



universität  
wien

# Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Der Dualismusvorwurf an Kant  
und seine systemimmanente Widerlegung

Verfasser

Rainer Erich Scheichelbauer

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Gotz



# Inhaltsverzeichnis

1.	Die Grundproblematik: warum ein Dualismus nicht reicht	5
2.1	Zwei Erkenntnisstämme: Spontaneität vs. Rezeptivität	11
2.2	Zwei Subjekte	11
2.3	Zwei Welten: Ding an sich vs. Erscheinung	13
2.4	Zwei nicht-empirische Gegenstände: Ding an sich vs. transzendentes Objekt	17
2.5	Zwei Standpunkte	25
2.6	Zwei Arten von Vernunft: praktische vs. theoretische Vernunft	26
2.7	Zwei Begründungen der Moralphilosophie	29
3.	Schlüssel zur Fehlinterpretation: Die Entontologisierung der Verstandeswelt	46
4.1	Kein Dualismus: Erkenntnisstämme	57
4.2	Kein Dualismus: zwei Subjekte	63
4.3	Kein Dualismus: zwei Welten (Ding an sich vs. Erscheinung)	64
4.4	Kein Dualismus: zwei nicht-empirische Gegenstände	82
4.5	Kein Dualismus: praktische und theoretische Vernunft	87
4.6	Kein Dualismus: zwei Standpunkte	98
4.7	Keine zwei Moralbegründungen	114
	Anhang A: Baumgartens Metaphysik, Seite 281	126
	Anhang B: Baumgartens Metaphysik, Seite 5	127
	Zusammenfassung	128
	Summary	128
	Lebenslauf	129
	Literatur	130

*»... und es ist kein Wunder, wenn sie allerwärts Inkonsequenzen finden, obgleich die Lücken, die diese vermuten lassen, nicht im System selbst, sondern bloß in ihrem eigenen unzusammenhängenden Gedankengange anzutreffen sind.«*

— Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft A 19

*»Es ist eh alles ganz watscheneinfach, nur kapieren muss man es halt.«*

— Ernst Happel

Primärtexte wurden, wenn nicht anders angegeben, nach der Weischedel-Ausgabe (16. Auflage 2003) in der durch Weischedel angepassten Orthografie zitiert. Nach den Gepflogenheiten der Kant-Forschung wurden gegebenenfalls die Seitenangaben für die Akademieausgabe ergänzt. Briefwechsel werden nach der Akademieausgabe (Bände X bis XII) zitiert und nach ihrer Paginierung angegeben.

GMS Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (A 1785, B 1786), Paginierung der Akademieausgabe nach Horn e.a. 2007

KpV Kritik der praktischen Vernunft (A 1788)

KrV Kritik der reinen Vernunft (A 1781, B 1787)

KU Kritik der Urteilskraft (A 1790)

MS Metaphysik der Sitten (Rechtslehre A 1797 B 1798, Tugendlehre A 1797)

Proleg Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (A 1783)

Relig Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (A 1793, B 1794)

## 1. Die Grundproblematik: warum ein Dualismus nicht reicht

Ist Kant ein Dualist? Manche sagen nein. So wird Kant von seinen Interpreten etwa als Überwinder des kartesischen Dualismus geschätzt. Gardner (2006: 228f) rekapituliert den vierten Paralogismus (KrV B 409ff bzw. A 366ff) als gelungene Widerlegung der Behauptung, meine Existenz sei von meinem Körper unabhängig (»claim that my existence is independent of my body«, Gardner 2006: 228f). Auch Höffe (2011: 231f) attestiert Kant die erfolgreiche Bewältigung des Leib-Seele-Problems durch die Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich. Kant etablierte sich somit, so Höffe, primär als Substanz- und Eigenschaftsmonist. Erst im Rahmen dessen sei Kant »sekundär dualistisch«, wenn er etwa äußeren und inneren Sinn voneinander unterscheidet, aber auch »wegen des die Sinne affizierenden Etwas« und »der Trennung von Natur und Freiheit« (Höffe 2011: 238).

Kant selbst geht in den Paralogismuskapiteln der Kritik der reinen Vernunft auf die Begriffe Idealismus, Realismus und Dualismus ein. Kant erläutert zunächst den Idealismus als eine Lehre, die »mit Recht« davon ausgehe, dass »Gegenstände äußerer Sinne« ihrer Existenz nach ungewiss seien. Die Ungewissheit formuliert er als »die Idealität äußerer Erscheinungen«. Der Dualismus dagegen bestehe Kant zufolge aus der »Behauptung einer möglichen Gewißheit, von Gegenständen äußerer Sinne« (KrV A 367). Wirklich gewiss seien zunächst aber nur die Inhalte meiner Wahrnehmung, und zwar ausschließlich in mir, oder wie Kant es formuliert: »daß meine eigene Existenz allein der Gegenstand einer bloßen Wahrnehmung sein könne«. In diesem Sinne bestätigt Kant sogar Descartes' cogito-Satz, der »alle Wahrnehmung in der engsten Bedeutung auf den Satz einschränkte: Ich (als ein denkend Wesen) bin« (KrV A 367f).

Ich kann also äußere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner inneren Wahrnehmung auf ihr Dasein schließen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas Äußeres die nächste Ursache ist. Nun ist aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entspringen kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich, oder äußerlich sei, ob also alle sogenannte äußere Wahrnehmungen nicht ein bloßes Spiel unseres innern Sinnes seien, oder ob sie sich auf äußere wirkliche Gegenstände als ihre Ursache beziehen.  
(KrV A 368)

Die Existenz wirklicher äußerer Gegenstände ist Kant zufolge allerdings »nur geschlossen«, lediglich die eigenen Vorstellungen und man selbst seien gewiss. Kant betont dabei aber, dass ein Idealismus nicht die *Existenz* äußerer Gegenstände leugnet,

sondern lediglich deren unmittelbare *Wahrnehmung*. Ein Idealist könne nun gegenüber den gegebenen Erscheinungen zwei mögliche Positionen einnehmen. Erstens könne er darauf bestehen, dass die Erscheinungen nichts als unsere Vorstellungen sind. Kant nennt diesen Standpunkt den transzendentalen Idealismus. Zweitens aber können die Erscheinungen in Raum und Zeit bereits für »an sich selbst, auch ohne Sinne« (KrV A 369) existierend gehalten werden. Kant nennt diese Position den transzendentalen Realismus. Letzterer wird zum empirischen Idealismus, wenn man die Leugnung der unmittelbaren Wahrnehmung äußerer Gegenstände in die Unzulänglichkeit der Verlässlichkeit der eigenen Sinnlichkeit ummünzt, also wenn man, so Kant, »unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derselben gewiß zu machen« (ibid.). Unsere Wahrnehmungen sind genau genommen ja nur Vorstellungen in uns. Weil die Dinge der Sinne ja auch ohne unsere Sinne existieren sollen, wir aber nur über unsere sinnlichen Inhalte verfügen, können diese inneren Vorstellungen von Haus aus keine Gewissheit über die Wirklichkeit äußerer Gegenstände liefern. Die Quelle dieser Vorstellungen müssen ja nicht unbedingt die Dinge außer uns sein, es könnte auch ein Traum sein. Als transzendentaler Idealist aber kann Kant auch einen empirischen Realismus vertreten, »d. i. die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem bloßen Selbstbewußtsein hinauszugehen«. Die Äußerlichkeit der uns erscheinenden Gegenstände bestehe im transzendentalen Idealismus ja lediglich darin, dass der Raum, auf den wir unsere äußeren Wahrnehmungen beziehen, selbst lediglich eine Vorstellung »in uns« ist. Somit ergibt sich nicht bloß »das Dasein meiner selbst als eines denkenden Wesens« aus dem bloßen Faktum des Selbstbewusstseins, sondern über Descartes hinaus auch »das Dasein der Materie«. Denn sowohl äußere als auch innere Erscheinungen sind Kant zufolge »nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewußtsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist« (KrV A 370). Die Wirklichkeit darf für den transzendentalen Idealisten bzw. empirischen Realisten »nicht geschlossen werden«, sie wird »unmittelbar wahrgenommen« (KrV A 371). In dieser Formulierung verbirgt sich eine Spitze gegen Descartes, der in der Auffassung Kants sein eigenes Dasein, das Dasein der Gegenstände und die Gewissheit darüber erschließt.

Kant zufolge ist der transzendente Idealist nun tatsächlich »ein *Dualist*« (KrV A 370, Herv. im Orig.), weil er Inneres und Äußeres als gleichermaßen wirklich ansieht. Kant schreibt sich also selbst zumindest nominell jenen Vorwurf zu, gegen den ich ihn verteidigen will, wie der Titel der vorliegenden Arbeit verspricht. Gleichwohl liefert

Kant in einem ersten Ansatz eine Vermittlung von Innerem und Äußerem: Beides ist Vorstellung in uns, beides kommt in uns zusammen, beides wird in uns vollzogen. Verteidigen muss Kant diese Behauptung lediglich gegen den empirischen Idealisten bzw. transzendentalen Realisten, indem er den Raum, der für Äußeres konstitutiv ist, selbst als Vorstellung in uns ausweist. »Das Reale äußerer Erscheinungen« sei, so Kant, »wirklich nur in der Wahrnehmung und kann auf keine andere Weise wirklich sein« (KrV A 376). Der Dualismus finde demnach »nur im empirischen Verstande« statt (KrV A 379). Transzendental betrachtet, also in Bezug auf die Ermöglichung von Empirie, löse sich der Dualismus auf:

Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raume, außer mir, sind zwar spezifisch<sup>1</sup> ganz unterschiedene Erscheinungen, aber dadurch werden sie nicht als verschiedene Dinge gedacht. Das *transzendente Objekt*, welches den äußeren Erscheinungen, imgleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben.

(KrV A 379f, Hervorhebung im Original gesperrt)

Tritt eine dualistische Konstellation auf, sieht Kant also durchaus selbst die Notwendigkeit einer Vermittlung. Er räumt ein, dass im Bereich des Bedingten, also im oben erwähnten »empirischen Verstande«, durchaus Gegensätze auftreten, die auf der empirischen Ebene selbst nicht aufgehoben werden können, zum Beispiel Subjekt und Objekt, Sinnlichkeit und Verstand, Apriori und Aposteriori. Dafür muss er auf ein empirisch nicht verfügbares, aber eben die Empirie überhaupt erst ermöglichendes, der Empirie insgesamt vorausgesetztes Drittes rekurren, das die Vermittlung bewerkstelligen kann: eben eine Verstandeswelt, ein wirkliches Sein außerhalb des Bewusstseins, die Summe aller Iche an sich und aller Dinge an sich in einer systematischen Ordnung. Dieses vorausgesetzte Sein muss als Ich an sich eben auch dem Bewusstsein selbst zugrunde liegen, darf also nicht abgetrennt davon sein, weil sich sonst ein neuer unvermittelter Dualismus zwischen Grund und Begründetem eröffnen würde. Man kann also sagen, Kant erweitert die Dualität zu einem dreiteiligen Begründungsverhältnis: Zum dualistischen, kontradiktorischen Gegensatz von bedingtem Subjekt und bedingtem Objekt tritt ein beide Seiten voll umfassendes unbedingtes Sein. Mit dem en passant formulierten Hinweis darauf, dass dieses Vorausgesetzte keine Materie ist, verwehrt sich Kant gegen einen empirischen

---

<sup>1</sup> Statt »spezifisch« steht im Original »skeptisch«. Aber Kant selbst bittet in der Vorrede (KrV A XXII) darum, es zu »spezifisch« zu korrigieren.

Reduktionismus. Genauso beiläufig sagt Kant, dass dieses Vorausgesetzte kein bloßes Denken (»denkend Wesen an sich selbst«, s.o.) sein kann, und so schottet er sich auch gegen einen absoluten Idealismus und einen reduktiven Rationalismus ab. Das Denken als solches ist immer auf etwas anderes als Quelle seiner Inhalte angewiesen, also kann seine Voraussetzung nicht selbst wieder nur ein Gedachtes oder gar das Denken selbst sein. Stattdessen sorgt der vorausgesetzte, aber theoretisch unzugängliche mundus intelligibilis für das gleichzeitige Bestehen sowohl des empirischen Ichs als auch der Erfahrungsgegenstände – sowohl nebeneinander als auch in Bezug aufeinander. Kant vermittelt den beschriebenen Innen-Außen-Dualismus also mit einem verbindenden und vermittelnden Dritten, das beidem notwendig zugrunde liegt und beides ontologisch durchdringt: Er spricht wiederholt davon, dass es um *dieselben* Dinge geht, die einmal »an sich« und einmal »als erscheinend« betrachtet werden.

In ihrer Erörterung über das vierte Unterkapitel des dritten Abschnitts der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (»Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?«) greift die deutsche Philosophin Annemarie Pieper (2010, 1. Auflage 1989) Kants Rede von zwei Arten der Kausalität auf, nämlich Naturmechanismus und gedankliche Begründung, und wendet sie auf den Willensbegriff an. Sie beruft sich dabei auf die Eröffnungspassage des erwähnten Unterkapitels (GMS BA 110/453) und interpretiert die Stelle dahingehend, dass die beiden Kausalitätsarten sich »in einer Willensbestimmung« zueinander verhalten »wie Ding an sich und Erscheinung« (Pieper 2010: 272). Sie schließt daraus, dass es einen »Willen auf der Naturebene« gebe, der »in seinem Wollen durch andere Objekte der Erscheinungswelt hervorgebracht« wird. Dieser empirische, heteronome Wille sei naturgesetzlich determiniert und erscheine »nur als Wirkung, nie als Ursache« (ibid.). Dazu parallelisiert sie die »autonome Handlung, in der der Wille Kausalität auf sich selbst ausübt und demnach sowohl Subjekt als auch Objekt der Bestimmung ist« (ibid. 273). Der autonome Wille könne aber nicht rekonstruiert werden, nicht einmal »als Bedingung der Möglichkeit empirischer Praxis«, die Begründungsfrage bleibt also zunächst offen. Pieper sieht die Vermittlung zwischen den beiden Willenskonstrukten darin, dass beide eben »philosophische Konstrukte« (ibid., Herv. im Orig.) seien. Der Philosoph könne »auf sich selbst als den Konstrukteur dieser Konstrukte« reflektieren und so einsehen, dass er die intelligible und dadurch auch die empirische Welt »»immer schon« vorentworfen hat«. Auf diese Weise, so Pieper, »löst sich der Dualismus auf« (ibid.). Von welcher Warte aus bzw. warum überhaupt der Philosoph diesen Schritt

vollziehen könne, erklärt Pieper aber nicht. Aus dem Argumentationsgang heraus ergibt sich konsequent, dass die Verstandeswelt sich im reflexiven Denken des Philosophen gründe. Das führt allerdings erneut in einen Dualismus oder einen Zirkelschluss, weil dann das Grundproblem des Denkens voll im Raum bleibt: Das Denken ist auf etwas anderes angewiesen, nach Kant auf sinnlich-anschaulichen Inhalt, an dem es überhaupt erst tätig werden kann. Wenn die Dichotomie von Denken und Sinnlichkeit nicht auf eine ontologische Basis zurückgeführt werden kann, bleibt man in einem unvermittelten Dualismus stecken. Führt man sie hingegen auf eine Verstandeswelt zurück, begründet diese Verstandeswelt aber wiederum im Denken des Philosophen, so ergibt sich ein *circulus vitiosus*.

Es liegt zunächst nahe, den Dualismus einfach stehen zu lassen und als solchen zu akzeptieren, womöglich noch mit dem Verweis darauf, dass wir darüber hinaus aufgrund der Beschaffenheit der menschlichen Natur nicht im Stande wären, jemals sicheres Wissen zu erlangen. Für eine konsequente Philosophie reicht das aber nicht. Ein Dualismus besteht im Wesentlichen immer aus zwei einander kontradiktorisch ausschließenden Seiten. Alles, zumindest auf dieser Ebene der Argumentation, fällt entweder auf die eine oder die andere Seite, nichts kann beides zugleich sein. Trotzdem werden beide Seiten mit Recht gleichzeitig behauptet: entweder als notwendig zweiteilige Erklärung für ein Phänomen, zum Beispiel Sinnlichkeit und Verstand für menschliche Erkenntnis, oder aber die eine Seite als der Grund für die andere, so wie etwa ein Sensualist den Verstand auf die Sinnlichkeit zurückführen würde. Aber: Wegen des scharfen kontradiktorischen Gegensatzes zwischen den beiden Seiten müssten sie auch vollkommen voneinander getrennt sein. Mit anderen Worten können die beiden Seiten prinzipiell überhaupt nicht zusammenkommen, somit auch nicht zusammen wirken, somit auch nicht zusammen erklären und sich auch nicht gegenseitig begründen. Schließlich fallen sie wegen des strikten Gegensatzes völlig auseinander, jegliche Verbindung zwischen ihnen ist unmöglich, weil es auch keine Vermittlung gibt, die für ihren Zusammenhalt sorgen würde. Die beiden auseinanderklaffenden Seiten bedürfen ihrerseits also eines vermittelnden Grundes. Wird diese Vermittlung nicht erbracht, ist die Begründungsproblematik nicht gelöst, sondern bestenfalls verschoben, jedenfalls in noch drückenderer Schwere prolongiert.

Ich behaupte nun nicht, dass alle in der vorliegenden Arbeit erwähnten Interpretinnen und Interpreten sich dieser Problematik überhaupt bewusst sind, auch wenn ich sie als Agenten des Dualismusvorwurfs an Kant ausmache. In aller Regel

entsteht das Bild eines kantianischen Dualismus aus einfachen Verständnisfehlern.<sup>2</sup> In der ersten Hälfte der Arbeit versuche ich die bewusst und unbewusst formulierten Dualismen zu sammeln und nachzuzeichnen. Die Sammlung erhebt freilich keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Die Aufarbeitung der klassischen Missverständnisse, insbesondere im Deutschen Idealismus, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, deshalb konzentriere ich mich auf rezente Sekundärliteratur. Die dort erhobene Kritik an der philosophischen Systematik Kants will ich in der zweiten Hälfte in eine Kritik am Unverständnis der kantischen Position ummünzen. Dazu zitiere und kritisiere ich rezente Deutungen, die Kant durchaus eine gelungene Vermittlung zuschreiben, führe auch diese Deutungen einer Kritik zu und versuche, die Auffassung Kants unter ständiger Berufung auf die Primärtexte zu rekonstruieren und so gegenüber allen Fehldeutungen zu rehabilitieren – auch gegen jene seiner wohlwollenden Interpreten. Denn Kant war wesentlich ein Denker der Vermittlung. Sein philosophisches System geht von einem wahren Ansichsein aus, das die vielfältigen Widersprüche der Endlichkeit mediiert. Dieses Sein liegt aber nicht einfach getrennt von unseren Bewusstseinsinhalten vor, sondern durchdringt sie auf allen Ebenen. Nur deshalb kann Kant etwa von *ein und demselben* Ding sprechen, das einmal als Erscheinung, einmal an sich betrachtet wird. Im gegenwärtigen Diskurs erscheint aber nicht einmal die ontologische Relevanz des Ansichseins als gesichert. Stattdessen wird das Ding an sich zum bloßen Gedankenkonstrukt herabqualifiziert. Weil dieser schwere Verständnisfehler meiner Ansicht nach den meisten Fehlinterpretationen zugrunde liegt, markiert ein Kapitel über die Entontologisierung der Verstandeswelt den Übergang zwischen den beiden Hälften der vorliegenden Arbeit.

