötigung des Willens deutlich" zu machen, werden die Imperative unterschieden in "Regeln", "Ratschläge" und "Gebote (Gesetze)". Der Begriff der letzteren wird allein für sittliche Imperative im Hinblick auf deren unbedingte Geltung reserviert. Doch in der hierfür sogleich folgenden Begründung wird dann einfach als selbstverständlich unterstellt, mit dem Begriff des Gesetzes gehe neben dem definitiv festgelegten Moment der Unbedingtheit auch das Moment der Allgemeinheit einher, indem Kant weiter ausführt: "nur das Gesetz führt den Begriff einer unbedingten und zwar

---

handelt, und dieser muß ja nach Kants sonstigem Verständnis keine allgemeine Gesetzmäßigkeit eignen.

<sup>41</sup> GMS BA 43.

objektiven und mithin allgemein gültigen Notwendigkeit bei sich"<sup>42</sup>, womit dann freilich unbedingte und allgemeine Geltung austauschbar werden und Kant in der später folgenden Ableitung der Grundformel des kategorischen Imperativs ganz selbstverständlich die "Allgemeinheit eines Gesetzes" voraussetzen kann. Die Willkürlichkeit der Bezeichnung eines unbedingten sittlichen Anspruchs als Gesetz kommt in obigem Zitat im übrigen dadurch recht gut zum Ausdruck, daß Kant zunächst sogar zwei Begriffe zur Kennzeichnung des sittlichen Anspruchs anbietet, nämlich "Gebot" und "Gesetz", wobei er letzteres sogar zunächst noch in Klammer setzt, womit man wohl annehmen darf, daß er den Begriff "Gebot" zunächst für die näherliegende Bezeichnung hält. Hierin könnte man ihm nur zustimmen, denn der Begriff des Gebotes scheint dem praktischen Kontext sittlicher Erfahrung weit näher zu stehen, als der mit Assoziationen aus dem Bereich der Natur beladene Begriff des Gesetzes. Da Kant jedoch wohl genau auf diese Assoziationen, welche im wesentlichen das Moment allgemeiner Gültigkeit beinhalten, abzielt, ersetzt er kurzerhand den Begriff des Gebotes durch den des Gesetzes.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> GMS BA 43.

<sup>43</sup> Die mit dem Begriff des Gesetzes verbundenen Konnotationen aus dem theoretischen Bereich nimmt Kant dann bewußt in Anspruch, wenn er die allgemeine Gesetzmäßigkeit moralischer Maximen explizit in Analogie zur Naturgesetzmäßigkeit denkt und damit zu folgender zweiten Formel des kategorischen Imperativs gelangt: "handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte" (GMS BA 52). Sofern die moralische Maxime als allgemeines Gesetz gewollt werden kann, kann sie gleichsam betrachtet werden, als ob sie ein Gesetz einer Natur sei, die durch



Festzuhalten jedenfalls bleibt, daß die Einführung des Prinzips der allgemeinen Gesetzmäßigkeit als ethischer Qualifikation von Kant keineswegs zwingend begründet wird. Und dies gilt auch im Hinblick auf das zweite wesentliche Konstituens der Ethik des kategorischen Imperativs, nämlich von der These der Selbstzweckhaftigkeit des Vernunftwesens. Letztere führt Kant eigentlich deshalb ein, um die Maximen, die allein nach dem Kriterium widerspruchsfreier allgemeiner Gesetzmäßigkeit gewollt werden könnten, weiter einzuschränken. Als allgemeines Gesetz könnte ja eine unendliche Anzahl möglicher Maximen widerspruchsfrei gewollt werden, deshalb sucht Kant nach einer näheren Spezifizierung im Hinblick auf die moralische Qualifikation von Maximen.

Diese erfolgt nach Kant, indem der kategorische Imperativ nicht nur fordert, daß eine Maxime als allgemeines Gesetz widerspruchsfrei gewollt werden könnte, sondern darüber hinaus

---

menschliches Handeln zu konstituieren wäre. Eine Ungereimtheit unserer Interpretation könnte u. U. darin gesehen werden, daß der hier auf ethischem Niveau problematisierte Begriff des Gesetzes auf transzendentelem Niveau mit dem Prinzip der Autonomie explizit in Anspruch genommen wird (Vgl. oben § 12). Dies allerdings kann allein bereits durch die strikte Unterschiedenheit der Reflexionsniveaus gerechtfertigt erscheinen. Es scheint ja keinerlei methodische Veranlassung zu bestehen, Begriffe transzendentaler Reflexion *mutatis mutandis* in ethischer Reflexion wiederholen zu müssen. Vielmehr erscheint es weit eher angezeigt, daß jede dieser Reflexionen ihre Begrifflichkeit eigens zu begründen hat. In diesem Sinne kann transzendente Reflexion einen Bezug zwischen Freiheit und Gesetz im Prinzip der Autonomie positiv darstellen, während die ethische Reflexion den Begriff des Gesetzes weit weniger zwingend zu rechtfertigen vermag.



noch einen unbedingten Zweck dekretiert, der nicht wiederum zum Mittel für einen anderen Zweck herabgesetzt werden kann. Die sittliche Qualifikation einer Maxime ist damit erst dann gegeben, wenn sie diesem Zweck an sich selbst nicht widerspricht. Der unbedingte Zweck konkurriert dabei aber nicht mit allen anderen Zwecken auf gleicher Ebene, wobei er diese letztlich zu bloßen Mitteln herabsetzen würde, sondern ist formaliter als ein Zweck überhaupt zu denken, der hinsichtlich der sittlichen Qualifikation einer Maxime und deren konkreter Zwecksetzung als mitgesetzt muß unterstellt werden können. Als diesen unbedingten Zweck denkt Kant das Vernunftwesen und leitet daraus die entsprechende Spezifizierung des kategorischen Imperativs ab: "Handle so, daß Du die Menschheit sowohl in Deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst".<sup>44</sup>

Diese Selbstzweckhaftigkeit des Menschen bzw. des Vernunftwesens führt Kant aber als eine bloße Behauptung ein: "Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst ... "<sup>45</sup> Und für diese Behauptung wird auch keine zureichende Begründung geboten, sondern sie wird lediglich ex negativo dadurch zu stützen gesucht, daß durch Neigungen vermittelten Objekten wie auch vernunftlosen Wesen eine unbedingte Werthaftigkeit und damit eine Selbstzweckhaftigkeit abgesprochen wird. Dabei ist zwar die Struktur erkennbar, daß der oberste Zweck der Vernunft nur in dieser selbst und nicht in Vernunftfrem-

---

<sup>44</sup> GMS BA 66 f.

<sup>45</sup> GMS BA 64.

dem bestehen könne, nicht aber wird von Kant auf zureichende Weise begründet, wie gerade das individuelle Vernunftwesen diese Struktur der Selbstrealisation der Vernunft zu mediatisieren vermag. Allein aufgrund dieser Struktur wären ja auch überindividuelle Vernunftleistungen (wie etwa Hegels Objektivationen des Geistes, bspw. Staat, Gesellschaft, Familie etc.) als Kandidaten der unbedingten Zwecksetzung von vornherein gar nicht auszuschließen. Sollte jeder Anschein eines unhinterfragt vorausgesetzten Individualismus vermieden werden, so müßte die Unbedingtheit des individuellen Vernunftwesens nicht nur ex negativo, sondern positiv ausgewiesen werden.<sup>46</sup>

Die ethischen Prinzipien der allgemeinen Gesetzlichkeit einer Maxime wie auch des Vernunftwesens als eines Selbstzwecks werden also von Kant nicht hinreichend begründet. Die Ethik des kategorischen Imperativs findet sich damit keineswegs als die einzig mögliche ausgewiesen. Damit kann recht betrachtet auch der Befund der ethischen Reflexion Kants keine Veranlassung ergeben, die erörterten ethischen Prinzipien mit dem transzendentalen Prinzip der Selbstaffirmation transzendentaler Freiheit als der Autonomie

---

<sup>46</sup> Das Vernunftwesen als unbedingten Zweck positiv auszuweisen, liegt wohl in der Intention zweier genuiner Lehrstücke Fichtes: der Selbstsetzung des Ich und der Interpersonalitätsdeduktion. In der Selbstsetzung des Ich kann sich das menschliche Vernunftwesen in seiner Unbedingtheit erfahren und der Interpersonalitätsdeduktion zufolge muß es als diesbezügliche Möglichkeitsbedingung eodem actu ein anderes, es aufforderndes menschliches Vernunftwesen setzen. In der Durchführung dieser Lehrstücke sucht Fichte in einer transzendentalen Genesis aufzuweisen, wie Unbedingtheit im commercium menschlicher Freiheit sich gerade zwischen menschlichen Vernunftwesen konstituiert.

des Willens in eine zwingende Verbindung zu bringen. Der autonome Wille als solcher muß sonach nicht zwingend mit allgemeiner Gesetzgebung in einem Reich der Zwecke von Vernunftwesen einhergehen. Die Offenheit transzendentaler Freiheit gegenüber verschiedenen Konzeptionen von Ethik vermag Kants ethische Reflexion also entgegen ihrem Anschein nicht aufzuheben.

Hinsichtlich Kants praktischer Philosophie erscheint damit allein der transzendente Grundgedanke zwingend, wonach ein unbedingter sittlicher Anspruch auf die Selbstaffirmation transzendentaler Freiheit als der Autonomie des Willens zurückzuführen sei. Die von Kant ebenfalls angestrebte Begründung der Ethik des kategorischen Imperativs als der allein möglichen Ethik vermag hingegen nicht zu überzeugen.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Deshalb mögen auch die Versuche durchaus sinnvoll sein, Kants Ethik zu einer Diskursethik zu transformieren. Einen argen methodischen Fehler begehen diese Versuche allerdings dann, wenn sie sich dabei auch über Kants transzendente Freiheitslehre, mithin über das Prinzip der Selbstaffirmation der Autonomie des Willens hinwegsetzen zu können glauben. Vgl. hierzu die berechtigte Kritik von H. Krings (1980), S. 69-98.

## C. Autonomie und Glückseligkeit

### *§ 15 Das Problem der Vereinbarkeit von Sittlichkeit und Glückseligkeit*

Wird in der GMS und KPV die Autonomie des Willens als Begründungsprinzip der Sittlichkeit eingeführt, so wird Glückseligkeit als solches eindeutig negiert. Sofern letztere als Begründungsprinzip gedacht würde, wäre Kant zufolge eine Heteronomie des Willens in jedem Fall unvermeidbar. Hinsichtlich der Begründung der Sittlichkeit erscheint Glückseligkeit geradezu als Gegenprinzip, unter dem alle verfehlten Begründungsversuche subsumierbar sind. Weder als eigene<sup>1</sup> noch als allgemeine<sup>2</sup> kann sie die Sittlichkeit begründen. Kommt also Glückseligkeit zunächst nur negativ "als Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht"<sup>3</sup> in den Blick, so beläßt Kant es aber dabei nicht, sondern versucht in der KPV auch eine positive Beziehung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit zu denken. Glückseligkeit wird dabei völlig unvermittelt als ein Verlangen vernünftiger endlicher Wesen<sup>4</sup> im

---

<sup>1</sup> KPV A 45, 60 f.

<sup>2</sup> KPV A 63.

<sup>3</sup> GMS BA 23.

<sup>4</sup> KPV A 198; vgl. auch vorher bereits KPV A 45: "Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber

Rahmen einer Lehre vom *summum bonum* eingeführt.

Kant geht es bei dieser Lehre nicht nur um eine Vereinbarkeit von Sittlichkeit und Glückseligkeit, sondern er behauptet darüber hinaus sogar eine Verwiesenheit der Sittlichkeit auf Glückseligkeit. Dies deutet er damit an, daß die Tugend zwar "das Höchste" als das "Oberste (*supremum*)" sein müsse, es aber nicht als "das Vollendete (*consummatum*)"<sup>5</sup> sein könne, da sie nicht der "ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens"<sup>6</sup> sei. Dies sei vielmehr ein *summum bonum*, das neben dem Begriff der Sittlichkeit auch den der Glückseligkeit enthalte, wobei die letztere im Verhältnis zur Tugend exakt proportioniert sei. Um die Vereinbarkeit dieses Lehrstücks mit autonomer Sittlichkeit nicht bereits a limine preiszugeben, betont Kant freilich von Anfang an, daß hierbei allein die Sittlichkeit als Bestimmungsgrund des Willens fungieren dürfe.

Wie aber kann Glückseligkeit einerseits als "Gegenstand" des sittlichen Willens gedacht werden, ohne andererseits "nicht als Bestimmungsgrund" des sittlichen Willens gedacht werden zu müssen? Und wie ist das *summum bonum*, sofern es in einer der Tugend exakt proportionierten Glückseligkeit bestehen soll, näherhin zu denken bzw. warum soll dies überhaupt gedacht werden?

Die Aufgabe, die sich dem Interpreten stellt, besteht darin, zu rekonstruieren, wie Kants

---

endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens."

<sup>5</sup> KPV A 198.

<sup>6</sup> KPV A 196.



Begriff der Glückseligkeit zu konzipieren sei, damit die Lehre vom *summum bonum* der KPV mit einer auf dem Prinzip der Autonomie des Willens einhergehenden Begründung der Sittlichkeit vereinbar erscheint und auch unter Voraussetzung dieser Begründung einen systematischen Stellenwert erhält. Die Mißverständnisse der Kantinterpretation im Hinblick auf diese Problematik sind mehr als zahlreich. Sicherlich gehört die Dialektik der praktischen Vernunft zu den am meisten mißverstandenen Kapiteln der Kantinterpretation. Meist wurden die Schwierigkeiten durch eine nur oberflächliche Auseinandersetzung mit dem Begriff der Glückseligkeit umgangen oder es wurde tatsächlich der Schluß gezogen, die Lehre vom *summum bonum* sei gar nicht vereinbar mit der Begründung der Sittlichkeit durch Autonomie des Willens, womit Kant nichts weniger als eine offensichtliche Inkonsistenz zwischen Analytik und Dialektik ein und desselben Werkes unterstellt wurde.

Wie so oft ist aber auch in diesem Punkt Kant vor seinen vorschnell urteilenden Kritikern in Schutz zu nehmen. Die Rekonstruktion seines Begriffes der Glückseligkeit führt nämlich, wie zu zeigen sein wird, durchaus zu dem Resultat einer prinzipiellen Vereinbarkeit einer auf Autonomie des Willens beruhenden Sittlichkeit mit der Lehre vom *summum bonum* und darüber hinaus wird auch die Konsequenz einsichtig, mit der sich Kant von ersterer zu letzterer überzugehen veranlaßt sieht.

Vorweg sei hierbei allerdings bemerkt, daß diese Vereinbarkeit und dieser sinnvolle Bezug zwischen autonomer Sittlichkeit und Glückseligkeit nicht bereits für die entsprechenden Ausführungen der KRV gelten kann. Die dort-

gen Ausführungen zum höchsten Gut lassen Glückseligkeit ganz offensichtlich als Belohnung für Tugend erscheinen im Rahmen eines theonom begründeten moralischen Handelns.<sup>7</sup>

## § 16 *Die Rekonstruktion des Begriffs der Glückseligkeit*

Kant widmet dem Begriff der Glückseligkeit keine systematische Erörterung. Dieser Begriff muß deshalb aus den verstreuten Äußerungen, die sich vor allem in der GMS und KPV hierüber finden, rekonstruiert werden. Zweifelsohne hätte Kant den zahllosen Mißverständnissen seiner Interpreten und Kritiker vorbeugen können, hätte er den Begriff der Glückseligkeit ähnlich ausführlich und zusammenhängend erörtert, wie den der Sittlichkeit. Er hat dies wohl deshalb nicht getan, da der Begriff der Glückseligkeit, wie die Rekonstruktion zeigen wird, seinen wichtigen systematischen Ort im Rahmen eines Problemkreises hat, den Kant nicht thematisiert, sondern auf den er nur, soweit es ihm für seine Fragestellungen notwendig erscheint, en passant eingeht.

---

<sup>7</sup> In der Konsequenz dieser Divergenz zwischen KRV und KPV ergeben sich dann bei genauerer Betrachtung freilich auch unterschiedliche Konzeptionen der Ideen der reinen Vernunft, die ja wiederum um der Ermöglichung des höchsten Gutes willen gedacht werden. Hinsichtlich der Idee der Freiheit wurde dies ja bereits dargetan. Die KRV kann sich mit dem Begriff praktischer Freiheit zufrieden geben, während die KPV von transzendentaler Freiheit ausgehen muß. Aber auch die Ideen "Gott" und "künftiges Leben" bzw. "Unsterblichkeit" werden in der KPV auf der Basis autonomer Sittlichkeit und eines dieser entsprechenden Lehrstücks vom *summum bonum* gegenüber den Konzeptionen der KRV entscheidend geändert. Hierauf einzugehen würde allerdings den Rahmen dieser Abhandlung sprengen.

Es handelt sich hierbei nämlich um die Problematik menschlichen Handelns überhaupt. Die Fragestellung von Kants praktischer Philosophie aber zielt nicht auf die Handlung als solche ab, sondern allein auf das Moment der Sittlichkeit derselben. Handlungstheoretischen Fragestellungen geht Kant nur insoweit nach, als die Reflexion auf das Moment der Sittlichkeit einer Handlung wenigstens ein umrißhaftes Verständnis der Grundstruktur von Handeln überhaupt voraussetzt. Die spärlichen Ausführungen, die Kant diesem Problem widmet, haben stets fragmentarischen Charakter, da auch der Duktus von Kants Ausführungen allein durch das Interesse am Moment der Sittlichkeit bestimmt wird.

Bezeichnend für Kants nur peripheres Eingehen auf das Problem des Handelns im allgemeinen ist es, daß er auf wesentliche Begriffe desselben lediglich in einer Anmerkung der Vorrede zur KPV eingeht und dabei darauf hinweist, daß man die "Erklärung" dieser Begriffe, "als in der Psychologie gegeben, billig sollte voraussetzen können".<sup>8</sup> Andererseits ist es geradezu ein Glücksfall, daß Kant hier wenigstens in einigen zusammenhängenden Sätzen durch die Definition der Begriffe "Leben", "Begehrungsvermögen" und "Lust" auf die Grundstruktur einer Handlung als solcher eingeht, zumal hiermit gerade die psychologischen Begriffe einer Handlungstheorie benannt sind, die sich für die Rekonstruktion des kantischen Begriffs der Glückseligkeit als bedeutsam erweisen.

In aller Kürze gibt Kant eine Definition dieser drei Begriffe in ihrem Zusammenhang und erklärt dies als hinreichend im Hinblick auf die

---

<sup>8</sup> KPV A 15 Anm.

Voraussetzungen, die aus psychologischer Sicht für seinen Zweck zu berücksichtigen sind: "Leben ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln. Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen desselben, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Lust ist die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjektiven Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Kausalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objekts (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjekts zur Handlung, es hervorzubringen). Mehr brauche ich nicht zum Behuf der Kritik von Begriffen, die aus der Psychologie entlehnt werden ..."9

Kants Versäumnis, auf diese faktischen Voraussetzungen menschlichen Handelns näher einzugehen, ist der Grund für die bei seinen Interpreten entstandenen Mißverständnisse hinsichtlich des Begriffs der Glückseligkeit. Es kann nämlich gezeigt werden, daß die in eine Anmerkung verbannten eben zitierten Definitionen in Verbindung mit den sich verstreut in der GMS und KPV findenden Ausführungen zur Glückseligkeit einen ziemlich eindeutigen Begriff der letzteren ergeben, welcher völlig vereinbar ist mit Kants Begriff der Autonomie des Willens im Hinblick auf die Begründung der Sittlichkeit. Darüber hinaus kann dargelegt werden, daß dieser zu rekonstruierende Begriff der Glückseligkeit im Rahmen einer fundamentalen Betrachtung von menschlichem Handeln überhaupt als unerläßliches Komplement der Sittlichkeit zu

---

<sup>9</sup> KPV A 17 Anm.



denken ist, wodurch Kants Lehrstück vom *summum bonum* seine Rechtfertigung erfährt.

Kant definiert also das Leben als ein "Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehungsvermögens zu handeln", und "das Begehungsvermögen ist das Vermögen desselben, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein". Kant sieht damit in der psychischen Dimension die *differentia specifica* des Lebens als solchem gegenüber toter Natur. Dies ist durchaus nachvollziehbar. Elemente toter Natur nämlich wirken allein nach äußerlich erhaltenen Impulsen, nicht nach einem immanenten Streben, so daß streng genommen ein Wirken von einem Bewirktwerden gar nicht unterscheidbar ist. Jeder Stoß, der von einem Massenpunkt ausgeht, kann ebenso als ein Gestoßenwerden desselben betrachtet werden. Leben hingegen qualifiziert sich durch ein Wirken, das mit einem Begehren und damit einem bewußten Streben einhergeht, womit sich der Bereich einer Innerlichkeit und Bewußtheit allererst auftut. Aufgrund dieser Bewußtheit des Strebens kann das Wirken eigene Vorstellungen zur Ursache haben und auf die Wirklichkeit des Vorgestellten in einem Zweckbezug abzielen. Wirken wird damit unter Voraussetzung eines Begehungsvermögens allererst von einem Bewirktwerden unterscheidbar, insofern Wirken dann durch Innerlichkeit, Bewußtheit und Intentionalität gekennzeichnet ist, wogegen Bewirktwerden als eine rein äußere Veranlassung erscheint.

Auch das Gefühl der Lust setzt Kants Definition zufolge das Moment des Begehrens voraus, denn es beruht auf dem Bewußtsein, daß eine Erfüllung des Begehrens gegeben ist. So ist Lust



"die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung ... mit dem Vermögen der Kausalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objekts (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjekts zur Handlung es hervorzubringen)". Lust beruht also quasi auf einer Vorstellung zweiter Ordnung, welche die Verwirklichung einer objektbezogenen Vorstellung anzeigt.<sup>10</sup>

Wesentlich im Hinblick auf Lust erscheint, daß die Zwecke des Begehrungsvermögens durch Vorstellungen repräsentiert werden. Durch Vorstellungsbezug allein aber wird im Bereich bloßer Sinnlichkeit und der mit dieser verbundenen Unmittelbarkeit verblieben. Im bloßen Vorstellen weiß der Vorstellende sich nicht als solcher und ist ganz an einzelnes Sinnliches hingegeben, ohne dies auf ein Allgemeines hin zu transzendieren und durch ein solches zu vermitteln. Im bloßen Vorstellungsbezug ist der Vorstellende völlig rezeptiv durch das Vorgestellte bestimmt. Allein durch Vorstellungen repräsentierte Zwecke wirken sonach als naturale Determinanten. Außerdem vermögen lediglich durch Vorstellungen repräsentierte Zwecke auch keinen Zusammenhang zu vermitteln. Die bloße Vorstellung repräsentiert als solche stets Besonderes und besitzt keine Allgemeinheit. Auch eine Mehrheit bloßer Vorstellungen ergibt lediglich das beziehungslose Nebeneinander einer Mannigfaltigkeit, in welcher die Vorstellungen in ihrer Vereinze-

---

<sup>10</sup> In der Einleitung der MS bestimmt Kant diese Lust näher als "praktische Lust", sofern sie eben auf das Begehrungsvermögen bezogen und auf die Verwirklichung des Vorgestellten gerichtet ist, und setzt sie damit ab von einer "kontemplativen Lust", die bereits auf der Vorstellung allein basiert, ohne auf die Wirklichkeit des Vorgestellten gerichtet zu sein (AB 3).

lung bestehen bleiben und zu keiner Einheit gelangen. Im Hinblick auf Lust ergibt sich dabei als Konsequenz: Sofern sie auf dem Bewußtsein beruht, daß vorgestellten Zwecken objektive Verwirklichungen korrespondieren, kann es sich, aufgrund der Disparität der Vorstellungen, auch lediglich um jeweils punktuelle Wirklichkeitsmodifikationen handeln.

Diese sinnliche Unmittelbarkeit aber entspricht nicht dem menschlichen Handeln. Letzterem muß neben der Dimension des Physischen und Psychischen noch zumindest eine elementare Vernünftigkeit zuerkannt werden. Dies bedeutet, daß menschliches Handeln nicht lediglich auf einzelnen Vorstellungen gründet, die in einem disparaten Nebeneinander bloßer Mannigfaltigkeit stehen, sondern vielmehr in Begriffen. Das menschliche Begehrungsvermögen ist deshalb auch Kant zufolge als "Willkür" oder "Wunsch" ein "Begehrungsvermögen nach Begriffen".<sup>11</sup> Ein Begriff aber bedeutet als solcher jeweils Einheit von Vorstellungen. Letztere werden dabei nicht in ihrer unmittelbaren sinnlichen und vereinzelter Gegebenheit belassen, sondern durch Spontaneität in einen systematischen wechselseitigen Bezug gebracht, dessen Regel der Begriff ist. Im Begriff realisiert sich damit immer schon Freisein von sinnlicher Unmittelbarkeit und deshalb bedeutet ein Begehrungsvermögen nach Begriffen die Unabhängigkeit des Handelns von der Gebundenheit an vereinzelte Vorstellungen und damit einhergehend die Möglichkeit eines Handelns nach eigenen Regeln, die dann in Maximen ausformuliert werden können. So gehen Kant zufolge von der "Willkür" als diesem

---

<sup>11</sup> MS AB 4 f.

"Begehrungsvermögen nach Begriffen"<sup>12</sup> auch "die Maximen"<sup>13</sup> aus. Mit dieser Willkür ist die Möglichkeit eröffnet, sich durch Begriffe eigene Zwecke zu setzen, die sich nicht durch Eingebundensein in einen naturalen Konnex via Vorstellungen einfach aufdrängen.

Sofern die Zwecke durch Begriffe vermittelt sind, werden sie allererst als eigene erfahrbar. Im Rahmen sinnlicher Unmittelbarkeit weiß der Vorstellende sich ja gar nicht als solcher. Mit der Distanzierung dieser Unmittelbarkeit, welche mit der Bildung und Anwendung von Begriffen einhergeht, gewinnt das Subjekt erst ein Bewußtsein seiner selbst. Das "Ich denke" kann nun prinzipiell jeden Gedanken begleiten.

Da menschliches Handeln immer schon über die sinnliche Unmittelbarkeit hinaus ist und letzteres eine reine Fiktion ist, kann auch das tatsächliche Erleben der Lust nicht schlechthin unmittelbar sein. Menschliches Handeln ist immer schon durch Begriffe und Maximen vermittelt und damit verständiges Handeln. Soll Lust in ihrer Unmittelbarkeit erfahren werden, so ist de facto diese Unmittelbarkeit – soweit möglich – erst herzustellen. Der Rückgang von begrifflich vermittelten Zwecken, die sich an weiterreichenden verstandesmäßigen Zusammenhängen orientieren, auf bloße Vorstellungsbezüge, und damit quasi die Rücknahme der Subjektivität, muß eigens geleistet werden, ohne daß diese Rücknahme freilich je vollkommen vollzogen werden könnte. Einmal konstituierte Subjektivität kann sich zwar wieder weitgehend zurücknehmen, sich aber prinzipiell nicht gänz-

---

<sup>12</sup> A. a. O.

<sup>13</sup> MS AB 26.

lich aufheben. Somit bleibt menschlichem Handeln, auch wenn es sich de facto durch bloßen Vorstellungsbezug vermittelt, ein Rest von Subjektivität. Kants Definition der Lust bringt dies dadurch zum Ausdruck, daß Lust auf der Vorstellung der Korrespondenz einer Vorstellung und deren Verwirklichung, mithin auf einer Vorstellung zweiter Ordnung, basiert, durch die das Subjekt bereits eine Distanz zum unmittelbaren Geschehen herstellt. Darüber hinaus könnte man auch noch anmerken, daß die Unmöglichkeit, auf reine Unmittelbarkeit zurückzukommen, auch darin zum Ausdruck kommen muß, daß gar kein reiner Vorstellungsbezug erreicht werden kann. Die Vorstellungen sind bereits als solche, wie ja die KRV lehrt, prinzipiell begrifflich vermittelt.

Sofern nun menschliches Handeln auf begrifflich vermittelten Zwecksetzungen beruht, ist hinsichtlich der Verwirklichung der Zwecke der Bezug auf die Realisierung einzelner Vorstellungen inadäquat. Menschlichem Handeln geht es nicht um lediglich punktuelle Wirklichkeitsmodifikationen, sondern vielmehr um die Verwirklichung von Zwecken, die unter Regeln von Begriffen stehen.

Realisierung eines Zwecks setzt deshalb eine Vielzahl von einzelnen Wirklichkeitsmodifikationen voraus, deren systematischer Zusammenhang allererst diese Realisierung ergibt. Entsprechend der prinzipiellen Distanzierung von sinnlicher Unmittelbarkeit, die mit dem Begriff einhergeht, hängt dessen objektive Realisierung auch gar nicht von der Realisierung einzelner Vorstellungen ab. Die Realisierung eines Begriffs kann aufgrund dessen Allgemeinheit prinzipiell auf mehrerlei Weise erfolgen. Dies hat auch eine bedeutsame Konsequenz für den Begriff der



Lust. Der nach Kants Definition für sie konstitutive Bezug auf die Korrespondenz subjektiven Begehrens und objektiver Realisierung desselben bleibt festzuhalten. Anstatt um die Realisierung einzelner Vorstellungen aber geht es nun um die von Begriffen. Das dabei sich ergebende Gefühl der Lust beruht nun nicht mehr, wie im Grenzfall reiner Sinnlichkeit, auf möglichste Annäherung an Unmittelbarkeit (s. o.), sondern muß sich durch eine Erkenntnis vermitteln, die über die Realisierung des Begriffs Aufschluß gibt. Dabei ist der Grad der Vermitteltheit der Erkenntnis umso höher, je anspruchsvoller der zu realisierende Begriff ist.

Die Empfindung von Lust basiert, wie wir sahen, auf der Korrespondenz subjektiver Vorstellungen und objektiver Verwirklichungen derselben, wobei Kant für die Ebene der begrifflich vermittelten Zwecke keinen eigenen Begriff einführt, so daß Lust diesbezüglich eben als auf der Korrespondenz begrifflich vermittelter Zwecke und deren objektiver Realisierungen beruhend angenommen werden kann. Das Beibehalten des Begriffs der Lust mag dadurch gerechtfertigt erscheinen, daß ja, wie festgestellt wurde, die sinnliche Unmittelbarkeit in sensu stricto eine Fiktion darstellt und deshalb alle subjektiven Zwecke bereits mehr oder weniger begrifflich vermittelt sind. Insofern ergibt sich gerade kein Unterschied zwischen verschiedenen Ebenen. Alle menschlichen Zwecke sind eben bereits mehr oder weniger begrifflich vermittelt und die Realisierung derselben bereitet Lust, wobei letztere freilich je nach Komplexität des zu realisierenden Begriffs recht unterschiedlich in Erscheinung treten kann und offen bleiben mag, ob diese Unterschiedlichkeit als graduelle Abstu-



fung zu deuten ist oder qualitativ verschiedene Arten von Lust anzunehmen sind. Unseres Erachtens lassen hierzu Kants Texte keine eindeutige Stellungnahme erkennen, zumal Kant aufgrund des bereits erwähnten Desinteresses an einer Handlungstheorie als solcher ja auch gar keine Theorie der Lust intendiert.

Festzuhalten bleibt jedoch der Begriff der Lust als Moment der Grundstruktur von Handlung, das die Empfindung der Verwirklichung eines subjektiven Zweckes (oder auch Wunsches) benennt, wobei diese Empfindung auf eine näher nicht bestimmte Weise angenehm ist. Geht man nun davon aus, daß menschliche Zwecke und Wünsche durch Begriffe vermittelt sind, so kann es sich hinsichtlich dieser Verwirklichungen um recht komplexe Wirklichkeitsmodifikationen handeln. Die Verwirklichung der subjektiven Zwecke kann deshalb sehr weitläufig und hinderreich sein. Wenngleich nun aber nicht behauptet werden kann, daß sich Lust immer erst bei Vollendung eines Zwecks einstellt, sondern zugegeben werden muß, daß bei mehr vermittelten Zwecken auch der Weg zur Realisierung, zumindest sofern sich bereits Teilerfolge abzeichnen, bereits von Lust begleitet wird, so bleibt für letztere doch bezeichnend, daß sie keine Kontinuität bieten kann. Nicht nur die oftmalige Langwierigkeit einzelner Zwecke ist hierfür der Grund, sondern auch die Mehrheit derselben. Ein neuer Zweck läßt den Menschen wieder von vorne beginnen, beträchtliche Anstrengungen und Mühe, sowie frustrierende Fehlversuche können als lange Durststrecke den ersten Erfolgen, die dann von Lust begleitet sein mögen, vorausliegen. Außerdem ist auch an die Möglichkeit zu denken, daß sich Zwecke oftmals auch gar nicht oder nur

in einem mehr oder weniger enttäuschenden Umfang realisieren lassen, wobei dann kaum Lust aufzukommen vermag. Das Vorkommen von Lust also ist durch Diskontinuität gekennzeichnet, die anzeigt, daß die objektive Verwirklichung der subjektiven Zwecke nicht problemlos und ausnahmslos erfolgen kann.

Demgegenüber wurde bereits in der antiken Philosophie die Frage aufgeworfen, ob es nicht eine über die diskontinuierliche Lustempfindung hinausgehende Empfindung des Angenehmen gebe, die sich durch Konstanz auszeichne und das ganze Dasein gewissermaßen als Grundstimmung durchherrschen könne. In diesem Sinne führte die griechische Philosophie den Begriff der Eudaimonia ein und auch Kant greift diesen Begriff unter dem Titel der Glückseligkeit auf. Dabei bringt er die Konstanz als wesentliches Moment der Glückseligkeit klar zum Ausdruck, wenn er letztere konzipiert als "das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet".<sup>14</sup> Im Gegensatz zur Lust wird Glückseligkeit "nicht nach der vorübergehenden Empfindung ... beurteilt".<sup>15</sup> Gemeinsam mit dem Begriff der Lust ist jedoch dem der Glückseligkeit, daß er im Rahmen der Grundstruktur des Handelns das Moment der objektiven Verwirklichung des subjektiven Zwecks anzeigt. "Glückseligkeit" ist sonach Kant zufolge "der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht und beruht also auf der Überein-

---

<sup>14</sup> KPV A 40.

<sup>15</sup> KPV A 107

stimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke".<sup>16</sup>

Nun wurde jedoch bereits ausgeführt, daß die objektive Verwirklichung subjektiver Zwecke im allgemeinen keine konstante Empfindung von der Annehmlichkeit des Lebens vermitteln könne, so daß Diskontinuität gerade als ein wesentliches Moment der Lust erschien. Wie kann nun trotzdem Glückseligkeit gedacht werden, sofern für letztere gerade die Kontinuität der Empfindung von der Annehmlichkeit des Lebens wesentlich sein soll. Damit stellt sich die Frage, ob nicht doch bestimmte Zwecke bzw. ein vorzüglicher Zweck, oder auch eine bestimmte Struktur der Zwecksetzung denkbar seien, deren objektive Realisierung die Kontinuität der Glückseligkeit ergeben könne.

Zur Klärung dieser Frage sei nochmals auf Kants vielleicht prägnantestes Zitat zur Bestimmung seines Begriffs der Glückseligkeit verwiesen. Diese ist danach "der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke."<sup>17</sup> Einerseits ist hier davon die Rede, daß Glückseligkeit darin bestehe, daß "alles nach Wunsch und Willen" gehe, andererseits aber findet sich zum Ausdruck gebracht, daß dies nicht einfachhin die Verwirklichung aller subjektiven Zwecke meinen könne, sondern sich vielmehr auf die Verwirklichung eines Zweckes beziehe, der sich auf das Ganze der Existenz richte.

---

<sup>16</sup> KPV A 224.

<sup>17</sup> A. a. O.

Zunächst könnte dabei an einen Endzweck der menschlichen Existenz gedacht werden, auf den hin alles menschliche Handeln ausgerichtet wäre. Alle anderen Zwecke wären dann nur als sinnvoll im Hinblick auf den Endzweck zu erachten, damit aber in letzter Konsequenz in ihrer Zweckhaftigkeit negiert und zu bloßen Mitteln herabgesetzt. Die Annahme, Glückseligkeit beruhe auf der Realisierung eines derartigen Endzwecks scheint jedoch weit eher ihre Unmöglichkeit als ihre Ermöglichung zu beinhalten. Da es sich hinsichtlich eines Endzwecks ja im wesentlichen um einen stets erst noch zu realisierenden Zweck handelt bzw. zumindest um einen Zweck, dessen Realisierung sich nicht immer schon verwirklicht findet, könnte Glückseligkeit, sofern sie auf einen derartigen Zweck beruhen würde, gerade nicht in einer Annehmlichkeit bestehen, die das ganze Dasein durchherrscht. Würde Glückseligkeit von einem Zweck abhängig gemacht, dessen Verwirklichung meist als noch ausstehend zu denken wäre, so könnte sie allenfalls in einem gewissen Abschnitt des Daseins oder gar erst in einem etwaigen Jenseits zu diesem auftreten. Um die Annahme eines Endzwecks trotzdem aufrechterhalten zu können, könnte allenfalls versucht werden, die Position zu vertreten, Glückseligkeit stelle sich bereits ein bei der Verwirklichung partieller Zwecke, sofern diese als Medialisierungen auf den Endzweck hin bewußt würden. Damit würde zwar bereits das Bewußtsein des Unterwegsseins hin zum Endzweck als ausreichend für Glückseligkeit erachtet, andererseits aber müßte dann doch diese auf dem Bewußtsein des Unterwegsseins bereits beruhende Glückseligkeit als vorläufig gegenüber der auf der Verwirklichung des Endzwecks beruhenden



Glückseligkeit gedacht werden. Es käme letztlich zu einer Verdopplung des Begriffs in eine unvollendete und eine vollendete Glückseligkeit. Für diese Auffassung, die der philosophischen Tradition, vor allem der christlichen, keineswegs fremd ist, lassen sich bei Kant jedoch keine hinreichenden Belege finden.

Mit Kants Lehre scheint eine andere Weise, den die Glückseligkeit ermöglichenden Zweck zu denken, weit eher vereinbar zu sein. Hierzu ist wieder auf die Grundstruktur menschlichen Handelns zu rekurren, sofern dieses sich durch begrifflich vermittelte Zwecke vollzieht. Da Begriffe das Medium des Allgemeinen sind, ist der Zweck immer schon auf Allgemeines hin orientiert, das freilich, je nach konkretem Zweck, auf unterschiedlichste Weise material bestimmt sein kann. Das Denken aber muß sich nicht mit den relativen Allgemeinheiten dieses oder jenes Zwecks begnügen und entsprechend auch nicht das Handeln mit der Realisierung je einzelner Zwecke. Das Denken kann vielmehr die durch den Begriff gegebene Möglichkeit der Allgemeinheit auch voll ausschöpfen und die Idee eines schlechthin allgemeinen Zwecks bilden. Gedacht wird dabei ein integraler Zweck, der alle anderen subjektiven Zwecke in sich begreift und zu einer Einheit bringt. Dieser Zweck kann nicht in einer Reihe mit anderen Zwecken liegen, sondern muß als diese anderen zur Einheit bringender außerhalb der Reihe derselben liegen. Er ist auch nicht als Zweck zu denken, der alle anderen letztlich zu bloßen Mitteln für sich herabsetzt, sondern vielmehr als ein Zweck, der alle anderen Zwecke gerade in ihrer Zweckhaftigkeit begründet und Sinn verleiht.



Der integrale Zweck hat damit einen transzendentalen Status gegenüber allen anderen Zwecken, die wir insgesamt näherhin als empirische bezeichnen können, da sie auf ein Handeln in der empirisch erfahrbaren Welt abzielen. Der transzendente Zweck als Bedingung der Möglichkeit empirischer Zwecke besteht in der Einheit aller möglichen Zwecke. Empirische Zwecke sind dadurch überhaupt erst mögliche Zwecke, daß sie sich insgesamt der Einheit eines kohärenten Systems von Zwecken einfügen lassen.

Diese Einheit als transzendente Bedingung der Möglichkeit empirischer Zwecke kann nun durchaus als das noch fehlende Strukturmoment von Glückseligkeit gedacht werden. Unter der Voraussetzung der Einheit aller seiner Zwecke kann der Handelnde ein kontinuierliches Wohlgefallen "am ganzen seiner Existenz" empfinden, da jene Einheit der Zwecke dieser Existenz erst eine durchgehende Identität zu verleihen vermag, indem sie ein mit sich selbst identisches Subjekt aller Zwecksetzung erst konstituiert. Analog wie das "ich denke" der transzendentalen Apperzeption alles Erkennen und Denken im Hinblick auf die Konstitution der Einheit des theoretischen Subjekts muß begleiten können, so muß im Hinblick auf die Konstitution der Einheit des handelnden Subjekts ein "ich will" die Setzung aller Zwecke begleiten können.

Die Struktur der Glückseligkeit weist nun im wesentlichen zwei Momente auf, die man als subjektives und objektives bezeichnen könnte: Als "Bewußtsein" einer "Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen (s)ein ganzes Dasein begleitet", verlangt sie erstens die Einheit der

handelnden Subjektivität. Zweitens setzt sie, sofern dem handelnden Subjekt "alles nach Wunsch und Willen" gehen soll, die objektive Verwirklichung der subjektiven Zwecke voraus. Sofern sich in letzteren die Einheit der Subjektivität zum Ausdruck bringt, artikuliert Glückseligkeit das Bewußtsein einer prinzipiellen Aneignung von Objektivität durch das handelnde Subjekt, mithin eben die "Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke". Als Kurzdefinition der *Glückseligkeit* könnte dann cum grano salis vorgeschlagen werden: Der *Zustand eines Wohlgefallens an der objektiven Verwirklichung der unter der Bedingung einer Einheit stehenden subjektiven Zwecke*.

Die Rekonstruktion von Kants Glückseligkeitsbegriff gelangt damit aber nur zu einer rein formalen Struktur. Kants Ausführungen lassen keinen Aufschluß zu, worin Glückseligkeit in materialer Hinsicht bestehen solle.<sup>18</sup> Es muß offen bleiben, wodurch die Einheit der Zwecke näher zu bestimmen sei, welche Über- und Unterordnungen von Zwecken bei der Konstitution ihrer Einheit vorzunehmen sei.<sup>19</sup> Kant betont diesbe-

---

<sup>18</sup> Vgl. etwa KPV A 46: "Denn obgleich der Begriff der Glückseligkeit der praktischen Beziehung der Objekte aufs Begehrungsvermögen allerwärts zum Grunde liegt, so ist er doch nur der allgemeine Titel der subjektiven Bestimmungsgründe und bestimmt nichts spezifisch..."

<sup>19</sup> Dies ist wohl ein wesentlicher Punkt, in dem sich Kant von der griechischen Tradition unterscheidet. Deren Ethik verstand sich gerade als Glückseligkeitslehre und suchte im Hinblick auf die Eudaimonia auch stets materiale Gehalte zu vermitteln. Letztere sind jedoch von Voraussetzungen abhängig, die Kant nicht mehr teilen kann. So setzen bspw. die beiden aristotelischen Realisierungen der Eudaimonia im politischen Leben einerseits und in der reinen Theoria andererseits ein der griechischen Polis entsprechendes Gemeinwesen bzw. die aristotelische Metaphysik voraus.

züglich die Beliebigkeit des einzelnen Subjekts und geht davon aus, daß jedes Subjekt sein Verlangen nach Glückseligkeit mit anderen Zwecksetzungen verbindet. Das bedeutet, daß letztlich jeder sein eigenes System kohärenter Zwecke konstituiert und verfolgt. Doch auch auf den einzelnen bezogen muß der Glückseligkeitsbegriff in materialer Hinsicht nicht identisch bleiben, denn die Einheit der Zwecke ist doch als stets unabgeschlossen und revidierbar zu erachten.

Entsprechend den beiden konstitutiven Momenten der Glückseligkeit, also der Einheit der subjektiven Zwecke sowie der objektiven Verwirklichung derselben, sind menschliche Zwecke in der Empirie prinzipiell in zweifacher Hinsicht der Gefahr des Scheiterns ausgesetzt, wobei in concreto zwischen beiden Möglichkeiten oftmals ein Bezug besteht. Zwecke können sich entweder nicht in die je vorläufig konstituierte Einheit integrieren lassen, da sie anderen, die sich im Rahmen dieser Einheit bereits befinden, widerstreiten, oder Zwecke, die sich in diese Einheit integrieren lassen, können sich eventuell nicht objektiv verwirklichen lassen. Stets können, immer auch im Hinblick auf die objektive Realisierbarkeit, neue Zwecksetzungen oder neue Gewichtungen gesetzter Zwecke vorgenommen werden, was prinzipiell immer auch eine Revision der bisher konstituierten Einheit aller subjektiven Zwecke erforderlich machen kann. Geschieht dies in größerem Umfang, so entspricht dies einem neuen Lebensentwurf. Die Abkehr von einem bisherigen Entwurf kann sich durch eigene Spontaneität ergeben, sich aber auch durch äußere Umstände aufdrängen, sofern die in der bislang konstituierten Einheit dominanten

Zwecke sich einfach als nicht realisierbar herausstellen.

### § 17 *Glückseligkeit als Idee*

Der Status des Begriffs der Glückseligkeit ist der einer Idee bzw. eines Ideals. Kant bringt dies an mehreren Stellen zum Ausdruck, ohne jedoch den Begriff der Glückseligkeit im Zusammenhang als Idee zu reflektieren. Wenn Kants Äußerungen andererseits manchmal in die Richtung zu weisen scheinen, Glückseligkeit sei ein empirischer Begriff, da das Streben danach zur Natur des Menschen gehöre, so ist, um ein vielleicht naheliegendes Mißverständnis zu vermeiden, zu beachten, daß hierbei Natur nicht mit natürlicher Vorgegebenheit einer Triebstruktur gleichzusetzen ist, sondern vielmehr, ihrem traditionell-ontologischen Sinn gemäß, mit dem "Wesen" des Menschen.<sup>20</sup> Verlangen nach Glückseligkeit ist sonach für den Menschen wesentlich, ohne daß es deshalb Bestandteil seiner im engeren Sinne natürlichen Triebstruktur sein muß. Glückseligkeit ist eben "nicht selbst unmittelbarer Gegenstand

---

<sup>20</sup> Der Begriff des Wesens ist hier unmißverständlicher als derjenige der Natur, da ersterer immer schon ein Transzendieren der Natur im engeren Sinne der vorgegebenen Triebstruktur konnotiert, während der Begriff der Natur diebezüglich äquivok ist. Die Korrektur, die die Akademieausgabe an der Stelle GMS B 42 vornimmt, ist deshalb ungeschickt. Kant schreibt dort im Original, daß die Absicht der Beförderung der Glückseligkeit zum "Wesen" des Menschen gehöre, und die Herausgeber der Akademieausgabe ersetzen dies durch die "Natur" des Menschen. Sie legen damit gerade das Mißverständnis nahe, das Kant vermeiden wollte.



irgendeines Triebes".<sup>21</sup> "Der Begriff der Glückseligkeit ist nicht ein solcher, den der Mensch etwa aus seinen Instinkten abstrahiert und so aus der Tierheit in ihm selbst hernimmt."<sup>22</sup> Empirisch mit dem Streben des Menschen verbunden ist lediglich ein Verlangen der Lust. Glückseligkeit als ein sich auf die Existenz im ganzen richtendes Wohlgefallen ist hingegen ein Begriff, der nur der Vernunft entspringen kann.<sup>23</sup>

Mit dem Begriff der Glückseligkeit, wie wir ihn oben rekonstruiert haben, wird nicht nur eine objektive Verwirklichung einzelner subjektiver Zwecke intendiert, sondern vielmehr eine Einheit aller subjektiven Zwecke und deren objektiver Verwirklichung. Gedacht wird sonach nichts weniger, als die objektive Verwirklichung subjektiven Verlangens in seiner Totalität. Totalität aber ist der Dialektik der KRV zufolge ein wesentliches Merkmal einer Idee. Ein zweites ist die Regulativität. Und auch dieses Merkmal trifft auf die Glückseligkeit zu. Empirische Zwecke stehen, wie wir sahen, unter der transzendentalen Bedingung der Einheit. Empirische Zwecke müssen in concreto immer wieder in eine Einheit zu integrieren und zu verwirklichen gesucht werden. Aufgrund der Unabgeschlossenheit empirischer Erfahrung aber bleibt dies eine prinzipiell unvoll-

---

<sup>21</sup> L. W. Beck (1974), S. 100.

<sup>22</sup> KU A 384, B 388.

<sup>23</sup> Vgl. XIX, R 6973. - Als Vernunftbegriff ist die Idee der Glückseligkeit ihrem begrifflichen Status nach ganz prinzipiell von den Begriffen der Lust bzw. des Begehrungsvermögens zu unterscheiden. Letztere sind anthropologisch-psychologische Begriffe, mit deren Hilfe allein die empirische Infrastruktur entfaltet werden kann, bei der, wie unsere Rekonstruktion zeigt, die Idee der Glückseligkeit ihren Ausgangspunkt nimmt.



endete Aufgabe. Glückseligkeit kann deshalb, obwohl prinzipiell angestrebt, nie voll verwirklicht sein. Die subjektive Einheit der Zwecke kann stets mehr oder weniger zufriedenstellend realisiert und die objektive Verwirklichung derselben mehr oder weniger erreicht sein. So ist für den Menschen "die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ... nicht etwa ein ursprünglicher Besitz und eine Seligkeit, welche ein Bewußtsein seiner unabhängigen Selbstgenugsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem".<sup>24</sup> Glückseligkeit ist empirisch also immer nur graduell verwirklicht, je nach Kohärenz der Einheit der subjektiven Zwecke und dem Ausmaß der objektiven Verwirklichung derselben. Wie mit der Idee der Welt eine Totalität als Regulativ vorausgesetzt wird, an dem empirisches Erkennen sich immer schon orientiert, so wird mit der Idee der Glückseligkeit eine Totalität als Regulativ vorausgesetzt, an dem empirisches Handeln sich immer schon orientiert. Letztlich ist dies die Totalität einer Vermittlung von Subjektivität und Objektivität nach Maßgabe der ersteren.

Totalität und Regulativität sind hiermit bereits als Merkmale der Idee der Glückseligkeit ersichtlich geworden. Ein drittes Merkmal einer Idee ist nach Kants Lehre der KRV das der Unbedingtheit. Eine Idee stellt das Unbedingte zu einer Reihe von Bedingungen dar. Hinsichtlich der Idee der Glückseligkeit wird das Unbedingte unter Bezugnahme auf menschliches Handeln zu denken gesucht, und zwar aus einer noch sittlich

---

<sup>24</sup> GMS A 45.

neutralen, allein pragmatischen Perspektive. Handeln bedeutet in diesem Sinne zunächst, daß Vorstellungen zur Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen werden. Grundlegend ist für das Handeln demnach eine Intentionalität auf Wirklichkeit mit dem Verlangen, diese den eigenen Vorstellungen entsprechend zu modifizieren. Movens dieser Intentionalität ist psychologisch gesehen das Begehrungsvermögen, das zunächst auf Lust ausgeht, in welcher letzterer sich die Verwirklichung von Vorstellungen subjektiv manifestiert. Die handlungsfundierende Intentionalität aber ist immer schon der sinnlichen Unmittelbarkeit enthoben und ist verknüpft mit einer elementaren Vernünftigkeit, die sich in Begriffen darbietet, und entsprechend wird die objektive Verwirklichung der eigenen Vorstellungen nach Maßgabe der Allgemeinheit begrifflich vermittelter Zwecke gesucht. Doch auch dies ist der Grundstruktur menschlichen Handelns, sofern letzteres von Vernunft geleitet ist, noch nicht adäquat. Nicht nur über die unmittelbare Lust muß hinausgegangen werden. Auch die Vereinigung der Vorstellungen unter Begriffe und damit ein Handeln, das sich von allgemeinen Zwecken leiten läßt, ist nicht das, womit Vernunft sich zufriedenzugeben vermag. Da sich die Vernunft auf das Unbedingte richtet, vermag sie sich nicht mit der Konzeption eines Handelns zufriedenzugeben, das, bei aller Allgemeinheit der begrifflich vermittelten Zwecke, diese in Vereinzelung bestehen läßt. Entsprechend dem Verlangen nach Unbedingtheit wird nicht auf die Verwirklichung einzelner Zwecke abgezielt, sondern auf die prinzipielle Verwirklichung der Totalität der Zwecke. Hierzu müssen diese freilich unter eine Einheit gebracht werden und nach der Verwirk-

lichung der unter dieser Einheit gefaßten Zwecke wird nun im Hinblick auf Glückseligkeit verlangt.

Hinsichtlich der Idee der Glückseligkeit verlangt das menschliche Subjekt als Wille nicht nach der Verwirklichung einzelner Zwecke, sondern vielmehr nach objektiver Verwirklichung der Subjektivität im ganzen, die sich als Wille konstituiert, dessen einzelne empirische Zwecke sich der transzendentalen Bedingung der Einheit eines integralen Zwecks fügen. Die je einzelnen Zwecke sind bedingt im Hinblick auf die Vereinbarkeit mit den anderen in der Einheit des Willens gesetzten Zwecken. Sofern Glückseligkeit nach der objektiven Verwirklichung der Einheit der Zwecke selbst verlangt, transzendiert dieses Verlangen die Ebene des Bedingten und richtet sich auf das Unbedingte. Das Verlangen nach Glückseligkeit ist damit unbedingte Voraussetzung im Hinblick auf das Verlangen nach objektiver Verwirklichung aller einzelner bedingter Zwecke.

Die unterschiedliche Problematik, die sich für das Handeln ergibt, sofern dieses einerseits die Verwirklichung einzelner mehr oder weniger allgemeiner Zwecke intendiert, und sofern es andererseits an der Verwirklichung von Glückseligkeit und damit an der zur Einheit zu bringenden Totalität der subjektiven Zwecke orientiert ist, sucht Kant in der GMS durch die Unterscheidung zwischen den "Regeln der Geschicklichkeit" und den "Ratschlägen der Klugheit" zum Ausdruck zu bringen. Während sich die "Regeln der Geschicklichkeit", die Kant auch als "technische Imperative" bezeichnet, auf die Verwirklichung beliebiger Zwecke beziehen, soll es bei den "Ratschlägen der Klugheit", die Kant auch

als "pragmatische Imperative" bezeichnet, um die Erlangung der Glückseligkeit gehen.<sup>25</sup>

Hinsichtlich der Regeln der Geschicklichkeit ist Kant zufolge im Wollen des Zwecks das Wollen der Handlung zur Verwirklichung desselben enthalten. Diese Regeln erscheinen damit als die Domäne rein zweckrationaler Vernunft. "Wer den Zweck will, will (so fern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrliche notwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist."<sup>26</sup> Was Kant in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich mitreflektiert, ist die Möglichkeit einer Rückwirkung der Mittel auf die Zwecksetzung. Es kann ja durchaus ein Zweck gewollt werden, von dem aber dann abgelassen wird, wenn man erkennt, welche notwendigen Mittel er zu seiner Realisierung erforderlich macht, da ein Zweck eben nicht alle Mittel heiligt. Dies aber muß keinen Einwand gegen Kants Konzeption bedeuten, sofern man berücksichtigen kann, daß das Ablassen von einem Zweck angesichts der zu seiner Realisierung erforderlichen Mittel nur deshalb geschieht, da letztere erkennen lassen, daß die zugrundeliegende Zwecksetzung nicht realisierbar ist, ohne einen anderen, übergeordneten Zweck zu verfehlen. Angesichts dieses übergeordneten Zwecks wären dann gerade die Verbote jener Mittel, die ihn um der Erreichung eines untergeordneten Zweckes willen verfehlen lassen würden, selbst wieder Regeln der Geschicklichkeit. Sonach läßt sich Kants einfache Darstellung der Zweck-Mittel-Relation angesichts der Regeln der Geschick-

---

<sup>25</sup> Vgl. GMS A 40 ff.

<sup>26</sup> GMS A 44 f.



lichkeit auch unter Berücksichtigung einer Komplizierung dieser Relation rechtfertigen.

Was Kant aber ebenfalls nicht mitreflektiert, ist die Vermittlungsproblematik, die prinzipiell zwischen dem Zweck und den Mitteln besteht, welche letztere die Regeln der Geschicklichkeit im Hinblick auf die Realisierung des ersteren als erforderlich aufzuweisen haben. Da der Zweck begrifflich vermittelt ist, bringt er bei aller Konkrektion doch immer etwas Allgemeines zum Ausdruck, das durch einzelne Handlungen, die den Regeln zu seiner Realisierung gehorchen, verwirklicht werden soll. Der Zweck kann dabei aufgrund seiner Allgemeinheit nicht schlechthin bestimmte Mittel zu seiner Verwirklichung vorgeben. Je allgemeiner er ist, desto größer ist der Spielraum hinsichtlich der Mittel zu seiner Verwirklichung und desto mehr Alternativen ergeben sich hinsichtlich der Regeln der Geschicklichkeit, deren Befolgung diese Realisierung herbeizuführen geeignet ist. Setzt sich jemand bspw. den Zweck, ein wohnliches Haus zu bauen, so ergeben sich hieraus allein noch keineswegs eindeutige Regeln zur Realisierung dieses Zwecks. Letzterer muß vielmehr zunächst soweit als möglich präzisiert werden. Entsprechenderweise muß sich in unserem Beispiel der Bauherr darüber Gedanken machen, welche konkretere Zwecksetzungen das beabsichtigte wohnliche Haus als solches erforderlich macht. Muß es funktionell, komfortabel, luxuriös, pflegeleicht, familienfreundlich, behindertengerecht, umweltfreundlich gebaut sein oder ähnliches mehr? Der relativ allgemeine Zweck muß also im Hinblick auf seine Realisierung in eine Vielzahl miteinander koordinierter und auch hierarchisierter Teilzwecke gleichsam zerlegt werden, um die



möglichen Mittel zu seiner Realisierung bestimmbar werden zu lassen. Die einzelnen, auf einander bezogenen Teilzwecke können prinzipiell weiter präzisiert werden, um zu möglichst eindeutigen Regeln und damit Mitteln ihrer Realisierung zu gelangen. Ob man auf dem Wege derart fortschreitender Präzisierung des allgemeinen Zwecks schließlich im Einzelfall zu schlechthinniger Eindeutigkeit hinsichtlich der Zuordnung der Mittel gelangen kann, oder ob man sich diesem Grenzfall prinzipiell nur approximativ nähern kann, mag hier dahingestellt bleiben. Kants Ausführungen<sup>27</sup> legen zwar die prinzipielle Möglichkeit einer eindeutigen Zuordnung der Mittel zum Zweck für den erörterten Fall der Regeln der Geschicklichkeit nahe, doch wählt er zur Illustration nicht, wie wir es eben taten, die Umsetzung eines empirischen Zwecks, sondern vielmehr die Ausführung einer geometrischen Konstruktion.<sup>28</sup> Aber auch wenn man die Möglichkeit einer schlechthin eindeutigen Zuordnung von Mitteln zu Zwecken als problematisch erachten mag, so bliebe doch festzuhalten, daß diese Zuordnung annäherungsweise geleistet werden kann und bei hinlänglicher Durchführung dieser Annäherung jedenfalls die Tauglichkeit eines Mittels zur Realisierung eines gesetzten Zweckes mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit festgestellt werden kann.