---

<sup>2</sup> Ich schließe mich hier selbst nicht aus: Während der Arbeit habe ich mich zu einem neuen Bild von der kantischen Systematik durchgerungen.

## 2.1 Zwei Erkenntnisstämme: Spontaneität vs. Rezeptivität

In seiner Einführung in die kantische Philosophie bezeichnet Jean Grondin (2007) die zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis wörtlich als »Dualismus der Erkenntnisvermögen«. Er betont in weiterer Folge die gegenseitige Ausschließlichkeit und Angewiesenheit von Sinnlichkeit und »intellektuellen Tätigkeiten«, vollzieht aber nicht den Vorwurf einer methodischen Unzulänglichkeit. Womöglich betrachtet Grondin einen Dualismus prinzipiell nicht als Defizit, sondern akzeptiert ihn als valide Erklärung (Grondin 2007: 31ff).<sup>3</sup> Unterschlagen wird freilich, wie die beiden dualistisch ausschließlichen Seiten überhaupt zusammen bestehen könnten. Ausformuliert könnte der Vorwurf deshalb in etwa wie folgt lauten. Sinnlichkeit und Verstand sind zwei gänzlich voneinander verschiedene Arten der Erkenntnis. Während die Sinnlichkeit einer durchgängigen Rezeptivität entspricht, baut der Verstand auf reiner Spontaneität auf. Mit anderen Worten: Sinnlichkeit ist alles, was der Verstand nicht ist, und umgekehrt. Daher schließen Sinnlichkeit und Verstand einander vollkommen aus, können nicht vermittelt werden und fallen auseinander. Es kann daher nicht erklärt werden, wie der Verstand am sinnlichen Material tätig werden kann, denn ohne entsprechende Vermittlung mit der Daten liefernden Sinnlichkeit könnte er nicht zu seinen Inhalten gelangen. Dadurch würde das Denken aber gar nicht erst »zur Ausübung erweckt« (KrV B 1). Fehlt die Vermittlung und bleibt der Dualismus als solcher bestehen, käme es zu keiner Erfahrung als erster Erkenntnis, folglich überhaupt nie zu irgendeiner Erkenntnis. Kants Erkenntnistheorie, demnach eine Scharade einander abwechselnder Leerheiten, bricht unter seiner Nichtigkeit in sich zusammen.

## 2.2 Zwei Subjekte

In seiner Analyse der transzendentalen Deduktion in der Kritik der reinen Vernunft bemerkt Holm Tetens (2006), dass Kant zwei verschiedene Ich-Begriffe hantiert. Tetens macht die Unterscheidung zwischen empirischem und logischem Ich. Er gesteht zunächst selbst Schwierigkeiten mit seiner Rezeption ein, wenn er schreibt: »Kants Ausführungen sind dunkel« (Tetens 2006: 119). Er räumt ein, Kants Überlegungen »mit Sicherheit [...] nicht vollständig ausgelotet« zu haben (ibid. 122f). Dennoch filtert er zunächst das »empirische Bewusstsein« heraus, das nichts weiter bedeutet als »etwas

---

3 Mit einer solchen Position stünde er allerdings nicht allein: Auch Morris Stockhammer (1961) lobt den vermeintlichen Dualismus Kants – allerdings im Sinne der »zwei Welten« (s. das entsprechende Kapitel) – als Lösung des Leib-Seele-Problems.

wahrzunehmen, eines Objekts oder eines Sachverhalts sinnlich gewahr zu werden« (ibid. 119). Dagegen setzt er den »laut vernehmlichen oder [...] >inneren lautlosen« Vollzug von beschreibenden Aussagen«, kurz: »Bewusstsein im Sinne von Wissen«. Wenn »ich mir selber sagen kann, was der Fall ist«, dann ist das kein empirisches Bewusstsein mehr, sondern Selbstbewusstsein (ibid.). Dieses Selbstbewusstsein ist jenes Ich, das sich seiner Identität durch viele Zustände hindurch bewusst ist, das also sagen kann: »Ich, der ich denke, dass  $W_1$  der Fall ist, bin derselbe, der denkt, dass  $W_2$  und  $W_3$  und ... und  $W_n$  der Fall sind«. Dieses Ich nennt Tetens »das *logische* oder *transzendente* Ich« oder auch »ursprüngliche Apperzeption«. Er räumt sofort ein, dass über das logische Ich nicht viel gesagt werden kann, außer dass es in solchen Sätzen eben »die Rolle des (grammatischen) Subjekts einnimmt« (ibid. 120), also »die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle andere muß begleiten können« (KrV B 132, Herv. im Orig.). Dieses logische Ich kann sich nicht selbst zum Gegenstand machen. Ich »bin mir darin bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *daß* ich bin« (KrV B 157). Tetens fasst also zusammen:

Das »Ich denke, dass ...« ist nur das logische »Vollzugssubjekt« der »Synthesis des Mannigfaltigen«. Es wird nur ausgesagt, dass ich es bin, der das alles denkt, es wird aber nicht näher bestimmt, wer und wie ich bin, der das alles denkt. Ich bin, wie Kant es ausdrückt, mir nur bewusst, *dass* ich bin, nicht wie ich bin oder wie ich mir oder gar anderen Beobachtern sinnlich erscheine. Und das ist so, weil dieses »Ich denke« des logischen Ichs stets nur als grammatisches Subjekt von Sprechakten fungiert.

(Tetens 2006: 121f, Hervorhebung im Original)

Für Tetens ergibt sich daraus ein Folgeproblem. Zwischen den beiden Ich-Arten klaffe eine unvermittelte Differenz. Kant gebe keine Antwort auf die drängende Frage, wie logisches und empirisches Ich zusammenhängen. Es sei genauer gesagt nicht klar, ob dieser Zusammenhang »nur logisch-semantischer Natur« oder ob das logische Ich »ein reales, freilich ansonsten völlig unerkennbares Selbst« sei (ibid. 123). Tetens formuliert nicht aus, ob er gemäß der letzteren Lesart in so einem an sich seienden Ich eine mögliche Lösung für den Ich-Dualismus sieht. Aber gerade als ein unbestimmtes reales Etwas würde es erneut in Differenz zu empirischer Bestimmtheit stehen. Folglich könnte es keine Dualität vermitteln, weil es eben selbst nur eine vermittlungsbedürftige Seite einer Dualität ausmache und deshalb die Vermittlung nicht mehr leisten könnte.

### 2.3 Zwei Welten: Ding an sich vs. Erscheinung

Die Welt in ihrem Ansichsein genommen heißt bei Kant »mundus intelligibilis« oder »Verstandeswelt«, bisweilen auch »intelligible« oder »noumenale Welt«, die Welt als erscheinende dagegen »mundus sensibilis«, »Sinnenwelt« oder »phänomenale Welt«. Im modernen Diskurs wird diese Unterscheidung oft unter dem Titel »Zwei-Welten-Lehre« oder »Zwei-Reiche-Lehre« zusammengefasst. Kant verwendet diesen Ausdruck zwar nicht selbst, in den Kritiken finden sich aber ähnliche Formulierungen (vgl. u.a. KrV B 426, KpV A 155). Das Verhältnis zwischen den »beiden Welten« ist in der Interpretation umstritten und wird bisweilen als Dualismus aufgefasst, etwa wenn sie als »zwei ontologisch distinkte Ebenen der Realität« aufgefasst werden (Horn e.a. 2007: 284). Moderne Interpreten führen diesen Dualismusvorwurf und den Term des öfteren auf Jürgen Habermas zurück (z.B. Ricken 2010: 252, Horn e.a. 2007: 306f). Habermas skizziert das Problem der Willensfreiheit in einem ursprünglich 2006 erschienenen Aufsatz, indem er die beiden widersprüchlichen Motive der Selbsterfahrung als frei und des Bedürfnisses nach einem geschlossenen Weltbild einander gegenüberstellt (Habermas 2009: 271f). Er unterstellt Kant, er begreife die Autonomie »im Sinne einer *ursprungslos-unbedingten*, aus dem Bereich des Intelligiblen in die Welt der gesetzmäßig variierenden Erscheinungen hineinwirkenden Kausalität« (ibid. 282, Herv. im Orig.). Dieser »Bereich des Intelligiblen« steht in der Habermas'schen Beschreibung der naturgesetzlich organisierten »Welt« unvermittelt entgegen. Aber auch Dieter Henrich (1975) hält in seinem bis heute stark rezipierten Aufsatz »Über die Deduktion des Sittengesetzes« fest, dass die kantische Moralkonzeption davon ausgehe, »daß neben der Sinnenwelt eine andere zu denken ist, der unser Wille zugehört«. Die beiden Welten würden zwar »notwendig« voneinander unterschieden, allerdings »nicht in Beziehung zueinander« gebracht. Erst der kategorische Imperativ, der ja eine verpflichtende intelligible und eine verpflichtete sinnliche Seite enthält, stelle diese Beziehung wirklich her (Henrich 1975: 98). Sowohl in Habermas' als auch in Henrichs Deutung fehlt allerdings ein Drittes, das beide Seiten vermitteln könnte, und so bleibt ungeklärt, wie die Autonomie aus dem Intelligiblen ins Empirische hinüberwirken soll.

Für Holm Tetens (2006: 180ff) bildet das Ding an sich ein zentrales Problem in seinem Werkkommentar zur Kritik der reinen Vernunft. In seiner Besprechung schwankt er zwischen verschiedenen Sichtweisen und wirft Kant deshalb Inkonsequenz vor (u.a. ibid. 181f, 184). Tetens' Unsicherheit in der begrifflichen Annäherung kommt deutlich in seiner Meinung zum Ausdruck, Dinge an sich wären nur dann Noumena,

wenn sie sich »wenigstens intellektuell anschauen« ließen, anders formuliert: wenn »die Dinge an sich mit den Dingen der Verstandeswelt gleich« wären (ibid. 181). Ihm ist bewusst, dass sich Dinge nicht erkennen lassen, wie sie an sich sind, und dass sich deshalb auf sie keine Verstandeskategorien anwenden lassen. Daraus schließt Tetens erstens, dass wir nicht wissen könnten, ob es überhaupt Dinge an sich gebe, weil wir kategorial nicht in der Lage seien, eine Assertion durchzuführen und Existenz zuzuschreiben, und zweitens, dass die Dinge an sich nicht unsere Sinne affizieren könnten, weil uns der Verstandesbegriff der Kausalität genauso verboten bleibe. Deshalb meint er, dass es sich bei den entsprechenden Aussagen Kants über die Dinge an sich um bloße Behauptungen handle (ibid. 181f). Tetens fasst das Themenfeld in vier seiner Ansicht nach möglichen Definitionen des Dinges an sich zusammen:

- (1) Dinge an sich als Dinge, wie sie unabhängig von jeder kognitiven Bezugnahme auf sie sind, die kognitive Bezugnahme sei sinnliche oder intellektuelle Anschauung oder was auch immer;
- (2) Dinge an sich als Nicht-Erscheinungen, also lediglich definiert als Dinge, wie sie unabhängig von der Art und Weise sind, wie wir sie sinnlich erfahren;
- (3) Dinge an sich als Noumena, also sinnlich nicht wahrnehmbare, aber für einen anschauenden Verstand erkennbare Gegenstände;
- (4) Dinge an sich als unerkennbare Gegenstände hinter den Erscheinungen, die jedoch die letzteren kausal mitbedingen.

(Tetens 2006: 182)

Er unterstellt Kant ausdrücklich die Ansichten zwei bis vier. Im Anschluss identifiziert er das Ding an sich zusätzlich noch mit dem in der sinnlichen Anschauung vorgefundenen Mannigfaltigen: »Das Material, aus dem unser Anschauungsvermögen und unser Verstand die Erscheinungen formen, sind die Dinge an sich« (ibid. 184). Tetens verabsäumt es aber, diese Wendung als fünfte Interpretation des Terms zu markieren.

Greift man Tetens' Interpretationen auf und denkt sie zu Ende, ergibt sich unter anderen Problematiken auch eine ontologische Spannung zwischen dem erscheinenden Gegenstand und dem Ding an sich. Letzteres soll einerseits die Ursache für das Erstere sein, d.h. Ding an sich und Erscheinung stehen in einem kausalgesetzlichen Zusammenhang. Andererseits müssen sie ontologisch getrennt werden, weil Dinge an sich eben Nicht-Erscheinungen sind, also alles sind, was Erscheinungen nicht sind. Wir landen in einer Situation, in der zwei einander unmittelbar ausschließende Begriffe in einen Zusammenhang stehen sollen und in der der eine den anderen sogar noch begründen soll. Der Grund kann die Begründung aber nicht leisten, wenn das Begründete so vollkommen aus seinem Bereich fällt. Anders gesagt: Der Grund könnte

nicht ins Begründete hineinwirken, weil er ja gerade die Negation des Begründeten sein soll. Die Erörterung Tetens' führt somit in einen Dualismus zwischen Grund und Begründetem und in Kants Systematik gibt es nichts Vermittelndes mehr, das diese Kluft überbrücken kann.

Georg Römpp (2007) deutet die Verstandeswelt überhaupt als eine »durch die Funktionen des Verstandes zu Objektzusammenhängen geordnete Erscheinungswelt« (Römpp 2007: 151), also als die Doppelung der Sinnenwelt durch unser Verstehen. Trotzdem destilliert Römpp den »*Begriff des eigentlichen Selbst*« aus der Moralphilosophie Kants heraus. Dieses praktische und intelligible eigentliche Selbst sei in der Lage, »sich *aus sich selbst heraus*« zu konstituieren, indem es seinen Willen moralisch bestimme. Römpp bezeichnet diese Selbstbestimmung des Subjekts als »eine Art *creatio ex nihilo*«, weil es »vor und unabhängig davon« nichts gebe (ibid. 167, Herv. im Orig. fett). Wenn ein solches Subjekt zur intelligiblen Welt gehört, so bedeutet das nach Römpp, dass es durch seine »Frage nach dem Guten und Richtigen«, also wenn es sich fragt, wie es handeln soll, »die Universalität dieses Selbstverständnisses« als durchgängig dem Kausalgesetz unterworfenen Ding durchbreche (ibid. 150). Die Verstandeswelt werde dadurch als geistiger Riss in der determinierten Objektwelt konzipiert. Somit konstruiert auch Römpp einen ausschließenden Gegensatz zwischen Verstandes- und Sinnenwelt. Konsequenz zu Ende gedacht ergibt sich daraus, wie schon bei Tetens, ein Auseinanderfallen von Grund und Begründetem und daraus wiederum eine Verunmöglichung der Begründung. Darüber hinaus erscheint es mir fraglich, ob Römpp die Begründungsrolle des mundus intelligibilis überhaupt erfasst, wenn er von einer Selbsterschaffung des Subjekts spricht, aber erst, nachdem er die Verstandeswelt als Doppelung der Sinnenwelt festlegt.

Roger Scruton (o.J.) ringt ebenfalls mit dem kantischen Erscheinungsbegriff und vermag ihn nicht einmal zum Begriff des physikalischen Objekts sicher in Beziehung zu setzen. Er bemerkt zwar, dass Erscheinungen »alle Eigenschaften physikalischer Objekte« haben, hält aber gleichzeitig an einem physikalistischen (empirisch und transzendental realen) Objektsbegriff fest. Diese Position nötigt ihn, das Noumenon als solches in Frage zu stellen. Die Meinung, das Noumenon verursache das Phaenomenon, sei »inhaltsleer«. Er zieht die Konsequenz und betrachtet »das Ding an sich vorläufig als Nicht-Identität« (Scruton o.J.: 64). Scruton formuliert hier sehr zögerlich, ich rekonstruiere seine Position aber dahingehend, dass Scrutons von der analytischen Philosophie geprägter Begriff vom physikalischen Objekt den des Dinges an sich

verdrängt. Er interpretiert die Rede vom Ding an sich als Erbe der rationalistischen Metaphysik und Monadenlehre (ibid. 65). Folgerichtig bewertet er das Ding an sich als ein ungerechtfertigt zur Voraussetzung hochgeschraubtes Nichts. Schließlich sei nach Wittgenstein ein Nichts genauso gut wie ein Etwas, über das nichts gesagt werden könne (ibid. 66). Was übrig bleibt, ist nur noch das Phänomen, das nunmehr auch mit dem physikalischen Objekt, über das sehr wohl etwas gesagt werden könne, zusammenfalle (ibid. 67). Kants dualistische Realitätskonstruktion ist somit kollabiert.

Der Dualismus von Verstandes- und Sinnenwelt erlaubt es Kant nach Meinung der Interpreten, ein argumentatives Schlupfloch für die Willensfreiheit offen zu halten. Entlang derselben Trennlinie scheidet sich nämlich auch der freie intelligible vom durchgängig determinierten empirischen Charakter eines Menschen. Für Reinhard Brandt ergibt sich diese menschliche »Doppelnatur« (Brandt 2002: 167), weil Kant die »strikte Dichotomie von innerer und äußerer Naturnotwendigkeit einerseits und intelligibler moralischer Freiheit andererseits« auf die Charakterlehre der Kritik der reinen Vernunft anwende<sup>4</sup> (ibid. 166). Aber wie jeder Dualismus führt auch dieser unweigerlich zur Vermittlungsfrage, die Brandt als ungelöst ansieht: »Auch jetzt ist die Frage, wie denn eine intelligible Einwirkung in die Sphäre der determinierten Erscheinungen möglich sein soll, unbeantwortbar«, schließlich stelle die Empirie ein »geschlossenes Determinationssystem« dar (ibid. 166), in das es per definitionem keine Einwirkung von außen geben dürfe, schon gar nicht aus einer anderen ontologischen Sphäre. Dennoch behauptet Kant diese Einwirkung. Brandt versucht sie in seiner Nachzeichnung der kantischen Position als »Selbs(prä)destination«, als »individuelle freie Urtat« plausibel zu machen. Das der Zeit enthobene intelligible Ich »programmiert« sein empirisches Gegenstück moralisch. Jeder Mensch »entwirft als noumenales Ding an sich die moralische Rolle, die er auf Erden im Zeitverlauf spielt«. Insofern kann man ihm dann auch für sein »Tun und Lassen in moralischer Hinsicht« verantwortlich machen (ibid. 168). Aber genau dieser Zusammenhang bildet einen unvermittelten Dualismus: auf der einen Seite ein freies intelligibles Ich, auf der anderen Seite das determinierte empirische Ich. Beide Seiten sind bloß negativ aufeinander bezogen, schließen einander also einfach aus. Das intelligible Ich könnte demnach aber auch in praktischer Hinsicht nicht mehr der Grund für das empirische Ich sein.

---

<sup>4</sup> Brandt spricht tatsächlich vom Anwenden der Dichotomie auf die Charakterlehre, obwohl die Charakterlehre der ersten Kritik wesentlich aus dieser Dichotomie besteht. Für die weitere Argumentation ist dieser Interpretationsfehler allerdings nicht ausschlaggebend.

## 2.4 Zwei nicht-empirische Gegenstände: Ding an sich vs. transzendentes Objekt

Der berühmte Kant-Exeget Rudolf Eisler fasst in seinem Kant-Lexikon die Aussagen des Königsberger Philosophen über Gegenstände so zusammen: »Das transzendente Objekt ist zugleich das Ding an sich, wie es als Grund der besonderen objektiven Phänomene gedacht wird« (Eisler 2002: 391). Man kann den Nebensatz so interpretieren, dass das transzendente Objekt nicht einfach das real existierende Ding an sich, sondern das bloß *gedachte* Ding an sich meine. Philip McPherson Rudisill (1996: 136) etwa nennt deshalb das transzendente Objekt ein »mentally supplied object«<sup>5</sup> oder gar »no more than a concept of our minds«<sup>6</sup> (ibid. 148). Interpretieren, die so verfahren, gestehen dabei durchaus die Existenz von bewusstseinstranszendenten Dingen an sich zu. Die Position erlaubt prinzipiell sogar die Vermeidung des Dualismus zwischen Ding an sich und Erscheinung, weil die transzendente Ebene noch immer als ein Sein außerhalb des Bewusstseins fungieren kann, das die in den endlichen Bewusstseinsinhalten auftretenden Differenzen vermittelt. Allerdings kann der Versuch, innerhalb der Begründungsebene erneut eine Differenz zu eröffnen, nämlich konsequent zwischen transzendentelem Objekt und Ding an sich zu unterscheiden, dazu führen, dass die Existenz der Dinge an sich selbst als unzureichend begründet erscheint. Somit werden die Dinge an sich selbst zum bloßen, erneut begründungsbedürftigen Gedanken. Die Konsequenz, dass dann Ding an sich und transzendentes Objekt doch wieder in einem zusammenfallen müssten, wird allerdings selten gezogen. In einem frühen Beitrag zu den Kant-Studien fasst der amerikanische Philosoph Henry E. Allison (1968) den damaligen Stand der Diskussion um das Verhältnis zwischen den Ausdrücken »Ding an sich« und »transzendentes Objekt« zusammen. Allison unterscheidet dabei drei Positionen: die erste, die die beiden Begriffe als Synonyme auffasst; die zweite, die die beiden völlig voneinander trennt; und schließlich die dritte, laut Allison vorherrschende Argumentationslinie, der zufolge Kant im Umgang mit den beiden Wendungen nicht konsequent und eindeutig vorgegangen sei und sie selbst manchmal gleichsetzt, aber auch manchmal voneinander unterscheidet (ibid. 165). Allison selbst befürwortet die dritte Lesart, von ihm als die prinzipiell richtige getauft (»in principle the correct one«, ibid. 165). Er beruft sich dabei auf eine Bemerkung Erich Adickes' (1924: 100), der die kantianische Zweideutigkeit nicht weiter bespreche, sondern nur als unglücklich

---

<sup>5</sup> Meine Übersetzung: ein vom Geist geliefertes Objekt.

<sup>6</sup> Meine Übersetzung: nicht mehr als ein Begriff unseres Geistes.

qualifiziere (»unfortunate«, Allison 1968: 165). Tatsächlich macht sich auch Adickes für die strikte Trennung der Termini stark und beklagt Kants Inkonsequenz im Wortgebrauch. Adickes beruft sich auf eine Stelle in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe:

Nun sind aber diese Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der also von uns nicht mehr angeschaut werden kann und daher der nichtempirische, d. i. transzendente, Gegenstand = X genannt werden mag.<sup>7</sup>

(KrV A 109)

Anhand dessen wird die Formulierung »transzendentaler Gegenstand« von Adickes als »der bloß gedachte«, unbestimmte Begriff vom Ding gedeutet (Adickes 1924: 99 Fn.), er sei nicht mit dem Ding an sich identisch, »sondern gewissermaßen sein Ersatz oder Doppelgänger auf dem rein erkenntnistheoretischen Gebiet« (ibid. 100). Mit dem im Gegensatz dazu wirklich seienden Ding an sich habe er nur gemeinsam, dass auch er nichtempirisch und nichtanschaulich sei (ibid. 99 Fn.). Der Begriff vom transzendentalen Gegenstand solle nur zum Ausdruck bringen, »daß der Begriff des Dinges an sich ganz untauglich ist, die in Frage kommenden Aufgaben zu lösen«, die Transzendentalphilosophie beschäftige sich stattdessen »mit den rein immanenten, apriorischen Bedingungen, aus denen die Gegenständlichkeit und die Einheit der Erfahrungserkenntnis resultiert; für den Begriff von etwas Transzendente ist in ihr gar kein Platz« (ibid. 100). Das Ding an sich könne gar nicht als »etwas überhaupt« genommen werden, weil so ein unbestimmtes Etwas nicht die Vielfältigkeit der Erscheinungen bedingen könnte. Dafür sei vielmehr »eine Vielheit verschiedener Dinge an sich« vonnöten. Umgekehrt könne der transzendente Gegenstand nicht die Rolle des Dinges an sich übernehmen, »weil dieses, um die ihm zufallenden Aufgaben lösen zu können, erkennbar sein müßte«. Der transzendente Gegenstand sei jedoch »nichts als ein bloßer *Begriff*«, »etwas Bewusstseinsimmanentes«. Und darum müssen »seine sämtlichen Funktionen an die Einheit der transzendentalen Apperzeption übergehen« (ibid. 101, Herv. im Orig.), der transzendente Gegenstand dagegen sei nur »Korrelatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung« (ibid. 103).

---

<sup>7</sup> Die Stelle wird von Adickes (1924: 99 Fn.) ungenau wiedergegeben. Bei ihm heißt es wörtlich: »Erscheinungen sind nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der von uns nicht mehr angeschaut werden kann und daher der nichtempirische, d. i. transzendente, Gegenstand = x genannt werden mag.«

Der Begriff des Dinges an sich ist metaphysisch orientiert, und seine Aufgaben liegen ganz und gar im Gebiet des Transzendenten. Sein erkenntnistheoretischer Ersatz dagegen ist im Hinblick auf das Problem der Möglichkeit der Erfahrung geprägt: er bekommt den Ehrennamen „transzendental“, weil er probeweise in die Reihe der apriorischen Erfahrungsvoraussetzungen aufgenommen wird, freilich nur, um alsbald als untauglich erkannt und durch die Einheit der transzendentalen Apperzeption ersetzt zu werden. Der transzendente Gegenstand ist also durchaus nicht dasselbe wie das Ding an sich, sondern kann höchstens als ein Schemen bezeichnet werden, in den es sich auflöst, sobald es aus seinem Lebensfluidum, dem Transzendenten, gerissen wird.

(Adickes 1924: 101f)

In seiner Erörterung des Opus postumum ist Adickes noch schärfer: Beim transzendentalen Objekt handle es sich »nur um den ganz unbestimmten Begriff eines Gegenstandes überhaupt, gleichsam um die platonische Idee des Gegenstandes als Quell aller Einheit in unsern Erkenntnissen« (Adickes 1920: 675), eine Art Bankrotterklärung des Dinges an sich, dessen »Ersatz oder Doppelgänger«, solange es rein erkenntnistheoretisch, also bewusstseinsimmanent problematisiert werde (ibid. 676).

In expliziter Anspielung auf Adickes (1924) und Allison (1968) fasst Horst Seidl (1972) zusammen: »Der transzendente Gegenstand tritt innerhalb des Erkenntnisbereiches gleichsam an die Stelle des Dinges an sich« (Seidl 1972: 305) und bildet somit eine Art Leerstelle für den Verstand, die sich aus kategorialer Unzugänglichkeit und Absenz jeglicher Anschauung zwangsläufig ergebe (ibid. 310). Seidl konzentriert sich dabei auf eine berühmte Stelle in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft. Dort heißt es wörtlich:

Das Objekt, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transzendente Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von etwas überhaupt. Dieser kann nicht das *Noumenon* heißen; denn ich weiß von ihm nicht, was er an sich selbst sei, und habe gar keinen Begriff von ihm, als bloß von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt, der also für alle Erscheinungen einerlei ist.

(KrV A 253, Hervorhebung im Original gesperrt)

Hier »tritt der transzendente Gegenstand an die Stelle des Noumenon«, ist sich Seidl sicher, »der Begriff des transzendentalen Gegenstandes« sei »vom Noumenon scharf abgesetzt« (Seidl 1972: 311). Dennoch gebe es noch einen Zusammenhang zwischen diesen beiden nicht-empirischen Dingen: »als unbestimmtes Etwas-überhaupt wird ja gerade auch das Ding an sich gedacht, wenn und sofern ihm eine Existenz außerhalb des Subjekts zugestanden wird«. Denn Kant lasse Dinge außerhalb der Sinnlichkeit prinzipiell »nur gedacht durch den >ganz unbestimmten Begriff< eines >Etwas überhaupt« zu (ibid.). Somit scheinen die Begriffe doch wieder zusammenzufallen.

Seidl bemüht sich aber trotzdem, die Differenz aufrechtzuerhalten und sieht den transzendentalen Gegenstand nunmehr »auf die Erscheinungen der subjektimmanenten Sinnesanschauung eingeschränkt«, nota bene für »die kategoriale Erkenntnis« (ibid.)! Er parallelisiert das Verhältnis zwischen beiden schließlich mit der Differenz von Verstand und Sinnlichkeit, denn im Gegenstandsbegriff liege sowohl »(a) einheitliche Gedachtheit als solche« als auch »(b) einheitliche Gegebenheit als solche« (ibid. 313f). Weil Erkenntnis auch nur durch das Zusammenwirken der beiden Erkenntnisstämme vollzogen werden kann, »so ist ohne weiteres zu sehen, daß es einundderselbe Gegenstand ist, der gegeben und gedacht wird«. Seidl interpretiert den Gegenstand »als komplexe Einheit«, in dem »schon immer die Momente der Gegebenheit und Gedachtheit [...] verbunden sind« (ibid. 314). Die Erklärung, wie das möglich sein soll, bleibt er aber schuldig. Auf die sich erneut eröffnende Vermittlungsproblematik geht er nicht mehr ein. Transzendentaler Gegenstand und Noumenon sollen zwar aufeinander bezogen, ja sogar eins sein, aber trotzdem kontradiktorisch voneinander abgeschieden.

Auch Allison beurteilt Kants Wortgebrauch als »another instance of Kant's notoriously loose use of technical terminology«<sup>8</sup> (Allison 1968: 166). Allison argumentiert aber, dass die unterstellte Zwiespältigkeit der Begriffe nicht nur eine Rezeptions- oder Formulierungsfrage sei, sondern notwendig aus dem transzendentalen Unternehmen hervorgehe (ibid.). Dazu referiert er zunächst über den Unterschied zwischen »synthetisch a priori« und »transzendental« und darüber, dass Erfahrungsgegenstände und die Natur überhaupt nichts weiter als bloße Vorstellungen im Geiste seien (»the fact that these objects, and nature as a whole, are nothing but representations in the mind«) und wir nur deshalb der Natur auch die Gesetze vorschreiben könnten: Kants transzendentaler Idealismus sei schließlich ein Idealismus (ibid. 167f). Die transzendente Neuinterpretation der »theory of ideas«<sup>9</sup> aber stelle dem Erfahrungsgegenstand in unserem Bewusstsein ein transzendentales Objekt außerhalb desselben entgegen. Dieses müsse das Ding sein, so wie es an sich ist, und dafür gebe es auch eine Reihe von Belegstellen in der Kritik der reinen Vernunft (ibid. 170f). In der ersten Näherung scheint Kant also die beiden Termini »transzendentales Objekt« und »Ding an sich« gleichzusetzen. Die angesprochene Neuinterpretation aber verlange in weiterer Folge, so Allison, dass das transzendentale Objekt sowohl als Grund als auch als Objekt unserer Vorstellung betrachtet werden müsse (»Kant was led

---

<sup>8</sup> Meine Übersetzung: weiteres Beispiel für Kants bekanntermaßen lockere Verwendung von Fachvokabular.

<sup>9</sup> Allison meint damit den »empirischen Idealismus« von Descartes, Locke und Hume.

to regard the transcendental object *both* as the *cause* and the *object* of our representations« (ibid. 172, Herv. im Orig.). Kant müsse nämlich die Objektivität der Welt und unserer Aussagen über sie erklären und somit erläutern, was überhaupt ein Objekt unserer Vorstellung sein soll (ibid., auch 174) bzw. was man unter »einem der Erkenntnis korrespondierenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstände« verstehe (KrV A 104). Er dürfe dabei nicht auf *empirische* Objekte zurückgreifen, weil diese ja transzendental ideal sind, also bloß *in uns* vorliegen und somit keine Verbindlichkeit liefern, sondern bestenfalls in einen idealistischen Irrweg führen. Also müsse es ein *transzendentales* Objekt sein, das einerseits als *Grund* der Vorstellung mit dem Ding an sich identifiziert wird, andererseits als *Objekt* von ihm unterschieden werden müsse. Kant schreibt tatsächlich von einem unbestimmt vorausgesetzten »= X« (z.B. KrV A 104ff). Allison vergleicht die Formulierung mit Lockes »something I know not what« und bemerkt scharfsinnig:

If we are, in fact, only aware of our own representations or ideas [...], then it follows that the notion of something corresponding to, and hence distinct from, these representations must remain completely indeterminate.<sup>10</sup>

(Allison 1968: 174)

Die verweisende Struktur jeder Vorstellung fragt nach einem korrespondierenden und somit von der Vorstellung unterschiedenen Objekt, »and this sounds very much as if Kant is here referring to a transcendently real entity, i.e. a thing in itself«<sup>11</sup> (ibid. 178f). Aber, so Allison, es gehe Kant hier um die Frage, was die objektive Gültigkeit eines Urteils ausmache. Kant antworte mit Locke, dass eine behauptete objektive Gültigkeit gleichzeitig die Behauptung eines *Objektbezugs* sei. Aber die schlüssige Rede vom Objekt als das, das wir nur denkend unserem Sinnesmaterial unterschieben können, bleibt problematisch. Das »something I know not what« bietet sich der skeptizistischen Kritik als unbestimmt und bedeutungslos geradewegs an. Könne man dem nichts entgegenstellen, bleibe als einziger Ausweg nur Skeptizismus, konkludiert Allison. Um den zu vermeiden, dürfe Kant also nicht den Objektbezug aufgeben, sondern müsse ihn neu interpretieren. Also führe Kant den Begriff des transzendentalen Objekts als Korrektiv für Lockes unbestimmten Substanzbegriff ein. Erscheinung und Objekt seien demnach nicht zwei Entitäten, eine im Gemüt, die andere da draußen, sondern vielmehr

---

<sup>10</sup> Meine Übersetzung: Wenn wir uns tatsächlich lediglich unserer eigenen Vorstellungen oder Ideen bewusst sind [...], dann folgt daraus, dass der Begriff von etwas, das diesen Vorstellungen korrespondiert und daher auch von ihnen unterschieden ist, vollkommen unbestimmt bleiben muss.

<sup>11</sup> Meine Übersetzung: und das klingt sehr danach, dass Kant sich hier auf eine transzendental reale Entität bezieht, d.h. ein Ding an sich.

zwei bewusstseinsimmanente Betrachtungsweisen für unsere Vorstellung. Diesen Unterschied etikettiert Allison als realistische versus transzendente Interpretation (ibid. 179).

It is precisely because we can have no intuition of an object corresponding to our representations (the transcendental object as it is *für sich*), that we have to interpret the relation between representation and their object as a relation between the representations themselves. (The transcendental object as it is *für uns*.)<sup>12</sup>

(Allison 1968: 184, Hervorhebungen im Original)

Allison beruft sich dabei auf eine Stelle in der Kritik der reinen Vernunft (KrV A 250f), nach der das transzendente Objekt nicht vom Sinnesmaterial getrennt werden könne, weil sonst nichts übrig bleibe, wodurch man das zugrunde liegende Objekt denken könne. Hier finde sich »the clearest illustration of the ambiguity of Kant's treatment of the transcendental object«<sup>13</sup> (Allison 1968: 182). Tatsächlich spricht Kant dort wörtlich davon, dass dieses Vorausgesetzte lediglich ein transzendentes Objekt sei:

Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf irgend ein Objekt bezogen, und, da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas ist in so fern nur das transzendente Objekt. Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können, sondern, welcher nur als ein Correlatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermitteltst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt. Dieses transzendente Objekt läßt sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern, weil alsdann nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen, unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist.

(KrV A 250f)

Weil nun aber die Einheit der Apperzeption den Begriff vom transzendentalen Objekt konstituiert, könne der Ausdruck »transzendentes Objekt = X« lediglich die Idee oder die Formel der Objektivität sein und nicht etwa eine »determinate entity« (Allison 1968: 182). Das will aber noch nicht heißen, dass es nicht auch transzendentale reale Entitäten (»transcendentally real entities«, ibid.) gebe, echte Dinge an sich, schließlich habe Kant deren Existenz aus der vorangegangenen Analyse der Sinnlichkeit hergeleitet (ibid. 182f). Daraus ergebe sich, dass die Rede vom Ding hinter der Erscheinung

---

<sup>12</sup> Meine Übersetzung: Genau deswegen, weil wir keine Anschauung eines Objekts haben, das unseren Vorstellungen entspricht (das transzendente Objekt, wie es *für sich* ist), müssen wir die Beziehung zwischen den Vorstellungen und ihrem Objekt als eine Beziehung zwischen den Vorstellungen selbst interpretieren (das transzendente Objekt, wie es *für uns* ist).

<sup>13</sup> Meine Übersetzung: das deutlichste Beispiel für Kants zweideutigen Umgang mit dem transzendentalen Objekt.

zweideutig bleiben müsse: einerseits als tatsächlich seiendes Ding an sich, andererseits als der bloße Begriff davon, ein leerer Platzhalter »= X« für unser Denken. Dieses »= X« sei der Ausdruck für die Unbestimmtheit des Objekts. Das transzendente Objekt sei aus der Perspektive unseres Erkennens für alle empirischen Objekte dasselbe »= X«, eben weil wir niemals eine Anschauung davon erreichen und deshalb auch keine Kategorien darauf anwenden können (ibid. 183). Allison deutet darüber hinaus noch eine weitere Unterscheidung an: Das vage transzendente Objekt stehe für dasjenige, das der inneren Anschauung unterliegt, während das harte Ding an sich die Basis für die äußeren Erscheinungen bilde. Diese Differenzierung zwischen transzendentem Objekt für uns und transzendentem Objekt an sich finde sich implizit in der gesamten ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (ibid.). Somit wird auch die weiter oben angedeutete Kritik an Kants Redeführung klar. Leider, so Allison, bemühe Kant sich nicht um eine klare Terminologie. In der zitierten Stelle (KrV A 250f) verwendet er die Bezeichnung »transzendentes Objekt« sogar im selben Satz in beiderlei Bedeutung. Ähnlich wie Adickes verurteilt Allison Kants Ausdrucksweise daher auch als »extremely clumsy to say the least«<sup>14</sup> (ibid. 183). Diese Undeutlichkeit mache es dem Interpreten Kants schwer zu sehen, dass Kants vorbereitende Argumentation in der transzendentalen Deduktion letztendlich auf dieser Unterscheidung fuße. Stets aufs Neue schaffe es Kant irgendwie, diese beiden Bedeutungen zu vermischen (ibid. 184). Allison bespricht aber nicht nur Kants Terminologie, sondern versucht auch eine inhaltliche Kritik. Aus der Unterscheidung zwischen transzendentem Objekt an sich und transzendentem Objekt für uns ergibt sich ein tückisches Folgeproblem. Will man mit Kant gleichzeitig erstens die Existenz der den Erscheinungen korrespondierenden Dinge an sich affirmieren und zweitens den vagen Objektbegriff nicht auf diese Dinge an sich gehen lassen, sondern lediglich auf die notwendige synthetische Einheit der Erscheinungen selbst, so laute der offensichtliche Einwand: Wenn wir mit dem Begriff also nicht die Dinge an sich meinen, dann ist der argumentative Weg zum Ding an sich überhaupt verstellt. Es ergebe dann keinen Sinn, überhaupt die Existenz von Objekten zu behaupten, die nicht mit den Erscheinungen zusammenfallen würden. Kant behaupte nämlich, dass das Objekt hinter der Erscheinung nur ihre notwendige Einheit bedeute, *eben weil* wir keine Anschauung der echten Dinge an sich haben können. Die aufgestellte Existenzbehauptung wird dann aber hinfällig. Wir finden uns, so Allison, im alten Ding-an-sich-Problem wieder (»old problem of the thing in itself«, ibid. 184f), wie es schon von Locke formuliert wird:

---

<sup>14</sup> Meine Übersetzung: extrem ungeschickt, um das Mindeste zu sagen.