Gerade in der Vermittlungsproblematik scheint Kant nun den entscheidenden Unterschied zwischen den Regeln der Geschicklichkeit und den Ratschlägen der Klugheit zu sehen, wobei er die Problematik der Vermittlung für die Ratschläge

---

<sup>27</sup> Vgl. GMS A 44 ff.

<sup>28</sup> Vgl. GMS A 45.

der Klugheit, die ja der Verwirklichung von Glückseligkeit dienen sollen, als unlösbar erachtet. Kant begründet dies dadurch, daß "der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist, daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist".<sup>29</sup>

Inwiefern ist nun die Vermittlungsproblematik im Hinblick auf das Verlangen nach Glückseligkeit spezifisch anders, als hinsichtlich der Verwirklichung der Zwecke, die durch Regeln der Geschicklichkeit erreicht werden soll? Die zuletzt zitierte Stelle enthält den hierfür wichtigen Hinweis, daß nämlich "alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind", andererseits aber Glückseligkeit eben eine "Idee" darstellt. Durch diesen prinzipiellen Gegensatz zwischen Idee und Empirie ergibt sich freilich ein wesentlich schärferes und anders strukturiertes Vermittlungsproblem, als bei den Regeln der Geschicklichkeit, die sich auf die empirische Operationalisierung einzelner Zwecke beziehen, die selbst wiederum letztlich der Empirie entnommen sind. Auch die Realisierung empirischer Zwecke (bspw. Bau eines Hauses, Konstruktion eines Autos) läßt, wie wir sahen, einen gewissen Spielraum. Dieser ist

---

<sup>29</sup> GMS A 46.

jedoch nicht prinzipieller Natur, sondern kann beliebig eingeschränkt werden durch Zerteilung auf immer konkretere Zwecksetzungen, wobei sich letztendlich ganz klar umrissene Zwecke ergeben können, die dann auch die Festlegung der Mittel immer eindeutiger werden lassen können. Das Vermittlungsproblem ist damit bei den Regeln der Geschicklichkeit quantitativ zu sehen, da Zweck und Mittel auf derselben, nämlich empirischen, Ebene stehen.

Hinsichtlich der Ratschläge der Klugheit ist das Vermittlungsproblem hingegen ganz prinzipieller Art, da der Begriff der Glückseligkeit eine Idee darstellt, die als solche im Gegensatz zu empirischen Zwecken nach einer Totalität verlangt. Im Unterschied zu empirischen Zwecken wäre damit nicht eine mehr oder weniger weitreichende Modifikation der Empirie anzustreben, sondern gewissermaßen eine Reorganisation aller Empirie, um "ein Maximum des Wohlbefindens "zu ermöglichen im "gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande".<sup>30</sup> Dies vollends zu leisten, dazu aber ist empirisches Handeln prinzipiell überfordert, "weil hiezu Allwissenheit erforderlich sein würde".<sup>31</sup>

Kants Hinweis auf die zur Realisierung von Glückseligkeit eigentlich erforderliche Allwissenheit wird vollends verständlich, wenn wir von unserem rekonstruierten Begriff der Glückseligkeit ausgehen. Diesem zufolge ist ein Handeln, das allein an der Idee der Glückseligkeit orientiert ist, lediglich formal bestimmt, da diese Idee nur nach der Einheit der subjektiven Zwecke und deren objektiver Verwirklichung verlangt. Gera-

---

<sup>30</sup> A. a. O.

<sup>31</sup> GMS A 47.

de aber sofern die materiale Bestimmung der Zwecke der Beliebigkeit überlassen bleibt, wird der Handelnde überfordert, indem ihm zuwenig Orientierung zuteil wird. Ihm bleibt zuviel Spielraum, im Hinblick darauf er aber viel zu wenig Wissen besitzt. So ist für den Handelnden keineswegs absehbar, ob seine Zwecke überhaupt in eine Einheit integrierbar sind. Um dies beurteilen zu können müßte er sich nämlich über alle möglichen, und auch noch so indirekten Konsequenzen dieser Zwecke im klaren sein. Bereits hierzu ist sein Wissen überfordert. Doch darüber hinaus müßte dieses System der eigenen Zwecke auch noch definitiv im Hinblick auf die objektive Realisierbarkeit hin beurteilt werden und unter dieser Maßgabe gegebenenfalls Korrekturen erfahren. Hierzu aber wäre vollends Allwissenheit erforderlich. Um über die Realisierbarkeit von Zwecken definitiv befinden zu können, wären nicht nur umfassende Kenntnisse natur- und gesellschaftswissenschaftlicher Art erforderlich, sondern darüber hinaus gleichsam göttliches Vorauswissen, um auch ansonsten schlicht nicht vorhersagbare Umstände im voraus zu kennen. Angesichts dieser Anforderungen erscheint Glückseligkeit weit eher als Orientierung göttlichen Handelns denn als Orientierung menschlichen Handelns geeignet.

Es kann somit als sinnlos erachtet werden, Glückseligkeit direkt anzuzielen und zum Zweck des Handelns zu machen, da damit ein Zweck gesetzt würde, der prinzipiell nicht realisierbar wäre. Sowohl die Integration aller Zwecke unter transzendente Einheit als auch die objektive Realisierung derselben bedeuten prinzipielle Probleme für ein endliches Vernunftwesen. Einerseits also ist Glückseligkeit als regulative



Idee zu denken, an der empirisches Handeln als solches sich immer schon orientiert, und andererseits muß festgestellt werden, daß allein die Orientierung an dieser Idee dem Handeln keinen festen Halt zu geben vermag. Der Handelnde als solcher verlangt zwar immer schon nach der mit der Idee der Glückseligkeit gedachten Einheit der Totalität seiner subjektiven Zwecke und deren objektiver Verwirklichung. Aber sein Versuch, diesem Verlangen nachzukommen, erscheint, gerade indem er dieses Verlangen zum direkten Zweck macht, als aussichtslos. Die regulative Funktion der Idee der Glückseligkeit vermag dem Handelnden sonach keine "bestimmten Prinzipien" im Hinblick auf die Setzung seiner Zwecke zu vermitteln, sondern allenfalls empirische Ratschläge: "Man kann also nicht nach bestimmten Prinzipien handeln, um glücklich zu sein, sondern nur nach empirischen Ratschlägen, z. B. der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung usw., von welchen die Erfahrung lehrt, daß sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten befördern". Diese "Anratungen(consilia) ... der Vernunft"<sup>32</sup> sind aus der Lebenserfahrung zu erschließen und können aufgrund dieses empirischen Ursprungs keine allgemeine Gültigkeit beanspruchen und damit auch in materialer Hinsicht keinen "bestimmten und sicheren Begriff"<sup>33</sup> der Glückseligkeit ergeben. Mag die Befolgung derartiger Ratschläge auch überwiegend vorteilhaft sein, so muß dies doch nicht für jedes konkrete Handeln gelten. Somit können diese Ratschläge keine prinzipielle Orientierung des Handelns leisten.

---

<sup>32</sup> GMS A 47.

<sup>33</sup> GMS A 12.



Die alleinige Orientierung an der Idee der Glückseligkeit überfordert also den Handelnden gerade deshalb, weil sie die Bestimmung der Zwecke seiner Beliebigkeit überläßt und nur verlangt, daß sie in eine umfassende Einheit integrierbar und objektiv realisierbar sind. Da der Mensch aufgrund seiner Endlichkeit das hierzu erforderliche Wissen aber nicht haben kann, benötigt er eine Hilfe im Hinblick auf die Bestimmung der Zwecke. Angesichts des Verlangens nach Glückseligkeit wird ihm bei gleichzeitiger Endlichkeit seines Wissenkönnens die Beliebigkeit der Bestimmung seiner Zwecke zur schweren Bürde, von der er Entlastung erheischt. Diese aber erlangt er nur durch eine zusätzliche Orientierung seines Handelns, die sich auf die nähere Bestimmung der Zwecke desselben richtet und in der Sittlichkeit besteht. Die Orientierung an der Idee der Glückseligkeit, der das Handeln als solches immer schon ausgesetzt ist, weist damit über sich hinaus auf eine sittliche Orientierung des Handelns.<sup>34</sup>

Gerade aus der absurden Situation heraus, daß Handeln als solches immer schon nach Glückseligkeit verlangt, beim Versuch, jenes Verlangen zum Zweck zu machen, aber scheitert, ergibt sich der Bedarf an einer weitergehenden Orientierung des Handelns. Der sittliche Anspruch steht damit nicht etwa quer zur Grundstruktur menschlichen Handelns, sondern ist vielmehr als Vollendung derselben zu denken. Wird unserer

---

<sup>34</sup> Allerdings hat zumindest der spätere Kant der MS Normenkonflikte nicht ausgeschlossen und sie auch nicht ohne weiteres als entscheidbar erachtet. Der Sache nach sind sie es sicherlich nicht, so daß auch für sittliches Handeln die subjektive Einheit der Zwecke letztlich ein Desiderat bleiben muß.

Rekonstruktion entsprechend die Idee der Glückseligkeit als Wohlgefallen an der Totalität einer Vermittlung von Subjekt und Objektivität nach Maßgabe des ersteren gedacht, so wird unter Einbeziehung der Sittlichkeit bzw. des autonomen Willens, die maßgebende Subjektivität nun lediglich dahingehend näher qualifiziert, daß eben nun die Totalität einer Vermittlung von sittlicher Subjektivität und Objektivität nach Maßgabe der ersteren zu denken ist.

Sonach zeigt sich, daß unter Voraussetzung unserer Rekonstruktion der Struktur der Glückseligkeit sich nicht nur eine prinzipielle Vereinbarkeit derselben mit dem Begriff der Sittlichkeit ergibt, sondern letzterer sogar gerade vom Begriff der Glückseligkeit aus betrachtet als notwendiges Komplement im Hinblick auf eine zureichende Orientierung menschlichen Handelns ersichtlich wird. Hierzu ist freilich, wie in unserer Rekonstruktion, der Begriff der Glückseligkeit ebenso fundamental zu reflektieren und in seiner Struktur zu entfalten, wie der Begriff der Sittlichkeit. Diese fundamentale Reflexion des Begriffs der Glückseligkeit aber wurde, soviel wir erkennen können, von der bisherigen Kantinterpretation weitgehend versäumt.

### *§ 18 Glückseligkeit und Sittlichkeit im Zusammenhang*

Wird nun der rekonstruierte Begriff der Glückseligkeit und dessen eben aufgezeigte Komplementarität mit dem Begriff der Sittlichkeit berücksichtigt, so lassen sich die drei prinzipiellen Aussagen, die Kant ab der GMS über den Zusammenhang von Sittlichkeit und Glückseligkeit

macht, ohne weiteres nachvollziehen. Es handelt sich hierbei um die Behauptungen: (a) Glückseligkeit als solche ist sittlich indifferent. (b) Glückseligkeit begründet als Bestimmungsgrund des Willens Unsittlichkeit. (c) Glückseligkeit als solche ist notwendiges Komplement zur Sittlichkeit.

(a) Der von uns rekonstruierte, rein formale und abstrakte Begriff der Glückseligkeit ist zunächst völlig indifferent im Hinblick auf seine Einbindung in den Kontext sittlicher oder unsittlicher Willensbestimmung. Glückseligkeit besteht diesem Begriff zufolge allein im Wohlgefallen an der objektiven Verwirklichung der unter der Bedingung der Einheit stehenden subjektiven Zwecke. Die Frage nach Sittlichkeit und Unsittlichkeit hingegen ist diejenige nach Autonomie oder Heteronomie des Willens und richtet sich damit auf die Bestimmtheit der Maxime, die der Zwecksetzung zugrundeliegt. Diese aber wird von dem rekonstruierten Glückseligkeitsbegriff nicht tangiert. Geht es hinsichtlich des rekonstruierten Begriffs der Glückseligkeit allein darum, daß eine integrale Einheit subjektiver Zwecke zu objektiver Verwirklichung gelangt, so ist dabei über die Bestimmtheit der Zwecksetzungen bzw. den diesen zugrundeliegenden Maximen noch keinerlei Festlegung getroffen. Diese Indifferenz gegenüber der Bestimmtheit der Zwecke ist konstitutiv für den Begriff der Glückseligkeit. Letzterer ist, wie gezeigt wurde, seiner Struktur nach ein Begriff, der sich aus einer Reflexion über menschliches Handeln als solches ergibt, unabhängig davon, ob an dieses ein sittlicher Anspruch gestellt wird oder nicht. Wie wir sahen, artikuliert die Struktur der Glückseligkeit dasjenige Verlangen, das mit dem Handeln bzw. dem

Willen als solchem immer schon einhergeht, sofern dieser ganz prinzipiell die objektive Verwirklichung seiner Zwecke intendiert und letztere im Hinblick darauf in eine Einheit integrierbar sein müssen.

Insofern wird auch verständlich, wenn Kant ausführt, daß Glückseligkeit ein notwendiger Zweck des Menschen sei; "ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (...) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht bloß haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit haben". Die Absicht "zur Beförderung der Glückseligkeit" kann man sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen ..., weil sie zu seinem Wesen gehört."<sup>35</sup>

(b) Gerade aber weil der Glückseligkeitsbegriff den Maximen des Willens gegenüber indifferent ist, wird andererseits auch ersichtlich, daß Glückseligkeit notwendig mit Unsittlichkeit einhergeht, sofern sie zum Bestimmungsgrund des Willens wird und dessen Maxime bestimmt. Diesem geht es dann eben allein um die Einheit seiner Zwecke und deren objektiver Verwirklichung, nicht aber um die sittliche Qualität dieser Zwecke. Der Wille behält sich in diesem Falle sonach hinsichtlich seiner Zwecke völlige Beliebigkeit vor, und damit aber die Preisgabe an beliebige heteronome Bestimmungsgründe.

Beliebigkeit der Zwecksetzung nämlich führt dazu, daß für letztere die "Privatabsicht"<sup>36</sup> maßgeblich wird, die sich allein der Zufälligkeit der eigenen Neigungen und Bedürfnisse verdankt.

---

<sup>35</sup> GMS A 42.

<sup>36</sup> GMS A 6.



Unsittlichkeit besteht genau darin, daß Neigungen und Bedürfnisse unreflektiert bleiben im Hinblick auf ihre Rechtfertigung, mithin im Übergehen der Frage "quid iuris". Sofern Subjektivität als Wille sich dieser Frage aussetzt, affirmiert sie ihre transzendente Freiheit als Autonomie, verschließt sie sich dieser Frage, wird transzendente Freiheit nicht affirmiert und dies bedeutet eodem actu, daß die zufällige Struktur empirischer Subjektivität, die je individuellen Neigungen und Bedürfnisse, bestimmende Macht über den Willen gewinnen. Letzterer bestimmt sich dann nicht mehr autonom nach seinem eigenen Gesetz, sondern wird zum Instrument im Dienste jener Bedürfnisse und Neigungen. Da also die Setzung der Zwecke der subjektiven Beliebigkeit anheimgegeben bleibt, sofern Glückseligkeit zum Bestimmungsgrund des Willens wird, werden mangels jeder anderen möglichen Bestimmung, die faktisch vorgegebenen naturalen Zwecke und Bedürfnisse für den Willen bestimmend. Erst sofern sie Bestimmungsgrund des Willens wird, wird Glückseligkeit somit zur "Summe der Befriedigung aller (Neigungen)"<sup>37</sup> und solchermaßen "ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht".<sup>38</sup>

Dem rekonstruierten, rein formalen Begriff der Glückseligkeit zufolge ist diese als solche gegenüber den empirisch-subjektiven Bedürfnissen und Neigungen ebenso indifferent, wie gegenüber der Bestimmtheit von Zwecken überhaupt. Das Verlangen nach objektiver Verwirklichung aller unter einer Einheit stehender subjektiver Zwecke besagt nicht, daß diese subjektiven Zwecke auf

---

<sup>37</sup> GMS A 12; vgl. auch GMS A 22.

<sup>38</sup> GMS A 22.



empirisch-subjektive Neigungen und Bedürfnisse zurückgehen müssen. Subjektive Zwecksetzung kann ja prinzipiell auch subjektiv-empirische Neigungen und Bedürfnisse negieren bzw. transzendieren. Zwecke können ohne weiteres subjektiv sein, ohne subjektive Neigungen zum Ausdruck bringen zu müssen. Erst indem Glückseligkeit zum Bestimmungsgrund des Willens wird, verliert sie ihre Unschuld und wird zum Ursprung der Unsittlichkeit. Im Zusammenhang mit letzterer modifiziert sich dann auch der Begriff der Glückseligkeit zu dem der "eigenen Glückseligkeit" und das Verlangen nach dieser wird zur "Selbstsucht". So richtet letztere sich eben auf "alle Neigungen zusammen (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt)". Im unsittlichen Vollzug alteriert Glückseligkeit zu eigener Glückseligkeit, indem die Einheit subjektiver Zwecke als System der Neigungen fixiert wird. Das unschuldige Verlangen nach Glückseligkeit als der ganz prinzipiellen Intention auf objektive Verwirklichung der Einheit subjektiver Zwecke wird zur Selbstsucht als der Gier nach möglichst umfassender Befriedigung von subjektiven Neigungen. Indem die für Glückseligkeit als solche konstitutive Offenheit subjektiver Zwecke im Hinblick auf materiale Bestimmbarkeit zugunsten der Fixierung auf subjektive Neigungen aufgehoben wird, bleibt das Selbst allein auf sich bezogen und realisiert sich als Selbstsucht.

Bedeutet Glückseligkeit ein Wohlgefallen an der objektiven Verwirklichung der Einheit subjektiver Zwecke, so bedeutet Glückseligkeit als Bestimmungsgrund des Willens, daß nun allein um dieser objektiven Verwirklichung subjektiver

Zwecke willen gehandelt wird. Der Wille setzt sich damit absolut, indem er seine Zwecke und damit sein Wollen nicht mehr hinterfragt. In dieser Absolutsetzung aber schafft er sich als eigentlicher Wille zugleich ab, indem er sich eodem actu heteronomen Bestimmungsgründen, den zufälligen empirisch-subjektiven Neigungen und Bedürfnissen, ausliefert. In dieser Absolutsetzung des Willens, die zugleich dessen Preisgabe bedeutet, gründet nach der Konsequenz von Kants Lehre die Wurzel der Unsittlichkeit. Kant selbst bringt dies allerdings keineswegs klar zum Ausdruck, indem er Unsittlichkeit meist erst vom Resultat ihres Vollzugs her als Heteronomie des Willens reflektiert.

Entsprechend seiner Fragestellung nach Begründung der Sittlichkeit reflektiert Kant immer wieder darauf, daß der Wille keinesfalls durch das Prinzip der Glückseligkeit bestimmt sein dürfe. Letztere kommt damit oftmals nur ex negativo in den Blick und dabei erscheint dann die Befriedigung von Neigungen und Bedürfnissen als konstitutiv für diesen Begriff und gleichsam in diesen mit einzugehen. Gegen diesen Anschein aber ist daran festzuhalten, daß dies nicht dem neutralen Begriff der Glückseligkeit entspricht, wie wir ihn rekonstruiert haben. Erst indem im unsittlichen Vollzug Glückseligkeit zum Bestimmungsgrund des Willens wird, setzt dieser sich absolut und liefert sich dabei den subjektiven Neigungen und Bedürfnissen aus, womit der Begriff der Glückseligkeit nun zu dem der eigenen Glückseligkeit mutiert, der es allein um die Befriedigung dieser unhinterfragt bleibenden eigenen Neigungen und Bedürfnisse zu tun ist und deren Verfolg deshalb von Kant auch als Selbstsucht bezeichnet werden kann.

Wird nun Sittlichkeit zur Triebfeder des Willens, so geht damit einher, daß die subjektiven Zwecke prinzipiell auf ihre Vereinbarkeit mit moralischen Prinzipien hinterfragt werden. Die mit dem rein formalen Begriff der Glückseligkeit einhergehende Beliebigkeit der subjektiven Zwecke wird nun auf solche Zwecke eingeschränkt, die moralisch legitimierbar sind. In diesem Sinne kann es verstanden werden, wenn Kant von einer Einschränkung der Glückseligkeit durch die Vernunft spricht.<sup>39</sup> Keineswegs werden dabei nun quasi natural vorgegebene subjektive Bedürfnisse und Neigungen prinzipiell negiert. Sie werden lediglich distanziert und eben auf ihre Vereinbarkeit mit moralischen Prinzipien hin überprüft. Recht verstanden erachtet es Kant sogar als geboten, die eigenen Bedürfnisse in gewissem Umfang zu befriedigen zu suchen, um "Mangel" und "Sorgen" vorzubeugen, welche "eine große Versuchung zu Übertretung der Pflichten werden" können.<sup>40</sup>

(c) Oben wurde bereits aufgezeigt, daß Kants Konzeption zufolge der Begriff der Glückseligkeit im Hinblick auf eine zureichende Orientierung menschlichen Handelns den Begriff der Sittlichkeit als Komplement erforderlich macht. Nun geht Kant aber auch davon aus, daß auch umgekehrt der Begriff der Sittlichkeit des Begriffs der Glückseligkeit als notwendigem Komplement bedarf. Auch dies kann unter Voraussetzung unseres rekonstruierten Begriffs der Glückseligkeit einsichtig gemacht werden. Das Verlangen nach letzterer kann dabei näherhin als notwendiges Komplement zur Sittlichkeit

---

<sup>39</sup> Vgl. bspw. GMS A 7.

<sup>40</sup> GMS A 11 f.

gedacht werden im Hinblick auf deren Durchsetzung in der empirischen Welt als dem Ort, auf den menschliches Handeln immer schon bezogen ist. Auch die empirische Umsetzung sittlichen Handelns erfordert ja, daß die subjektiven Zwecke unter der Bedingung einer Einheit stehen und objektive Verwirklichung erlangen, wobei nun freilich die sittliche Qualität der Zwecke Voraussetzung bleibt. Daraufhin aber ist der rekonstruierte Glückseligkeitsbegriff durchaus offen, da er von sich aus eben keinerlei Festlegung im Hinblick auf die Bestimmtheit von Zwecken bzw. den ihrer Setzung zugrundeliegenden Maximen impliziert.

Wird der sittliche Wille mit dem Verlangen nach Glückseligkeit verbunden, so wird dem rekonstruierten Begriff der letzteren zufolge keine mit der Sittlichkeit konkurrierende Willensbestimmung eingebracht, sondern es wird vielmehr nur dasjenige Verlangen artikuliert, das immer schon vorliegen muß, sofern es sich überhaupt um einen menschlichen Willen handelt. Die Rekonstruktion der Glückseligkeit ergab die Idee eines Wohlgefallens an der Korrespondenz aller unter der Bedingung der Einheit stehenden subjektiven Zwecke und deren objektiver Verwirklichung. Gerade dies aber muß notwendig als das Verlangen eines jeden Willens als solchen gedacht werden. Sofern ein Wille überhaupt etwas will, ist er auf Zwecke gerichtet und will dabei die objektive Verwirklichung dieser Zwecke. Dabei ist implizit vorauszusetzen, daß diese Zwecke unter der Bedingung einer möglichen Einheit stehen, damit sie sich nicht wechselseitig ausschließen, da die logische Möglichkeit der Widerspruchsfreiheit auch die Grenze allen Wollens markiert. Denkt man sonach das Verlan-



gen nach Glückseligkeit als notwendiges Konstituens des Willens, so ist im Kern lediglich zum Ausdruck gebracht, daß es dem Willen als solchem prinzipiell um die Verwirklichung seiner Zwecke geht. Ein Wille, der seine Zwecke nicht wollte, wäre gar kein Wille. Glückseligkeit benennt damit die Idee dessen, was der Wille als bloßer solcher immer schon will. Konstituiert sich der Wille dann als sittlicher, so geht mit ihm unter Einbeziehung dieses recht verstandenen Verlangens nach Glückseligkeit das Verlangen einher, daß eben seinen sittlichen Zwecken objektive Verwirklichungen korrespondieren.

Im Lichte des rekonstruierten Glückseligkeitsbegriffs verlieren Sätze Kants, deren Vereinbarkeit mit dem sittlichen Prinzip *prima facie* nicht recht einsichtig erscheint, ihre Bedenklichkeit und werden als wichtige und untereinander konsistente Aussagen offenbar. Unbedenklich erscheint nun etwa der Satz: "Glückseligkeit ist unserer Natur nach für uns, als von Gegenständen der Sinnlichkeit abhängige Wesen das erste und das, was wir unbedingt begehren."<sup>41</sup> Diese Aussage tangiert unter Berücksichtigung des rekonstruierten Glückseligkeitsbegriffs nicht etwa die Unbedingtheit der Sittlichkeit, sondern bedeutet vielmehr: Sofern wir überhaupt begehren, geht es uns ungeachtet der zugrundeliegenden Zwecke (diese seien sittlich qualifiziert oder nicht) immer

---

<sup>41</sup> Rel A 50; B 52 Anm.; vgl. auch GMS A 42: Glückseligkeit ist "ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (...) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht bloß haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann daß sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit haben". Die Absicht "zur Beförderung der Glückseligkeit" kann "man sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen ..., weil sie zu seinem Wesen gehört".



schon prinzipiell um die objektive Verwirklichung dieser Zwecke, wobei als subjektive Bedingung dieser Verwirklichung noch vorausgesetzt sein muß, daß die Zwecke eine Einheit ermöglichen. Menschliches Wollen muß als bloßes solches mit dem Verlangen nach Verwirklichung seiner Zwecke in der physischen Welt einhergehen und, insofern Glückseligkeit ihrem rekonstruierten Begriff zufolge gerade auf diese Verwirklichung abhebt, kann Kant auch schreiben, daß "eine gänzliche Verzichtleistung auf das Physische der Glückseligkeit dem Menschen, solange er existiert, nicht zugemutet werden kann"<sup>42</sup>, ohne daß damit etwa die Unumgänglichkeit eines gewissen sinnlichen Hedonismus behauptet wäre, was freilich mit Kants sittlichem Prinzip der Autonomie nicht in Einklang zu bringen wäre.

Ohne einer Heteronomie der Sittlichkeit zu verfallen, kann Kant nun sogar die Rede von der Sittlichkeit als der Würdigkeit zur Glückseligkeit wieder aufnehmen.<sup>43</sup> Berücksichtigt man nämlich den rekonstruierten Glückseligkeitsbegriff, so geht mit dieser Wendung nicht, wie noch in der KRV, einher, daß Glückseligkeit letztlich doch zur Triebfeder der Sittlichkeit würde. Sittlichkeit als Würdigkeit zur Glückseligkeit kann ab der KPV nun vielmehr derart verstanden werden, daß der Mensch nur unter Voraussetzung der Sittlichkeit seiner Zwecke die Würdigkeit erlangt, daß diese Zwecke unter eine Einheit zu bringen sind und sie auch zur Verwirklichung gelangen. Sittlichkeit allein verleiht mithin dieser Lesart

---

<sup>42</sup> Rel A 193 f.; B 203.

<sup>43</sup> Vgl. etwa Rel A 50; B 52 Anm.

zufolge einem Handelnden die Würdigkeit, daß seinem Handeln Gelingen beschieden ist.

Weiterhin kann man sich nun auch ohne Bedenken der kantischen Behauptung anschließen, wonach gilt: "glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens."<sup>44</sup> Glückseligkeit wird dabei als Vermittelndes zwischen Natur bzw. Begehrungsvermögen einerseits und Sittlichkeit bzw. Vernunft andererseits gedacht. Die Ausrichtung auf Glückseligkeit nämlich enthebt das Begehrungsvermögen der Eingebundenheit in sinnliche Unmittelbarkeit, und damit der Gebundenheit an vereinzelte Vorstellungen. Durch das Verlangen nach Glückseligkeit wird das Begehrungsvermögen nicht nur auf allgemeine Zwecke hin ausgerichtet, sondern darüber hinaus auf die subjektive Realisierung der Einheit dieser Zwecke und die objektive Realisierung derselben in der Welt. Sofern hierbei die Zwecke und deren Einheit materialiter unbestimmt bleiben, ist dieses Verlangen nach Glückseligkeit offen auf eine Instrumentalisierung durch sittlich qualifizierte Zwecke und deren Einheit. Das nach Glückseligkeit verlangende Begehrungsvermögen kann von einem sittlich bestimmten Willen instrumentalisiert werden. Dieser Wille ist unter Voraussetzung des recht verstandenen Glückseligkeitsbegriffes seinerseits darauf angewiesen, sich durch ein auf Glückseligkeit hin ausgerichtetes Begehrungsvermögen zu vermitteln. Einerseits nämlich unterliegen auch sittliche Zwecke, sofern sie überhaupt als Zwecke möglich sein sollen, der subjektiven

---

<sup>44</sup> KPV A 45.

Bedingung der Einheit und andererseits geht es ja gerade einem sittlichen Willen, sofern auch er überhaupt will, um die objektive Realisierung seiner Zwecke. Die beiden Strukturmomente der Glückseligkeit, Einheit der subjektiven Zwecke und deren objektive Verwirklichung, sind, gewissermaßen als Infrastruktur, für den sittlichen Willen als Willen notwendig vorauszusetzen.

Diese Vermittlung des sittlichen Willens durch das Begehrungsvermögen, wobei die Glückseligkeit als das vermittelnde Moment deutlich wird, kann als Konkretion des oben im Zusammenhang mit der Auflösung der Antinomie entstandenen Gedankens gesehen werden, wonach Freiheit sich nicht durch Destruktion natürlicher Vorgegebenheiten durchsetzt, sondern sich durch Instrumentalisierung dieser Vorgegebenheiten vermittelt. Der Wille vermittelt sich durch das Begehrungsvermögen in der Sinnlichkeit, wobei der Begriff der Glückseligkeit als das vermittelnde Moment das Begehrungsvermögen auf den autonomen Willen hin öffnet. Durch diese Instrumentalisierung des Begehrungsvermögens und dabei durch die Vermittlungsleistung des Glückseligkeitsbegriffs erhält der sittliche Wille allererst seinen Bezug auf objektive Verwirklichung, und somit müßte ein genereller Verzicht auf das Verlangen nach Glückseligkeit, weit davon entfernt, etwa gar eine besondere Realisation von Sittlichkeit zu bedeuten, gerade diese selbst negieren durch Negation ihres Verlangens, objektiv wirklich werden zu wollen. Versteht man Kant richtig, so wäre Sittlichkeit unter genereller Negation ihres Bezugs auf Glückseligkeit dem berechtigten Vorwurf preiszugeben, lediglich um die Gestaltung der Welt unbekümmerte, individuelle Eitelkeit und nichtige Selbstbezogenheit zu sein.

Ist es also die Ausrichtung auf Glückseligkeit, die als vermittelndes Moment die Instrumentalisierung des Begehrungsvermögens durch den sittlichen Willen ermöglicht und damit der Sittlichkeit eine Beziehung auf die Sinnenwelt verschafft, so erhält auch die von Kant in der KPV vertretene "Beförderung des höchsten Guts" einen einleuchtenden Sinn. Höchstes Gut ist Kant zufolge die exakt proportionierte "Verknüpfung" von Sittlichkeit und Glückseligkeit. Ist nun mit der Beförderung des höchsten Guts die Beförderung einer exakten Proportionierung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit gesollt und ist es recht verstandene Glückseligkeit, welche auf die Einheit aller Zwecke und deren objektive Realisierung in der Welt abzielt, so kann der Imperativ der Beförderung des höchsten Gutes als die Forderung nach dem Versuch interpretiert werden, Sittlichkeit in der Welt wirksam werden zu lassen. Und ist es eine exakte Proportionierung, die zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit befördert werden soll, so bedeutet dies, daß jener Versuch ganz prinzipiell und ausnahmslos gefordert ist. D. h.: Sittlichkeit ist implizit und unabdingbar immer auch mit der Forderung verbunden, den Versuch zu unternehmen, ihr in der empirischen Welt Wirksamkeit zu verschaffen. Mit dem Imperativ der Beförderung des höchsten Guts ist damit letztlich nichts anderes artikuliert als, daß mit der Sittlichkeit als solcher immer auch der Versuch eines entsprechenden Handelns in der empirischen Welt einherzugehen hat. Im Begriff des *summum bonum* bringt Kant also klar zum Ausdruck, inwieweit die Verwirklichung der Glückseligkeit gefordert ist; nämlich genau insofern, als sie zur Sittlichkeit exakt proportional ist, und dies bedeutet genau insoweit, als sie auf die



ausgeführte Weise als vermittelnde Struktur zur Verwirklichung der Sittlichkeit erforderlich ist. Es geht nicht, wie bei einem allein an der Idee der Glückseligkeit orientierten Handeln, um die objektive Verwirklichung der Einheit subjektiver Zwecke überhaupt, sondern allein um die objektive Verwirklichung der unter der Einheit sittlicher Willensbestimmung stehenden subjektiven Zwecke.

Doch freilich kann der Mensch auch diese sittlich begründete Verwirklichung der Glückseligkeit nicht vollends gewährleisten. Dem rekonstruierten Begriff der Glückseligkeit zufolge beinhaltet diese eine subjektive und eine objektive Komponente. Die subjektive besteht in der Einheit der Zwecke, die objektive in deren Verwirklichung. Kants überwiegende Ausführungen lassen den Schluß zu, daß er das Problem der Realisierung der subjektiven Komponente mit seiner Ethik des kategorischen Imperativs als gelöst erachtet, sofern dieser als *principium diiudicationis* eindeutige Kriterien für sittlich begründete Zwecke des Handelns vermittelt. Sittliches Handeln geht danach mit der Verwirklichung der subjektiven Komponente der Glückseligkeit einher, sofern die Einheit subjektiver Zwecke als sittliche bestimmt werden kann und die Ethik des kategorischen Imperativs diese sittliche Einheit widerspruchsfrei zu artikulieren vermag. Die Verwirklichung der objektiven Komponente der Glückseligkeit hingegen kann Kants Konzeption zufolge auch sittlich begründetes Handeln nicht gewährleisten. Auch dieses kann nicht prinzipiell über die objektive Verwirklichung seiner Zwecke verfügen, wiewohl es zum recht verstandenen Vollzug der Sittlichkeit gehört, nicht nur zu wollen, sondern auch alles in



seiner Macht stehende zu tun, um einen sittlichen Zweck zu verwirklichen. Gerade in der Anstrengung, die im Handeln zum Ausdruck kommt, erweist sich Kant zufolge die Ernsthaftigkeit des sittlichen Willens. Doch trotz aller subjektiven Anstrengung kann freilich durch widrige Umstände die objektive Verwirklichung dem sittlichen Handeln versagt bleiben, so daß in dieser Hinsicht Glückseligkeit ein Desiderat bleiben muß.<sup>45</sup>

### *§ 19 Glückseligkeit als Selbstzufriedenheit*

Wenn Sittlichkeit zur Triebfeder des Willens wird, bleibt, wie wir sahen, Glückseligkeit ihrem rekonstruierten formalen Begriff entsprechend erhalten, indem die Struktur derselben durch den sittlichen Willen instrumentalisiert wird. Gleichzeitig aber ergibt sich Kant zufolge unter Voraussetzung sittlicher Willensbestimmung noch ein anderer Begriff der Glückseligkeit, nämlich derjenige der Selbstzufriedenheit. Diese stellt sich also gerade nur dann ein, wenn Glückseligkeit nicht zur Triebfeder des Willens gemacht wird. Allein die sittliche Bestimmung des Willens erzeugt ein Bewußtsein, seiner spezifischen Aufgabe als Vernunftwesen genügt zu haben. In dieser Selbstzufriedenheit wird die "Freiheit selbst" sonach "eines Genusses fähig."<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Hieran knüpft dann Kants Lehre von den Postulaten der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes an, auf die wir hier aber nicht weiter eingehen.

<sup>46</sup> KPV A 213. - Statt von Selbstzufriedenheit spricht Kant später auch von einer "moralischen Glückseligkeit" im Gegensatz zur "physischen Glückseligkeit" (Rel A 80, 94 Anm., B 86, 100 Anm.) oder von einer "Vernunftliebe seiner selbst" als einer

Diese sittlich bedingte Selbstzufriedenheit kann als abkünftiger Modus der Glückseligkeit verstanden werden, sofern wir unseren rekonstruierten Begriff der letzteren zugrundelegen. Diesem entsprechend ist Glückseligkeit zu denken als Wohlgefallen an der Einheit subjektiver Zwecke und deren objektiver Verwirklichung. Unter Einbeziehung der sittlichen Willensbestimmung wird, wie wir sahen, die Einheit der subjektiven Zwecke näher bestimmt als die Einheit der sittlich begründeten subjektiven Zwecke. Wenn Kant nun behauptet, daß sittliches Handeln Selbstzufriedenheit bewirkt als eine Art moralischer Glückseligkeit, so liegt dies völlig in der Logik unseres rekonstruierten Begriffs der Glückseligkeit, wodurch dieser eine nochmalige Bestätigung erfährt. Selbstzufriedenheit wird unter Berücksichtigung unseres rekonstruierten Begriffs der Glückseligkeit nämlich deshalb erlangt, weil im sittlichen Vollzug eine Komponente des Begriffs der Glückseligkeit verwirklicht wird, und zwar die subjektive Komponente, die allein vom Subjekt bzw. Selbst abhängt.

Wie bereits bemerkt, kann man Kant zufolge aufgrund der Ethik des kategorischen Imperativs davon ausgehen, daß sittlich legitimierte Zwecke als solche eine Einheit darstellen. Unter dieser Voraussetzung aber hat das sich sittlich bestimmende Subjekt die subjektive Komponente hinsichtlich der Verwirklichung der Glückseligkeit geleistet, so daß letztere sich im Modus der Selbstzufriedenheit realisieren kann. Diese Selbstzufriedenheit macht freilich die Zufrieden-

---

"moralischen Selbstliebe" oder eines "unbedingten Wohlgefallens an sich selbst" (Rel A 48 Anm., B 51 Anm.).

heit mit der Welt, die objektive Komponente des Begriffs der Glückseligkeit, die nach objektiver Verwirklichung der subjektiven (sittlichen) Zwecke verlangt, nicht überflüssig. Die Realisierung der objektiven Komponente bleibt dem handelndem Subjekt trotz sittlich bedingter Selbstzufriedenheit als Desiderat, so daß festgestellt werden kann: Im sittlichen Vollzug realisiert sich Glückseligkeit im Modus der Selbstzufriedenheit, ohne doch darin völlig aufzugehen.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Selbstzufriedenheit ist der Modus der Glückseligkeit, dessen Realisierung allein in der Mächtigkeit des Handelnden liegt. In diesem Punkt berührt Kant die grundsätzliche Problematik der antiken Ethik, namentlich der Stoa und Epikurs, deren Grundbestreben ja gerade darin gesehen werden kann, den Begriff eines Glücks zu konzipieren, das sich der Handelnde prinzipiell verfügbar machen kann. Doch hierbei ist auf grundsätzliche Unterschiede hinzuweisen, um Kants Konzeption klar hervortreten zu lassen.

Erstens ist bei Kant dieses Glück der Selbstzufriedenheit, obgleich es für den Handelnden prinzipiell erreichbar ist, nicht direkt anzielbar. Man kann nicht um der Selbstzufriedenheit willen handeln, ohne diese prinzipiell zu verfehlen. Sie setzt sittliche Willensbestimmung, das heißt ein Handeln allein um der Pflicht willen, voraus und stellt sich dann als indirektes Resultat dieses Handelns ein. Nicht intendiert zu werden, ist sonach gerade die notwendige Bedingung des Zustandekommens der Selbstzufriedenheit. Zweitens ist diese Selbstzufriedenheit bei Kant nicht das *summum bonum*. Intendiert ist, auch mit dem sittlichen Vollzug, immer Glückseligkeit als Idee der Totalität einer nach Maßgabe des Subjekts modifizierten Objektivität. Sittliche Zwecke erheischen nach Kant Verwirklichung in der Welt, nicht allein eine Selbstkonditionierung des Subjekts zur Ermöglichung seines Glücks. Kantisch gefordert ist im Hinblick auf Glückseligkeit eine nach Maßgabe des sittlichen Subjekts umgestaltete Welt, nicht ein Subjekt, das sich nach Maßgabe der Welt umgestaltet. Diese Entgegensetzung zur Antike mag vielleicht überpointiert sein, doch bringt sie zumindest Kants Konzeption mit einiger Klarheit zum Ausdruck sowie die eigene Einschätzung seines Verhältnisses zur Antike, wie eine Interpretation seiner entsprechenden Ausführungen zeigen könnte.

## § 20 *Die Alterierung der Glückseligkeit im Vollzug der Freiheit*

Der sittliche bzw. unsittliche Vollzug alteriert die angestrebte Glückseligkeit qualitativ durch die materiale Bestimmung der zur Verwirklichung anstehenden Zwecke. Entsprechenderweise könnte man den Begriff der Glückseligkeit je nach dem Kontext, in den er dadurch gerät, unterschiedlich kennzeichnen.

Die zunächst unserer Rekonstruktion entsprechende Grundstruktur der Glückseligkeit, wonach diese in einem Wohlgefallen besteht, das auf der objektiven Verwirklichung der unter der Bedingung einer Einheit stehenden subjektiven Zwecke beruht, könnte man als den rein formalen Begriff der Glückseligkeit bezeichnen, sofern hier die subjektiven Zwecke noch völlig unbestimmt sind.

Der Begriff der Glückseligkeit, der sich je nach sittlichem oder unsittlichem Vollzug ergibt, könnte als der materiale Begriff derselben bezeichnet werden, sofern nun die subjektiven Zwecke in gewisser Weise, nämlich sittlich oder unsittlich bestimmt sind. Im Falle des unsittli-

---

Selbstzufriedenheit jedenfalls ist für Kant im Einklang mit der Antike ein Glück über das der Mensch verfügen kann, im Gegensatz zur Antike jedoch nicht die höchste Form des Glücks. Letzteres bleibt Glückseligkeit in der erörterten Struktur. Selbstzufriedenheit stellt hingegen die auf die subjektive Komponente beschränkte Realisierung dieser Glückseligkeit dar, wobei deren objektive Komponente, die nach Maßgabe sittlicher Subjektivität umgestaltete Welt, unverfügbar und immer auch Desiderat bleibt.



chen Vollzugs sind die Zwecke dadurch näher bestimmt, daß sie allein durch die eigenen Neigungen und Bedürfnisse fundiert sind. Glückseligkeit wird, wie wir sahen, zur eigenen Glückseligkeit und ihr Verfolg zur Selbstsucht.<sup>48</sup> Dieser Ausdruck ist sehr treffend: Das Selbst nämlich bleibt beim alleinigen Bezug auf seine Neigungen und Bedürfnisse ganz auf sich konzentriert. Alles Verlangen kreist nur um eigene Befriedigung, zu deren Zweck die gesamte Welt und die Mitmenschen zu bloßen Mitteln herabgesetzt werden. Der Egoismus wird damit zur Bedingung, dem alles Handeln unterliegt, so daß er quasi transzendentalen Status erhält. Im Falle des sittlichen Vollzugs wird hingegen die im Glückseligkeitsbegriff implizierte Ausrichtung auf Zwecke generell nicht a limine eingeengt durch eine Festlegung auf die Befriedigung subjektiver Neigungen und Bedürfnisse. Glückseligkeit geht damit nicht mit Selbstsucht einher. Vielmehr bleibt Glückseligkeit nun offen auf die Realisierung aller möglichen Zwecke, sofern diese nur sittlich legitimiert sind. In diesem Fall beruht Glückseligkeit dann durchaus auch auf der geglückten Verwirklichung von Zwecken, die, obzwar unseren Neigungen zuwider, sittlich

---

<sup>48</sup> Selbstsucht tritt Kant zufolge in zwei Spielarten auf: Selbstliebe bzw. Eigenliebe einerseits und Eigendünkel andererseits. Im ersten Falle bleibt der sittliche Anspruch grundsätzlich anerkannt, die Verfehlung wird als Ausnahme verstanden. Im zweiten Falle ist gewissermaßen die Position der Amoralität erreicht, der Anspruch als solcher wird nicht anerkannt. Das Subjekt entzieht sich dem sittlichen Anspruch, indem es andere Kriterien einführt. Auf dieser Basis entstehen dann auch entsprechende Ethikkonzeptionen, deren eigentlicher Zweck es ist, den Eigendünkel zu rechtfertigen. Vgl. hierzu KPV A 129 ff.



geboten sind. Man könnte deshalb im Falle des sittlichen Vollzugs auch von allgemeiner Glückseligkeit sprechen, wobei allerdings dies nicht als Glückseligkeit aller verstanden werden dürfte, sondern vielmehr als eine Glückseligkeit, die allgemein in dem Sinne bleibt, daß sie eben auf die Verwirklichung aller möglichen Zwecke offenbleibt und nicht Zwecke ausschließt, die unseren Neigungen und Bedürfnissen widerstreiten. Die Glückseligkeit, die sich aufgrund der objektiven Verwirklichung sittlicher Zwecke ergibt, geht damit, anstatt mit Selbstsucht, mit einer Offenheit einher, welche die Bereitschaft bedeutet, jederzeit vom eigenen Selbst, dessen Neigungen und Bedürfnissen zugunsten des sittlichen Sollens abzusehen. Damit aber stellt sich als Folge dieser sittlichen Haltung auch Selbstzufriedenheit als abkünftiger Modus von Glückseligkeit ein, die allein auf dem Bewußtsein beruht, seiner Pflicht zu genügen.

Sonach geht die auf der Verwirklichung unsittlicher Zwecke beruhende Glückseligkeit mit Selbstsucht, die auf der Verwirklichung sittlicher Zwecke beruhende Glückseligkeit mit Selbstzufriedenheit einher. Auch der sittliche Vollzug kann über Glückseligkeit nicht verfügen, da auch hier das Gelingen des Handelns trotz aller Anstrengung unverfügbar bleibt. Diese unverfügbare und prinzipiell nur graduell zu verwirklichende Glückseligkeit ist aber hier gekoppelt mit Selbstzufriedenheit als einem Glück, das durchaus in der Verfügbarkeit des Menschen liegt, da es allein sittliches Handeln zur Voraussetzung hat. Hingegen geht der unsittliche Verfolg der Glückseligkeit mit Selbstsucht einher, woraus keine Zufriedenheit entspringen kann, denn die Spirale der Bedürfnisse, dies wußte Kant von

Rousseau,<sup>49</sup> ist endlos. Das sich von diesen leiten lassende Selbst kann kein wahres, sondern stets nur ein kurz anhaltendes Glück finden, das sofort wieder vom nächsten und weitergehenden Bedürfnis verdrängt wird. Hinsichtlich der Selbstsucht wird ja Zufriedenheit bzw. Glück allein von der graduellen Realisierung der Glückseligkeit bzw. der Realisierung der subjektiven Zwecke abhängig gemacht. Dabei aber kann keine Zufriedenheit entstehen, da diese prinzipielle Gradualität eben stets gesteigert werden kann. Im Gegensatz hierzu gewinnt das sittliche Handeln seine Zufriedenheit aus einem qualitativen Maßstab, der als solcher nicht überbietbar ist: dem sittlichen Vollzug.

---

<sup>49</sup> Vgl. hierzu J. J. Rousseau (1750).

## D. Transzendente Freiheit und das Böse

### § 21 *Der Grund des Bösen*

Der Vollzug der Freiheit impliziert nicht nur die Möglichkeit des Guten, sondern auch die des Bösen. Nach der Realisierung des Guten verlangt der sittliche Anspruch, von der möglichen Realisierung des Bösen zeugt die menschliche Lebenserfahrung.<sup>1</sup> Der Grund des Bösen ist dabei allein "im Actus der Freiheit" selbst zu suchen.<sup>2</sup> Nur der Wille als unbedingte Aktualität kann, ebenso wie er auf unbedingte Weise gut sein kann, auch

---

<sup>1</sup> So ist die Freiheit, sofern sie darin besteht, dem sittlichen Anspruch zuwider zu handeln, "eine Definition, die über den praktischen Begriff noch die Ausübung desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzutut" (MS A 28). Dabei bleibt freilich die Beurteilung je konkreter Fälle ebenso prinzipiell problematisch, wie im Falle der Realisierung des Guten, da das Böse ja, ebenso wie das Gute, eine Qualität des Willens und dessen Maximen betrifft, deren Lauterkeit aber im Einzelfall nie mit Sicherheit festgestellt werden kann: "Man nennt aber einen Menschen böse, nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen". Dieser Schluß aber ist prinzipiell problematisch, so daß man "das Urteil, daß der Täter ein böser Mensch sei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen" kann (REL AB 5 f.).

<sup>2</sup> REL AB 6.

auf unbedingte Weise böse sein.<sup>3</sup> Abzuhalten ist nach Kant jede Konzeption, die das Böse in der Sinnlichkeit und den "daraus entspringenden natürlichen Neigungen" begründet denkt.<sup>4</sup> Letztere sind vielmehr "an sich selbst betrachtet gut, d. i. unverwerflich"<sup>5</sup> und unschuldig<sup>6</sup>. "Neigungen sind nur Gegner der Grundsätze überhaupt (sie mögen gut oder böse sein)"<sup>7</sup> und können deshalb, sofern sie nicht durch "Klugheit"<sup>8</sup> in eine gewisse Hierarchie und Harmonie gebracht werden, auch böse Vorhaben vereiteln. Sieht man, wie die stoische Morallehre, "den moralischen Kampf des Menschen bloß als Streit mit seinen (an sich unschuldigen) Neigungen",<sup>9</sup> so wird die Dimension des Sittlichen gewissermaßen unterboten und damit verfehlt.

Sind Sinnlichkeit bzw. Neigungen sonach nicht als Grund des Bösen anzusehen, so sind sie im Hinblick auf die Konstitution desselben doch relevant. Sie stellen nämlich den möglichen Vermittlungsrahmen des Bösen dar. Denn dieses "besteht darin, daß man jenen Neigungen, wenn sie zur Übertretung (sc. des Sittengesetzes) anreizen,

---

<sup>3</sup> Auf diese sachlich erforderliche Ergänzung des berühmten Einleitungssatzes der GMS weist G. Prauss (1993), S. 258 f. zurecht hin. Die Frage nach dem Bösen kann von der Problematik der Freiheit gar nicht abgelöst werden, so daß H. Krings (1980), S. 33 völlig zurecht behaupten kann: "Als Index für den Wert einer transzendentalen Freiheitsphilosophie könnte man den Beitrag ansetzen, den sie zur Frage nach der Freiheit als dem Vermögen des Guten und des Bösen leistet."

<sup>4</sup> REL A 27, B 31.

<sup>5</sup> REL A 63, B 69.

<sup>6</sup> Vgl. REL A 64, B 70.

<sup>7</sup> REL A 63, B 69 Anm.

<sup>8</sup> REL A 64, B 70.

<sup>9</sup> A. a. O.

nicht widerstehen *will*, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind."<sup>10</sup> Das Böse konstituiert sich also dadurch, daß der Wille sinnliche Neigungen unreflektiert, also ohne Rücksicht auf den etwaig diesen entgegenstehenden sittlichen Anspruch, bestimmend werden läßt. Das Böse wird sonach nicht um seiner selbst willen gewollt, wie das Gute. Die für das sittlich Gute konstitutive Potenzierung, die Pflicht um ihrer selbst willen zu tun, gilt für das sittlich Böse nicht. Letzteres wird um etwas anderen willen getan, nämlich um der Befriedigung der Neigungen willen.

Hinsichtlich der Bestimmung des Grundes des Bösen darf Freiheit also weder übergangen werden, noch darf ihr zuviel zugemutet werden. Einerseits muß die Konstitution des Bösen als ureigene Möglichkeit des Vollzugs der Freiheit festgehalten werden und andererseits kann Freiheit das Böse nicht um seiner selbst willen vollziehen.<sup>11</sup>

Diese Gedanken zum Grund des Bösen, die der REL entnommen werden können, lassen sich im Rekurs auf den Vollzug transzendentaler Freiheit, soweit dieser bislang überwiegend anhand der GMS sowie der KPV rekonstruiert wurde, bestä-

---

<sup>10</sup> REL A 63, B 69 Anm.

<sup>11</sup> Vgl. REL A 28, B 32: "Um also einen Grund des Moralisch Bösen im Menschen anzugeben, enthält die Sinnlichkeit zu wenig; denn sie macht den Menschen, indem sie die Triebfedern, die aus der Freiheit entspringen können, wegnimmt, zu einem bloß tierischen; eine vom moralischen Gesetz aber freisprechende, gleichsam boshafte Vernunft (ein schlechthin böser Wille) enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder (denn ohne alle Triebfeder kann die Willkür nicht bestimmt werden) erhoben und so das Subjekt zu einem teuflischen Wesen gemacht werden würde."



tigen. Wie wir nämlich bereits sahen, begründet sich das Gute durch den sittlichen Vollzug des Willens, wobei dieser seine transzendente Freiheit als Autonomie affirmiert und sich damit als unbedingte Aktualität behauptet. Entsprechenderweise kann der Grund des Bösen, sofern auch dieser im "Actus der Freiheit" selbst liegt<sup>12</sup>, darin begründet gesehen werden, daß der Wille seine transzendente Freiheit als Autonomie nicht affirmiert und sich somit in seiner unbedingten Aktualität nicht behauptet, sondern einer Heteronomie verfällt.

Bereits im Rahmen der Ausführungen zur Problematik der Glückseligkeit war deutlich geworden, daß dieser unsittliche Vollzug des Willens nicht um seiner selbst willen geschieht. Das Böse konstituiert sich nicht, indem der Wille seine transzendente Freiheit der Autonomie als solche negiert. Der unsittliche Akt des Willens ist nicht im konträren Gegensatz zum sittlichen Akt zu denken, so daß der Selbstaffirmation der Autonomie des Willens einfachhin eine entsprechende Selbstnegation korrespondieren würde. Der unsittliche Akt besteht nicht in einer direkten Negation, sondern vielmehr im Ausbleiben der Affirmation, also allenfalls in einer indirekten Negation. Die Affirmation der Autonomie des Willens wird verweigert, oder auch nur zurückgestellt zugunsten der Befriedigung sinnlicher Neigungen. Die Selbstnegation der Freiheit wird dabei keineswegs gewollt. Dies wäre von der Strukturlogik des Freiheitsbegriffes aus betrachtet ja auch widersinnig. Warum sollte Freiheit im Vollzug ihres Aktes sich selbst abschaffen wollen, der Wille seine unbedingte Aktualität negie-

---

<sup>12</sup> REL AB 6.

ren wollen und sich damit letztlich selbst nicht mehr wollen?

Die Möglichkeit der Preisgabe der Freiheit kann allenfalls verständlich werden als indirekte Negation, d. h. als ein nicht gewolltes Resultat der Affirmation von anderem. Entsprechend verwirkt der Wille seine Autonomie nicht, indem er sie direkt negiert, sondern vielmehr indem er etwas anderes als diese affirmiert. Dieses andere sind die sinnlichen Neigungen, deren Verlockungen der Wille sich zu widersetzen weigert. Freiheit verwirkt sich also, sofern sie, anstatt sich selbst zu affirmieren, sinnliche Neigungen affirmiert und sich damit indirekt negiert.

Freiheit als Autonomie des Willens will sich im unsittlichen Akt, wie wir weiter oben bereits sahen, ja nicht nur nicht abschaffen, sondern vielmehr absolut setzen, und damit über die sittliche Reflexion hinwegsetzen. Gerade im Versuch dieser Absolutsetzung, schafft sie sich freilich dann ab. Das Böse gründet also sowenig in der direkten Negation der Freiheit, als es vielmehr in der Intention der Absolutsetzung derselben besteht. Der böse Wille will die absolute, sittlich unreflektierte Freiheit, keineswegs das dabei jedoch zwangsweise eintretende Resultat des Verlustes aller Freiheit!