Every Man's Reasoning and Knowledge is only about the *Ideas* existing in his own Mind, which are truly, every one of them, particular Existences: and our Knowledge and Reasoning about other Things, is only as they correspond with those our particular *Ideas*. So that the Perception of the Agreement, or Disagreement of our particular *Ideas*, is the whole and utmost of our Knowledge.<sup>15</sup>

(Locke 1979: 680f, Hervorhebungen im Original;  
An essay concerning human understanding, Book IV Chapter XVII §8)

Kants vierter Paralogismus zeige, dass Lockes Position unweigerlich in einen empirischen Idealismus münde. Der Gegenvorschlag eines transzendentalen Idealismus geht mit einem empirischen Realismus einher. Explizit nennt Kant die Dinge empirisch real, aber transzendental ideal, wir sind uns also unmittelbar realer empirischer Dinge bewusst. In der neuen Problemlage werde aber deutlich, dass Kant nicht wesentlich über Lockes Position hinausgekommen sein dürfte. Allison gesteht Kant zwar zu, dass er die epistemologische Seite des Problems dadurch löst, dass er Erkenntnis auf Erfahrung einschränkt. Doch die darüber hinausgehende Setzung transzendental realer, aber unerkennbarer Dinge als Grund der Erscheinungen sei willkürlich. Der transzendente Idealismus habe sich nur zur Hälfte von Lockes »theory of ideas« emanzipiert, schließt Allison (1968: 185). Kant sei sich der Problematik aber bewusst gewesen. Allison vermutet, dass darin der Grund dafür liegt, dass jene Stellen in der Kritik der reinen Vernunft, in denen Kant vom transzendentalen Objekt spricht, in der zweiten Auflage von 1787 gänzlich umgeschrieben wurden. Vor allem die neu hinzugefügte »Widerlegung des Idealismus« (KrV B 274f) solle, meint Allison, die »subjectivistic implications« der Erstauflage korrigieren oder zumindest genauer auslegen. In den überarbeiteten Abschnitten der zweiten Auflage vermeide Kant deshalb jegliche Anspielung auf transzendente Idealität und transzendente Objekte. Stattdessen argumentiere er auf Basis der ersten Analogie, dass unser Bewusstsein unser selbst als Wesen in der Zeit verlange, dass wir uns der Dinge im Raum bewusst seien. Dementsprechend beginne die transzendente Deduktion in der zweiten Auflage nicht mehr mit dem Bewusstsein der Zeit, sondern mit dem grundlegenderen Problem einer Synthesis überhaupt. In der Erörterung des Noumenon-Begriffs werde der Dualismus zwischen transzendentelem Objekt und Ding an sich allerdings redupliziert: in der Rede vom Noumenon erstens als bloß negativer Grenzbegriff von etwas, das nicht sinnlich erfasst werden kann, und zweitens als positives Objekt eines allerdings problematischen anschauenden Verstandes. Durch Kants Neuformulierungen sei diese

---

<sup>15</sup> Meine Übersetzung: Denken und Wissen eines jeden Menschen handeln nur von den *Ideen* im eigenen Geiste, die wirklich alle einzelne Existenzen sind. Und unser Wissen und Denken über andere Dinge gibt es nur, insofern diese mit diesen unseren einzelnen *Ideen* korrespondieren. Also ist unser ganzes und größtmögliches Wissen die Wahrnehmung des Übereinstimmens oder Nicht-Übereinstimmens unserer einzelnen *Ideen*.

Dualismusproblematik jedoch durch den populären Streit um das Ding an sich selbst verschüttet bzw. überlagert worden. Allison sieht das Ding-an-sich-Problem nach seiner Erörterung allerdings nur als Neuauflage des Problems vom transzendentalen Objekt. Überhaupt sei die kritische Philosophie im Wesentlichen nichts anderes als »a transcendental re-interpretation of the theory of ideas«, die Problematik aber bleibe dieselbe: Die Vereinbarkeit seines Idealismus mit der Behauptung von der Existenz transzendental realer Gegenstände sei fraglich (Allison 1968: 186).

## 2.5 Zwei Standpunkte

Die Rede von der Unterscheidung zwischen der Art, wie ein Ding in Erscheinung tritt, und wie es an sich sein mag, bringt Kant im umstrittenen dritten Abschnitt der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (oft abgekürzt als »GMS III«) auf die Formel der »zwei Standpunkte« (GMS BA 108/452). Kant verwendet den Ausdruck »Standpunkt« zuvor bereits einmal (GMS BA 105/450), unterhalb der zitierten Stelle ein drittes Mal (GMS BA 119/458). Tatsächlich handelt es sich um dieselbe Noumenon-Phaenomenon-Unterscheidung wie im letzten Kapitel, nur diesmal eben in der ersten Person bzw. in praktischer Hinsicht. Sie verdient dennoch eine gesonderte Betrachtung, weil gerade diese Stelle besonders in den letzten zwei Jahrzehnten auffällig stark rezipiert und diskutiert wurde, u.a. in eigenen Kommentarbänden zur Grundlegung von Höffe (4. Auflage 2010, ursprgl. 1989), Schönecker/Wood (3. Auflage 2007, ursprgl. 2002) und Horn e.a. (2007), und nicht zuletzt, weil sich in der »Zwei-Standpunkte-Lehre« (Horn e.a. 2007: 292) Kants kompatibilistische Verteidigung der Willensfreiheit vernünftiger Wesen manifestiert. Im Zusammenhang mit der andauernden Hirnforschungsdebatte und der in ihr aufgekommenen neuen Welle deterministischer Sichtweisen erlangen die genannten Passagen besondere Bedeutung und ungeahnte Aktualität.

Horn e.a. (2007: 284f) konstatieren in der Detailbesprechung von GMS BA 108/452, dass die Frage nach den zwei Standpunkten mit jener nach der Zwei-Welten-Lehre eng zusammenhängt. Ihre Interpretation hänge davon ab, ob man Kant gleichsam die platonische Annahme einer »selbständige[n] Letztrealität hinter der Welt der Erscheinungen« (i.e. die Zwei-Welten-Lehre) unterstelle oder ob man ihn für einen Konstruktivisten hält, weil wir »lediglich durch unsere Vernunftnatur dazu genötigt« würden, so zu tun »als ob«. Immerhin betonen Horn e.a. die »rationale Unvermeidlichkeit« der Zwei-Standpunkte-Lehre. Der Hongkonger Philosoph Chong-

Fuk Lau (2008: 313 Fn.) dagegen grenzt die »two-perspective interpretation« klar von der »two-world interpretation« ab und sieht sie sogar als entgegengesetzt. Lau insistiert darauf, dass es sich, eben weil wir es *nicht* mit zwei auseinanderklaffenden ontologischen Ebenen zu tun haben, lediglich um zwei Perspektiven handeln könne, zwei Betrachtungsweisen, eine phänomenale und eine noumenale. Die Zwei-Standpunkte-Lehre ist nach Lau sogar der Schlüssel zur Interpretation des kritischen Kant (ibid.).<sup>16</sup>

Für Georg Römpp (2007) gibt die Lehre von den zwei Standpunkten eine Möglichkeit zur »Durchbrechung des universellen Kausalzusammenhangs der natürlichen Welt« (Römpp 2007: 150). Versetzen wir uns in den intelligiblen Standpunkt, so findet die Freiheitsidee »in der *Idee der Moralität* eine zumindest gedankliche Realität«. Die Frage nach dem Guten unterbreche implizit die Kausalkette und schaffe so Raum, um der Freiheit ihre Wirklichkeit zu geben. Der intelligible Standpunkt bleibe aber ein »bloßer Gedanke«, weil die Freiheit auch »in ihrer Möglichkeit nicht zu begreifen« und ihre reale Objektivität »an sich zweifelhaft« sei (ibid. 151, Herv. im Orig.).

## 2.6 Zwei Arten von Vernunft: praktische vs. theoretische Vernunft

Rudolf Burger unterstellt Kant bei der Rede von theoretischer und praktischer Vernunft einen Dualismus. Burger selbst versucht einen strengen Determinismus zu begründen und meint, ein nach Kant freier Wille sei

als ›Postulat der praktischen Vernunft‹ [...] nicht nötig, ja sogar eine logische Zumutung, denn damit wird so getan, als ob es neben der theoretischen Vernunft, welche der Verstand ist, noch eine andere gäbe, die etwas ›postulieren‹ könne, was jene zu akzeptieren hat.

(Burger 2009: III)

Leider begründet Burger die Behauptung nicht weiter. Ich rekonstruiere seine Argumentation wie folgt: Nimmt man eine zweite Vernunft bei gleichzeitiger Ich-Identität an, ergibt sich ein logischer Widerspruch, weil sich das Ich-Bewusstsein zweiteilen müsste, um einmal erkennen zu können, ein andermal handeln. Das Ich-Bewusstsein wird von Kant aber mit dem Verstand identifiziert (KrV B 134 Anm.). Folglich müsste jetzt erklärt werden, wie die beiden Vernunftinstanzen überhaupt noch zusammenkommen können. Setzt man in weiterer Folge den Verstand mit der theoretischen Vernunft gleich, fällt er aber zur Gänze auf die eine Seite der genannten

---

<sup>16</sup> Für die Detailbesprechung von Laus Erörterung siehe das Kapitel »Kein Dualismus: zwei Welten«.

Dichotomie und kann sie nicht mehr vermitteln. Die praktische Vernunft könnte folglich überhaupt nicht bewusst werden, die theoretische könnte also nichts von ihr empfangen, somit auch keine Postulate von ihr akzeptieren. Man muss die Lage wohl als aporetisch beurteilen und die Konsequenz ziehen. Bürger entscheidet sich für die Existenz einer theoretischen und die Unmöglichkeit der praktischen Vernunft. Die theoretische ist durch das Faktum des Bewusstseins ja bereits sanktioniert, die praktische müsste erst begründet werden. Genau diese Begründung ist aufgrund der sich ergebenden Aporie aber nicht mehr möglich. Der kantische Theorie-Praxis-Dualismus ist also nicht mehr vermittelbar und kollabiert.

Den Trennstrich zwischen Praktischem und Theoretischem zieht auch Chong-Fuk Lau (2008: 336) sehr scharf. Er geht aber etwas vorsichtiger vor und weist auf ein entscheidendes Folgeproblem hin. Lau hatte zuerst konsequent und ausführlich für die Unbestreitbarkeit der Urteilsfreiheit argumentiert. Aber auch wenn wir in Bezug auf unsere logischen und empirischen Urteile frei sein müssen, folge daraus noch nicht unbedingt die Handlungsfreiheit unter dem Sittengesetz. Anders gesagt: Die Rechtfertigung der Freiheit der theoretischen Vernunft ist noch keine Rechtfertigung der Freiheit der praktischen Vernunft. Ins selbe Horn stoßen Dieter Henrich (1975: 64–70) und Henry E. Allison (2010: 318f). Sie stützen sich auf die Reflexion 5442 (siehe unten, S.29) und bestehen darauf, dass der Dualismus von theoretischer und praktischer Vernunft und die daraus fortfließende Unterscheidung zwischen »logischer« Verstandesfreiheit und »transzendentaler« Willensfreiheit auch jeglichen Schluss von der Spontaneität des Denkens auf die moralische Freiheit verunmögliche:

This distinction effectively blocks any direct move from the freedom or spontaneity manifested in the act of thinking (something which Kant never denies), to the freedom of the will.<sup>17</sup>

(Allison 2010: 319)

Diese theoretische Freiheit, so führt Henrich (1975) aus, ergibt sich bereits »aus der Vernunft als solcher«, ist »mit dem Gedanken eines Vernunftgebrauchs unabdingbar verbunden« und gilt somit »für alle vernünftigen Wesen überhaupt«. Davon zu unterscheiden sei jedoch jene Freiheit, »aus deren Wirklichkeit das Prinzip der Moralität analytisch folgen würde« (Henrich 1975: 65). In der Grundlegung nehme Kant zwar Freiheit für alle vernünftigen Wesen in Anspruch, differenziere aber den Freiheitsbegriff nicht weiter (ibid. 85). Henrich vermisst also die explizite

---

<sup>17</sup> Meine Übersetzung: Diese Unterscheidung verhindert tatsächlich einen direkten Überstieg von der Freiheit oder Spontaneität, wie sie sich im Denkkakt manifestiert (etwas, das Kant nie in Abrede stellt), zur Freiheit des Willens.

Unterscheidung, liest aber aus der kantischen Formulierung über die »Tätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen« (GMS BA 100/448,3–4) eine Unterscheidung zwischen bloß vernünftigen Wesen und ebensolchen mit einem Willen heraus. Aus dieser Differenzierung leitet er ab, dass ihr »eine Unterscheidung zwischen zwei Freiheitsbegriffen korrespondieren« müsse (Henrich 1975: 65). Vernunft impliziere noch keinen Willen, der separate Ursprung des Willens sei ein kantisches Grundtheorem, es könne also auch vernünftige Wesen ohne Willen geben (ibid. 67).

Gerold Prauss (1997) merkt an, dass Kant bis inklusive der Kritik der praktischen Vernunft die Deduktion der praktischen und der theoretischen Seite aus der einen vorausgesetzten generischen Vernunft »noch als zu leistende betrachtet« (Prauss 1997: 272f). Er setze etwa den Willen immer schon als reflexives Selbstverhältnis voraus, entfalte ihn aber nie voll (Prauss 1997: 273).

Reinhard Brandt (2002) sieht einen Argumentationsunterschied zwischen der Freiheit der theoretischen und der praktischen Vernunft bzw. zwischen theoretischem intelligiblen Charakter und praktischem intelligiblen Charakter. Während er die Handlungen der theoretischen Vernunft in einer intelligiblen Spontaneität begründet und somit »der empirisch-psychologischen Determination entzogen« sieht, vermisst er in der Kritik der praktischen Vernunft jeglichen Hinweis auf »die notwendige Nichtdeterminiertheit des transzendentalen Subjekts«. Dessen Spontaneität werde regelrecht »ausgeblendet« (Brandt 2002: 171). In Anlehnung an einen Text von Dieter Henrich, in dem die praktische Vernunft der »Apperzeption im theoretischen Denken« als gleichwertig gegenübergestellt wird, fragt sich Brandt konsequent: »Wie verhält sich das noumenale Subjekt, das als reine Spontaneität Erkenntnis ermöglicht und das dem inneren Sinn zugrunde liegt, zu dem noumenalen Subjekt der Moral?« In gewisser Weise handelt es sich bei dieser Formulierung um eine allgemeiner gefasste Variante jener Frage nach der Ableitung der praktischen Freiheit aus der theoretischen, wie Lau, Allison und Henrich sie stellen (siehe oben, S.27f). Brandt ist in seiner Analyse aber noch schärfer und geht erst gar nicht auf die Suche nach einer Ableitung des einen aus dem anderen, sondern stellt überhaupt die Beziehung der beiden Freiheiten zueinander grundsätzlich zur Diskussion.

Und tatsächlich: Auch Kant macht die Trennung. Sie scheint bereits auf der Hand zu liegen, wenn man nur die Objekte der ersten beiden Kritiken vergleicht, die theoretische und die praktische Vernunft. In der Reflexion 5442 unterscheidet Kant

zwischen logischer und transzendentaler Freiheit und macht deutlich, dass die eine nicht die andere ist:

Logische Freyheit in ansehung alles, was Zufallige praedicate sind.  
Alle Zufälligkeit am object ist objective Freyheit (das Gegentheil zu denken); wenn der Gedanke zur That zureicht: auch subjective freyheit.  
transscendentale Freyheit ist die vollige Zufälligkeit der Handlungen. Es ist ~~transscendentale~~ logische freyheit in Vernunftthandlungen, aber nicht transscendentale, nemlich objective.

(Ref. 5442, AA XVIII 183, 13–18)

Kant steckt seine Termini hier also wie folgt ab: Handlungsfreiheit ist transzendental oder subjektive Freiheit, die Spontaneität des Denkens heißt logische oder objektive Freiheit. Vernunftthandlungen sind zwar logisch oder objektiv frei, allerdings nicht transzendental. Die Unterscheidung suggeriert, dass es zwei Arten von freier Vernunft geben müsse, nämlich eine logisch-objektiv freie theoretische und eine transzendental freie praktische. Die theoretische beweist sich durch die Formulierung verständiger Sätze, also bereits durch bloßen Verstandesgebrauch, sonst wäre weder Begründung noch Verstehen möglich. Die praktische Freiheit dagegen hängt noch völlig in der Luft, wird von ihm in der Grundlegung wörtlich sogar »bloß *in der Idee* zum Grunde gelegt« und de facto »unausgemacht gelassen«. Um sich vor der Deduktion der transzendentalen Freiheit zu drücken, beschränkt er sich aufs Minimalprogramm des Freiheitsnachweises für ein Wesen, »das nicht anders als unter der Idee seiner eigenen Freiheit handeln kann« (GMS BA 101/448). Man könnte hier noch darauf hoffen, dass Kant den ausstehenden Freiheitsbeweis an späterer Stelle nachschieben würde. Kant wirft aber in einer der folgenden Passagen endgültig das Handtuch, wenn er sagt, dass »die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten« würde, wenn sie sich an die Erklärung macht, »wie reine Vernunft praktisch sein könne« (GMS BA 120/458f). Kant scheint hier jene Resignation bereits anzudeuten, die nach Meinung vieler Interpreten in der zweiten Kritik durchschlagen wird. Dort, so scheint es, wird ihm nur noch der Taschenspielertrick des einfach behaupteten Faktums der Vernunft bleiben.