## § 22 *Die Darstellung des Bösen*

Die Form, in der sich das Böse ausprägt, ist nach Kant die Leidenschaft. Diese setzt Freiheit voraus, denn Leidenschaft bedeutet kein bloßes Überwältigtsein durch naturale Determination, sondern impliziert, daß der Wille sich dieser Determination selbst ausliefert. So sind "Leiden-

schaften ... mehrenteils unheilbar: weil der Kranke nicht will geheilt sein."<sup>13</sup> Leidenschaften setzen das Verweigern der Selbstaffirmation der Freiheit als Autonomie des Willens voraus und sind deshalb "ohne Ausnahme böse".<sup>14</sup> Der Mensch läßt sich hierbei "in Ketten legen"<sup>15</sup> und findet "Lust und Befriedigung am Sklavensinn".<sup>16</sup>

Scharf abgegrenzt von den Leidenschaften werden von Kant die Affekte, die gerade nicht auf einem Akt der Freiheit beruhen. Sie gehören vielmehr allein "zum Gefühl, sofern es vor der Überlegung vorhergehend, diese selbst unmöglich oder schwerer macht."<sup>17</sup> Sie sind wie ein "Sturm", der "bald aufhört",<sup>18</sup> und können Freiheit vorübergehend unmöglich machen. Im Affekt wird Freiheit von außerhalb ihrer selbst, von der Sinnlichkeit her gefährdet und etwaig suspendiert, während die Leidenschaften darauf beruhen, daß Freiheit sich selbst verwirkt.

### § 23 *Die Anthropologie und das Böse*

Kants Ausführungen zufolge kann die Realisierung des Bösen darin gesehen werden, daß transzendente Freiheit als Autonomie des Willens sich selbst verwirkt. Darüber hinaus faßt er die Leidenschaften als die je konkreten Ausprägungsformen, in denen der sich solchermaßen

---

<sup>13</sup> ANTHR A 227.

<sup>14</sup> ANTHR A 228.

<sup>15</sup> ANTHR A 206.

<sup>16</sup> ANTHR A 228.

<sup>17</sup> MS A 50.

<sup>18</sup> A. a. O.

konstituierende böse Wille empirisch vermittelt im menschlichen Handeln zur Darstellung gelangt. Könnte es damit hinsichtlich des Problems des Bösen nicht sein Bewenden haben? Dieses scheint nun aus der Struktur des Selbstvollzugs der Freiheit begründet und in seinen Ausprägungen im menschlichen Handeln reflektiert. Doch Kant greift darüber hinaus einen Problembestand auf, der seit altersher Gegenstand metaphysischer und theologischer Spekulation war, indem er bereits eingangs der REL die Frage aufwirft, inwiefern der Mensch von Natur als gut oder böse zu denken sei.

Da diese Frage auf eine gattungsspezifische Bestimmtheit abzielt, geht Kant zunächst zu einer kurzen "anthropologischen Nachforschung" über.<sup>19</sup> Dabei bietet er zunächst lediglich eine der Interpretation dringend bedürftige Skizze der "ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur", die er folgendermaßen unterteilt:

- 1) Die Anlage für die Tierheit des Menschen als eines lebenden,
- 2) Für die Menschheit desselben als eines lebenden und zugleich vernünftigen,
- 3) Für seine Persönlichkeit als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens."<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> REL A 13, B 15; vgl. auch REL AB 8 f.: "Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder: er ist von Natur böse, so bedeutet dieses nur so viel als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt."

<sup>20</sup> A. a. O. - Dabei handelt es sich freilich nur um Anlagen, die in praktischer Hinsicht relevant sind, denn es ist "hier von keinen anderen Anlagen die Rede ... als denen, die sich unmittelbar auf

Kant zufolge können nur die zwei ersteren Anlagen zweckwidrig gebraucht werden und auch nur für die Entartung dieser beiden Anlagen führt er Beispiele von Lastern auf. Dies gibt zu der Deutung Anlaß, daß die dritte Anlage nicht lediglich eine neben den beiden anderen ist, sondern diesen allererst Sinn verleiht, so daß in der Ausrichtung auf die dritte Anlage die ersten beiden Anlagen zu ihrem zweckmäßigen Gebrauch gelangen. Sofern also die Anlagen der Tierheit und Menschheit auf die Anlage der Persönlichkeit hin ausgerichtet sind, sind sie Anlagen zum Guten. Die Anlage für die Persönlichkeit aber ist "die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür."<sup>21</sup> Daraus wird ersichtlich: Die Teleologie, die Kant unterstellt, wenn er von Anlagen zum Guten spricht, begründet sich allererst vom Vollzug transzendentaler Freiheit her. Dieser wird nicht von einer vorab konzipierten Ontologie als oberstes Telos des Menschen verstanden, sondern ist vielmehr die Grundlage eines teleologischen Verständnisses der menschlichen Natur.

Verwirkt Freiheit sich allerdings im Vollzug ihrer selbst, so erfahren dabei die Anlagen für die Tierheit und Menschheit einen zweckwidrigen Gebrauch und es kommt zur Konstitution von Lastern. So kann etwa, sofern der Bereich bloßer Tierheit nicht überschritten wird, die durch Instinkt geregelte Selbsterhaltung und Fortpflanzung nicht zur "Völlerei" und "Wollust" entarten.

---

das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkür beziehen" (REL A 18, B 19 f.).

<sup>21</sup> REL A 16, B 18.



Ausdrücklich weist Kant darauf hin, daß derartige Laster "nicht aus jener Anlage (sc.der Tierheit) als Wurzel von selbst entsprossen"<sup>22</sup>. Erst wenn, so muß dann wohl hinzugefügt werden, zur Anlage der Tierheit Freiheit hinzutritt, welche die instinktive Regulierung ablöst, können im Falle des unsittlichen Vollzuges dieser Freiheit jene Laster der "Rohigkeit der Natur"<sup>23</sup> entstehen. Mit der Vernünftigkeit, der Anlage für die Menschheit, ist die Dimension unmittelbarer Bedürfnisbefriedigung immer schon transzendiert. Distanzierung von Bedürfnissen wird möglich, wodurch sich Kultur herausbilden kann. Ist diese aber nicht auf die Persönlichkeit hin ausgerichtet, so entartet sie im konkurrierenden Glückseligkeitsverfolg der einzelnen Individuen, wobei sich als typische Laster der Kultur herauskristallisieren: "Eigensucht", "Nebenbuhlerei", "Neid", "Undankbarkeit" und "Schadenfreude".<sup>24</sup> Auf der Ebene der Anlage der Persönlichkeit nennt Kant bezeichnenderweise keine Laster *sui generis*. Sofern Freiheit sich selbst verwirkt, bedeutet dies kein Laster, sondern vielmehr den Grund aller Laster, die dann stets solche der Natur oder der Kultur sind. Affirmation ihrer selbst oder sich Verwirken transzendentaler Freiheit entscheidet in einem strengen Entweder-Oder über Tugend- oder Lasterhaftigkeit überhaupt als den konkreten Ausprägungen eines guten oder bösen Willens.

Im weiteren Verlauf seiner anthropologischen Erörterung behauptet Kant dann auch einen gattungsspezifischen "Hange zum Bösen in der menschlichen Natur", den er als eine "habituelle

---

<sup>22</sup> REL A 15, B 16 f.

<sup>23</sup> REL A 15, B 17.

<sup>24</sup> REL A 16, B 18.

Begierde" auffaßt.<sup>25</sup> Aufgrund dieses Hanges realisiert sich das Böse angesichts der sittlichen Forderung in den Modi der Gebrechlichkeit, Unlauterkeit und Bössartigkeit.<sup>26</sup> "Gebrechlichkeit" bedeutet in diesem Zusammenhang, daß das Gute, obzwar gewollt, aufgrund einer verlockenden Neigung jedoch nicht realisiert wird. Man könnte dies wohl auch dahingehend interpretieren, daß der sittliche Wille bloßer Wunsch bleibt. "Unlauterkeit" bedeutet, daß nur auf äußerliche Übereinstimmung des Handelns mit dem sittlichen Anspruch geachtet wird, mithin letztlich nicht aus sittlicher Willensbestimmung gehandelt wird. Entsprechend der in der KPV getroffenen Unterscheidung wird damit auf ein Handeln

---

<sup>25</sup> REL A 18, B 20; - Natur darf bei Kant, will man nicht in heillose Mißverständnisse geraten, keinesfalls univok verstanden werden, sondern es sind zumindest drei verschiedene Ebenen dieses Begriffs zu unterscheiden. Erstens bedeutet Natur den Inbegriff der durch die synthetisch-apriorischen Verstandesgrundsätze strukturierten Erscheinungen. Zweitens besteht die Natur des Menschen in dessen Vernünftigkeit und Freiheit. Und drittens kann der Mensch, sofern er, wie nun auszuführen sein wird, immer schon prädisponiert ist, seine Freiheit zu verwirken, auch als von Natur böse bezeichnet werden. Die erste Bedeutung betrifft die Objektivität der sinnlich wahrnehmbaren Welt, die zweite Bedeutung die Subjektivität des Menschen und die dritte Bedeutung eine Möglichkeit der Realisierung dieser Subjektivität, wobei in jeder dieser Beziehungen der Naturbegriff das Wesentliche der entsprechenden Dimension bezeichnet. So bedeutet Natur im Hinblick auf verfügbare Objektivität einen gesetzlichen Zusammenhang von Erscheinungen, im Hinblick auf die Subjektivität des Menschen bedeutet sie Vernunft bzw. Freiheit und hinsichtlich der Realisierung dieser Freiheit bedeutet sie die von dieser selbst immer schon hervorgebrachte und deshalb wesentliche Möglichkeit, sich selbst auch verwirken zu können. Der Begriff der Natur steht damit ganz im Sinne der Tradition auch bei Kant durchwegs in engstem Zusammenhang mit dem des Wesens bzw. des Wesentlichen.

<sup>26</sup> Vgl. REL A 19 ff., B 21 ff.

abgezielt, das nicht als moralisch, sondern lediglich als legal zu erachten ist. "Bösartigkeit" schließlich kann als die eingestandene Mißachtung des sittlichen Anspruchs erachtet werden, womit zwar noch die Legalität von Handlungen einhergehen kann, die sich dann jedoch nur noch reiner Zufälligkeit verdankt.

Kant denkt sowohl die Anlage zum Guten wie auch den Hang zum Bösen als anthropologische Voraussetzungen im Hinblick auf den Vollzug transzendentaler Freiheit. Und dies erscheint auch zwingend, denn das sittliche Sollen hätte gar keinen Sinn, sofern der Mensch ihm entweder gar nicht folgen könnte, oder er andererseits immer schon selbstverständlicher Weise das Gute tun würde. Entsprechenderweise wird mit der Anlage zum Guten aus anthropologischer Perspektive das Vermögen zur Selbstaffirmation der Freiheit, mit dem Hange zum Bösen das Vermögen dieser Freiheit, sich selbst zu verwirken, gedacht. Kants anthropologische Annahmen stellen sonach im Lichte der sittlichen Forderung gesehen Voraussetzungen der Sinnhaftigkeit dieser Forderung dar.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Man könnte die Frage aufwerfen, inwiefern es sich hier nicht um transzendente Bedingungen handle. Hierzu nur soviel: Transzendentalphilosophie reflektiert die logische Genese eines Faktums, mithin dessen immanente Logizität. Sie setzt ein Faktum voraus und reflektiert dieses nun gewissermaßen in sich selbst. Anthropologie hingegen setzt zwar, zumindest in ihrer Kantischen Variante, den sittlichen Anspruch ebenfalls voraus, um den Menschen im Lichte dieses Anspruchs zu interpretieren, doch sie reflektiert dabei nicht die immanente Logik dieses Anspruchs, m. a. W. sie sucht den Anspruch nicht zu begründen, sondern reflektiert vielmehr auf die faktischen Voraussetzungen dieses Anspruchs. Im übrigen ist philosophische Anthropologie eine hermeneutische Reflexion, während Transzendentalphilosophie eine begründende Reflexion ist, der es im wesentlichen um

Indem der anthropologische Rekurs auf die Natur des Menschen sonach Voraussetzungen für die Sinnhaftigkeit des Faktums des sittlichen Anspruchs eruiert, wird dieser Anspruch nicht im Hinblick auf die Rechtmäßigkeit seiner Geltung reflektiert, die vielmehr bereits vorausgesetzt wird, sondern allein im Hinblick auf seine Faktizität. Um der Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs willen ist entsprechenderweise ein anthropologisches Vermögen anzunehmen, um transzendente Freiheit vollziehen zu können. In diesem Sinne setzt Kant als Anlage zum Guten, wie wir sahen, im wesentlichen "die Anlage für die Persönlichkeit" voraus, worunter "die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür" zu verstehen ist.<sup>28</sup> Doch um den sittlichen Anspruch als Anspruch begreiflich zu machen, ist der Hang zum Bösen vorauszusetzen, bedeutet das Sollen doch als solches, daß das Gesollte für den Menschen nicht selbstverständlich ist und er immer schon dazu tendiert, sich diesem Gesollten zu verweigern. Allein bereits dadurch, daß Sittlichkeit in der Form des Anspruchs an den Menschen herantritt, erscheint sonach die gattungsspezifische Annahme eines Hanges zum Bösen gerechtfertigt.

Näher einzugehen aber ist darauf, daß es sich hinsichtlich der Anlagen zum Guten und des Hanges zum Bösen in formaler Hinsicht keineswegs um Konstituentien der menschlichen Natur handelt, die auf gleicher Ebene zu denken wären,

---

Letztbegründung zu tun ist und die deshalb das Unbedingte denken muß.

<sup>28</sup> REL A 16, B 18.



wie man zunächst annehmen könnte. Vielmehr bringt Kant damit auch eine Differenz innerhalb des Begriffs der menschlichen Natur zum Ausdruck, die er allerdings nur mit wenigen Worten andeutet. So sind Kants Ausführungen zufolge die Anlagen zum Guten "ursprünglich, denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur" bzw. zum "Wesen" des Menschen.<sup>29</sup> Der Hang zum Bösen hingegen gilt ihm als "erworben" bzw. "als von dem Menschen selbst sich zugezogen".<sup>30</sup> Entsprechenderweise dürfen dann auch die Anlagen zum Guten im Gegensatz zum Hang zum Bösen im Vollsinn als angeboren vorgestellt werden.<sup>31</sup> Der Begriff der Natur des Menschen fällt damit in zwei Komponenten auseinander, und zwar in eine Dimension von Natur, die dem Menschen als sein Wesen vorgegeben ist, und in eine Dimension von Natur, als die der Mensch sich selbst konstituiert. Entsprechenderweise muß die Möglichkeit, das Sittengesetz zu realisieren, zum Wesen des Menschen und damit zu der ihm vorgegebenen und ihn erst ermöglichenden Natur gerechnet werden. Der Mensch schafft sich sein Wesen nicht selbst, sondern vollzieht sich allererst im Verhältnis zu seinem Wesen. Und erst in dieser, der vorgegebenen Konstitution seines Wesens logisch nachfolgenden Konstitution vermag der Mensch gewissermaßen eine zweite Dimension seiner Natur auszubilden, deren Konstitution sich nun ihm allein verdankt und Ausdruck der Art seines ursprünglichen Verhältnisses gegenüber seinem Wesen ist. Der Mensch hat sonach nicht die absolute

---

<sup>29</sup> REL A 17, B 19.

<sup>30</sup> REL A 18, B 22.

<sup>31</sup> REL A 18 f., B 20 f.



Freiheit, sein Wesen ursprünglich zu schaffen, wohl aber die Freiheit, sich diesem Wesen entsprechend nachzuschaffen. Gerade aber Freiheit selbst ist nach Kant als dieses Wesen des Menschen zu denken und sonach muß dessen wesentlicher Vollzug gerade in der Selbstaffirmation jener Freiheit als Autonomie des Willens bestehen. Darüber, daß sein Wesen in transzendentaler Freiheit besteht, hat der Mensch keine Macht. Dies ist ihm mit seiner Natur als "Anlage zum Guten" vorgegeben und so findet er sich in diese Freiheit immer schon hineingestellt. Aber er kann und muß sich angesichts dieser seiner Natur als Freiheit verhalten und das kann nur bedeuten, diese Freiheit zu affirmieren oder sich ihr zu verweigern.

Entsprechend nun der Art der Realisierung der Freiheit kann der Mensch dann die zweite Dimension seiner Natur ausbilden, die sich allein seiner subjektiven Konstitution verdankt. Als "Anlage" kann sonach die Freiheit unter dem Aspekt ihrer Gegebenheit aufgefaßt werden als Voraussetzung und Ermöglichung des Vollzuges ihrer selbst. Als "Hang" wäre die Freiheit unter dem Aspekt der subjektiven Art dieses Vollzuges ihrer selbst aufzufassen. Je nachdem, ob dieser Vollzug durch Selbstaffirmation oder Selbstverwirkung der Freiheit gekennzeichnet ist, muß dann von einem Hang zum Guten oder zum Bösen gesprochen werden. Hierbei bedeutet der Hang zum Guten für Kant lediglich eine theoretische Möglichkeit, der die Erfahrung allzu eindeutig widerspricht. Weit eher sieht Kant sich genötigt, einen ursprünglichen Hang zum Bösen als Bestandteil der gattungsspezifischen Natur des Menschen anzunehmen. Im Zusammenhang mit der "ursprünglichen Anlage zum Guten" bedeutet

dann dieser "Hang zum Bösen": Ihrer Anlage zufolge erheischt menschliche Freiheit die Affirmation ihrer selbst. Im Vollzug angesichts dieser Anlage konstituiert der Mensch jedoch immer schon den Hang, diese Freiheit zu verwirken.

## § 24 *Die Aporie des Bösen*

Warum nun stellt sich Kant überhaupt dem Problem, daß der Hang zum Bösen, obzwar zur gattungsspezifischen Natur des Menschen gehörig, dennoch aus Freiheit hervorgebracht sei? Warum greift er eine Problemstellung auf, die traditionell der theologischen Erbsündenlehre entspricht und kaum eine befriedigende Lösung verspricht? Inwiefern stellt sich dieses Problem überhaupt als Problem von Kants Philosophie und näherhin seiner Freiheitslehre?

Wie wir bereits sahen, begründet sich der böse Wille aus dem "Actus der Freiheit"<sup>32</sup> als Selbstverwirkung dieser Freiheit. Soll ein Hang zum Bösen dem Menschen von Natur aus eignen, so muß deshalb in diesem Zusammenhang diese Natur des Menschen konsequenterweise als der "subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit"<sup>33</sup> definiert werden. Äquivalent mit der Redeweise des von Natur aus Bösen greift Kant auch die ebenfalls traditionelle Redeweise des angeborenen Bösen auf. Auch letzteres muß dann entsprechend jener Definition als subjektiver Grund des Gebrauchs der Freiheit verstanden werden.

---

<sup>32</sup> REL AB 6.

<sup>33</sup> A. a. O.

Trotz dieser Bezugnahme auf Freiheit aber stellt sich dabei in aller Schärfe das Problem, ob nicht dieses angeborene bzw. von Natur bestehende Böse die Unbedingtheit transzendentaler Freiheit aufhebe. Ist damit ein subjektiver Grund des Gebrauchs dieser Freiheit bezeichnet, so erscheint die für den Begriff transzendentaler Freiheit ruinöse Konsequenz der Aufhebung ihrer Unbedingtheit nämlich unumgänglich, sofern jenes Angeborene bzw. jene Natur als ein Anderes gegenüber der Freiheit gedacht wird. Sofern der Vollzug der Freiheit durch ein ihr Äußeres determiniert wird, wird sie ipso facto als unbedingte Aktualität abgesetzt. Nur wenn der "subjektive Grund des Gebrauchs der Freiheit" nicht etwas benennt, das deren Aktualität logisch vorausliegt, sondern vielmehr etwas, das von derselben noch eingeholt und seinerseits begründend unterfangen wird, ist die Unbedingtheit der Freiheit als transzendentaler aufrechterhalten. So muß eben "dieser subjektive Grund" des Gebrauchs der Freiheit "wiederum ein Aktus der Freiheit sein"<sup>34</sup>, mithin auch noch die Konstitution des Hanges zum Bösen als Produkt der Freiheit gedacht werden. Kant beeilt sich deshalb auch, darauf hinzuweisen, daß die Rede von einem angeborenem Bösen keineswegs bedeute, "daß die Geburt eben die Ursache sei".<sup>35</sup> Andererseits soll damit aber durchaus "der subjektive erste Grund" des Gebrauchs der Freiheit gemeint sein, der "allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit" vorausliegt, "und so als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden

---

<sup>34</sup> A. a. O.

<sup>35</sup> REL AB 8.

vorgestellt wird."<sup>36</sup> Welche Schwierigkeiten auch immer mit diesem Gedanken verbunden sein mögen, in keinem Stadium kann das Denken transzendentaler Freiheit die Aktualität dieser Freiheit auf ein dieses Äußeres zurückführen, ohne die Unbedingtheit und damit das Eigentliche seines Begriffs aufzuopfern. Das Denken, das ständig der Versuchung unterliegt, den Akt der Freiheit von einem ihm Äußeren her verständlich zu machen, muß sich stattdessen daran halten, in diesen Akt hineinzudenken.

Kant kann also den Hang zum Bösen nicht als bloße Faktizität stehenlassen, wenn er die Unbedingtheit transzendentaler Freiheit bewahren will. Dabei allerdings mündet sein Denken in die Aporie, welche seit jeher mit dem theologischen Problem einer Erbsündenlehre verbunden ist, wie nämlich der Hang zum Bösen einerseits aus menschlicher Freiheit konstituiert und dennoch andererseits in gewisser Weise notwendig bzw. angeboren oder gattungsspezifisch sein könne. Wie kann also "das Böse uns selbst zugerechnet werden ... und dennoch ursprünglich in uns da" sein.<sup>37</sup> Kant läßt keinen Zweifel daran, daß diese Aporie für unser Denken zwar unlösbar bleiben, andererseits aber ausgehalten werden muß.

Allein das Festhalten an der Unbedingtheit transzendentaler Freiheit führt, wie wir sehen, dazu, den Hang zum Bösen als Produkt menschlicher Freiheit denken zu müssen, und damit in die Aporie. Warum aber, so könnte man letztlich fragen, soll auch angesichts dieser schier prinzipiell unlösbaren Aporie an der Unbedingtheit transzendentaler Freiheit festgehalten

---

<sup>36</sup> A. a. O.

<sup>37</sup> K. Jaspers (1957), S. 314.

werden und letztere nicht doch aufgeopfert werden? Ist das Aushalten dieser Aporie nicht doch ein zu hoher Preis für die Aufrechterhaltung transzendentaler Freiheit?

Eine Rechtfertigung für das Aushalten der Aporie kann allenfalls darin bestehen, daß dies aus praktischem Interesse notwendig erscheint. Metaphysische Annahmen rechtfertigen sich ja Kants kritischem Denken zufolge allein aus praktischem Interesse. So rechtfertigen sich bekanntlich nach Kants Metaphysik in praktischer Absicht das Postulat transzendentaler Freiheit als Voraussetzung des sittlichen Anspruchs, die Postulate der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit rechtfertigen sich als Voraussetzungen im Hinblick auf die Durchsetzbarkeit bzw. Erfüllbarkeit dieses Anspruchs. Zusammenfassend dienen diese Annahmen der Sicherung der Seinsmächtigkeit der Sittlichkeit, denn nur wenn das Sein die Realisierung sittlichen Handelns zuläßt, ist der sittliche Anspruch sinnvoll.

Der Hang zum Bösen nun begründet das Gegenteil der Sittlichkeit, nämlich die Möglichkeit eines Handelns, das deren Anspruch zuwider ist. Und die Möglichkeit eines derartigen Handelns muß Kant zufolge gedacht werden, da die Realität solchen Handelns ein empirisch nicht zu übersehendes Faktum darstellt. Außerdem, so hatten wir in Ergänzung an Kants Rekurs auf die Empirie angeführt, rechtfertigt allein bereits die Tatsache, daß Sittlichkeit formal im Modus eines Anspruchs auftritt, die Annahme eines Hanges zum Bösen, da ein Sollen als solches ja nur dann sinnvoll erscheint, wenn auch die Möglichkeit der Abweichung vom Gesollten besteht.

Der Hang zum Bösen kann nun nicht, wie Freiheit, Gott und Unsterblichkeit als Postulat



praktischer Vernunft gedacht werden, da er ja der Realisierung dieser Vernunft gerade entgegenarbeitet, aber er ist als Bedingung des sittlichen Anspruchs vorauszusetzen, sofern eben Sittlichkeit formal als Anspruch auftritt. Um der Aufrechterhaltung der Unbedingtheit transzendentaler Freiheit willen aber muß dieser Hang zum Bösen als Produkt dieser Freiheit selbst gedacht werden. Die Aufrechterhaltung transzendentaler Freiheit in ihrer Unbedingtheit wiederum erscheint für die Ernsthaftigkeit der sittlichen Forderung unerlässlich, sofern deren Befolgung ja auch prinzipiell möglich sein muß.

Entsprechend läßt sich als Konsequenz von Kants Lehre eine Begründung der problematischen These des Hanges zum Bösen als einem Produkt menschlicher Freiheit aus praktischem Interesse rekonstruieren. Würde nämlich der Hang zum Bösen als pure, nicht weiter hintergehbare Faktizität verstanden, so hätte der Mensch eine partielle Entschuldigung für seine sittliche Verfehlung, von der er schier nach Belieben Gebrauch machen könnte. Denn müßte zwar auch zugestanden bleiben, daß ein Hang zum Bösen, die Realisation desselben noch nicht unumgänglich werden lasse, so bliebe es doch ein entscheidend mildernder Umstand, daß die Freiheit durch einen ihr schlechthin faktisch mitgegebenen Hang zum Bösen, ohne ihr Zutun der Gefährdung ausgesetzt sei. Da sich darüber hinaus ja auch kein Kriterium angeben ließe, wie zwingend der Einfluß dieses Hanges denn wirklich sei bzw. wieviel Spielraum der Freiheit dann letztlich noch verbliebe, könnte die Verantwortlichkeit für sittliche Verfehlung in letzter Konsequenz fast bis zur Bedeutungslosigkeit heruntergespielt werden. Der Rekurs auf metaphysisches

Geschick würde mit einer erheblichen sittlichen Entlastung des Menschen einhergehen, womit die Ernsthaftigkeit des sittlichen Anspruchs kaum mehr zu vereinbaren wäre. Anstatt einer Kritik der praktischen Vernunft im Sinne einer Begründung von Sittlichkeit würde weit eher eine Theodizee im Sinne einer Rechtfertigung metaphysischen Übels erforderlich werden.

Um die volle Verantwortlichkeit des Menschen für das durch seine Freiheit realisierte Böse nicht wieder dadurch einzuschränken, daß diese Freiheit immer schon als schuldlos durch einen Hang zum Bösen in arge versuchende Bedrängnis gebracht erscheint, ist also nicht lediglich eine Freiheit zu denken, die immer schon in der Versuchung steht, sich selbst zu verwirren, sondern vielmehr eine Freiheit, die auch diese Versuchung immer schon selbst hervorgebracht hat. Entsprechenderweise muß das vom Menschen realisierte Böse letztlich ganz allein seiner Freiheit zugelastet werden, so daß die Forderung Kants verständlich wird, wonach "eine jede böse Handlung, wenn man den Vernunftursprung derselben sucht, so betrachtet werden" muß, "als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre"<sup>38</sup>, wobei als "Stand der Unschuld" bezeichnenderweise "der Zustand des Menschen ... vor allem Hange zum Bösen" gemeint ist.<sup>39</sup>

Als etwaiger Entschuldigungsgrund darf der Hang zum Bösen bei der sittlichen Beurteilung sonach gar keine Rolle spielen. Und dies muß er auch nicht, sofern man ihn mit Kant als von der Aktualität transzendentaler Freiheit unterfangen

---

<sup>38</sup> REL A 38 f., B 41.

<sup>39</sup> REL A 40, B 44.

denkt. Der Hang zum Bösen wird damit als Vermittlungsmoment dieser Freiheit gedacht, wodurch sich begründen läßt, daß Sittlichkeit in der Form des Sollens bzw. eines Anspruchs auftreten muß. Sofern sich transzendente Freiheit immer schon durch einen Hang zum Bösen vermittelt, hat sie die Möglichkeit, sich selbst zu verwirken, selbst urprünglich hervorgebracht. Damit aber verliert das ihr immanente sittliche Gesetz der Realisierung der Affirmation ihrer selbst seine Selbstverständlichkeit und wird dieser Freiheit selbst zum Anspruch.

Kants Lehre von der Freiheit und dem Bösen kann also als dreistufig rekonstruiert werden: Erstens konstituiert sich das Böse indem Freiheit sich selbst verwirkt. Zweitens wird eine gattungsspezifische Prädisposition als Hang zu dieser Konstitution des Bösen angenommen. Und drittens wird nun auch die Konstitution dieser Prädisposition auf den Akt der Freiheit selbst zurückgeführt. Transzendente Freiheit, ein Hang zum Bösen sowie dessen Konstitution wiederum durch jene Freiheit, – dies alles sind spekulative Gedanken, zu denen sich eine philosophische Anthropologie genötigt sieht, die sich am unbedingten sittlichen Anspruch orientiert. Ohne Freiheit könnte der Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs nicht entsprochen werden. Ohne einen Hang zum Bösen wäre die Form des Anspruchs als solche nicht begründet. Und ohne die Konstitution dieses Hanges durch Freiheit würde die Verantwortlichkeit angesichts dieses Anspruchs zweifelhaft.

## E. Die Struktur des transzendentalen Freiheitsvollzugs

### § 25 *Transzendente Freiheit als sich selbst vermittelnde Identität oder doppelte Reflexion*

In den vorangegangenen Kapiteln dieser Arbeit wurde auf die einzelnen Momente eingegangen, die im Hinblick auf die Rekonstruktion der Grundstruktur des transzendentalen Freiheitsvollzugs wesentlich sind. Bei dieser Aufbereitung der einzelnen Strukturmomente mußte zum Teil erheblich rekonstruierend verfahren werden, um den Sinn der Kantischen Gedanken gegenüber oberflächlichen, bei genauerem Hinsehen jedoch nur vermeintlichen Widersprüchlichkeiten zu bewahren, oder um den tieferen Sinn von Lehrstücken zu erschließen, sofern dieser zwar in der Konsequenz von Kants Denken liegt, von diesem aber nicht mehr voll zum Ausdruck gebracht wird.

Sind die einzelnen Momente des Freiheitsbegriffs in diesem Sinne aufbereitet, so stellt sich die Aufgabe, die Struktur desselben zu denken, die jene Momente widerspruchsfrei zu integrieren und sinnvoll aufeinander zu beziehen vermag. Im Zuge der vorangegangenen Abschnitte deutete sich diese Struktur bereits mehr und mehr an, jetzt soll sie abschließend im Zusammenhang

reflektiert werden. Die dabei zugrundezulegenden Ausführungen Kants finden sich verstreut in den Hauptwerken (GMS, KPV, MS, REL), die nach der KRV erschienen sind, wobei der Begriff der Freiheit von Kant immer wieder in verschiedenen Fragehorizonten reflektiert wird. Gerade die Mißachtung der Verschiedenheit der Fragestellungen, die Kants Untersuchungen jeweils leiten, führte in der Geschichte der Kantinterpretation immer wieder dazu, daß kurzerhand Widersprüche zwischen Aussagen der einen oder anderen Schrift zum Freiheitsbegriff festgestellt wurden.<sup>1</sup>

So wurde bspw. immer wieder eine ruinöse Konsequenz von Kants Lehre darin gesehen, daß ihr zufolge Unsittlichkeit eigentlich gar nicht imputierbar sei. Dabei wurde aus der in der GMS und KPV vorgenommenen Identifikation der Freiheit mit der Autonomie des Willens und der gleichzeitigen Qualifikation des autonomen als des reinen und guten Willens die Konsequenz gezogen, der Realisation des Bösen könne keine Freiheit zugrundeliegen. Nach dieser Interpretation geht bei Kant die Freiheit des seinem Prinzip gehorchenden Willens auf Kosten der "Distanz" des Willens "gegen das Prinzip", welche aber "für die Willensfreiheit wirklich erfor-

---

<sup>1</sup> Jede Interpretation eines zentralen Begriffs der kantischen Philosophie muß prinzipiell bedenken, daß Kant hauptsächlich "Kritiken" geschrieben hat. Und auch in den Werken, die nicht ausdrücklich den Begriff "Kritik" im Titel führen, ist sein Denken kritisch orientiert. Charakteristisch für diese Denkweise aber ist es, daß jeweils ein relativ eng umgrenzter Fragehorizont maßgeblich ist, innerhalb dessen dann eben jeweils nur einige Aspekte eines zentralen Begriffs zur Reflexion gelangen.



derlich wäre."<sup>2</sup> Kant aber hat in der GMS und der KpV, wo er den guten mit dem autonomen Willen identifiziert, gar nicht den Vollzug transzendentaler Freiheit thematisiert, sondern die Frage gestellt, was denn am menschlichen Handeln die Qualität des Gutseins ausmache. Ist der im autonomen Sinne freie Wille ein guter Wille, so ist die daraus gezogene Konsequenz, die vielen Interpreten selbstverständlich schien, daß nämlich der heteronome Wille und damit Unsittlichkeit nicht auf Freiheit beruhen können und so auch gar nicht imputierbar seien, keineswegs selbstverständlich und unvermeidlich.

Diese unzutreffende Konsequenz kann sich eigentlich nur nahelegen, wenn man sich nicht grundlegend über die spezifische Art des Begriffs der Freiheit im klaren ist. In diesem Sinne sei nur an drei Charakteristika dieses Begriffs erinnert, die für sein Verständnis grundlegend sind. Freiheit ist erstens ein Vernunftbegriff, bezeichnet zweitens eine Struktur und drittens eine unbedingte Aktualität. Ein Vernunftbegriff aber ist nicht aus der Empirie abstrahiert, sondern muß im strengen Sinne gedacht werden. Das will heißen, er ist allein insofern, als er in reinem Denken erzeugt wird. Gedacht werden muß hierbei eine komplexe Struktur. Freiheit ist damit keine einfache Eigenschaft, sondern besteht allein im Ganzen der aufeinander bezogenen Momente einer zu denkenden Struktur. Darüber

---

<sup>2</sup> N. Hartmann (1962), S. 102. Dieser stilisiert seine Kritik dann gar zu einer "zweiten Freiheitsantinomie" als einer "Antinomie von Sollen und Wollen" (a.a.O., S. 689). N. Hartmann mag wohl als der prominenteste Verfechter dieser Auffassung gelten, außer ihm aber könnten bspw. genannt werden: P. Salits (1884); C. Gerhard (1886), G. Simmel (1905), E. Sommerlath (1917); W. Ehrlich (1920); M. Schulze (1924), F. Karsch (1928).

hinaus aber besteht Freiheit im strengen Sinne gar nicht, sondern vollzieht sich, indem sie sich als unbedingte Aktualität selbst hervorbringt. Die zu denkende Struktur ist sonach als diejenige einer unbedingten Aktualität zu denken, die sich als diese Struktur aus sich selbst hervorbringt.

Damit aber ist die unbedingte Aktualität auf ihre eigene Struktur durch die Momente der Identität und Differenz bezogen, so daß sie nicht als eine einfache Identität konzipiert werden kann, sondern als eine Identität zu denken ist, die sich durch eine Differenz mit sich selbst und aus sich selbst vermittelt. Dieses Denken einer sich derart mit sich selbst vermittelnden Identität ist nach Kantischen Maßstäben nicht nur erlaubt, sondern muß durchaus als geboten erachtet werden. Erlaubt ist es, da die Dialektik der KRV ja zeigt, daß Intelligibelles gar nicht unter Orientierung an dinglicher Objektivität gedacht werden kann. Allein ein streng derart orientiertes Denken aber würde es verwehren, jene sich selbst vermittelnde Identität zu denken. Geboten ist das Denken der letzteren darüber hinaus deshalb, da anders sich die von Kant entwickelten Momente seiner transzendentalen Freiheitslehre gar nicht sinnvoll aufeinander beziehen zu lassen scheinen und jene Lehre nicht widerspruchsfrei denkbar erscheint.

Wird Freiheit nämlich im Sinne dieser sich selbst vermittelnden Identität gedacht, so kann eben bspw. trotz Kants Identifikation des guten mit dem freien Willen auch der böse Wille als aus Freiheit hervorgehend begriffen werden, und damit ist die oftmals von den Interpreten als ruinös angesehene Konsequenz der kantischen Freiheitslehre, wonach der böse Wille gar nicht imputierbar sei, vermieden. Auch die anderen

Momente der kantischen Freiheitslehre, auf die in den obigen Kapiteln näher eingegangen wurde – die Autonomie des Willens, der Begriff der Glückseligkeit, der intelligibele Charakter und das angeborene Böse – lassen sich dann als aufeinanderbezogene Strukturmomente des Vollzugs transzendentaler Freiheit begreifen. Im folgenden soll nun die Struktur skizziert werden, mittels derer der Vollzug transzendentaler Freiheit in seiner Grundstruktur gedacht werden kann, und deren Voraussetzung also Bedingung der Konsistenz der Kantischen Lehre zu sein scheint.

Im Hinblick auf jenen Freiheitsvollzug muß zunächst die Struktur einer Reflexion gedacht werden. Transzendente Freiheit muß zugleich als terminus a quo, wie auch als terminus ad quem eines Vollzuges aufgefaßt werden. So besteht transzendente Freiheit einerseits in einem unbedingten Anfangenkönnen und realisiert sich andererseits in der Autonomie.<sup>3</sup> Damit

---

<sup>3</sup> Kant verwendet den Begriff der Autonomie stets in Bezug auf den Willen bzw. auf praktische Vernunft, die er ja wiederum in gewisser Weise miteinander identifiziert. Von diesem Bezug soll und darf hier vorerst abgesehen werden. Die Begriffe Autonomie wie auch Heteronomie sind logische Begriffe im Rahmen der Struktur des Vollzugs transzendentaler Freiheit und sollen als solche deutlich werden. Diese Struktur ist unabhängig davon, wie der sie vollziehende Aktus transzendentaler Freiheit benannt wird. Kant freilich benennt den Willen als Aktualität dieses Vollzugs, worauf weiter unten auch eingegangen wird (vgl. § 26). Dieser Begriff ist keineswegs selbstverständlich und, zumindest unter heutigen Gesichtspunkten, womöglich gar nicht geschickt gewählt, da er beim Rezipienten psychologistische Konnotationen hervorrufen kann, wofür sich in der Kantinterpretation ja auch zahllose Beispiele finden lassen.

Eine Entsprechung besteht hier zur theoretischen Philosophie. Auch dort ist es nicht zuletzt Kants Terminologie, die oftmals zu psychologistischen Fehldeutungen Anlaß gibt, indem er bei der Benennung transzendentaler Vermögen psychologische Termini

ist transzendente Freiheit als ein Aktus gedacht, dessen Entspringen schlechthin unbedingt ist, und der diese Unbedingtheit im Vollzug der Autonomie bewahrt. Die unbedingte Ursprünglichkeit transzendentaler Freiheit kann nur bewahrt werden, indem diese sich selbst bestimmt. Die Realisierung transzendentaler Freiheit hat sonach ihr Ziel in sich selbst. Die damit zum Ausdruck kommende Reflexivität bedeutet ganz allgemein eine prinzipielle Negation von aller äußerlicher Bestimmung.

Transzendente Freiheit aber wäre kein unbedingtes Anfangenkönnen, wenn sie dabei auf einen bestimmten Vollzug immer schon festgelegt wäre und nicht auch davon abweichen könnte. Aufgrund ihrer Unbedingtheit erschöpft sich die Aktualität des Willens nicht in einer Struktur, auch nicht in derjenigen der sittlich aufgegebenen Autonomie, sondern vermag sich immer auch im Widerspruch zu dieser ihr einzig gemäßen Struktur zu realisieren.<sup>4</sup> Transzenden-

---

verwendet und sie lediglich mit dem Zusatz "rein" oder "transzendental" versteht.

<sup>4</sup> Die unbedingte Setzung transzendentaler Freiheit als Setzung ihrer Struktur und deren möglicher Negation entspricht den Ausführungen, die H. Krings (1980) im Rahmen der Thematik "System und Freiheit" zur Logik des Freiheitsbegriffs macht. Krings zufolge ist "transzendente Freiheit" zunächst "ein leerer Begriff" und muß sich deshalb "auf den Widerspruch einlassen, in seiner realen Existenz nicht unbedingt, sondern bedingt zu sein". "Das Unbedingte löst diesen Widerspruch dadurch, daß es die Bedingung seiner Existenz selbst setzt. Kantisch gesprochen: Die Freiheit bedarf des Gesetzes; aber das Gesetz ist nicht vorgegeben, sondern selbstgegeben", womit sich der Begriff der "Autonomie" ergibt. Dieser bezeichnet "wörtlich den Widerspruch von unbedingtem Selbst und Gesetz, in den sich die Freiheit jeweils begeben muß" (S. 25). "Freiheit widersetzt sich"



tale Freiheit muß sonach neben der Möglichkeit, den Akt ihrer Bewahrung zu vollziehen, auch die Möglichkeit implizieren, diesen Akt zu verweigern und sich damit zu verwirken. Sie kommt dann eben in der Autonomie nicht zu sich selbst, sondern verwirkt sich stattdessen in Heteronomie. Das reflexe Verhältnis der Freiheit zu sich selbst, wodurch sie terminus a quo (unbedingtes Anfangenkönnen) wie auch terminus ad quem (Autonomie) ihres Vollzuges ist, ist deshalb noch durch ein zweites reflexes Verhältnis zu ergänzen, so daß eine doppelte oder potenzierte Reflexion gedacht werden muß. Zur Freiheit gehört sonach das Verhältnis zu ihrem eigenen reflexen Verhältnis, so daß sie "ein Verhältnis" bezeichnet, "das sich zu sich selbst verhält".<sup>5</sup>

Indem das reflexe Verhältnis als ganzes sich noch einmal zu sich selbst verhält, besteht es, wenn es besteht, nicht selbstverständlich, sondern stets durch Affirmation seiner selbst vermittelt, und ebenso ist das Nichtzustandekommen dieses Verhältnisses nicht als *Fatum* zu denken, sondern vielmehr als durch Verwirken seiner selbst vermittelt. Im letzteren Fall gibt sich Freiheit selbst auf und Unfreiheit ist das Resultat. Transzendente Freiheit realisiert sich erst in der Selbstaffirmation.<sup>6</sup> Geschieht letztere nicht, so verwirkt die-

---

sonach" der Realisierungsbedingung, die sie selber gesetzt hat" (S. 26). Wird nun das Böse auf Freiheit zurückgeführt, so bedeutet dies, "daß Freiheit die Bedingung ihrer eigenen Vernichtung positiv setzt" (S. 36).

<sup>5</sup> Explizit als diese Struktur faßt S. Kierkegaard (I, 396) das "Selbst" auf, dessen Vollzug er als den ursprünglicher Freiheit denkt.

<sup>6</sup> Vgl. auch H. Krings (1980), S. 198: "Freiheit erscheint mit dem Entschluß zur Freiheit."



se Freiheit sich selbst mit dem Resultat der Unfreiheit. Transzendente Freiheit ist dann nicht einfachhin nicht gewesen, sondern hat sich selbst verwirkt. Unfreiheit kann sonach allenfalls Resultat, nicht aber Ursprung des transzendenten Aktes sein. Entsprechenderweise ist dann eben die Heteronomie des Willens keineswegs als unvermittelt gegebene zu erachten und Unsittlichkeit deshalb auch nicht unausweichliches Schicksal, sondern benannte Heteronomie ist vielmehr immer schon als verwirkte Freiheit zu denken, so daß Kant in seinen Reflexionen schreiben kann: "Böse Handlungen stehen zwar unter der Freiheit, aber geschehen nicht durch sie."<sup>7</sup> Bleibt Freiheit auch prinzipiell Grund (terminus a quo) ihrer Selbstbestimmung, so steht sie ebenso prinzipiell als Resultat (terminus ad quem) derselben in der sittlichen Entscheidung auf dem Spiel.

## § 26 *Transzendente Freiheit als Selbstvermittlung des Willens*

Die Struktur des transzendenten Freiheitsvollzugs als die einer doppelten Reflexion könnte prinzipiell von mehreren Begriffen ausgehend thematisiert werden. Kants diesbezügliche Ausführungen beziehen sich vor allem auf den Begriff des Willens, der ihm ja ohnehin als Grundbegriff praktischer Philosophie gilt. Daneben könnte der transzendente Freiheitsvollzug im Rahmen der kantischen Lehre auch von dem Begriff praktischer Vernunft aus rekonstruiert

---

<sup>7</sup> XVII, R 3868. - Vgl. auch XIX, R 6949: "Freiheit ohne Moralität" ist "Bestimmung durch Naturursachen".

werden, wie auch vom Begriff des intelligibelen Charakters ausgehend.<sup>8</sup> Im folgenden suchen wir, Kants Präferenz entsprechend, den transzendentalen Freiheitsvollzug im Zusammenhang mit der Lehre von der Autonomie des Willens zu rekonstruieren, werden danach aber auch noch kurz den Begriff praktischer Vernunft, wie auch denjenigen des intelligibelen Charakters in diesem Zusammenhang erörtern.

Der Wille impliziert als solcher – im Unterschied zum bloßen Begehrungsvermögen – immer schon eine Absetzung von zwingenden äußerlichen Bestimmungsgründen und damit die unabdingbar freiheitskonstitutive Struktur der Reflexion. Der Wille ist damit immer schon als Selbstverhältnis zu denken, nämlich als ein Begehrungsvermögen, das zu sich in einem Verhältnis steht. Darüber hinaus spricht Kant aber auch ausdrücklich vom "Verhältnisse eines Willens zu sich selbst"<sup>9</sup>, womit die für den transzendentalen Freiheitsvollzug wesentliche zweite Reflexion gedacht wird. Der Wille also besteht nicht nur in einem reflektierten Begehrungsvermögen (erste Reflexion), und damit als ein Verhältnis, sondern darüber hinaus auch noch in einem Verhältnis zu sich selbst (zweite Reflexion) als diesem Verhältnis. In seiner Autonomie soll sich der Wille selbst affirmieren und sich damit als ein Verhältnis, eben der Selbstaffirmation, realisieren. Sofern diese Selbstaffir-

---

<sup>8</sup> Vgl. hierzu oben Anm. 3. Bei späteren Denkern treten im Hinblick auf die Reflexion des transzendentalen Freiheitsvollzugs bzw. des ihm sachlich entsprechenden Gedankens auch andere Begriffe in den Vordergrund, so bspw. das Ich bei Fichte oder das Selbst bei Kierkegaard.

<sup>9</sup> GMS BA 63.

mation nun aber auch verweigert werden kann, ist der Wille nicht nur dieses sein Verhältnis, das eben seine Autonomie als sich vollbringende ausmacht, sondern steht darüber hinaus in einem Verhältnis zu sich selbst als diesem Verhältnis.

## § 27 *Willkür als Strukturmoment des Willens*

Deutliche Hinweise auf die Struktur der Selbstvermittlung des Willens als transzendentaler Freiheit geben einige Ausführungen Kants in der Einleitung zur MS. Kant standardisiert dort seinen Sprachgebrauch dahingehend, daß der Begriff des Willens für die Gesetzgebung der praktischen Vernunft reserviert und der Begriff der Willkür auf die Maximen bezogen wird: "Von dem Willen gehen die Gesetze aus, von der Willkür die Maximen."<sup>10</sup> Wille in diesem prägnanten Wortsinne ist damit "das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund ... in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird"<sup>11</sup>, und er geht "auf nichts anderes, als bloß auf Gesetz".<sup>12</sup> Der so mit reiner praktischer Vernunft identische Wille<sup>13</sup> kann dann auch "weder frei noch unfrei genannt werden".<sup>14</sup> "Selbst keiner Nötigung fähig"<sup>15</sup> ist der Wille vielmehr Grund von Nötigung, deren Adressat nun die Willkür ist, die "aus reinem Willen" und damit "durch

---

<sup>10</sup> MS A 26.

<sup>11</sup> MS A 5.

<sup>12</sup> MS A 27.

<sup>13</sup> MS A 5.

<sup>14</sup> MS A 27.

<sup>15</sup> A. a. O.

reine Vernunft" bestimmt werden kann,<sup>16</sup> da sie als *arbitrium sensitivum* sinnliche Bestimmungsgründe prinzipiell distanzieren kann. Realisation als reiner, autonomer Wille ist sonach eine Möglichkeit der Willkür, die "für sich (...) nicht rein" ist, sondern immer bereits durch "Antriebe ... affiziert, aber nicht bestimmt" wird.<sup>17</sup> In der Autonomie realisiert sich die Willkür als Wille, so daß es bezeichnend ist, wenn Kant den habituellen Vollzug, sofern er Moralität betrifft, als "eine Beschaffenheit, nicht der Willkür, sondern des Willens" auffaßt, wohingegen er den nicht moralisch spezifizierten Vollzug als "eine subjektive Vollkommenheit der Willkür" versteht.<sup>18</sup>

Die Realisierung der Willkür als Wille aber muß derart gedacht werden, daß dabei der Wille sich selbst affirmiert bzw. realisiert, da anders die Maximen, deren Wahl ja nach Kants Definition der MS auf die Willkür zurückgeht, nicht auch, wie es in der GMS und der KPV durchgehend der Fall ist, als Maximen des Willens bezeichnet werden könnten und auch nicht hinsichtlich der Alternative von Autonomie und Heteronomie desselben entscheidend sein könnten. Die Willkür darf sonach keineswegs als ein isoliertes Vermögen neben dem Willen verstanden werden. Denn von einer Autonomie oder Heteronomie des Willens könnte keine Rede sein, wenn die zugrundeliegende Maxime von einer Willkür ausgehen würde, die als ein dem Willen gegenüber anderes Vermögen zu denken wäre.

---

<sup>16</sup> MS A 5.

<sup>17</sup> A. a. O.

<sup>18</sup> MS A 49.

Im Hinblick auf Kants Lehre ist sonach einerseits eine begriffliche Differenzierung von Wille und Willkür zu konstatieren und andererseits darf diese Differenzierung nicht als Annahme zweier isolierter Vermögen aufgefaßt werden, sondern muß im Lichte einer umgreifenden Identität von Wille und Willkür begriffen werden.<sup>19</sup> Dies aber kann allein dadurch geschehen, daß die Willkür als ein Strukturmoment des Willens selbst gedacht wird. Näherhin kann die Willkür dabei gerade als das vermittelnde Moment bei der Selbstvermittlung des Willens gedacht werden, in der dieser vor der Alternative steht, sich selbst zu vollbringen oder zu verwirken. Dabei wird die Willkür nicht einfach als ein Wollen neben dem

---

<sup>19</sup> Die These, Kants Lehre beinhalte zwei unterschiedliche Freiheitsbegriffe und vertrete entsprechenderweise zwei Vermögen der Freiheit, kann als komplementär zu der bereits erwähnten These erachtet werden, wonach der unsittliche Wille nicht als frei verstanden werden könne (s. oben Anm. 2). Die vermeintliche Inkonsistenz des kantischen Freiheitsbegriffs wird eben durch die These zweier unterschiedlicher Freiheitsbegriffe zu umgehen gesucht. Und dieses Mißverständnis der Annahme zweier unterschiedlicher Begriffe hält sich ebenso hartnäckig wie das Mißverständnis der Inkonsistenz des einen Begriffs. Der erste, der im Sinne der Konsistenz von Kants Lehre genötigt zu sein glaubte, zwei Freiheitsbegriffe annehmen zu müssen, dürfte bereits K. L. Reinhold (1772) gewesen sein; vgl. hierzu G. Prauss (1983). Ganz in diesem Sinne unterstellt dann bspw. auch H. Sidgwick (1888) Kant eine "good freedom" als der Freiheit sittlicher Autonomie sowie eine "neutral freedom" als der Freiheit zum Guten oder Bösen. Die entsprechende Distinktion findet sich dann weiter bei W. Ehrlich (1920), S. 46-64 und bei F. Jodl (1930), S. 26, 31 bis hin zu J. R. Silber (1960) und L. W. Beck (1974), S. 169-196. Der fundamentale Fehler, der all diesen Interpretationen zugrundeliegt, besteht darin, Freiheit irgendwie statisch an dinglichen Vorstellungen orientiert zu denken, und eben nicht als die eine unbedingte Aktualität einer Selbstvermittlung, welche letztere gerade durch die Denkfigur einer Identität von Identität und Nichtidentität strukturiert ist.



Willen verstanden, sondern ist in ihrer vermittelnden Funktion als das Moment der Wahl (Kür) des Wollens bei dessen Selbstvermittlung zu denken. Mit Will-Kür ist das Küren als Strukturmoment des Willens bezeichnet, so daß pointiert gesagt werden darf: Als Willkür kürt der Wille sein Wollen. Der Wille kann dabei in einem strengen Entweder-Oder seine Autonomie oder Heteronomie konstituieren.

In der Kantinterpretation wird die grundlegende Rolle, die somit dem Begriff der Willkür zuzuweisen ist, durchgehend übersehen. Wenn sie nicht ohnehin übergangen wird, wird sie meist als "bloße" Willkür benannt und lediglich als psychologischer Freiheitsbegriff erachtet. Und als solcher wird sie dann freilich von transzendentaler Freiheit streng getrennt.<sup>20</sup> Bei Kant selbst aber ist von einer "absoluten Spontaneität der Willkür"<sup>21</sup> die Rede, womit letztere doch eindeutig in Bezug auf transzendente Freiheit gedacht ist.<sup>22</sup> Und dies ist unabdingbar, sofern die Will-kür als das Moment der Kür des Willens, und damit als Strukturmoment der Selbstvermittlung transzendentaler Freiheit zu

---

<sup>20</sup> So interpretiert bspw. O. Petras (1913), S. 27 f. die Willkür als "psychologischen Begriff der Freiheit", womit sie dem "Kausalgedanken unterworfen" ist und sich dann "aufs Bestimmteste vom Willen, nämlich vom reinen Willen und der transzendentalen Freiheit" unterscheidet. Entsprechenderweise ist die Willkür F. Böversen (1962, S. 21) zufolge nur "dem empirischen Subjekt" zuzuschreiben bzw. gehört nach M. Despland (1973), S. 189, allein der phänomenalen Welt an.

<sup>21</sup> REL A 10, B 12.

<sup>22</sup> Vgl. auch OP.POST XXI,470, wonach die Freiheit "der Wahl der Maximen ... absolute Spontaneität und ... libertas noumenon" ist. Oder REL AB 6, wonach "der subjektive Grund des Gebrauchs" der menschlichen Willkür letztlich in einem "Aktus der Freiheit" gesehen werden muß.

denken ist. Sie muß dann ja als Moment des Vollzugs einer unbedingten Aktualität gedacht werden und solchermaßen "durch reine Vernunft bestimmt werden" können.<sup>23</sup>

Wird die Willkür als das vermittelnde Moment des Willens gedacht, so ist sie kein Vermögen neben dem Willen und auch kein lediglich psychologischer Begriff, sondern ein Moment des Willens selber, und zwar das Moment, in dem der Selbstvollzug des Willens vor seine Möglichkeiten gebracht ist: Im Moment der Willkür kürt der Wille sein Wollen, wobei er sich als unbedingter Aktus vollbringen oder verwirken kann. Der Wille ist damit zu denken als eine sich mit sich selbst vermittelnde Identität. Auf ihn trifft formaliter Hegels Denkfigur der Identität von Identität und Nichtidentität zu. In der Willkür als seinem eigenen Strukturmoment ist er gleichsam entäußert und vor die Entscheidung zu sich selbst gebracht, wobei er sich durch Affirmation seiner selbst als eine vermittelte Identität realisieren soll. Vollbringt der Wille solchermaßen seine Autonomie, so ist er als sittlicher, und damit unbedingt guter Wille zu qualifizieren.

## § 28 *Empirie als Materie des Willens*

Derart gedachte Selbstvermittlung des Willens evoziert nun aber die Frage, wodurch denn der Wille der Versuchung, sich zu verwirken, ausgesetzt sei. Im sittlichen Akt affirmiert sich der Wille selbst als unbedingte Aktualität. Was kann den unbedingten Akt in Versuchung führen, sich

---

<sup>23</sup> MS A 5.

nicht derart selbst, sondern stattdessen etwas anderes zu wollen?

Diese Versuchung kann nur gedacht werden, sofern der Wille immer schon nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf etwas anderes gerichtet ist, also neben dem Moment des Sich-Wollens auch noch ein davon unterschiedenes Moment eines Etwas-Wollens impliziert, wobei letzteres nicht auf ersteres rückführbar sein darf. Form und Materie des Willens müssen sonach immer schon auseinandergetreten sein, die Materie dem Willen gegenüber transzendent sein. Damit kompliziert sich die Struktur des Willens bzw. der transzendentalen Freiheit dahingehend, daß die Struktur der (doppelten) Reflexion nun durch die Struktur der Transzendenz zu ergänzen ist, so daß sich die Struktur einer reflexen Transzendenz ergibt, näherhin eben einer Transzendenz in gedoppelter Reflexion.

Im Vollzug seiner Selbstvermittlung kreist der Wille also nicht in sich selbst, wobei seine Materie mit der Form dieser Selbstvermittlung identisch wäre, indem sein Etwas-Wollen zugleich sein Sich-Wollen wäre, sondern er bezieht sich auf ein anderes als seiner Materie und entscheidet durch die Art seiner Bezugnahme auf diese Materie über die Form seiner Selbstvermittlung. Ob der Wille sich vollbringt oder sich verwirkt, entscheidet sich sonach in seinem Verhalten zur Materie seines Wollens. Hierbei kann er seine Form der unbedingten Aktualität bewahren oder aufgeben. In allem Etwas- Wollen und quasi durch dieses hindurch kann der Wille immer auch sich selber wollen oder sich selber aufgeben und verlieren.

Die Materie, angesichts derer die Selbstvermittlung des Willens sich vollzieht und auf die

der Wille sich im Moment seiner Transzendenz bezieht, ist die Empirie, der Bereich der sinnlich erfahrbaren Welt. In diese ist der Mensch als Naturwesen ja auch immer schon vermittelt seiner körperlichen Existenz eingebunden, so daß sie den unausweichlichen Vermittlungsrahmen seiner Handlungen darstellt. Ihr muß der Wille deshalb die Materie seines konkreten Wollens entnehmen und angesichts ihrer muß er durch Affirmation seiner unbedingten Aktualität seine Form der Autonomie vollbringen, um sich als sittlicher zu behaupten.