## 2.7 Zwei Begründungen der Moralphilosophie

Genau genommen handelt es sich bei der Gegenüberstellung der Argumentationen einerseits in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von 1785 und andererseits in der Kritik der praktischen Vernunft von 1788 nicht selbst um einen Dualismus, sondern vielmehr um weitreichende Konsequenzen, die Kant aus einem aufgedeckten Dualismus

gezogen haben soll. Die Interpreten, die die beiden Werke inhaltlich auseinanderdriften sehen, werfen Kant deshalb auch einen Bruch in seinem Denken vor. Die in der Grundlegung versuchte Begründung des Sittengesetzes scheiterte an einer nicht gelungenen Vermittlung. Drei Jahre später sehe Kant seinen Fehler ein, resigniert versuche er deshalb in der Kritik der praktischen Vernunft zu retten, was zu retten ist, und schlage einen gänzlich neuen Weg ein. In diesem Sinne äußern sich etwa Horn e.a. (2007: 148), wenn sie bei Kant eine Unzufriedenheit über seine Deduktion im dritten Abschnitt der Grundlegung konstatieren. In der Kritik von 1788 habe er seine Theorie einer »Revision« unterzogen. Die Deduktion sei vergeblich gewesen, nunmehr gehe er kurzerhand vom Sittengesetz als apriorisch bewusstem und apodiktisch gewissem Faktum der reinen Vernunft aus. Horn e.a. räumen jedoch ein, dass in der Rezeption keine Einigkeit darüber herrsche, »wie die Änderungen genau einzuschätzen sind« (ibid.). Beim Faktum handle es sich jedoch »nicht um eine Tatsache, einen Tatbestand oder ein *datum*« und auch nicht um einen unbeholfenen »Machtspruch« Kants, sondern nach Marcus Willaschek um den »Akt der Willensbestimmung durch die Vernunft« (nach Horn e.a. 2007: 289, Herv. im Orig.). In der Grundlegung von 1785 diene die »Unausweichlichkeit unseres Moralbewußtseins« lediglich zur nachträglichen »Bestätigung« der damals noch als vollzogen angesehenen Deduktion. In der Zeit bis zur Veröffentlichung der zweiten Kritik, also zwischen 1785 und 1788, sehe Kant jedoch die Unmöglichkeit einer solchen Deduktion ein. Deshalb begnüge er sich in der Kritik mit dem bloßen Verweis »auf das Sich-Aufdrängen des moralischen Standpunkts« (ibid. 290). In der Besprechung der Sektion 6 von GMS III bemerken Horn e.a., dass sich Kant hier durchaus noch »zufrieden« mit seiner Deduktion zeige. »Um so erstaunlicher« erscheine es deswegen, dass er in der zweiten Kritik nicht nur die in GMS III vorgelegte Begründung, sondern bereits die Möglichkeit einer Deduktion überhaupt verworfen habe (ibid. 296). Offensichtlich beziehen sie sich dabei auf eine Stelle im Abschnitt »Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft« in der Analytik der Kritik der praktischen Vernunft, wo Kant wörtlich von »dieser vergeblich gesuchten Deduktion des moralischen Prinzips« (KpV A 82) spricht. Das wirft freilich die Frage auf, wie es überhaupt zu einem so radikalen Schwenk in Kants kritischer Phase kommen konnte. Unter Berufung auf Dieter Henrich (1975: 72f) und Henry E. Allison (2010: 322f) erklären Horn e.a. sich diesen erklärungsbedürftigen Umstand damit, dass es Kant in der Grundlegung lediglich gelungen sei, »die noumenale Welt als einen notwendig einzunehmenden Standpunkt, nicht jedoch als selbständige Realität plausibel zu machen (was er hätte tun müssen)«. Zweitens habe

Kant es verabsäumt, die transzendente Freiheit nachzuweisen, stattdessen begnüge er sich mit der bloßen praktischen Freiheit (Horn e.a. 2007: 296). Streichert (2003) bemerkt dazu, dass Kant die praktische Freiheit bereits in der ersten Kritik als »durch Erfahrung bewiesen« sah (KrV B 830 A 802), während transzendente Freiheit als unbeweisbar gelte (Streichert 2003: 54f). Allison (2010: 314) merkt sogar an, dass es unter den Interpreten beinahe vollständige Übereinstimmung (»virtual unanimity«) gebe, dass Kants Versuch der Deduktion im dritten Abschnitt der Grundlegung gescheitert sei. Mehr noch: Es gebe gleichzeitig keine Einigkeit darüber, was Kant im dritten Abschnitt überhaupt deduzieren will – das Sittengesetz, den kategorischen Imperativ, die Freiheit oder alle drei auf einmal. Es kommt sogar noch schlimmer: Es sei, sagt Allison, nicht einmal deutlich, ob es sich überhaupt um eine Deduktion im eigentlichen Sinne handle. Kurzum, was auch immer Kant im dritten Abschnitt versucht habe, es sei ganz bestimmt gescheitert.

Auch der exzellente Kant-Kenner Chong-Fuk Lau (2008: 325f) kommt auf das in der Rezeption umstrittene »Faktum der Vernunft« zu sprechen, jenes rein vernunftgewirkte Bewusstsein des Sittengesetzes (vgl. KpV A 55f), das, wie Lau es formuliert, die Rechtfertigung der noumenalen Perspektive darstellt. Lau referiert den Gedankengang Kants in der Kritik der praktischen Vernunft, dass Freiheit präsupponiert werden müsse, weil wir sonst eben nicht das Faktum erklären könnten, dass wir uns des Sittengesetzes unmittelbar bewusst sind. Er beruft sich hier auf verschiedene Stellen am Beginn der Kritik der praktischen Vernunft, u.a. wohl auf die Anmerkung zum §6, wo Kant die Frage zu beantworten versucht, woher wir vom unbedingt Praktischen wissen. Die Freiheit scheidet aus, weil wir sie nicht einsehen können, und sie uns zunächst bestenfalls in negativer Bedeutung zugänglich ist:

Also ist es das *moralische Gesetz*, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden (so bald wir uns *Maximen des Willens* unterwerfen), welches sich uns *zuerst* darbietet, und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnliche Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt.

(KpV A 53, Hervorhebungen im Original gesperrt)

Lau wendet zunächst ein, dass auch dieses »Faktum der reinen Vernunft« problematisch sei, denn es sei zunächst nicht ausgewiesen, dass das moralische Bewusstsein durch die Vernunft und nichts anderes bewirkt sei. Es könnte auch empirisch vermittelt oder eine unbegründete Ideologie sein. Aber es sei, meint Lau, durchaus argumentierbar, dass das bloße Faktum, dass wir uns selbst als unter Normen unterworfen betrachten, bereits

ausschlaggebend sein kann. Anders ausgedrückt: Wenn man *Prinzipien* als bindend für die eigene Handlung *betrachtet*, verfügt man bereits über einen Anlass (»incentive«), seine Handlungen unabhängig von allen Natureinflüssen (»inclinations that are determined by natural causes«) zu bestimmen. Lau folgt einer Allison'schen Argumentation, dass die Selbstauflegung von Prinzipien nicht erfahren, sondern nur spontan denkend vollzogen werden könne (Lau 2008: 325f). Bei Lau bleibt also genau genommen nur noch das eigene Bewusstsein als Anhaltspunkt übrig. Das Bewusstsein selbst ist jedoch nur durch die eigenen Gedanken ausgewiesen. Bloße Vernunftgedanken können aber nicht fundieren, schon gar keine Gegensätze vermitteln. Auch Laus Deutung scheint also die Vergeblichkeit von Kants Ringen mit der Moralbegründung zu bestätigen (vgl. unten, S.98).

Auffallend viele Interpreten, die den Bruch zwischen Grundlegung und Kritik der reinen Vernunft konstatieren, berufen sich auf Dieter Henrich (1975). Henry E. Allison (2010) baut zum Beispiel seine Besprechung des dritten Abschnitts der Grundlegung auf Henrich auf, auch Wood (2002) kommt nicht ohne Verweis auf ihn aus. Horn e.a. (2007) wurden bereits weiter oben besprochen. Karl Ameriks (2002: 106) zählt gleich eine Reihe von Interpreten auf, die diese Linie vertreten, darunter auch sich selbst und den bekannten analytischen Moraltheoriker John Rawls, bevor er mit der Bemerkung »for background, see Henrich 1975« abschließt. Henrichs Aufsatz scheint also von enormer Wichtigkeit in Bezug auf die kantische Moralbegründung zu sein, weil er eine beeindruckende Rezeptionsgeschichte aufweisen kann, nicht zuletzt auch im angelsächsischen Raum. In der rezenten Sekundärliteratur zur Grundlegung und zur zweiten Kritik kommt man, so scheint es, um Henrich nicht herum.

Dieter Henrich (1975: 63) stellt zwischen der Rede vom Faktum der Vernunft und dem »Begründungsversprechen« der Grundlegung einen direkten Gegensatz fest. Auch wenn Kant es selbst nicht zugibt, die Grundlegung »nimmt eine Deduktion des Sittengesetzes in Anspruch«, die Kritik der praktischen Vernunft dagegen »schließt sie aus dem Bereich der für sie sinnvollen Aufgaben aus« (ibid. 84). Zur Zeit der Grundlegung vertritt Kant aber noch die Ansicht, »die philosophische Ethik dürfe nicht von der Faktizität des sittlichen Bewußtseins ausgehen« (ibid. 104), sondern müsse schlüssig deduzieren. Henrich zählt als Beleg dafür in der Grundlegung drei Stellen, an denen Kant wörtlich von einer »Deduktion« spricht: GMS BA 99/447, 22, BA 112/454, 21 und BA 128/463, 21. Somit werde klar, »daß Kant in einer für seine Philosophie zentralen Frage während der zwei Jahre nach der Veröffentlichung der >Grundlegung<

zur Umkehr gezwungen war« (ibid. 63). Henrich fasst zunächst die versuchte Deduktion in der Grundlegung zusammen, die sich seines Erachtens »auf zwei Schritte« gründe. Zunächst werde die logische Vernunftfreiheit etabliert, die für alles Denken notwendig vorausgesetzte Freiheit im Urteilen, denn »die Vernunft als Organ des Erkennens muß sich Unabhängigkeit zusprechen« (ibid. 64). Der zweite Schritt sei die Unterscheidung von Sinnenwelt und Verstandeswelt, ihrerseits wiederum gegliedert in zwei Unterschritte: Erstens eröffne die theoretische Vernunft diese Unterscheidung und die Idee der Freiheit erlaube es uns, uns in die intelligible Welt zu versetzen, deren Gesetz für uns dann auch unmittelbar gelte. Zweitens sei die Sinnenwelt von der Verstandeswelt abhängig, somit seien auch die Gesetze der Sinnenwelt von den Gesetzen der Verstandeswelt abhängig und deswegen gelte das Gesetz nicht nur bloß für an sich seiende, sondern eben auch für sinnlich getriebene Wesen als Imperativ (ibid. 71). Als Idee der Vernunft ist die Freiheit damit begründet (ibid. 74). An dieser Stelle merkt Henrich an, dass Kant sich hier den Weg zu einer viel weiter reichenden Beweisführung offen gelassen habe: »einen Beweis, der als formale Herleitung aus Prämissen zwingend wäre«, aber mit der zweiten Kritik »hat Kant einen solchen Beweis definitiv ausgeschlossen« (ibid.). Doch bereits in der Grundlegung findet Henrich erste Anzeichen der Resignation Kants. So ist dort von der »Unbegreifbarkeit der Freiheit« die Rede, die auf zwei Arten argumentiert werde: Erstens sei »Freiheit als Prinzip des Handelns in der intelligiblen Welt« unzugänglich, weil uns die Verstandeswelt kognitiv unzugänglich sei, zweitens entspreche dem »die Unverstehbarkeit unseres Interesses am sittlichen Gesetz« (ibid. 74f). Henrich gesteht Kant zusammenfassend aber trotzdem zu, entdeckt zu haben, dass es »legitim und notwendig ist, die Idee der Freiheit voranzusetzen«, implizit gebe Kant damit aber auch zu, »daß keine Erkenntnis des Prinzips der Sittlichkeit erwartet werden kann« (ibid. 76). Die Deduktion erfolge in der Grundlegung also, »ohne damit im strengen Sinne ein Beweis zu sein« (ibid. 84). In gewisser Weise schummle Kant sich also um die konzise Beweisführung herum, obwohl er die Deduktion des kategorischen Imperativs immer wieder als »erweislichen Satz« ankündigt (ibid. 85). In der Kritik der praktischen Vernunft aber gehe Kant dazu über, eine Deduktion von vornherein für unmöglich zu halten. Dieser Schwenk findet sich zwar nicht explizit bei Kant, »der direkte Gegensatz zwischen den Formulierungen« aber spreche für sich (ibid. 84). Kant muss wohl, so Henrich, eingesehen haben, dass die Deduktion in der Grundlegung das voraussetzt, was sie eigentlich erst begründen soll: das Bewusstsein vom eigenen Willen (ibid. 85). Hierin liegt also Kants Kardinalfehler in der Grundlegung: Die Freiheit lässt sich »nicht rein aus dem Selbstbewußtsein eines

vernünftigen Wesens herleiten, das sich nicht zuvor in irgendeiner Weise als sittliches Wesen versteht«. Dadurch ist die Deduktion »nicht nur kein Beweis«, sondern dürfe genau genommen nicht einmal den Titel der Deduktion beibehalten (ibid. 86). »Denn eine Deduktion ist nur dort gegeben, wo durch Kritik des Subjektes Ursprünge in der Verfassung der Vernunft für Prinzipien aufgewiesen werden« (ibid. 89). In der Kritik spreche er vom Ergebnis der Deduktion nur mehr unter dem bescheideneren und vorsichtigeren Titel »Kreditiv« (ibid. 86; vgl. KpV A 83). Dieses Kreditiv besteht laut Henrich darin, dass es als Prämisse für die Deduktion der objektiven Realität der aus der Vernunft gewonnenen bloßen Idee der Freiheit dient. Das Sittengesetz selbst sei aber »für keine Deduktion zugänglich« (ibid. 90) und auch die Idee der Freiheit biete sich höchstens einer »Deduktion nach schwächerer Form« an, auf die Kant sich am Ende der Grundlegung beschränkt habe (ibid. 91). Henrich selbst schwankt in der Verortung der unterschiedlichen Argumentationslinien in den beiden Werken. Einerseits spricht er zunächst zwar vom Gegensatz zwischen Grundlegung und Kritik (siehe oben), andererseits meint er den Schwenk zur »Deduktion des Begriffs der Freiheit« bereits in der Grundlegung finden zu können (GMS BA 99/447,23; bei Henrich 1975: 90 falsch angegeben als 447, 28):

Nachdem Kant von den Versuchen abgekommen war, seinen [des Sittengesetzes, RES] Ursprung in der Vernunft selber zu entdecken, konnte seine Deutung und Rechtfertigung nur noch über eine Rechtfertigung der Idee der Freiheit zustande kommen. Die ›Grundlegung‹ ist bereits in diese theoretische Position eingeschwenkt. Kant war nur noch außerstande, ihr im Aufbau seiner Argumente und in seiner Selbstdarstellung vollständig und in aller Klarheit Rechnung zu tragen.

(Henrich 1975: 90)

Mit Kants Unzulänglichkeit beim Argumentationsaufbau erklärt sich Henrich also explizit die »Dunkelheiten« der Grundlegung. Implizit lässt sich Henrichs Bemerkung aber auch als Erklärungsversuch dafür werten, dass Kant in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft der Argumentation in der Grundlegung nicht nur nicht abschwört, sondern sie sogar ausdrücklich voraussetzt (KpV A 14). Die Annahme Henrichs, Kants Umbruch liege nicht erst zwischen den beiden Werken, sondern bereits in der Grundlegung, macht Kants lineare Fortsetzungsrhetorik plausibel, obwohl diese ja auf den ersten Blick der Umbruchsthese entgegensteht.

Henrich legt nach: Kant *durfte* nicht zugeben, dass er für seine schwache Deduktion eine unbegründete Prämisse unterstellen musste, weil er am Beginn der Grundlegung die Festsetzung des obersten Prinzips der Sittlichkeit allzu überschwänglich in Aussicht

gestellt hatte. Sonst hätte er seinen Text »im ganzen selber zerstört« (ibid. 91). Kant habe »unter dem logischen Zwang« gestanden, »von einer Voraussetzung im sittlichen Bewußtsein Gebrauch zu machen«, die weder mit Freiheitsbewusstsein noch dem Bewusstsein des Sittengesetzes zusammenfallen dürfe: vom Willen. Kant dürfe das aber schon deswegen nicht explizit sagen, weil seiner Position gemäß kein Drittes zwischen Sittengesetz und Freiheit Platz habe, so Henrich. Deshalb bleibe der Wille in der Grundlegung ein »vager, unbestimmter und notwendig unbestimmbarer Gedanke« (ibid. 91f). Kant hadere in der Grundlegung aber schon damit, ob der Mensch überhaupt einen Willen habe oder nicht. Wenn er sich nämlich in die Verstandeswelt versetzen solle, müsse er über einen verfügen. Aber Kant komme über verhaltene Andeutungen nicht hinaus: Der Mensch könne sich lediglich als »mit einem Willen [...] begabt« denken (GMS BA 117/457,14), sich eines Willens bewusst zu sein glauben (GMS BA 120f/459,17), sich einen Willen anmaßen (GMS BA 118/457,30). Den tatsächlichen *Nachweis* des Willens bleibe Kant aber schuldig. Die Selbständigkeit der Vernunft in Bezug auf die Freiheit der Ideen und die Spontaneität des Denkens bleibe zwar unbestritten, sie sei aber lediglich eine von zwei Bedingungen dafür, dass er sich in den mundus intelligibilis versetzen könne. Die zweite, ausständige, wäre aber eben der Wille (Henrich 1975: 92f). Die Grundlegung dürfe jedoch keine Erklärung zum »Ursprung des Bewußtseins vom Willen« abgeben, »ohne ihre Deduktionsversprechen grundlegend zu modifizieren«. Stattdessen müsse Kant die Deduktion zurückschrauben und es dem Exegeten überlassen, deren wahren Charakter zu bestimmen, nämlich den einer schwachen Deduktion des Freiheitsgedankens. Die Schlussanmerkung, in der Kant m.E. keine Anstalten macht, seine Resignation einzuräumen, ist für Henrich schlicht missverständlich formuliert: Sie erscheine nämlich »in der irreführenden Verkleidung eines Resumés« (ibid. 94).

Obwohl Kant also nur eine Deduktion der Freiheit gelungen sei, gesteht ihm Henrich zu, dass sich daraus dennoch »eine Begründung des sittlichen Bewußtseins« ergebe. Man müsse nämlich den kategorischen Imperativ strikt vom Sittengesetz als solchem trennen. Ein Imperativ könne nur insofern Geltung erlangen, »als das vernünftige Prinzip des Willens in Konkurrenz zu anderen Prinzipien des Wollens steht«, also Neigungen und Interessen (Henrich 1975: 94). Das Sittengesetz proper als oberstes Prinzip der Moralität definiere aber ausschließlich »die Güte des Willens« in Reinkultur. Zur Begründung des Sittengesetzes aber reiche bereits die vollzogene Deduktion der Freiheit (ibid. 95). Henrich fasst Kants Ableitung des Sittengesetzes in

drei Schritten zusammen: Erstens setze die Vernunft die Freiheitsidee voraus. Zweitens erlaube die Unterscheidung von Sinnen- und Verstandeswelt, gepaart mit der Annahme eines Willens, diese Freiheitsidee auch zu deduzieren. Im dritten Schritt zeige Kant, dass »wir uns als Glieder der Sinnenwelt dem Gesetz der intelligiblen Welt unterworfen denken müssen« (ibid. 95f). Den Term »Beweis« lehnt Henrich aber ab, weil ein zur Verstandeswelt gehöriger Wille und damit seine Geltung schon vorausgesetzt wird. Aber es zeige sich so doch immerhin die Möglichkeit des kategorischen Imperativs. Kant bleibe aber die Erklärung schuldig, wie denn »rationale Prinzipien gegenüber Interessen unbedingten Vorrang beanspruchen« können (ibid. 96). Mehr noch: Er »bietet nicht die Spur eines Vorschlages an, wie sich die Subordination des Sinnlichen unter die intelligible Welt als die Subordination des sinnlich affizierten Willens unter den intelligiblen Willen denken läßt«, womit die »Verteidigung des Gesetzes als Imperativ [...] aussichtslos« wird (ibid. 97, Herv. im Orig.). Zumal könne die Beziehung zwischen den beiden Welten nicht schlüssig nachgewiesen werden (ibid. 98). Henrich rekapituliert:

Kant verfügt über keinen Beweis, sondern nur über eine Deduktion des obersten Prinzips der Moralität. Diese Deduktion ist mit der Deduktion der Voraussetzung der Freiheit identisch; ihr wichtigstes Argument ist die Unterscheidung der beiden Welten, durch die die Moralität einer selbständigen Dimension unmittelbarer Willensbestimmung unter Vernunftprinzipien zugeordnet wird, deren Realität ohne Willkür angenommen werden kann. Gerade weil diese Unterscheidung nicht ad hoc gemacht wird, weil sie vielmehr der Vernunft als solcher entstammt, kann man versuchen, aufgrund ihrer auch noch den imperativen Charakter des Gesetzes zu deduzieren. Aber auch für diesen letzten Deduktionsschritt, der im übrigen der Sache nach erfolglos bleibt, ist die Deduktion der Freiheit grundlegend. Diese Deduktion stellt den Ursprung der Freiheitsidee in der Vernunft dar, benutzt dabei aber notwendigerweise auch die Voraussetzung des sittlichen Bewußtseins. Über Charakter und Konsequenz dieser Voraussetzung konnte Kant allerdings keine Rechenschaft geben. In der vage und unaufklärbaren Rede von Wesen, die sich „eines Willens bewußt zu sein glauben“, hat er sie seiner eigenen wie auch des Lesers Aufmerksamkeit entzogen.