Dabei orientiert der Wille sein Etwas-Wollen immer schon an der Idee der Glückseligkeit als der Totalität einer nach seiner Maßgabe bestimmten Objektivität. Die sittliche Behauptung des Willens besteht angesichts dessen darin, in dieser Struktur der Glückseligkeit nicht schlechthin aufzugehen, sondern als autonomer Wille sie vielmehr zu instrumentalisieren, indem er hinsichtlich der Bestimmung der Objektivität in ihrer Totalität ethische Prinzipien maßgeblich werden läßt.

Die Differenz von Form und Materie des Willens entspricht also der Differenz seiner sittlich relevanten transzendentalen Freiheit und seiner Bezogenheit auf Empirie. Dies bringt Kant bereits im ersten Abschnitt der GMS zum Ausdruck, indem er bei aller Akzentuierung der empirischen Unabhängigkeit des reinen Willens, die für diesen Abschnitt bezeichnend ist, doch auch nicht die grundlegende Intentionalität des Willens auf die Empirie übergeht. Der Wille nämlich zielt einerseits auf eine "verhoffte Wirkung" ab, wobei in dieser "Absicht" aber Moralität nicht begründet sein kann. Andererseits aber hat der Wille ein Prinzip in sich, worauf die Mo-

ralität sich gründet. Der Wille also "ist mitten inne zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, u. zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist..."<sup>24</sup> Die Triebfeder wird damit als untergeordnete empirische Bestimmung des Willens gefaßt, die sich auf eine konkrete Materie richtet und damit den a priori sittlich bzw. unsittlich bestimmten Willen a posteriori durch die Aufnahme konkreter Absichten in die Empirie vermittelt.

Auch hinsichtlich dieser Relation des Willens zur sinnlichen Welt ist die Willkür als das vermittelnde Moment des Willens zu denken. Dies findet sich bei Kant angedeutet, wenn er die Willkür, vom Begehrungsvermögen ausgehend, näherhin als ein "Begehrungsvermögen nach Begriffen" konzipiert.<sup>25</sup> Das Begehrungsvermögen als solches nämlich ist instinktiv in den naturalen Konnex der sinnlichen Welt eingebunden. Durch die Allgemeinheit des Begriffs aber findet sich diese sinnliche Unmittelbarkeit immer schon distanziert, womit der Wille in seiner Willkür den sinnlichen Bestimmungsgründen prinzipiell enthoben ist. Diese Distanzierung kann der Wille in seiner Willkür nun affirmieren, indem er aus eigener Spontaneität die Sinnlichkeit bestimmt, oder er kann diese Distanz aufheben, indem er sinnliche Bestimmungsgründe über sich Macht gewinnen läßt. Der Wille bestimmt sich in seiner Willkür sonach als die Sinnlichkeit bestimmend oder er bestimmt sich als von der Sinnlichkeit bestimmt werdend. In diesem Sinne ist die Willkür als das vermittelnde Moment des Willens zugleich das Bestimmende der Sinnlichkeit,

---

<sup>24</sup> GMS BA 14.

<sup>25</sup> MS A 5.



wobei der Wille vor der Möglichkeit steht, sich als dieses Bestimmende zu vollbringen oder sich als durch Sinnlichkeit bestimmt werdender zu verwirken. Die Kür des Wollens betrifft eodem actu das Verhältnis des Willens zu sich selbst, wie auch das Verhältnis des Willens zur Sinnlichkeit. Hierbei ist das vermittelte Verhältnis des Willens zu sich selbst dadurch vermittelt, welches Verhältnis der Wille zur Sinnlichkeit herstellt. Dies soll nun im folgenden verdeutlicht werden, indem die beiden möglichen Realisierungen des Willens angesichts der Sinnlichkeit, sich zu vollbringen oder zu verwirken näher betrachtet werden.

### *§ 29 Sich vollbringender oder sich verwirkender Wille*

Der Wille also ist als unbedingte Aktualität auf die Sinnlichkeit als seiner Materie bezogen, wobei der Vollzug seiner Unbedingtheit eine Gefährdung erfährt und sich vollbringen wie auch verwirken kann. Der Wille kann sich nun als unbedingte Aktualität nur behaupten, indem er sich formal als Bestimmendes der Sinnlichkeit affirmiert. Selbstaffirmation vollzieht der Wille also eodem actu mit Affirmation seiner selbst als Bestimmendem der Sinnlichkeit als seiner Materie. Oder anders: Der Wille vollbringt seine unbedingte Aktualität, indem er bei allem etwas Wollen auch sich selber will bzw. angesichts aller möglicher Materie seines Wollens immer auch seine Form der Autonomie bewahrt. Als das vermittelnde Moment dieser Einheit von etwas und sich selber Wollen des Willens ist die Willkür zu denken. Im sittlichen Akt hebt sich die

Willkür mit der Vollbringung des Willens gewissermaßen in diesen hinein auf. Der Wille vollbringt sich hierbei im Durchgang durch seine Will-Kür, die die Kür seines Willens ist, und vollendet sich als unbedingte Aktualität.

In der Vollendung des Willens wird die Willkür aufgehoben, was durchaus in dem dreifachen Sinne verstanden werden kann, den Hegel mit diesem Begriff verbindet. Aufheben nämlich hat auch hier die Bedeutung sowohl von *negare* bzw. *tollere*, als auch von *elevare* und *conservare*. Die Willkür nämlich wird im sittlichen Vollzug in ihrem Eigensein negiert, in eine sie umgreifende, höhere Einheit, der unbedingten Aktualität des Willens, integriert und solchermaßen bewahrt.

Indem der Wille als unbedingte Aktualität auf die Sinnlichkeit als seiner Materie bezogen ist und der Vollzug seiner Unbedingtheit dabei seine Gefährdung erfährt, kann er sich hierbei auch verwirken, indem er sich nicht als Bestimmendes der Sinnlichkeit affirmiert, denn im Moment der Will-Kür hat der Wille angesichts des sittlichen Anspruchs die Möglichkeit der beliebigen Entscheidung, sich in seiner Autonomie und damit Unbedingtheit zu vollbringen oder nicht. Mißachtet er jenen Anspruch, so verharret er, indem er sich als Willkür verfestigt, in dieser Beliebigkeit und bleibt eben damit der Aufnahme äußerer und zufälliger Bestimmungsgründe gegenüber offen. Verharren in Beliebigkeit tritt damit als oberster Bestimmungsgrund des Willens an die Stelle von dessen Autonomie und kann somit als Signum der Unsittlichkeit erachtet werden. Hieran ist Kants Gedanke zu knüpfen, wonach Unsittlichkeit darin besteht, daß Glückseligkeit zum obersten Bestimmungsgrund des Willens wird. Glückseligkeit ist ja obiger Rekonstruktion

zufolge ein rein formaler Begriff und beruht entsprechend auf der Einheit der subjektiven Zwecke und deren objektiver Verwirklichung, wobei die Bestimmung dieser Zwecke und deren Einheit gerade unbestimmt bleibt. Damit aber ist die Idee der Einheit eines Handelns gefaßt, dessen Bestimmungsgründe der Beliebigkeit anheim gegeben bleiben. Deshalb kann der unsittliche Wille, der als solcher in der Beliebigkeit seiner Willkür verharret, auch als der Wille erachtet werden, dessen oberster Bestimmungsgrund Glückseligkeit ist.

Vollbringt der Wille seine Autonomie nicht, so also deshalb, weil er angesichts der Sinnlichkeit in der Beliebigkeit seiner Willkür verharret. Der transzendente Aktus der Selbstvermittlung des Willens vollendet sich dann nicht, sondern verfestigt sich gleichsam in seinem vermittelnden Strukturmoment der Willkür. Die Willkür des Willens hebt sich nun nicht, wie beim sittlichen Akt, in den Willen hinein auf, sondern behauptet sich in ihrem Eigensein. Das bedeutet: Indem sich der Aktus in seinem vermittelnden Strukturmoment der Willkür verfestigt und damit zum Stillstand kommt, wird die Willkür selbst zur Realisierung des Willens. Die Struktur des Willens verkehrt sich, indem sein vermittelndes Moment zum Resultat der Vermittlung selbst wird. Der Wille verwirkt sich, indem er sich als Willkür verwirklicht!

Wie bereits bemerkt haben Kants Interpreten den Begriff der Willkür oftmals als lediglich psychologisch verstandene Freiheit abgetan. Wir können nun die Ursache für dieses Mißverständnis erkennen, sofern diese Auffassung immerhin auf das Resultat des unsittlichen Aktes zutrifft. In diesem Falle hat der Wille ja seine Autonomie

nicht vollbracht und sich äußeren Bestimmungsgründen hingegen, die sich dann freilich durch psychologische Determination vermitteln.<sup>26</sup> Erst als Resultat des sich verwirkenden transzendentalen Aktes ist die Willkür als durch äußere Bestimmungsgründe bestimmt zu denken. Allein psychologisch verstandene Freiheit ist also, anstatt generelle Eigentümlichkeit der Willkür zu sein, allein Eigentümlichkeit einer durch defizienten Vollzug ihrer selbst depotenzierten Willkür.

Willkür als nur psychologischer Begriff der Freiheit ist sonach Resultat sich selbst verwirkender Freiheit. Ursprünglich ist die Willkür das vermittelnde Moment der transzendentalen Freiheit des Willens. In der sittlichen Affirmation des Willens und dessen Autonomie bewahrt sie sich in dieser Funktion, und bringt damit auch das Strukturganze des unbedingten Aktus zur Vollen- dung. Verweigert sie diese Affirmation, so behauptet sie sich in ihrem Eigensein, wodurch der unbedingte Aktus sich als solcher auflöst. Damit aber verliert auch die Willkür ihre Unbedingtheit, die ihr nur als Strukturmoment des Aktus eignet, und wird zu bloß psychologischer Freiheit depotenziert.

Willkür wird von Kants Interpreten manchmal auch generell als die unsittliche Realisierung von Freiheit aufgefaßt. Auch dies ist nur richtig vom Resultat des unsittlichen Vollzugs aus betrachtet. Wenn sich der Wille im Vollzug seiner selbst nicht vollbringt, so konstituiert er keine Autonomie. Der Wille verwirkt sich dann im Moment

---

<sup>26</sup> Es gilt dann die sehr treffende Bemerkung von K. Jaspers (1984), S. 320: "Was Freiheit war, wird wieder Gegenstand der Psychologie".



seiner Will-Kür. Dies führt zu seiner Heteronomie und zur Aufnahme äußerer Bestimmungsgründe als oberster Maximen. Hierbei verbleibt der Wille dann im Stadium seiner WillKür und kommt nicht als sich vollbringender auf sich selbst zurück, wodurch er den obersten Bestimmungsgrund seines Wollens nicht aus sich selbst gewinnt, sondern aus ihm Äußeren zieht. Deshalb ist es vom Resultat und nur von daher gesehen auch richtig, Unsittlichkeit und bloße Willkür zusammenzudenken.

Im Falle des sich verwirkenden Willens realisiert der Wille sich eben als "bloße" Willkür. Die Kür seines Wollens beharrt in der Beliebigkeit, die Struktur des Willens vollendet sich nicht. Der Wille realisiert sich nicht in der Autonomie seines Sich-Wollens und unterwirft sich damit heteronomen Bestimmungsgründen. Deshalb ist auch der Zusammenhang, den Kants Interpreten oftmals zwischen der Willkür und der Aufnahme beliebiger Maximen sehen, obzwar nicht, wie dabei in aller Regel angenommen wird, generell zwingend, allein vom Resultat des defizienten Freiheitsvollzugs aus betrachtet jedoch gerechtfertigt. Hinsichtlich des letzteren behält sich der Wille, anstatt sich zu vollbringen, in seiner Willkür seine Beliebigkeit vor.

Die Selbstvermittlung des Willens bedeutet immer auch Vermittlung von Intelligiblem und Empirischem, oder anders: Im Vollzug seiner Selbstvermittlung vermittelt sich der Wille auch mit der Sinnlichkeit. Vollbringt er sich selbst, bestimmt er ipso facto auch die Sinnlichkeit. Verwirkt er sich selbst, verharret er in der Beliebigkeit und liefert sich ipso facto der Zufälligkeit empirischer Bestimmungsgründe aus.



Kant zufolge realisiert sich der unsittliche Wille dadurch, daß er sich hinsichtlich der Bestimmung seiner selbst allein an der Idee der Glückseligkeit zu orientieren sucht. Andererseits behauptet Kant aber auch, daß dem unsittlichen Willen das Prinzip der Selbstliebe zugrundeliege. Der Wille, der sich hinsichtlich seiner Selbstbestimmung allein an der Idee der Glückseligkeit orientiert, muß sonach als Prinzip dieser Selbstbestimmung dasjenige der Selbstliebe zugrundelegen. Wie ist dies im Hinblick auf den Vollzug transzendentaler Freiheit näherhin zu denken ?

Wie wir sahen, ist der sich verwirkende Wille deshalb als unsittlich bzw. böse zu erachten, weil er, anstatt die Freiheit seiner Autonomie zu realisieren, in seiner Will-kür der Beliebigkeit des Wählenkönnens verharret. Die unbedingte Aktualität dieses Willens verfestigt sich damit im Moment seiner Will-kür, wodurch letztere, anstatt in den Akt als vermittelndes Moment integriert zu bleiben, zum Resultat des Aktes gemacht wird.

Damit aber koppelt sich der Wille in seiner Will-kür von dem ihm immanenten sittlichen Anspruch auf Bewahrung seiner Autonomie ab und sucht als sich verfestigende Willkür außerhalb dieser Autonomie seine Freiheit zu realisieren, woraus dann zwangsweise die Heteronomie dieses Willens resultieren muß. Der sich verwirkende Wille läßt sich entsprechenderweise von der Zufälligkeit empirischer Bestimmungsgründe leiten und sucht seine Identität in der Einheit von Zwecken, die diesen zufälligen Bestimmungsgründen entsprechen. Einheit von Zwecken aber ist, wie wir sahen, das subjektive Moment der Glückseligkeit. Sonach läßt sich aus der Struktur des transzendentalen Freiheitsvollzugs die alleinige Orientierung an der Idee der

Glückseligkeit als Signum des bösen Willens begründen.

Darüber hinaus aber läßt sich nun aus eben dieser Struktur auch begründen, daß dem sich allein an der Idee der Glückseligkeit orientierenden bösen Willen das Prinzip der Selbstliebe zugrundeliegt. Der sich verwirkende Wille verharret in seiner Will-kür in der Distanz zu sich selbst und verbleibt damit in der Gespaltenheit seiner selbst. Die Struktur dieser Gespaltenheit aber ist Ausdruck des Prinzips der Selbstliebe, sofern der sich verwirkende Wille sich in der Bespiegelung seiner selbst gefällt. Selbstliebe realisiert sich sonach als die Liebe des Willens zu sich selbst, indem der in der Gespaltenheit seiner selbst verharrende Wille eodem actu in der Liebe zu sich selbst verharret. Selbstliebe des Willens kann sonach als das Prinzip gedacht werden, welches das Verharren des Willens in der Will-kür seiner Gespaltenheit bedingt. Der unsittliche Wille bleibt in dieser Gespaltenheit seiner selbst auf sich konzentriert und in sich befangen, anstatt in der Realisierung seiner Autonomie sich sittlichen Ansprüchen zu eröffnen.

### *§ 30 Der Wille als praktische Vernunft*

Kant setzt den Begriff des Willens an manchen Stellen mit dem der praktischen Vernunft gleich. Darüber hinaus ist bei ihm auch gelegentlich von einer Autonomie praktischer Vernunft die Rede. Dies gibt Anlaß, die Struktur des transzendentalen Freiheitsvollzugs auch im Hinblick auf den Begriff praktischer Vernunft zu betrachten sowie zu fragen, inwiefern die Vollbringung des Willens in seiner Autonomie auch als eine Vollbrin-

gung der Autonomie praktischer Vernunft verstanden werden kann. Entsprechend dem Willen wäre sonach auch praktische Vernunft als die sich selbst vermittelnde, unbedingte Aktualität zu verstehen, die sich im Vollzug dieser Selbstvermittlung in ihrer Autonomie zu vollbringen hätte. Wie ist diese Identität von Wille und praktischer Vernunft zu denken? Handelt es sich um Synonyma bzw. um zwei Aspekte der einen unbedingten Aktualität?

Vernunft ist im allgemeinen Sinne praktisch, sofern "sie das Handeln beeinflusst oder bestimmt."<sup>27</sup> Dies kann sie zunächst im Sinne der Zweckrationalität, wobei sie zur Erreichung vorgegebener Zwecke verhilft. Hierbei ist es erforderlich, unter Berücksichtigung der Gesetzmäßigkeit, der die Realisierung dieser Zwecke unterliegt, geeignete Handlungen zum Erreichen der Zwecke abzuleiten. Die Wirksamkeit praktischer Vernunft besteht hierbei darin, daß "zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird". Der Wille als praktische Vernunft ist dabei "das Vermögen ..., nach Prinzipien zu handeln"<sup>28</sup> bzw. das Vermögen, "sich durch eine Regel leiten zu lassen".<sup>29</sup> Praktische Vernunft tritt hierbei lediglich als ein pragmatisches Vermögen auf, indem es um die Verwirklichung von Zwecken geht, näherhin um die Umsetzung von Gesetzmäßigkeiten, welche die Bedingungen formulieren, unter denen diese Zwecke zu verwirklichen sind. Die Zwecke selbst sowie die Gesetzmäßigkeiten zu ihrer Verwirklichung sind der praktischen Vernunft hier-

---

<sup>27</sup> KRV B 575.

<sup>28</sup> GMS BA 36.

<sup>29</sup> R. Eisler (1930), S. 606.

bei vorgegeben. Jene Gesetzmäßigkeiten sind Gegenstand der Erkenntnis, mithin Gegenstand theoretischer Vernunft. Im Rahmen der bloß pragmatischen Aufgabe, vorgegebene Zwecke zu realisieren, ist Vernunft damit nur in jenem allgemeinen Sinne praktisch, als sie freilich "das Handeln beeinflußt",<sup>30</sup> indem sie diesem Konsequenz und Effektivität verleiht. Die Gesetze aber, auf die sie hierbei zu rekurrieren hat, sind ausschließlich theoretischer Art. Vernunft ist hierbei im eigentlichen Sinne theoretische Vernunft, und nur insofern praktisch, als die theoretisch zu eruiierenden Gesetzmäßigkeiten nun einem praktischen Interesse unterworfen werden, welches aber – aufgrund der Vorgegebenheit der Zwecke – der Vernunft äußerlich bleibt. Solchermaßen pragmatisch verstandene Vernunft dient lediglich der Praxis, vermag jedoch keine Praxis zu begründen.

Doch Kant zufolge ist Vernunft darüber hinaus gerade auch in letzterem Sinne praktisch, indem sie die Praxis einer unbedingten Verpflichtung unterwirft, einem "Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen". Derart verstandene praktische Vernunft ist "für sich allein praktisch"<sup>31</sup> und autonom. Die Unbedingtheit ihres Gesetzes bedeutet die Autonomie der praktischen Vernunft. Vernunft ist damit nicht mehr lediglich in dem äußerlichen Sinne praktisch, theoretische Gesetzmäßigkeiten im Hinblick auf die Realisierung vorgegebener Zwecke zu empfehlen, sondern unterwirft darüber hinaus die Setzung der Zwecke selbst einem unbedingten Anspruch.

---

<sup>30</sup> KRV B 575.

<sup>31</sup> KPV A 56.



Wenn in diesen Zusammenhängen von theoretischer und praktischer Vernunft sowie von der Autonomie der letzteren die Rede ist, so ist dabei doch immer im Auge zu behalten, daß es sich hierbei nicht um zwei Vernunftvermögen handeln kann, sondern nur um die eine und selbe. Die eine Vernunft kann theoretisch oder praktisch gebraucht werden und ist in praktischer Hinsicht autonom. Wird Vernunft nur im pragmatischen Sinne praktisch, so bleibt sie theoretisch, lediglich ihr Gebrauch, über den sie selbst allerdings nicht verfügt, ist dann praktisch. Wird Vernunft im eigentlichen Sinne praktisch, dann realisiert sie erst ihre Autonomie, indem sie sich nicht mehr, wie als rein theoretische von lediglich vorgegebenen Zwecken einspannen läßt.

Es gibt nicht die theoretische Vernunft und daneben die praktische Vernunft, wie es auch keinen Widerstreit zwischen der Autonomie theoretischer oder praktischer Vernunft gibt. Kant reflektiert Vernunft als Totalität vernünftiger Praxis und sie kann nur als praktische autonom werden. Eine autonome theoretische Vernunft steht für ihn gar nicht zur Debatte, ja wäre ihm ein Widerspruch, da, wie er klar in seiner Lehre von den hypothetischen Imperativen erkannte, eine solche Vernunft immer Zwecken unterworfen wäre, die ihr äußerlich wären. Nicht also praktische Vernunft ist autonom, sondern Vernunft ist als praktische autonom! Nur wenn Vernunft im eigentlichen Sinne praktisch wird, kann sie autonom werden. Und nur in der Autonomie kann Vernunft die ihr immanente Bezugnahme auf Unbedingtheit vollbringen.

Vernunft – und dies ist ein wichtiger Gesichtspunkt – ist immer schon praktisch, indem sie wesentlich Reflexion auf sich selbst ist. Refle-



xion nämlich ist keine reine Theoria, sondern im Grunde ein praktischer Akt des Wollens. Kants Hauptwerk, in welchem er die Selbstreflexion der Vernunft vollzieht, heißt deshalb wohl auch "Kritik der reinen Vernunft" und nicht Kritik der theoretischen Vernunft. Eine Vernunft, die sich selbst reflektiert und kritisiert, kann nicht als nur theoretisch verstanden werden.

Vernunft als Bezugnahme auf Unbedingtheit vermittelt sich selbst und gelangt zu ihrer Autonomie, sofern sie im eigentlichen Sinne praktisch wird. Die Gefährdung, sich in dieser Selbstvermittlung zu verlieren, besteht darin, sich als bloßes zweckrationales Vermögen in den Dienst unhinterfragter Zwecke zu stellen. Vernunft nimmt auf sich selbst als Unbedingtes Bezug und bewahrt diese Unbedingtheit, indem sie als praktische autonom wird. Als theoretische kann sie die Unbedingtheit ihrer selbst nicht realisieren. Dies zeigt Kants Metaphysikkritik. Als theoretische scheitert sie sowohl in metaphysischer Hinsicht, wie auch in pragmatischer Hinsicht, indem sie sich dabei in den Dienst unhinterfragter Zwecke stellt. Die Realisation der Unbedingtheit gelingt nur als praktische, – als Wille!

Praktische Vernunft und Wille sind Ausdruck ein und derselben unbedingten Aktualität. Es handelt sich hierbei um die Aktualität der Vernunft selbst. Praktische Vernunft ist nicht eine Unterart der Vernunft neben der theoretischen, sondern Vernunft ist zuinnerst praktisch und nur als praktische kann sie ihre Unbedingtheit, den ihr immanenten Anspruch realisieren. Vernunft als praktische ist bereits die Voraussetzung der KRV, indem sich die Vernunft auf sich selbst reflexiv zurückwendet. Diese Reflexion ihrer selbst oder Kritik ihrer selbst ist ein praktischer

Akt. Sie setzt sich dabei selbst als unbedingt, als maßgeblich für alles Erkennen, und muß nun im Durchgang durch die Reflexion ihrer selbst diesen Anspruch auf Unbedingtheit einlösen, d. h. sich selbst als dieses Vermögen der Bezugnahme auf Unbedingtheit zur Darstellung bringen. Dies gelingt nicht, sofern sie sich rein theoretisch verhält. Im Versuch, das Unbedingte erkennend zu realisieren, scheitert die Vernunft. Die Möglichkeit der Metaphysik als Vollendung der Vernunft scheidet damit aus. Als theoretischer gelingt der Vernunft lediglich die Konstitution der empirischen Welt, die aber gerade keine Realisierung von Unbedingtheit darstellt. Könnte Vernunft den ihr immanenten Anspruch auf Unbedingtheit bereits als theoretische realisieren, so müßte sie ja ihren praktischen Gebrauch dem theoretischen nachordnen. In der vorkantischen Metaphysik wurde die Realisierung der Unbedingtheit der Vernunft auch derart verstanden. Aus vermeintlich theoretischer Erkenntnis Gottes, der Seele oder der Welt wurde die Rationalität praktischen Verhaltens bestimmt. Kant jedoch entlarvt dieses Primat theoretischer Vernunft als Illusion. Die Realisierung theoretischer Vernunft, die sich für ihn ergibt schließt Unbedingtheit gerade aus; indem ihre nachvollziehbaren Erkenntnisse auf den Bereich der Empirie als dem Bereich des durchgehend Bedingten beschränkt bleiben.

Die Vernunft kann ihrem praktischen Moment, das ihr als solcher bereits insofern immanent ist, als sie sich selbst als Maßstab aller Kritik als unbedingt anzusetzen vermag, durch ihre theoretische Realisierung nicht gerecht werden, sofern sie dabei den Bereich des durchgehend Bedingten eben nicht zu transzendieren vermag. Entsprechenderweise depotenziert sich das praktische

Moment der Vernunft unter Voraussetzung ihres rein theoretischen Gebrauchs auf lediglich pragmatische Vernunft, die von Zwecken instrumentalisiert wird, welche ihr vorgegeben sind.

Nur wenn Vernunft sich als praktische im eigentlichen Sinne versteht, indem sie sich nicht von vorgegebenen Zwecken leiten läßt, sondern alle Praxis einem unbedingten Anspruch unterwirft, kann sie ihren Anspruch auf Unbedingtheit realisieren. Das praktische und damit willentliche Moment der Vernunft ist dann dem erkennenden nicht länger nachgeordnet, sondern diesem vielmehr vorgeordnet. Vernunft realisiert ihre Unbedingtheit nicht in ihrem kognitiven, sondern in ihrem volitiven Moment. Unbedingtheit aber bedeutet Autonomie, und insofern die Vernunft ihre Unbedingtheit in ihrem volitiven Moment realisiert, besteht diese Unbedingtheit als Autonomie des Willens. Autonomie praktischer Vernunft und Autonomie des Willens fallen ineins. Sofern Vernunft als praktische autonom ist, besteht sie als autonomer Wille!

Indem Vernunft ihre Unbedingtheit als Autonomie des Willens realisiert, weist sie alle äußeren Bestimmungsgründe ab und bewahrt sich in ihrer Unbedingtheit. Sie unterwirft damit die Dimension lediglich pragmatischen Handelns und des damit einhergehenden theoretischen Vernunftgebrauchs dem unbedingten Anspruch einer autonom begründeten vernünftigen Praxis. Pragmatik wird damit in vernünftige Praxis integriert, so daß der theoretische Vernunftgebrauch vom praktischen unterfangen und zu legitimieren gesucht wird. Der Wille ist sonach nicht als ein Vermögen oder als eine Struktur zu fassen, die zunächst unabhängig von Vernunft besteht. Er ist vielmehr von vornherein als das praktische Mo-

ment der Vernunft zu verstehen, und insofern Vernunft nur als praktische autonom werden und ihre Unbedingtheit realisieren kann, wird der autonome Wille zum Grundbegriff der Vernunft. Vernunft wird sonach im eigentlichen Sinne praktisch, wenn der Wille seine transzendente Freiheit vollbringt und sich damit als unbedingte Aktualität behauptet. Praktische Vernunft vollbringt sich damit als autonomer Wille.

### *§ 31 Transzendente Freiheit und intelligibeler Charakter*

Auch die Lehre vom empirischen und intelligibelen Charakter konveniert mit der Selbstvermittlung des Willens. In gewisser Weise ersetzt Kant in seinen Schriften zur praktischen Philosophie die Lehre vom intelligibelen Charakter durch diejenige vom Willen. Beide Begriffe kommen zumindest darin überein, daß sie das empirisch unbedingte Moment im menschlichen Handeln zum Ausdruck bringen, wobei im Rahmen der Lehre vom Willen dieses empirisch Unbedingte nun weitergehend entfaltet und positiv gedacht wird, wodurch erst die Möglichkeit aufgezeigt wird, daß es nicht doch wieder anderweitig bedingt ist. In der KRV war festgestellt worden, daß der intelligibele Charakter den empirischen bestimmt und sich durch ihn vermittelt. Nun wird ergänzt, worin der intelligibele Charakter selbst gründet. Er konstituiert sich in der Selbstvermittlung der unbedingten Aktualität des Willens als praktischer Vernunft und ist sonach Resultat des Selbstvollzugs transzendenter Freiheit.



Auf diesem Hintergrund, der Bestimmung des empirischen Charakters durch den intelligibelen einerseits sowie des letzteren als Ausdruck der ursprünglichen Selbstvermittlung der transzendentalen Freiheit des Willens andererseits, können die beiden gegensätzlichen Positionen versöhnt werden, die in der Kantinterpretation im Hinblick auf die Frage entstanden sind, wie Kausalität aus Freiheit näherhin zu denken sei. Die eine Position kann im Anschluß an J. Bennett als "angular", die andere als "linear theory" bezeichnet werden.<sup>32</sup> Ersterer zufolge bewirkt eine noumenale Ursache eine ebensolche Wirkung, deren Erscheinung dann in raumzeitlicher Wirklichkeit als Phänomen vorkommt. Wird die Kausalität hingegen "linear" gedacht, so wird die raumzeitliche Erscheinung direkt als Wirkung der noumenalen Ursache gedacht.<sup>33</sup> Für beide Auffassungen lassen sich entsprechende Textstellen finden, wobei der Text der KRV allein Anhaltspunkte für die linear theory zu bieten scheint. Dies aber rührt u.E. daher, daß die dortigen Ausführungen, wie wir sahen, von dem Interesse geleitet sind, zunächst überhaupt einen intelligibelen Charakter als Grund von empirischem Handeln zu denken. Hierzu mag die linear theory ausreichend erscheinen. Diese aber dürfte nicht als unvereinbar mit der angular theory erachtet werden, sondern müßte im Verfolg der weiteren Entfaltung des intelligibelen Grundes menschlichen Handelns vielmehr zur angular

---

<sup>32</sup> J. Bennett (1975), S. 188; vgl. auch J. Heinrichs (1968), S. 4-16.

<sup>33</sup> Die Position der linear theory findet sich bspw. von J. Heinrichs (1968) vertreten, die der angular theory von M. Färber (1921), S. 31 und M. Stockhammer (1961), S. 578.



theory erweitert werden, sofern Kant unter dem Titel der "Gründung eines Charakters"<sup>34</sup> den intelligibelen Grund des Handelns als Selbstvollzug transzendentaler Freiheit denkt. Grundsätzlich jedoch erscheinen die in beiden Positionen vorausgesetzten Kategorien der Ursache und Wirkung aber wenig geeignet, um Intelligibeles zu denken.<sup>35</sup> Gerade wenn dieses als transzendente Freiheit gedacht werden soll, erscheint die Inanspruchnahme der Denkfigur einer sich selbst vermittelnden Identität weit eher angebracht.

Im Zusammenhang mit der Lehre vom intelligibelen Charakter und dessen Konstitution werden von den Interpreten immer wieder Einwände hervorgebracht, die prinzipielle Mißverständnisse hinsichtlich der Art erkennen lassen, wie der Aktus des Selbstvollzugs transzendentaler Freiheit zu denken sei. Bereits der eben erörterten Kontroverse um die angular und linear theory liegt eigentlich ein Scheinproblem zugrunde, da sie nur auf der Basis der Inanspruchnahme einer völlig unangebrachten, an dinglichem Sein orientierten Kategorialität entstehen konnte. Außerdem wurde die Annahme der Konstitution des intelligibelen Charakters durch einen Akt der Freiheit immer wieder als unvereinbar erachtet mit Kants Aussage, wonach aufgrund der Außerzeitlichkeit des intelligibelen Charakters angesichts seiner "keine Handlung entstehen oder ver-

---

<sup>34</sup> REL A 52, B 55; vgl. auch ANTHR A 270, B 268.

<sup>35</sup> Besonders deutlich wird dies, wenn sich M. Stockhammer (1961), S. 578 zu der Annahme genötigt sieht, "unbedingte und bedingte Dinge an sich selbst" einzuräumen.

gehen kann".<sup>36</sup> Kant aber zielt mit dieser Bemerkung recht gesehen darauf ab, das Mißverständnis abzuhalten, die Konstitution des intelligibelen Charakters nach dem Modell eines empirischen Vorgangs zu denken, der in seinem Anfang und Ende exakt objektivierbar ist. Kants Insistieren auf die Außerzeitlichkeit des intelligibelen Charakters geschieht dabei gerade um der Möglichkeit von Freiheit willen.<sup>37</sup> Auch die Beharrlichkeit, von der Kant im Zusammenhang mit dem intelligibelen Charakter spricht, steht nicht im Widerspruch zu dessen Konstitution durch Freiheit. Betrachtet man den Kontext, so wird damit der intelligibele Charakter nicht an sich selbst als beharrlich zu bestimmen gesucht, sondern es wird damit vielmehr seine permanente Relationalität zum menschlichen Handeln zum Ausdruck gebracht.<sup>38</sup>

Berücksichtigt man in sensu stricto die Außerzeitlichkeit des intelligibelen Charakters, so darf dessen Konstitution auch nicht auf eine einmalige vorzeitliche Tat zurückprojiziert werden, da mit dem "vor" doch "die Zeitanschauung, die beseitigt werden soll, zurückgebracht"<sup>39</sup> würde. Die Annahme, daß in der Zeit ein Charakter sich lediglich entfaltet, der sich vorzeitig irreversibel konstituiert hat, vor der eine an Schopenhauer<sup>40</sup> orientierte Interpretation freilich nicht

---

<sup>36</sup> KRV B 567. - Dieser Widerspruch wird von A. Messer (1904), S. 350 und V. Gerhard (1886), S. 53 behauptet.

<sup>37</sup> Freilich müßte dies noch mit der Konzeption eines Zeitbegriffs einhergehen, der gerade vom Selbstvollzug der Subjektivität aus gedacht wäre; s. hierzu evtl. W. Schulz (1992), S. 41-177.

<sup>38</sup> Oder anders: Die "Querstellung zum zeitlichen Weltlauf" H. Heimsoeth (1956) II, 267.

<sup>39</sup> G. Knauer (1886), S. 495.

<sup>40</sup> Vgl. vor allem Schopenhauer III, 617-624.

zurückschreckt,<sup>41</sup> ist von Kant aus gesehen völlig grundlos.<sup>42</sup> Die Konstitution des intelligibelen Charakters, also die Selbstvermittlung transzendentaler Freiheit kann vielmehr allenfalls im Sinne Schellings als eine "Tat" gedacht werden, für die gilt: " ... sie geht dem Leben ... nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige Tat."<sup>43</sup>

Beruhet die Bestimmtheit des intelligibelen Charakters auf dem Vollzug transzendentaler Freiheit, so kann jener nur auf zweierlei Art bestimmt sein, nämlich durch die Vollbringung oder durch Verwirken dieser Freiheit. Entsprechend der dabei realisierten Autonomie oder Heteronomie ergibt sich sonach für den intelligibelen Charakter nur die Alternative von Sittlichkeit oder Unsittlichkeit, gut oder böse.<sup>44</sup> Der

---

<sup>41</sup> Vgl. etwa S. Brandt (1872).

<sup>42</sup> Vgl. auch W. Ehrlich (1920), S. 55, 83 f.; H. Heimsoeth (1956), II, S. 267.

<sup>43</sup> Schelling VII, 385 f.

<sup>44</sup> Diese Deutung steht im Gegensatz zu derjenigen von I. Heidemann (1958), S. 234, wonach der intelligibele Charakter "nichts anderes ist denn Spontaneität", "keinen Inhalt" hat und "immer nur existentielle Möglichkeit" ist. Demgegenüber ist u.E. der intelligibele Charakter nicht bloße inhaltsleere Spontaneität, sondern Resultat der Selbstvermittlung derselben, wobei sein Inhalt die Bestimmtheit dieser Selbstvermittlung ist. Anstatt als bloße existentielle Möglichkeit ist der intelligibele Charakter als die existentielle Verwirklichung von gut und böse zu denken. I. Heidemann aber weist diese Deutung ausdrücklich zurück, wonach der intelligibele Charakter als "die Einheit aller Bestimmungen, die ein Mensch geleistet hat", mithin als "sittliche Grundweise des Daseins" zu erachten und dabei durch die Wertungen "gut" und "böse" zu bezeichnen ist. Letztlich aber muß dieser Auffassung zufolge die Bestimmung des empirischen Charakters durch den intelligibelen unverständlich bleiben, daß

intelligibele Charakter ist sonach nicht als ein dem empirischen analog komplex strukturiertes Gebilde zu denken, so daß zu jedem Konstituens des empirischen Charakters ein intelligibeles Analogon anzunehmen wäre, der empirische Charakter mithin in seiner ganzen Mannigfaltigkeit im intelligibelen vorgebildet wäre. Die Bestimmung des empirischen Charakters durch den intelligibelen ist vielmehr derart zu denken, daß die alternative Bestimmtheit des letzteren, Vollbringung oder Verwirkung transzendentaler Freiheit, sich mit natural vorgegebenen charakterlichen Dispositionen vermittelt. Dabei werden diese im Falle der Vollbringung der Freiheit der sittlichen Kontrolle unterworfen, während im Falle der Verwirkung der Freiheit die vorgegebenen Dispositionen sittlich unhinterfragt bleiben und die Freiheit instrumentalisieren, welch letztere dann auf ein pragmatisches Machtmittel reduziert wird.

### § 32 *Die Selbstvermittlung des Willens und das Böse*

Da der Wille prinzipiell in der Möglichkeit steht, sich zu verwirken, denkt Kant einen ihm inhärierenden Hang zum Bösen als Grund dieser Gefährdung. Um der sittlichen Relevanz des Bösen willen muß dieser Hang eben einerseits im Aktus des Willens selbst situiert werden, kann dabei aber andererseits nicht als bloße Faktizität gedacht werden, da sonst die Unbedingtheit des

---

mithin "ein anderer intelligibeler Charakter ... einen anderen empirischen Charakter gegeben " (KRV B 584) hätte.

Willens selbst aufgehoben wäre. Eine unbedingte Aktualität kann nicht mit bloßer Faktizität einhergehen, denn durch letztere wäre der Vollzug dieser Aktualität ja immer schon beeinträchtigt und so letztlich in seiner Unbedingtheit negiert. So muß also der Hang zum Bösen nicht nur mit der unbedingten Aktualität des Willens einhergehen, sondern darüber hinaus aus der Genese dieser unbedingten Aktualität selbst immer schon hervorgehen.

Aus diesem Grunde kompliziert sich der Aktus des Willens nochmals. Er darf nun nicht nur als eine unbedingte Aktualität gedacht werden, die sich angesichts der Möglichkeit, sich selbst zu vollbringen oder sich selbst zu verwirken, vollzieht, sondern muß darüber hinaus derart gedacht werden, daß er auch die dabei vorausgesetzte Gefährdung, sich selbst zu verwirken, immer schon selbst hervorgebracht hat.

Der Wille ist ja zu denken als Selbstvermittlung, wobei angesichts seiner gleichzeitigen Bezogenheit auf die Empirie seine Vollbringung im Aktus dieser Selbstvermittlung auf dem Spiele steht. Deshalb ist er strukturell als gedoppelt reflexe Transzendenz zu denken. Das Strukturmoment der Transzendenz bezeichnet hierbei die Ausrichtung auf die Empirie, das Strukturmoment der Reflexion bezeichnet das Selbstverhältnis, das ihm angesichts dieser Ausrichtung zu realisieren aufgegeben ist, und das Moment der zweiten bzw. gedoppelten Reflexion bezeichnet das Moment der Gefährdung der Realisierung dieses Selbstverhältnisses. Sonach ist der Wille aufgrund seiner gedoppelten Reflexion nicht nur als Selbstverhältnis zu denken, sondern vielmehr als ein Selbstverhältnis, das sich zu sich selbst verhält.



Darüber hinaus muß aber nun noch gedacht werden, daß der Wille die zweite Reflexion, das Sich-Verhalten zu seinem eigenen Selbstverhältnis, woraus die Gefährdung seiner Vollbringung entsteht, immer auch schon aus sich selbst hervorgebracht hat. Der Wille konstituiert sich unter Einbeziehung des Hangs zum Bösen auf ursprüngliche Weise, indem er sich zu sich selbst in ein Verhältnis setzt. Der Wille steht sonach nicht einfach in einem Verhältnis zu sich selbst, sondern setzt sich ursprünglich in ein Verhältnis zu sich selbst. Er ist demnach nicht einfach faktisch die Struktur doppelter Reflexion, angesichts derer er sich als unhintergebar Vorgegebenheit zu vollziehen hat, sondern bringt als unbedingte Aktualität diese Struktur allererst hervor.

Der Wille konstituiert sich sonach auf ursprüngliche Weise, indem er sich allererst die Möglichkeit der sittlichen Differenz eröffnet, nämlich in der Affirmation seiner selbst seine Autonomie zu vollbringen, oder durch Verweigerung dieser Affirmation sich selbst zu verwirken und sich in Heteronomie zu verlieren. In dieser ursprünglichen Konstitution seiner selbst setzt der Wille dabei immer auch bereits sein vermittelndes Moment, die Willkür. Indem der Wille sich in seiner unbedingten Aktualität hervorbringt, setzt er sich als Will-Kür eodem actu in ein Verhältnis zu seiner Unbedingtheit. Und mit dieser ursprünglichen Hervorbringung der Differenz zu sich selbst begründet er aus sich selbst die stete Versuchung zum Bösen, die Kant als Hang zum Bösen bezeichnet. Dessen Konstitution also besteht in nichts anderem als darin, daß sich der Wille ursprünglich immer schon in Identität und Differenz zu sich selbst, als Wille in seinem vermittelnden Moment der Will-kür, her-

vorgebracht hat. Und insofern sich der Wille immer schon in dieser Gespaltenheit seiner selbst hervorgebracht hat, hat er immer auch schon eine Tendenz zur Selbstliebe begründet, so daß der Hang zum Bösen sich in dieser Tendenz ausprägt und der in Selbstliebe befangene Wille als eigentlicher Gegenbegriff zum autonomen, sittlichen Willen begreifbar wird.

Der Wille ist sonach nicht als schlechthin identisch mit seiner Struktur zu denken, sondern steht zu dieser Struktur als seiner ursprünglichen Hervorbringung auch wiederum in Differenz. Als unbedingte Aktualität bringt der Wille sich selbst hervor, indem er sich ursprünglich in Identität seiner selbst und Differenz zu sich selbst vollzieht. Und diese ursprüngliche Setzung von Identität und Differenz seiner selbst kann geradezu als wesentliche Konsequenz der Unbedingtheit des Willens gedacht werden. Gerade nämlich eine unbedingte Aktualität verstatet als solche keine Festlegung auf nur eine bestimmte Struktur, da eine derartige Festlegung die Unbedingtheit ja letztlich aufheben würde. Der Vollzug der Aktualität müßte nämlich dann durch jene Struktur bedingt gedacht werden. Die Unbedingtheit eines Aktes verlangt deshalb danach, daß dieser auch eine Differenz zu sich selbst bzw. seiner eigenen Struktur begründet, denn Unbedingtheit kann sich als solche nicht in einer bestimmten Hervorbringung erschöpfen, sondern nur dadurch realisieren, daß sie sich auch angesichts aller ihrer Hervorbringungen behauptet.

So erschöpft sich die Aktualität des Willens nicht in einer Struktur, auch nicht in derjenigen der Autonomie, sondern setzt sich aufgrund ihrer Unbedingtheit immer auch schon in Widerspruch zu dieser ihrer gesetzten Struktur. Der Hang zum

Bösen wird damit als notwendige Konsequenz einer Struktur des Willens ersichtlich, sofern diese als Setzung einer unbedingten Aktualität gedacht wird. Als unbedingter Aktus geht der Wille nicht schlechthin in einer Struktur auf, sondern behauptet sich, indem er sich eodem actu auch in Differenz zu dieser Struktur setzt, darüber hinaus gerade in seiner Unbedingtheit als Setzender der Struktur. Die Dialektik von Aktualität und Struktur muß unter dem Gesichtspunkt des Vorrangs der Aktualität gedacht werden, damit die Unbedingtheit der letzteren gewahrt bleibt. Die Aktualität darf sich sonach nicht schlechthin in der Struktur als ihrem Resultat zum Verschwinden bringen, sondern muß sich angesichts derselben aufrechterhalten und diese Struktur quasi durchherrschen.

Das Lehrstück der ursprünglichen Erwerbung des Hangs zum Bösen, das voreilige Interpretieren Kant immer wieder als vordergründige Akkommodation an den Kirchenglauben vorgeworfen haben, mithin als Relikt, das nicht in eine aufgeklärte Philosophie gehöre, erweist sich sonach bei näherem Zusehen gerade nicht als ein philosophisch unbegründetes Arrangement mit der kirchlichen Erbsündenlehre, sondern vielmehr als ein unverzichtbares Moment der Aktualität transzendentaler Freiheit, sofern letztere eben als unbedingt zu denken ist. Ohne dieses Moment einer gewissermaßen transzendental transformierten Erbsündenlehre würde die Aktualität in ihrer Struktur verfestigt, womit ihre Unbedingtheit preisgegeben wäre. In der oftmals geschmähten Religionsschrift Kants wird sonach die Grundstruktur des transzendentalen Freiheitsvollzugs konsequent zuende gedacht. Und weiter, als in dieser Schrift, scheint aus transzendentaler

Sicht auch gar nicht gedacht werden zu können. Sofern transzendente Reflexion sich auf die Momente des Vollzugs transzendentaler Freiheit richtet, muß die ursprüngliche Hervorbringung des Hangs zum Bösen als Strukturmoment des Vollzugs dieser Freiheit miteinbezogen werden. Darüber hinaus zu fragen, wie es denn nun vielleicht begreiflich zu machen sei, daß ein Hang zum Bösen und somit die Konstitution der Freiheit überhaupt habe geschehen können, mag zwar durchaus sinnvoll sein, könnte aber allenfalls Aufgabe einer spekulativen Metaphysik sein.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Als wohl prominentester, und in dieser Richtung womöglich auch weitreichendster Versuch kann Schellings Freiheitsschrift von 1809 verstanden werden.

# Literaturverzeichnis

Im folgenden werden nur die Schriften herangezogen, auf die in der vorliegenden Abhandlung unmittelbar Bezug genommen wird. Weiterführende Literaturangaben finden sich bei H. Meyer (1979).

## *1. Werke von Immanuel Kant*

Die Werke Kants werden nach der von Wilhelm Weischedel besorgten Ausgabe unter Angabe der Seitenzahlen der Originalausgaben zitiert. Dabei wird die Orthographie weitgehend dem heutigen Standard angepaßt. In dieser Ausgabe nicht enthaltene Schriften, insbesondere die sog. "Reflexionen", werden nach der Akademieausgabe zitiert unter Angabe der Bandzahl in römischer Ziffer. Ferner wird herangezogen:

- Eine Vorlesung Kants über Ethik. Im Auftrage der Kantgesellschaft herausgegeben von P. Menzer, Berlin 1924.

Folgende Siglen finden Verwendung:

ANTHR	Anthropologie in pragmatischer Absicht, 1798.
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785.



KPV	Kritik der praktischen Vernunft, 1788.
KRV	Kritik der reinen Vernunft, A: 1781, B: 1786.
KU	Kritik der Urteilskraft, 1790.
MS	Metaphysik der Sitten, 1797.
OP.POST.	Opus Postumum.
R	Reflexion.
REL	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793.
VÜE	Eine Vorlesung Kants über Ethik (s. o.).

## *2. Andere Klassiker der Philosophie*

- Clarke, S.: Der Briefwechsel mit G. W. Leibniz von 1715/1716, Philosophische Bibliothek, Hamburg 1990.
- Fichte, J. G.: Sämtliche Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin 1845/1846.
- Kierkegaard, S.: Werke I-II, hrsg. von E. Hirsch, H. Gerdes, Köln-Düsseldorf 1971.
- Reinhold, K. L.: Briefe über die Kantische Philosophie, Bd. 2, Leipzig 1792.
- Rousseau, J. J.: Discours sur les sciences et les arts, Philosophische Bibliothek, 4. Aufl. Hamburg 1983.
- Schelling, F. W. J.: Werke, Stuttgart-Augsburg 1856 ff.
- Schopenhauer, A.: Werke, Darmstadt 1968 ff.

### 3. Weitere Literatur

- Beck, L. W. (1974): Kants KPV. Ein Kommentar, München 1974.
- Bennett, J. (1975): Kant's Dialectic, Cambridge 1975.
- Blumenberg, H. (1988): Die Legitimität der Neuzeit, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1988.
- Böversen, F. (1962): Die Idee der Freiheit in der Philosophie Kants, Köln 1962.
- Brandt, S. (1872): Kants Lehre von der Freiheit, Bonn 1872.
- De Vries, J. (1993): Grundbegriffe der Scholastik, 3. Aufl. Darmstadt 1993.
- Despland, M. (1973): Kant On History And Religion, London 1973.
- Ehrlich, W. (1920): Der Freiheitsbegriff bei Kant und Schopenhauer, Heidelberg 1920.
- Eisler, R. (1930): Kant-Lexikon, Berlin 1930.
- Färber, M. (1921): Die Kantische Freiheitslehre, Berlin 1921.
- Falckenberg (1889): Über den intelligibelen Charakter, in: Ztschr. f. Philosophie und philosophische Kritik, Leipzig 1889.
- Gerhard, C. (1886): Kants Lehre von der Freiheit, in: Philosophische Monatshefte, Berlin 1886.
- Hartmann, N. (1962): Ethik, 4. Aufl. Berlin 1962.
- Heidemann, I. (1958): Spontaneität und Zeitlichkeit, Köln 1958.
- Heimsoeth, H. (1956): Studien zur Philosophie I. Kants I-II, Köln 1956.
- Heimsoeth, H. (1966): Transzendente Dialektik, Berlin 1966.
- Heinrichs, J. (1968): Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie I. Kants, Bonn 1968.

- Henrich, D. (1975): Die Deduktion des Sittengesetzes, in: A. Schwan (Hrsg.): Denken im Schatten des Nihilismus, Darmstadt 1975.
- Janke, W. (1970): Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft, Berlin 1970.
- Jaspers, K. (1957): Plato, Augustin, Kant. Drei Gründer des Philosophierens, München 1957.
- (1984), Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, 3. Aufl. München 1984.
- Jodl, F. (1930): Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft I-II, Nachdr. d. 4. Aufl. Darmstadt 1966.
- Karsch, F. (1928): Das Freiheitsproblem bei Kant und N. Hartmann, in: Japanisch-Deutscher Gedankenaustausch, Heft 1, Tokyo 1928.
- Knauer, G. (1886): Weiteres zur Kantischen Lösung des Problems der Freiheit, in: Philosophische Monatshefte, Heidelberg 1886.
- Krings, H. (1964): Transzendendente Logik, München 1964.
- (1980): System und Freiheit, Freiburg/München 1980.
- Lütterfelds, W. (1987): Transzendente oder evolutionäre Erkenntnistheorie, Darmstadt 1987.
- Marquard, O. (1982): Skeptische Methode im Blick auf Kant, 3. Aufl. Freiburg/München 1982.
- Messer, A. (1904): Kants Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung, Leipzig 1904.
- Meyer, H. (1979): Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zu Kants kritischer Freiheitslehre, Diss. München 1979.

- Petras, O. (1913): Der Begriff des Bösen in Kants Kritizismus und seine Bedeutung für die Theologie, Osterwieck/Harz 1913.
- Prauss, G. (1983): Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt a. M. 1983.
- (1993): Für sich selber praktische Vernunft, in: O. Höffe (Hrsg.): GMS. Ein kooperativer Kommentar, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1993.
- Rohs, P. (1976): Transzendente Logik, Meisenheim a. Glan 1976.
- Ryle, G. (1969): Der Begriff des Geistes, Stuttgart 1969.
- Salits, P. (1884): I. Kants Lehre von der Freiheit, Jena 1884.
- Schulz, W. (1979): Ich und Welt, Pfullingen 1979.
- (1992): Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter, Pfullingen 1992.
- Schulze, M. (1924): Das radikale Böse und die Wiedergeburt, in: Albertus Universität Königsberg (Hrsg.): Kant. Festschrift zur 2. Jahrhundertfeier seines Geburtstages, Königsberg 1924.
- Sidgwick, H. (1888): The Kantian Conception Of Free Will, in: Mind, vol. XIII, 1888.
- Silber, J. R. (1960): The Ethical Significance Of Kant's Religion, Einleitung zur englischen Ausgabe der REL, New York 1960.
- Simmel, G. (1905): Kant. Sechzehn Vorlesungen, Leipzig 1905.
- Sommerlath, E. (1917): Kants Lehre vom intelligibelen Charakter, Leipzig 1917.
- Spaemann, R. (1990): Fenelon. Reflexion und Spontaneität, 2. Aufl. Stuttgart 1990.
- Stockhammer, M. (1961): Kants Zurechnungs-idee und Freiheitsantinomie, Köln 1961.

- Strawson, P. F. (1966): The Bounds Of Sense,  
London 1966.
- Teichner, W. (1967): Die intelligible Welt,  
Meisenheim a. Glan 1967.



# Personenregister

- Aristoteles 10, 121 f.  
Beck L. W. 124, 189  
Bennet, J. 209  
Blumenberg, H. 12  
Böversen, F. 190  
Bossuet, J. B. 85  
Brandt, S. 211  
Clarke, S. 19  
Crusius, C. 21  
De Vries, J. 11  
Despland, M. 190  
Ehrlich, W. 180, 189, 212  
Eisler, R. 76, 202  
Epikur 152 f  
Färber, M. 209  
Falckenberg, R. 39  
Fenelon, F. 85  
Fichte, J. G. 56, 101, 186  
Gerhard, C. 180, 210  
Hartmann, N. 179 f.  
Hegel G. W. F. 101, 191, 196  
Heidemann, I. 212  
Heimsoeth, H. 24, 211 f.  
Heinrichs, J. 209  
Henrich, D. 60, 67  
Janke, W. 56, 83  
Jaspers, K. 173, 198  
Jodl, F. 189  
Karsch, F. 180  
Kierkegaard, S. 184, 186  
Knauer, G. 211  
Krings, H. 12, 15, 20, 39, 54, 69, 72, 83 ff., 102, 158, 183 f.  
Leibniz, G. W. 19  
Lütterfelds, W. 55  
Marquard, O. 23  
Messer, A. 210  
Newton, I. 19  
Petras, O. 190  
Prauss, G. 12, 25, 158, 189  
Reinhold, K. L. 189  
Rohs, P. 40  
Rousseau, J. J. 25, 155  
Ryle, G. 69  
Salits, P. 180  
Schelling, F. W. J. 212  
Schopenhauer, A. 211  
Schulz, W. 26, 211  
Schulze, M. 180  
Sidgwick, H. 189  
Silber, J. R. 189  
Simmel, G. 180  
Sommerlath, E. 180  
Spaemann, R. 85  
Stoa 152 f.  
Stockhammer, M. 209 f.  
Strawson, P. F. 26  
Thomasius, C. 21  
Wolff, C. 21



## Reihe: Praktische Philosophie

*Die Bände 1 bis 28 sind kartoniert;  
ab Band 29 (siehe im Folgenden) erscheint die Reihe  
in festen Einbänden*

- 29: Karl Schuhmann: Husserls Staatsphilosophie
- 30: Walter Pfannkuche: Platons Ethik als Theorie des guten Lebens
- 31: Edmund Sandermann: Die Moral der Vernunft. Transzendente Handlungs- und Legitimationstheorie bei Kant
- 32: Thomas Nisters: Kants Kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis
- 33: Markus Hilmar Wörner: Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles
- 34: Javier Muguerza: Ethik der Ungewißheit
- 35: Dirko Thomsen: ‚Techne‘ als Metapher und als Begriff der sittlichen Einsicht. Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Platon und Aristoteles
- 36: Johannes Drescher: Glück und Lebenssinn. Eine religionsphilosophische Untersuchung
- 37: Donata Kluxen-Pyta: Nation und Ethos. Die Moral des Patriotismus
- 38: Alfred Langewand: Moralische Verbindlichkeit oder Erziehung. Herbarts frühe Subjektivitätskritik und die Entstehung des ethisch-edukativen Dilemmas
- 39: Eric Voegelin: Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung
- 40: Javier Muguerza (Hg.): Ethik aus Unbehagen. 25 Jahre ethische Diskussion in Spanien

- 41: Jan Cattepoel: Dämonie und Gesellschaft. Søren Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker
- 42: Wolfgang Enderlein: Abwägung in Recht und Moral
- 43: Jean-Claude Wolf: Verhütung oder Vergeltung? Einführung in ethische Straftheorien
- 44: Hans-Ulrich Hoche: Elemente einer Anatomie der Verpflichtung. Pragmatisch-wollenslogische Grundlegung einer Theorie des moralischen Argumentierens
- 45: Jean-Claude Wolf: John Stuart Mills „Utilitarismus“. Ein kritischer Kommentar
- 46: Eric Voegelin, Alfred Schütz, Leo Strauss und Aron Gurwitsch: Briefwechsel über „Die Neue Wissenschaft der Politik“. Herausgegeben von Peter J. Opitz
- 47: Clemens Kauffmann: Ontologie und Handlung. Untersuchungen zu Platons Handlungstheorie
- 48: Siegfried König: Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes – Locke – Kant
- 49: Guido Löhrer: Menschliche Würde. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze der praktischen Philosophie Kants
- 50: Beatrix Himmelmann: Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität
- 51: Herbert Meyer: Kants transzendente Freiheitslehre

Verlag Karl Alber Freiburg/München