(Henrich 1975: 99)

Die Unzulänglichkeiten der Grundlegung erklärt Henrich also damit, dass Kant »den wahrlich komplexen Zusammenhang« selbst nicht mehr durchschaut hat. Aber allmählich habe Kant die Angelegenheit besser in den Griff bekommen und sich langsam einen gewissen Überblick über sein eigenes Gedankengebäude verschaffen können (Henrich 1975: 99). So konnte er seine in der Kritik der reinen Vernunft vertretene Moralphilosophie einer grundsätzlichen Revision unterziehen. Nunmehr halte er nur noch die Deduktion der Freiheit für möglich, während er eine Deduktion des sittlichen Bewusstseins »ausdrücklich« ausschließe, weil sie in einer reinen

Subjektkritik nicht verankert werden könne (ibid. 99f). Auf das Sittengesetz müsse Kant nun als »Faktum der Vernunft« rekurren. Kurioserweise hält Henrich aber an der Gültigkeit der Freiheitsdeduktion fest und meint sogar, dass sie das Sittengesetz rechtfertige.

Henrich erweitert schließlich die »philosophischen Motive« für die Grundlegung, die zwei Fragen »nach dem Ursprung und nach der Rechtmäßigkeit des Anspruchs moralischer Gesetze«, um eine nur verklausuliert auftretende dritte. Henrich bezeichnet sie als die Frage nach der »Wichtigkeit« moralischer Gesetze: warum also der kategorische Imperativ für uns verbindlich sein soll. Prima vista könnte man vermuten, dass die Wichtigkeit bereits in der Rechtmäßigkeit begründet liege oder überhaupt mit ihr zusammenfalle. Henrich insistiert aber, »daß die Frage nach der Wichtigkeit moralischer Gesetze ein anderes Problem aufwirft als die nach ihrer Geltung«. Henrich meint auch, dass Kant durchaus »ein vages Bewußtsein von ihrer Differenz« gehabt, nur eben deren Erläuterung verabsäumt habe (Henrich 1975: 100). Dazu merkt Henrich zunächst an, dass jedes Regelsystem »bewußte Regelverletzungen« zulässt, solange sie »gut motiviert« sind. Insofern stellen solche Vergehen durchaus noch kein »Versagen beim Gebrauch der Regel« dar. Er bringt das Beispiel von absichtlichen Rechtschreibfehlern in der Werbewirtschaft mit dem Ziel, Aufmerksamkeit für die Reklamebotschaft zu schaffen. Per analogiam gelte das auch für sittliche Regelsysteme: Wird die Wichtigkeit moralischer Prinzipien infrage gestellt, tangiert das noch nicht unbedingt deren Gültigkeit. Sehr wohl aber wird damit bestritten, dass der kategorische Imperativ »unter allen Umständen und ohne jede Rücksicht auf irgendwelche anderen Überlegungen gefordert ist«. Also wird eigentlich bestritten, dass der kategorische Imperativ kategorisch sei. Dem Moralgesetz wird somit »ein konstituierendes Bedeutungselement« entzogen. Insofern scheint in diesem besonderen Fall die Wichtigkeit doch mit der Geltung zusammenzufallen, denn wenn man zeigen kann, dass der kategorische Anspruch gilt, muss er automatisch auch wichtig sein (Henrich 1975: 101). Dem steht aber noch immer die Möglichkeit gegenüber, darüber hinaus die Frage zu stellen: Warum soll ich mich überhaupt moralisch verhalten? Somit wird deutlich, dass Moralgesetze eine viel umfassendere Begründung verlangen als alle anderen Regeln (ibid. 102):

Der Geltungsanspruch kann nur über eine Rechtfertigung gesichert werden. Sie wird geleistet durch eine Deduktion des Freiheitsbegriffs, der wiederum nur dann verteidigt werden kann, wenn sich die Orientierung auf eine intelligible Welt wohlbegründen läßt. Diese Begründung ist mehr als eine partielle Begründung von Regeln für spezifisch

umgrenzte Gebrauchsfälle. Sie ist eine Orientierung des vernünftigen Wesens über sich ganz im allgemeinen.

(Henrich 1975: 103)

Das wäre eine Lösung, die zwei Fliegen mit einer Klappe erschlägt. Trotzdem dürfen die Fragen nach Wichtigkeit und Gültigkeit nicht verwechselt werden. Erstere entstehe nämlich aus dem speziell menschlichen Bedürfnis nach einer »integrierte[n] Lebensform«. Henrich zufolge meint Kant, dass schon »die Geltung der sittlichen Regeln aus sich heraus die Orientierung auf eine solche Lebensform erzwingt« (ibid. 103), bereits veranlasst durch die »Erfahrung von Vernünftigkeit« (ibid. 103f). Dass Kant Wichtigkeit und Geltung so schlampig vermische, habe Folgen. Man könne sich auch fragen, ob es nicht klüger sei, »wenn man sich dem kategorischen Auftritt der sittlichen Forderung entzieht«. Dem könnte Kant nur entgegenreten, wenn er zeigt, dass nur durch »die Anerkennung ihrer [der sittlichen Forderung, RES] Unbedingtheit ein ganzes Leben zustande kommen kann«, da sich sonst das Leben »nicht in eine Verständigungsform über sich selber bringen« könne, »in der alle Wahrheiten über sich [...] festgehalten und in Beziehung zueinander gesehen werden«. Solch eine »natürliche Überzeugung von der Geltung des Sittengesetzes« müsste für alle vernünftigen Wesen gelten, ja müsste ihnen, »wenn auch dunkel«, tendenziell immer schon bewusst sein, und dürfte nicht bloß Philosophen vorbehalten sein. Das Sittengesetz müsste den Menschen gleichsam ein Bedürfnis sein. Kant flüchte sich in die Zwei-Welten-Lehre, um »auf die Frage nach der Wichtigkeit sittlicher Prinzipien eine gute Antwort zu geben« (ibid. 106):

Das Bedürfnis aller vernünftigen Wesen, auch ohne alle Rücksicht auf sittliche Prinzipien ihr Leben in möglichst umfassenden Zusammenhängen zu orientieren, ist nach der Lehre zur ›Grundlegung‹ nur im Bewußtsein vom Unterschied und von der Beziehung zweier Welten zu befriedigen. Und dieser Unterschied und diese Beziehung sind zugleich auch der Grund des sittlichen Bewußtseins und der Überzeugung von seiner Geltung. Die Perspektive einer Begründung, unter der die Deduktionsidee der ›Grundlegung‹ steht, ist somit zugleich auch die Perspektive für eine Antwort auf die Frage nach der 'Wichtigkeit' des Sittengesetzes.

(Henrich 1975: 106f)

Die Wichtigkeits- und die Geltungsfrage verweisen dadurch gegenseitig aufeinander, die fehlende Unterscheidung stellt für Henrich einen billigen Immunisierungsversuch der kantischen Argumentation dar. Die Einwände, die bereits gegen die Grundlegung erhoben hätten werden müssen, seien in der Kritik aber endgültig durchgebrochen. Deswegen habe Kant da auch seine Argumentation abändern müssen. Henrich schwächt aber an dieser Stelle ab und sagt, die Kritik der praktischen Vernunft habe »zu gänzlich

neuen Formulierungen, wenn auch nicht zu einer in den Grundzügen neuen Position geführt« (ibid. 107f). Henrich selbst fasst seine Besprechung der Grundlegung in sieben herausdestillierten Einwänden zusammen:

- (1.) Statt des angekündigten *Beweises* für das Sittengesetz erfolge lediglich eine Deduktion.
- (2.) Die Deduktion sei nur in schwacher Form durchgeführt worden, weil sie sittliches Bewusstsein bereits voraussetze.
- (3.) Kant müsse speziell für die Moralphilosophie sogar eine eigene Art der legitimierenden Deduktion erfinden, um seine Argumentation stützen zu können.
- (4.) In der Grundlegung scheine Kant vom Bewusstsein des Willens auszugehen und das der Freiheit ableiten zu wollen. In der Kritik sehe er hingegen ein, dass nur ein Bewusstsein vom Sittengesetz ausgewiesen sei.
- (5.) Die Deduktion des Sittengesetzes werde in der Grundlegung nur behauptet, tatsächlich führe Kant aber nur eine Deduktion der Freiheitsidee durch.
- (6.) Die Deduktion der imperativen Form des Gesetzes werde nur angekündigt.
- (7.) Kant vermenge Wichtigkeit und Geltung des Sittengesetzes.

In einem Schlussgedanken eröffnet Henrich »eine Perspektive auf ein weiteres Problem« (Henrich 1975: 110): dass die Vernunft sich nämlich bereits in ihrer theoretischen Tätigkeit stets selbst übersteige, und zwar nach ihrem eigenen Maßstab. Bereits der Akt der Selbstbegrenzung kann nicht mehr durch die durch sie selbst gegebenen Grenzen als immanent beglaubigt werden. Die *Entwurfstätigkeit* der Vernunft stehe in Spannung zum *Überstieg ihrer eigenen Begrenzung* in ein als vorausgesetzt gedachtes an sich Existierendes (ibid. 111):

Man muß sich fragen, wie überhaupt beides in einem zu denken ist. Soll man sagen, daß es der Vernunft eben deshalb, weil sie auf Unbedingtes ausgeht, was doch nur im Entwurf geschehen kann, möglich sei, alles Denken in den so umgreifenden Kontext wirklicher Transzendenz zu stellen, die als Freiheit zu denken sie befugt ist? Oder soll man sagen, daß auch noch das Bild der Vernunft von der Zweiheit der Welten nichts als eine Weise ist, in der sich ihre Tätigkeit verwirklicht, und zwar so, daß damit zugleich das Faktum unbedingter Geltung vernünftiger Regeln für den Willen eine Deutung ganz aus der Natur der Vernunft als Spontaneität erfährt?

(Henrich 1975: 111)

Henrich verortet die Betonung des Entwurfscharakters primär in der Grundlegung, das Motiv des Überstiegs im Faktum der Vernunft in der zweiten Kritik. Erst im Opus postumum kehre Kant zurück zur »Lehre von den Ideen als Entwürfen« (ibid. 111f). Diese »theoretische Ambivalenz« sei aber nicht nur typisch für Kant, sondern für »nahezu alle Positionen [...], die sich ernsthaft auf das Erkenntnisproblem einließen«. Der Stachel bleibt im Fleische: Die Vernunft muss sich ihre Welt denkend entwerfen, kann diese ihre originäre Tätigkeit aber nicht auf einen immanenten Gedanken reduzieren. In der kantischen Konzeption werde so das sittliche Bewusstsein als Faktum verankert. Henrich wendet ein, dass es zumindest fraglich sei, wenn die Vernunft einerseits »rein nur als Spontaneität«, andererseits aber »als unausdenkbare Faktizität gedacht und gelebt« werde (ibid. 112).

Reinhard Brandt (2002: 153) gibt Henrich insofern recht, als er ebenfalls konstatiert, dass Kant nach seinem Schwenk in der Kritik der praktischen Vernunft zugibt, »daß das Sittengesetz nicht deduzierbar und die Freiheit als solche nicht unmittelbar erkennbar« ist, somit das Scheitern des Projekts der Grundlegung eingesteht. Brandt beruft sich auf eine Stelle in der »Kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft«. Dort räumt Kant tatsächlich die Unmöglichkeit einer Deduktion ein:

Statt der Deduktion des obersten Prinzips der reinen praktischen Vernunft, d.i. der Erklärung der Möglichkeit einer dergleichen Erkenntnis a priori, konnte aber nichts weiter angeführt werden, als daß, wenn man die Möglichkeit der Freiheit einer wirkenden Ursache sähe, man auch, nicht etwa bloß die Möglichkeit, sondern gar die Notwendigkeit des moralischen Gesetzes, als obersten praktischen Gesetzes vernünftiger Wesen, denen man Freiheit der Kausalität ihres Willens beilegt, einsehen würde [...].

(KpV A 167f)

Kant müsse sich also mit der schwachen Alternative begnügen, das Sittengesetz aus der bloßen »Möglichkeit der Freiheit« zu begründen, und das auch nur, sofern wir anderen Wesen Freiheit beilegen, also gleichsam wohlwollend zusprechen. Aber wenig später folge die nächste Ernüchterung im Text Kants: Freiheit könne nicht einmal ihrer Möglichkeit nach eingesehen werden. Schlimmer noch, wir könnten uns schon glücklich schätzen, »daß kein Beweis ihrer Unmöglichkeit stattfindet«. Stattdessen müssten wir uns damit bescheiden, so die Interpretation Brandts, das moralische Gesetz aus einem psychologischen Bedürfnis heraus bloß zu postulieren und deswegen in einem wagemutigen nächsten Schritt Freiheit lediglich »anzunehmen« (KpV A 168).

Karl Ameriks (2002) rekapituliert Henrichs Gedankengang partiell und fügt hinzu, dass »non-deducibility« das Faktum der Vernunft geradewegs auszeichne. Damit mache Kant den Kontrast zu jedem Herleitungsversuch stark. Ameriks impliziert damit, dass Kant sich so vom gescheiterten Projekt der Grundlegung weiter distanziert (Ameriks 2002: 109). Zum Beleg verweist Ameriks auf eine Stelle in der Kritik der praktischen Vernunft, nach der »die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion [...] bewiesen« werden kann (KpV A 82, von Ameriks verkürzt zitiert als »the moral law cannot be proven by any deduction« statt »the objective reality of the moral law ...«) und das Bewusstsein des Sittengesetzes als Faktum bezeichnet werden darf, »weil man es nicht aus vorhergehenden Daten der Vernunft [...] herausvernünfteln kann« (KpV A 56).

Auch Henry E. Allison (2010: 316) schließt sich in seinem Beitrag zum Höffe-Kommentar zur Grundlegung weitgehend Henrich an. Kant habe demzufolge in der Zeit zwischen der Grundlegung und der Kritik der praktischen Vernunft eingesehen, dass der theoretische Freiheitsbeweis nicht gelingen könne (vgl. Henrich 1975: 107–110). Die nach Allison »schwache« These von der notwendigen Voraussetzung der Freiheit bei vernünftigen Wesen, der Kant in der Grundlegung anhängt, ergebe dort insofern Sinn, als er sich zu diesem Zeitpunkt auf den noch ausstehenden theoretischen Beweis Hoffnungen mache. Kant ziehe sich in der Grundlegung noch dadurch aus der Schlinge, dass er den mundus intelligibilis einbeziehe. So möchte er zwei Argumentationslücken kitten: Erstens solle die Voraussetzung der Freiheit die Realität des Sittengesetzes absichern, der bloße Glaube daran reiche nicht aus. Zweitens müsse der ontologische Schritt zeigen, dass wir nicht bloß glauben, wir hätten einen freien Willen, sondern dass wir ihn auch tatsächlich hätten. Kants entsprechende Argumentation in der Grundlegung verläuft nach Allison (2010: 320) in drei Schritten:

- (1) Wir denken uns als frei, d.h. setzen unsere Freiheit voraus. Somit nehmen wir uns nicht bloß als Mitglieder der Verstandeswelt an, sondern gehören ihr auch tatsächlich an.
- (2) Autonomie – und somit das Sittengesetz – ist das Gesetz der Verstandeswelt.
- (3) Also sind wir auch wirklich frei, wenn wir uns als frei denken.

Die Hauptbeweislaster, so Allison, falle auf Punkt eins. Es müsse gezeigt werden, dass das Sich-selbst-als-frei-Denken bereits ein Vermögen ausweise, das uns in eine intelligible Ordnung der Dinge versetze. Dazu benötige Kant ein Argument, das den Besitz von

Vernunft mit der Mitgliedschaft in der Verstandeswelt verbinde (»linking the possession of reason with membership in the intelligible world«, *ibid.* 320f). Tatsächlich, so Allison weiter, liefere Kant dieses Argument mit dem Verweis auf die unbedingte Spontaneität der Vernunft – nota bene nicht bloß die bedingte Spontaneität des Verstandes (*ibid.* 321; vgl. *GMS BA 107f/452,7–22*). Was jetzt aber noch ausstehe, sei ein Argument dafür, dass wir die Willensfreiheit voraussetzen dürften, anders formuliert: Kant müsse zeigen, dass vernünftige Wesen überhaupt einen Willen hätten. Allison moniert exegetische Schwierigkeiten, denn Kant vermische diese Frage mit der Frage, ob der Wille auch frei sei. Trotzdem wird Allison erneut fündig: Mitgliedschaft in der intelligiblen Welt impliziere den Besitz eines Willens, jedenfalls vier Stellen in der Grundlegung zufolge (*GMS BA 120f/459,10–14*; *BA 124/461,23–24*; *BA 110/453,17–19* und *BA 119/458,19–21*). Aber Allison wendet ein, dass auch die Behauptung dieses Zusammenhangs noch nicht ausweise, *wie* diese Verbindung funktionieren solle.

Tatsächlich spricht Kant in der Kritik von 1788 wörtlich von »dieser vergeblich gesuchten Deduktion des moralischen Prinzips«, und scheint damit dem Gros der Interpreten recht zu geben. Noch im selben Satz behauptet er sogar, dass das Sittengesetz »keiner rechtfertigenden Gründe bedarf« (*KpV A 82*). Anstelle der Deduktion tritt das ebenso umstrittene »einziges Faktum der reinen Vernunft« (*KpV A 56*), die unmittelbare Gewissheit des Sittengesetzes. Für die meisten Interpreten drückt sich darin die Resignation Kants ob der Vergeblichkeit der Rechtfertigung des moralischen Prinzips aus.

Etwas anderes aber und ganz Widersinnisches tritt an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduktion des moralischen Prinzips, nämlich, daß es umgekehrt selbst zum Prinzip der Deduktion eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen, die spekulative Vernunft aber (um unter ihren kosmologischen Ideen das Unbedingte seiner Kausalität nach zu finden, damit sie sich selbst nicht widerspreche) wenigstens als möglich annehmen mußte, nämlich das der Freiheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweiset, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen.

(*KpV A 82*)

Es scheint sogar, dass Kant hier jenen Zirkel wiederbelebt, den er in der Grundlegung »frei gestehen« musste (*GMS BA 104/450*): Wir nehmen um willen des Sittengesetzes die Freiheit an und wir nehmen uns umgekehrt als dem Sittengesetz unterworfen an, weil wir uns Freiheit zuschreiben. Dort räumt Kant auch ein, dass Freiheit und Selbstgesetzgebung des Willens Synonyme sind. Der Zirkel bleibt somit in

vollkommener Tautologie hängen. Zudem erwähnt er in der oben zitierten Stelle der Kritik der praktischen Vernunft auch beiläufig, dass das Sittengesetz »selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf« (KpV A 82). Kant bezieht hier also, wie es scheint, deutlich und explizit Stellung gegen das Projekt der Grundlegung, in der er noch die »Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität« (GMS BA XV/392) beanspruchte. Dazu passt, dass Kant die Deduktion für vergeblich hält und dass jetzt etwas vollkommen Entgegengesetztes – im Königsberger Deutsch des 18. Jahrhunderts: etwas »ganz Widersinnisches« (KpV A 82) – stattdessen in die Argumentation tritt. Als resigniert hingenommenes bloßes Faktum der Vernunft – die exakte Terminologie führt Kant erst später ein – diene das Sittengesetz selbst zum positiven Beweis der Freiheit. Der sonst so präzise und abgeschlossen argumentierende Philosoph scheint also seine Moralbegründung allen Ernstes auf die wackligen Beine einer vollkommen willkürlichen Annahme zu stellen.

Till Streichert (2003) schlüsselt die kantische Rede vom Faktum der Vernunft detaillierter auf. Er rekapituliert,

- (1) daß das Faktum der Vernunft den Erkenntnisgrund der Freiheit darstelle, ihr damit logisch vorausgesetzt sei,
- (2) daß das Bewußtsein des moralischen Gesetzes von Kant als Faktum der Vernunft bezeichnet wird,
- (3) daß dieses Bewußtsein mit dem Bewußtsein der Freiheit gleichgesetzt wird, womit der logische Vorrang des Bewußtseins des Gesetzes als Faktum der Vernunft kassiert wird und
- (4) daß, [sic] nicht mehr das Bewußtsein des moralischen Gesetzes, sondern das moralische Gesetz selbst "gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft" bezeichnet wird.

(Streichert 2003: 58f)

Weiters bemängelt Streichert den Widerspruch zwischen apodiktischer Gewissheit des Faktums und dessen Unerklärbarkeit (vgl. KpV A 56 A 74). Streichert erklärt sich die Inkonsistenz dadurch, dass es ja einen Unterschied gebe zwischen der Notwendigkeit des Begründeten und der Begründung eben dieser Notwendigkeit (Streichert 2003: 60): Auch wenn eine Begründung nicht geliefert werden kann, kann der zu begründende Umstand dennoch notwendig sein. Die durch Erfahrung bewiesene praktische Freiheit beruhe »auf der Möglichkeit der transzendentalen Freiheit, die, ob der Nicht-Entscheidbarkeit der Antinomie, zugleich auch ihr Gegenteil, ihre Unmöglichkeit einschließt« (ibid. 61). Wenn ein Wille sich durch die Form des moralischen Gesetzes bestimmen lasse, dann schließe das aber Unabhängigkeit von der Naturkausalität und somit »*Freiheit* im strengsten, d.i. transzendentalen Verstande« (KpV A 51, Herv. im

Orig.) mit ein. Streichert sieht in negativer Bedeutung zwar keinen Unterschied zwischen praktischer und transzendentaler Freiheit, in »ihrer positiven Bestimmung, spontane Ursache zu sein, sind transzendente und praktische Freiheit jedoch unterscheidbar«: Während die transzendente Freiheit zur »Erkenntnis von Seiendem« diene, habe die praktische »die Bestimmung von dem, was sein soll, zum Gegenstand« (ibid. 61). Transzendente Freiheit sei also das, was die meisten Interpreten unter theoretischer Freiheit bzw. Freiheit zu denken rubrizieren. Beweisbar seien sie jedenfalls beide nicht, Freiheit werde von Kant aber immerhin als notwendige Voraussetzung postuliert, parallel zum Postulat der systematischen Einheit der Natur (ibid. 62f). Überdies verstricke sich Kant in Widersprüche, wenn er in der zweiten Kritik die Deduktion des moralischen Gesetzes ablehne, obwohl er doch seine Notwendigkeit zeige. Der Nachweis der Notwendigkeit käme schließlich einer »hinreichende[n] Beantwortung der quaestio iuris« gleich, zumindest nach der Kritik der reinen Vernunft (ibid. 63f). Folgt man Streichert, scheint Kant also den Überblick über das eigene Denksystem verloren zu haben.

Und selbst Jochen Bojanowski, der sich vornimmt Kant zu verteidigen, unterstellt dem Königsberger, er habe in der Kritik seinen Argumentationsansatz geändert und somit den dritten Abschnitt der Grundlegung »überflüssig gemacht«, indem das Moralgesetz als Faktum selbst zur Beweisgrundlage für die Objektivität der transzendentalen Freiheit herangezogen wird. Nur so konnte Kant die Freiheit auch zu einem Wissensgegenstand machen. Bojanowski lobt die Kritik der praktischen Vernunft als »epistemische[n] Höhepunkt von Kants Theorie der Freiheit«. Die von Bojanowski als standfest verteidigte Rede vom Vernunftfaktum sei dabei »eine ihrer tragenden Säulen« (Bojanowski 2006: 60 und 185f). Außerdem habe Kant nach der ersten Kritik zwar seinen theoretischen Freiheitsbegriff beibehalten, seinen praktischen aber angepasst (ibid. 185). In der Kritik der reinen Vernunft werde der praktische Vernunftgebrauch als unproblematisch angesetzt, weil die praktische Freiheit »durch Erfahrung bewiesen« werde (ibid. 192; vgl. KrV B 830). In der Grundlegung hänge Kant noch dieser Sichtweise an und versuche dort daher auch noch eine »Deduktion des kategorischen Imperativs, die sich an seiner theoretischen Philosophie orientiert«. In der Kritik der praktischen Vernunft versuche er stattdessen eine Deduktion der Freiheit im Ausgang vom Faktum der Vernunft. Der neue Versuch stehe allerdings, so Bojanowski, nicht im völligen Widerspruch zur Grundlegung. Kant habe nicht plötzlich »die vermeintliche Unschlüssigkeit seiner einzelnen Argumente erkannt«, sondern den

grundlegenden »Unterschied zwischen der Erkenntnis von theoretischen und praktischen Grundsätzen«. Deswegen lege er die noch ganz theoretische Deduktion des kategorischen Imperativs der Grundlegung nunmehr ad acta und mache sich jetzt sofort an die Deduktion der Freiheit, die in der Grundlegung nur analytisch erfolgt sei. Ausgehend vom Faktum der Vernunft könne er jetzt plötzlich verkünden, dass Freiheit die einzige spekulative Vernunftidee sei, »wovon wir die Möglichkeit a priori *wissen*«. Das, unterstreicht Bojanowski, sei erst eine Einsicht der zweiten Kritik gewesen (Bojanowski 2006: 209).

### 3. Schlüssel zur Fehlinterpretation: Die Entontologisierung der Verstandeswelt

Das »Ding an sich selbst« stellt den ontologischen Fluchtpunkt der kritischen Systematik dar. Sowohl im theoretischen als auch im praktischen Teil der kantischen Philosophie nimmt es die entscheidende Begründungs- und Vermittlungsposition ein. Nimmt man es als wahres Sein nicht ernst, dann zerfällt das System in seine unverbunden bleibenden Bestandteile. Die Interpretationsstrategie, den mundus intelligibilis auf bloße Begrifflichkeit herunterzubrechen und ihm mit dem empirischen Sein auch sein transzendentes Sein abzusprechen, kommt einer Entontologisierung bzw. Idealisierung der Verstandeswelt gleich. Anders ausgedrückt: Die kritische Systematik würde auf einen bloßen Idealismus reduziert. Kant selbst aber besteht auf der Fundierung aller Bedingtheit in einem Unbedingten, denn:

Die Bestimmung der Kausalität der Wesen in der Sinnenwelt, als einer solchen, konnte niemals unbedingt sein, und dennoch muß es zu aller Reihe der Bedingungen notwendig etwas Unbedingtes, mithin auch eine sich gänzlich von selbst bestimmende Kausalität geben.

(KpV A 83f)

Chamberlain (1909) bemerkt, »dass wer ihn hier verstanden hat, ihn in allem verstehen wird, wogegen wer ihn hier missversteht, seine Weltanschauung nach keiner Richtung hin wirklich verstehen kann« (Chamberlain 1909: 761). Auch Dieter Henrich scheint die enorme Relevanz der Verstandeswelt zu verstehen, wenn er in Bezug auf die Moralbegründung andeutet, »daß die Geltungsfrage ganz und gar durch die Antwort auf die Frage nach der Beziehung der intellektuellen Welt zur sinnlichen zu entscheiden ist«, bricht die Frage aber sogleich auf eine bloß gedankliche »Assoziation von Motiven« herunter (Henrich 1975: 107f Fn.). Die Gefahr, dass Kant zum Idealisten gestempelt wird, steht im Raum:

Kants kritische Transzendentalphilosophie baut aber nie eindimensional auf der Erscheinung auf, sondern immer auf der Erscheinung *als* Erscheinung, d.h. auf der ganzen Differenz von Erscheinung und An-sich. Daher versandet die transzendente Ästhetik und Analytik nicht im apriorischen Begriff der Endlichkeit von Erfahrung, sondern denkt zugleich darüber hinaus in einen für sie unbestimmbaren Bereich, den sie konsequenterweise der Vernunft zur Bearbeitung übergibt. Die Vernunft hat diese Aufgabe eben den Gesetzen des Kritizismus gemäß zu lösen, also gemäß der empirischen Unbestimmbarkeit des – aller Erfahrung qua Erscheinung notwendig vorausgesetzten – unbedingten Seins.

(Gotz 1998: 71, Hervorhebung im Original)

Dieses vorausgesetzte unbedingte Ansichsein ist nicht bloßer Gedanke, sie ist »außer dem Begriff gesetzt« (Gotz 1998: 71). Gerade deshalb betont Kant in seinem Werk so unermüdlich die kognitive Unzugänglichkeit. Aus demselben Grund ordnete sich Kant auch nicht dem bloßen Idealismus zu, er sah seine Position vielmehr als »das Gegenteil davon« (Proleg A 63, siehe ausführliches Zitat unten). Kant sah sich aber bereits nach der Veröffentlichung der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft einer idealistischen Interpretation ausgesetzt und somit missverstanden. Er versuchte seine ontologische Auffassung in den 1783 veröffentlichten Prolegomena zu verdeutlichen. Georg Mohr charakterisiert das Werk deshalb zu Recht als den »Versuch, die im Hauptwerk ausführlich entwickelte Theorie übersichtlicher und populärer darzustellen« (Mohr 2004: 522). Eberhard Döring, der seine Darstellung des kritischen Werks aus diesem Grund sogar mit den Prolegomena beginnt, bezeichnet sie als nachgereichte Vorübungen (Döring 2004: 105; nach Proleg A 39). Kant bekräftigt darin die Annahme von wahrhaft seienden Dingen an sich selbst und damit die Abgrenzung seiner eigenen philosophischen Position vom Idealismus:

Der Idealismus besteht in der Annahme, daß es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand korrespondierete. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d.i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren. Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d.i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort bloß die Erscheinung jenes uns unbekanntes, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegenteil davon.

(Proleg A 62f)

Wahrscheinlich nimmt Kant hier direkt Bezug auf eine anonym erschienene Rezension der Kritik durch Christian Garve und Johann Georg Heinrich Feder in den Göttingischen gelehrten Anzeigen vom 19. Januar 1782. Dort wird Kant Skeptizismus im Stile Humes und berkeleyischer Idealismus unterstellt. Die verkürzte Rezension »gab die Tonlage und die Richtung für ungefähr die nächsten zehn Jahre vor« (Kühn 2007: 292f; vgl. Schultz 2003: 113, Gulyga 2004: 155ff). Denn auch nach dem Erscheinen der Prolegomena sah sich Kant weitgehend unverstanden, wenn auch Garve einlenkte und sich zum kantischen Kritizismus bekannte, und auch wenn Kant sich zufrieden über die Rezeption durch seinen Universitätskollegen Pastor Johann Schultz zeigte. In

Rücksprache mit Kant veröffentlichte Schultz 1784 einen ersten Werkkommentar zur Kritik der reinen Vernunft unter dem Titel »Erläuterungen über des Hrn. Prof. Kant Kritik der reinen Vernunft« (Mohr 2004: 525, Schultz 2003: 114). In einem Brief lobt Kant seinen Interpreten für die »Erläuterungen« ausdrücklich: Schultz liefere den Beweis dafür, »daß ich verstanden werden könne, und zugleich ein Beyspiel, daß meine Aufsätze nicht ganz unwürdig seyn durchgedacht zu werden, um sie zu verstehen« (Brief an Johann Schultz vom 26. August 1783, AA X 351). Schultzens Verständnis für seine Philosophie tröste ihn über die »Kränkung, fast von niemand verstanden worden zu seyn«, hinweg (ibid., AA X 350).

Kants öffentliche »Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre« vom 7. August 1799 belegt auch, dass er diese Position bis ins hohe Alter beibehalten hat. Dort widerspricht er jenen Einwürfen, nach denen etwa die Kritik der reinen Vernunft »nicht buchstäblich zu nehmen sey«, und bekräftigt dagegen vehement, »daß die Kritik allerdings nach dem Buchstaben zu verstehen« ist (Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre, 7. August 1799, AA XII 371). Mit dem Bekenntnis zum Wortlaut der Kritik versucht Kant allen Zweifel darüber auszuräumen, ob er wohl seiner Idealismuskritik treu geblieben sei. Er wiederholt auch eindrücklich, dass die Objekte außer uns durch eine reine Logik, wie Fichte sie nach Ansicht Kants betreibt, nicht erfasst würden. Dem steht sein eigenes Projekt gegenüber, das ganz bewusst seinen Ausgang in der tatsächlichen Erfahrung nimmt:

Denn reine Wissenschaftslehre ist nichts mehr oder weniger als bloße Logik, welche mit ihren Principien sich nicht zum Materialen des Erkenntnisses versteigt, sondern vom Inhalte derselben als reine Logik abstrahirt, aus welcher ein reales Object herauszuklauben vergebliche und daher auch nie versuchte Arbeit ist, sondern wo, wenn es die Transcendental-Philosophie gilt, allererst zur Metaphysik übergeschritten werden muß.  
(Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre, 7. August 1799, AA XII 370)

Jede noch so abstrakte Logik setzt also bereits durch vollzogene Erfahrung erhaltene Inhalte voraus, von der sie zuallererst abstrahiert werden kann. Und jede Erfahrung setzt wiederum wirkliche Objekte voraus, ohne die sich ein Denken gar nicht erst entfalten könnte (vgl. KrV B 1). Der umgekehrte idealistische Weg, nämlich die Dinge in einem Denken bzw. Gedanken zu fundieren, muss demnach fehlschlagen. Aus reinen Abstraktionen lassen sich keine Objekte herausklauben.

In der Anmerkung III, die Kant dem §13 seiner Prolegomena nachstellt, behandelt er eine mögliche Quelle des Missverständnisses: die Benennung seiner eigenen Position

als transzendentalen Idealismus. Er betont, dass die Bezeichnung »Idealismus« sich einzig auf die »sinnliche Vorstellung der Sachen« beziehe, während er die tatsächliche Existenz dieser Sachen nie in Zweifel gezogen habe. Deswegen legt er Wert darauf, den transzendentalen oder kritischen Idealismus von anderen Idealismen abzugrenzen:

Denn daß ich selbst dieser meiner Theorie den Namen eines transzendentalen Idealismus gegeben habe, kann keinen berechtigen, ihn mit dem empirischen Idealismus des Cartes (wiewohl dieser nur eine Aufgabe war, wegen deren Unauflöslichkeit es, nach Cartesens Meinung, jedermann frei stand, die Existenz der körperlichen Welt zu verneinen, weil sie niemals gnugtuend beantwortet werden könnte), oder mit dem mystischen und schwärmerischen des Berkeley (wiewohl und andre ähnliche Hirngespinnste unsre Kritik vielmehr das eigentliche Gegenmittel enthält) zu verwechseln. Denn dieser von mir sogenannte Idealismus betraf nicht die Existenz der Sachen (die Bezweiflung derselben aber macht eigentlich den Idealismus in rezipierter Bedeutung aus), denn die zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern bloß die sinnliche Vorstellung der Sachen, dazu Raum und Zeit zuoberst gehören, und von diesen, mithin überhaupt von allen *Erscheinungen*, habe ich nur gezeigt: daß sie nicht Sachen (sondern bloße Vorstellungsarten), auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind. Das Wort transzendental aber, welches bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur aufs *Erkenntnisvermögen* bedeutet, sollte diese Mißdeutung verhüten.

(Proleg A 70f, Hervorhebungen im Original gesperrt)

Vor allem aus dem letzten Satz wird deutlich: Der transzendente Idealismus heißt so, nicht weil die Dinge ideal wären, sondern weil unsere Erkenntnis auf Anschauung bzw. anschauliche Vorstellungen bezogen sein muss. Trotz dieser Klarstellung kursieren in der Kant-Rezeption unzählige Interpretationen des mundus intelligibilis. Für Dieter Schönecker und Allen W. Wood (2007: 179) bedeutet Mitgliedschaft in der Verstandeswelt erstens »ein rein vernünftiges Wesen mit einem vollkommenen Willen zu sein« bzw. zweitens »bloß als ein Wesen in seiner Eigenschaft *betrachtet* zu werden, frei und vernünftig zu sein« (ibid., Herv. im Orig.). Beide Definitionen wurden von Schönecker/Wood aus der Grundlegung extrapoliert. Holm Tetens (2006) findet sogar fünf verschiedene Erklärungen, die er nicht unter einen Hut bringen kann. Wie er mit dem Begriff des Dinges an sich ringt, wurde bereits oben beschrieben (siehe Abschnitt »Zwei Welten: Ding an sich vs. Erscheinung«). Hans Vaihinger (1920: 722ff) vermag selbst eine Reihe von Stellen aus Kants Opus postumum aufzuzählen, die ihm zufolge belegen, dass Kant das Ding an sich »als *Fiktion* und überhaupt die ganze *Trennung von Erscheinung und Ding an sich als eine fiktive* erkennt« (ibid. 722, Herv. im Orig.) habe. Vaihinger sieht darin eine »sehr wichtige Weiterbildung der Kantischen Ding-an-sich-Lehre« und glaubt sich und die szientistisch geprägte neukantianische Marburger Schule dadurch bestätigt (ibid. 723). Es folgt eine lange Aneinanderreihung vieler kurzer

Zitate (ibid. 722f und 723f), die ihm recht zu geben scheint: Das Ding an sich, so zitiert Vaihinger, sei »ein Gedankenwesen«, »nur ein Begriff der absoluten Position«, »kein für sich bestehender Gegenstand«, »bloss eine Idee«, ein »Gedankending ohne Wirklichkeit«, »nicht ein ausser der Vorstellung gegebener Gegenstand«, »gar kein existierendes Wesen« und so weiter (alle Kant-Zitate nach ibid. 723). Eine gewisse Skepsis in Bezug auf eine mögliche Verkürzung der Aussage mag angebracht sein. Adickes (1920: 31) lobt Vaihingers Arbeit zwar als einen der »Höhepunkte der bisherigen Geschichte des Op[us] p[ostumum]«, weist aber sehr ausführlich darauf hin, dass die Stellen, »um die entscheidenden Wendungen nicht aus dem Zusammenhang zu reißen, in extenso abgedruckt« werden müssen (ibid. 670 Fn. 1). Adickes streicht in seiner Besprechung der Stellen im Widerspruch zu Vaihinger hervor, dass Kant im Opus postumum keineswegs über die Kritik der reinen Vernunft hinausgehe (ibid. 675) und somit auch nicht die Existenz der Dinge an sich, sondern stets aufs Neue lediglich ihre Erkennbarkeit bestreite (ibid. 676). Adickes führt dafür aber die bereits erwähnte, ebenso umstrittene Unterscheidung zwischen »Ding an sich« und »transzendentalen Gegenstand« ein (ibid. 675f). Im Wesentlichen stützt sich seine Entgegnung aber auf die kantische Unterscheidung zwischen cogitabile, also »Denkbarem«, und dabile, also »was gegeben werden kann«, sowie zwischen empirisch und transzendental, besonders deutlich etwa in der Stelle C 549 im Opus postumum:

Die Unterscheidung des sogenannten Gegenstandes *an sich* im Gegensatz mit dem in der Erscheinung (phaenomenon adversus noumenon) bedeutet nicht ein wirkliches Ding was dem Sinnengegenstande gegenübersteht, sondern als =x nur das Prinzip, daß es nichts Empirisches sei was den Bestimmungsgrund der Möglichkeit der Erfahrung enthält. Das Negative synthetisch in der Anschauung a priori.

(Op.p. C 549, VII. Convolut, II. Bogen, 3. Seite; AA XXII 24, 21–26, Herv. im Orig. gesperrt)

So wird deutlich, dass es um die Einheit von Ding an sich und erscheinendem Ding geht, wenn es ausdrücklich *nicht* »dem Sinnengegenstande gegenübersteht«, und dass es als Erfahrung erst möglich Machendes von Haus aus nicht selbst empirisch sein kann. Bei der Formulierung »nicht ein ausser der Vorstellung gegebener Gegenstand« (Op.p. VII/II/3; AA XXII 31,28–29) wird dann erstens deutlich, dass uns empirische Gegenstände prinzipiell nicht außer der Vorstellung gegeben werden, und zweitens, dass Dinge an sich uns per definitionem nicht gegeben werden können. Die oben zitierte kryptische Formulierung »Das Negative synthetisch in der Anschauung a priori« kann als Aufgabe des Verstandes in Bezug auf das Noumenon entschlüsselt werden. Der Verstand, »der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden« (KrV B 135), denkt ein unbestimmtes Ding an sich hinzu und schränkt somit die Anschauung ein. Er ist also das

Negative in der Anschauung, denn was er hier notwendig als Voraussetzung hinzudenken muss, fällt aus der Anschauung heraus und grenzt sie ein.

Auch der einflussreiche deutsche Kant-Exeget Otfried Höffe bestreitet in seiner Einführung (1992, 2004) die spekulativ-ontologische Relevanz des mundus intelligibilis. Kants Ding an sich habe »in seiner positiven Bewertung als wahrhaft Seiendes [...] im Bereich des Theoretischen keinen Platz« (Höffe 1992: 134, 2004: 138). Höffe beschränkt das Wesen des Dinges an sich auf das eines »Grenzbegriffs« (nach KrV B 310f) und suggeriert damit, Noumena wären für Kant – zumindest in der theoretischen Philosophie – bloße Begriffe. Auf die ontologische Relevanz für die praktische Philosophie geht er in seinen Zusammenfassungen (1992, 2004) nicht weiter ein, in einem später verfassten Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft spricht er sogar wörtlich davon, dass »das Noumenon jede positive, ontologische Bedeutung verliert« (Höffe 2011: 198). Trotzdem ringt sich Höffe dazu durch, die ontologischen Argumente Kants nachzuzeichnen:

Kants verstreute Hinweise bündeln sich zu einem dreiteiligen Argument: Um der objektiven Erkenntnis willen muß man erstens von außen affiziert werden. Da das Affizierende per definitionem weder anschaulich noch verstandesmäßig verarbeitet ist, hat es zweitens Vor-Erscheinungscharakter. Da es drittens aber nur unter Anschauungs- und Verstandesbedingungen Erkenntnis gibt, ist das Affizierende notwendig aller Erkenntnis versperrt.

(Höffe 2011: 233)

Höffe weigert sich aber, den ontologischen Schritt von der Unbezweifelbarkeit der objektiven Erkenntnis zum tatsächlichen Sein der Dinge zu vollziehen. Er verbleibt stets mit dem Hinweis auf die Unerkennbarkeit. Er beruft sich unter anderem wohl auf KrV B 310f (Höffe 1992: 133, 2004: 137, dort fälschlich angegeben als B 131), wo Kant die Uneinholbarkeit der Dinge durch den erfahrungsbezogenen Verstand bekräftigt, weil dessen Kategorien sich lediglich auf gegenständliche Erfahrung beziehen können. Das meint Kant auch mit der auf B 311 A 255 sogar hervorgehobenen Phrase »in positiver Bedeutung« – und übrigens nicht »Bewertung«, wie Höffe (1992: 134, 2004: 138, s.o.) die Stelle irreführend wiedergibt. *Positiv gegeben* ist freilich nur der anschauliche Erfahrungsgegenstand. Dinge an sich selbst sind keine Erfahrungsgegenstände, weil der Verstand ihnen mangels einer korrespondierenden Anschauung »keinen Gegenstand bestimmen« (KrV B 311 A 255) kann. Weiter unten bekräftigt Kant erneut, dass es »nicht in transzendentaler, sondern bloß empirischer Bedeutung zu nehmen« sei, wenn er sagt, der Verstand stelle die Gegenstände vor, »wie sie sind« (KrV B 313 A 258).

Das heißt aber keineswegs, dass Dinge *überhaupt nur als Erscheinungen* existierten und es sie nicht *auch an sich* wirklich gäbe, mit anderen Worten: dass die Erscheinungen bloßer Schein wären. Es bleibt schließlich noch die Frage, wie sie denn in *transzendentaler* Bedeutung zu nehmen seien. Besonders in der transzendentalen Analytik fällt Kants Vorsicht bei den diesbezüglichen Formulierungen auf: Stets ist die Rede von der Erörterung eines Objekts entweder »als Erscheinung oder als Ding an sich selbst« (KrV B XXVII, m.H.). Auch Höffe (2011: 199) räumt das ein. Jedenfalls geht es um ein und dasselbe Objekt, von verschiedenen Standpunkten betrachtet oder »in zweierlei Bedeutung« genommen (ibid.; vgl. u.a. auch B 69). So spricht Kant etwa davon, dass die Kategorien nur dann auf Dinge angewandt werden können, »so fern diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden« (KrV B 147f, m.H.). Diese Feststellung sei »von der größten Wichtigkeit«, eben weil der mögliche Gebrauch der Kategorien damit klar auf Gegenstände, *so wie sie erscheinen*, eingeschränkt wird. Darüber hinaus könne »nicht eine einzige Kategorie angewandt werden« (KrV B 150). Über eine nicht-sinnliche, also intellektuelle Anschauung, die die Dinge auch so, wie sie an sich sind, erfassen bzw. schaffen würde, verfügt der Mensch zwar nicht (vgl. KrV B 135f, wo vom anschauenden Verstand die Rede ist). Kant erlaubt sich auf B 149 aber eine negative Bestimmung eines intellektuell angeschauten Objekts und konstatiert, »daß ihm nichts zur sinnlichen Anschauung Gehöriges zukomme: also, daß es nicht ausgedehnt, oder im Raume sei, daß die Dauer desselben keine Zeit sei, daß in ihm keine Veränderung (Folge der Bestimmungen in der Zeit) angetroffen werde, u.s.w.«. Kant schließt also keineswegs das unabhängige Sein der Dinge aus. Vielmehr sieht er das Ding an sich selbst als »wahres Correlatum« sinnlicher Vorstellungen, »nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird« (KrV B 45 A 30). Bereits in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft bekräftigt er:

Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände als Dinge an sich selbst wenn gleich nicht *erkennen*, doch wenigstens müssen *denken* können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.

(KrV B XXVIf, Hervorhebungen im Original, Anmerkung gelöscht)

Man beachte, dass man das Ding an sich denken können *muss*. Für Kant führt demnach kein Weg an der Verstandeswelt vorbei, denn aus der ontologischen Negierung der Verstandeswelt ergibt sich ein Folgeproblem für die sinnliche Affektion. Nimmt man die Erscheinungen bereits ohne Weiteres als Ding an sich, bleibt die berechnete Frage unbeantwortet, woher denn die sinnlichen Inhalte stammen. Den Erscheinungen würde

dadurch ihre ontologische Basis entzogen, sie verkämen aufgrund der transzendentalen Idealität von Raum und Zeit zu bloßem Schein und die Affizierung des Gemüts griffe ins Leere (vgl. Schnädelbach 2005: 39). Kant selbst fasst zusammen, dass Erscheinungen eben nicht für sich bestehen (KrV B 164). Erkennt man stattdessen aber an, dass Erscheinungen durch die Affektion der Sinne durch andere intelligible Dinge entstehen, so bleibt ihre Wirklichkeit gesichert. Kant wehrt sich deshalb entschieden gegen die Reduktion auf einen empirischen Idealismus und bekräftigt die epistemologische Differenz zwischen dem transzendentalen Objekt und der von ihm bedingten Erscheinung (KrV B 69, Proleg A 64f; vgl. Mohr 2004: 414). Auch an der oben erwähnten Stelle B 311 A 256 fügt Kant hinzu, dass der Begriff eines Noumenon »nicht allein zulässig, sondern, auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff, unvermeidlich« sei. Kant muss diese voraussetzen, weil der Verstand aus sich keine sinnlichen Inhalte hervorbringen kann: »Denn durch das Ich, als einfache Vorstellung, ist nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anschauung kann es nur gegeben und durch *Verbindung* in einem Bewusstsein gedacht werden« (KrV B 135, Herv. im Orig.). Das Bewusstsein für sich alleine kann sich also nicht selbst die Inhalte (»Mannigfaltiges«) geben, die es verbinden soll. Gegeben werden kann Mannigfaltiges stattdessen nur durch die transzendente Affektion, d.h. durch die Beziehung eines vom Bewusstsein verschiedenen Dinges an sich auf das Bewusstsein. Kant spricht in diesem Zusammenhang davon, dass Gegenstände »unsere Sinne rühren« (KrV B 1). Ohne solch eine Affektion kann auch kein Denken »zur Ausübung erweckt werden« (ibid.), eben weil es keine Inhalte hätte, an denen es tätig werden könnte. Faktum ist aber, *dass* wir denken. Also *müssen* wir nach Kant eine transzendente Affektion durch damit korrelierende Noumena als vorausgesetzt denken können:

Es wäre für Kant völlig unsinnig, die Dinge an sich deshalb, weil wir sie nur denken, nicht erkennen können, für bloße Gedanken oder Vernunftbegriffe zu halten. Denn derartige übersinnliche Vorstellungen könnten uns doch nicht mit Sinnesmaterial versorgen; wir kämen dann aus der Unbestimmtheit des Denkens gar nicht heraus, könnten überhaupt nichts erkennen, nicht einmal etwas denken, auch nicht die den Erscheinungen vorausgesetzten Dinge an sich.

(Gotz 2005: 9)

Tatsächlich gibt es in der deutschsprachigen Kant-Rezeption aber auch eine Tradition, die die Dinge an sich konsequent und m.E. korrekt als ein den Erscheinungen vorausgesetztes *Sein* auffasst und nicht bloß als Gedanken. Eine zentrale Figur in dieser Tradition stellt Erich Adickes dar. Adickes (1924: 1) bemängelt dementsprechend die stets wiederkehrenden nachkantischen Versuche, »Kant von seinem Hauskreuz, dem

Ding an sich, zu befreien«, und ihn zum »Kronzeuge[n] für eine Art des Idealismus« zu machen, indem man die »Existenz von affizierenden Dingen an sich« streiche (ibid.). Adickes hingegen verlangt, jene wenigen Stellen im Werk Kants, wo Dinge an sich aus verschiedenen Gründen »als ein bloßer Grenzbegriff« behandelt werden, nicht über die vielen zu stellen, an denen »die extramentale Existenz einer Vielheit uns affizierender Dinge an sich« als selbstverständlich angenommen wird (ibid. 3).

Die Gegenseite hätte also nachzuweisen, weshalb Kant, wenn er in Wirklichkeit keine Dinge an sich annahm, trotzdem so überaus häufig ihre extramentale Existenz behauptete und sogar die Kategorien auf sie anwandte. Sie dürfte an diesen Stellen weder schweigend vorübergehen noch sie vergewaltigen, sondern müßte sie in psychologisch einwandfreier Weise erklären; dabei wäre auf ihre große Zahl wie auf die stark affirmativen Wendungen in ihnen entsprechendes Gewicht zu legen.

(Adickes 1924: 3)

Adickes betont immer wieder, dass die »extramentale« bzw. »transsubjektive Existenz einer Vielheit von Dingen an sich, die unser Ich affizieren« für den kritischen Kant stets eine fraglose Selbstverständlichkeit<sup>18</sup> war (ibid. 4 u. 156). Dafür spricht bereits der bloße Begriff der Erscheinung (ibid. 4f).

[...] es folgt auch natürlicherweise aus dem Begriffe der Erscheinung überhaupt: daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst und außer unser Vorstellungsart sein kann, mithin, wo nicht ein beständiger Zirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit (worauf sich die Form unserer Anschauung gründet), etwas, d.i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muß.

(KrV A 251f; vgl. B 306)

Wichtig hierbei ist die prinzipielle Nichterkennbarkeit des Dinges an sich, auch wenn wir uns unausweichlich eine sinnliche Vorstellung davon machen. Und nur deswegen »kann auch von einem Begriff des Noumenon in *positivem* Sinn gar keine Rede sein« (Adickes 1924: 5, Herv. im Orig.). Adickes betont im selben Gedankengang, dass Kants berühmte Wendung vom ungereimten Satz festhält, »daß Erscheinung ohne etwas *wäre*, was da erscheint« (KrV B XXVI f, m.H.) und eben nicht: »daß Erscheinung als ohne etwas *gedacht würde*, was da erscheint« (vgl. Adickes 1924: 6 Fn., m.H.). Für Adickes steckt darin bereits, dass dieses Etwas »auch nicht der bloße *Begriff* des Dinges an sich« sein könne (ibid., Herv. im Orig.).

---

<sup>18</sup> Adickes betitelt auch das erste Kapitel seines Buches »Kant und das Ding an sich« (1924: 4–19) wörtlich mit: »Das Dasein einer Vielheit von Dingen an sich als Selbstverständlichkeit«.

Selbst wenn er weitgehend das Ding an sich in seiner Besprechung Kants umschiff, insistiert auch Theodor Valentiner (1963) vehement auf dem Gegenstandsbezug der Transzendentalphilosophie. Er betont etwa, »daß es sich in der Kantischen Erkenntnistheorie nicht um bloß formale Bestimmungen handelt, sondern daß stets ein Gegenstand gemeint ist, der erkannt werden soll« (Valentiner 1963: 46). Und der von Adickes (1924: 157 Anm.) ausdrücklich gelobte Heinz Heimsoeth (1971) etwa beklagt, dass »zu wenig betont« werde, dass Kant eine spezifische »Erkenntnismetaphysik« betreibe, eine »Betrachtung der Erkenntnis als eine[...] bestimmte[...] Seinsrelation«. Heimsoeth sieht deshalb Kant ausdrücklich im Widerspruch »zu späteren idealistischen Gedankengängen, die [...] die Annahme eines bewußtseinstranszendenten Dinges an sich als einen >Ungedanken< nachzuweisen meinen« (Heimsoeth 1971: 191).

Der erwähnten Selbstverständlichkeit begegnen Interpreten aber bisweilen sehr skeptisch. So streitet Horst Seidl (1972: 306) sie ab, »denn die Existenz der Dinge an sich, obwohl eine real außersubjektive, ist doch nur eine von der kritischen Vernunft zugestandene, d.h. von eben derselben Vernunft, die den erkennbaren Gegenstandsbereich auf die bloßen Erscheinungen eingrenzt.« Zunächst fällt der innere Widerspruch in der gleichzeitigen Behauptung außersubjektiver Realität und bloß gedachten Zugestandenseins auf. Aber um die Behauptung des bloßen Zugestandenseins aufrechtzuerhalten, muss Seidl Kants Verwendung des Wortes »zugestehen« in der folgenden, von Seidl nicht korrekt ausgewiesenen Stelle im §32 der Prolegomena offensichtlich fehlinterpretieren:

Der Verstand also, eben dadurch, daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu. [sic]

(Proleg A 105, zit. nach Seidl 1972: 306)

Seidl (1972: 306) sieht hier den Beleg dafür, dass die Existenz von Dingen an sich für Kant nicht selbstverständlich wäre, denn offenbar hält er das zitierte Zugeständnis für einen Willkürakt der Vernunft. Hält man sich beim Lesen der Stelle jedoch an die kantische Terminologie, wird klar, dass Seidl einem Missverständnis erliegt. Zunächst ist hier deutlich und wörtlich vom *Verstand*, nicht vom Willen oder der Vernunft die Rede. Der Verstand ist nach Kant sauber erkenntnisorientiert und keinesfalls praktisch, sondern vielmehr ein »Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu *denken*« (KrV B 75, Herv. im Orig.). Der Verstand will nicht, er denkt bloß (KrV B 137f). Gesteht der Verstand also etwas zu, so tut er das nicht, weil es ihm gefällt. Der Verstand gesteht zu, denn er *muss* zugestehen, weil er etwas einsieht. Mit anderen

Worten ist diese Stelle keinesfalls der Beleg dafür, dass es Dinge nur aufgrund der Entscheidung einer geistigen Instanz auch an sich gebe, und wenn die Entscheidung nicht so gefällt worden wäre, gebe es sie eben nicht an sich; sondern eher dafür, dass man die Relevanz und die Gründe für die Existenz des mundus intelligibilis durchaus einsehen kann. Der Verstand versteht, dass die unbezweifelbar vorliegenden Erscheinungen nicht ohne etwas sein können, »was da erscheint« (KrV B XXVI f). Kant, frustriert von der Fehlrezeption der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft von 1781, wiederholt diese Einsicht unübersehbar, ja beinahe gebetsmühlenartig durch fast alle sechzig Paragraphen der Prolegomena hindurch, wenn auch aus verschiedenen Einfallswinkeln. Besonders deutlich formuliert er sie zum Beispiel in §59:

Die Sinnenwelt enthält bloß Erscheinungen, die noch nicht Dinge an sich selbst sind, welche letztere (Noumena) also der Verstand, eben darum, weil er die Gegenstände der Erfahrung vor bloße Erscheinungen erkennt, annehmen muß.

(Proleg A 180f)

Man beachte: Hier spricht Kant sogar völlig unzweideutig davon, dass der Verstand *genötigt* ist, ein vorausgesetztes Noumenon anzunehmen. Seidls Schluss, die Existenz der Dinge an sich sei lediglich »eine von der kritischen Vernunft zugestandene und insofern auch wiederum eine ›gedachte‹ Existenz« (Seidl 1972: 307, Herv. im Orig.), verbietet sich somit. Zudem sei noch angemerkt, dass Seidl den Satz in den Prolegomena, auf den er sich beruft (siehe Zitat oben, S.55), nur zur Hälfte zitiert und einen irreführenden Punkt ans Ende des Fragments setzt. Nur so kann er seine Fehlinterpretation aufrechterhalten. Kants vollständiger Satz lautet allerdings wie folgt:

Der Verstand also, eben dadurch, daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und sofern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zugrunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei.

(Proleg A 105)

Ich halte fest: Hier spricht Kant noch einmal *explizit* davon, dass der Schluss auf ein den Erscheinungen zugrunde liegendes Ansichsein nicht bloß ein Gnadenakt der Vernunft oder bloß möglich, sondern sogar »unvermeidlich« ist. Die konsequente Rede von Erscheinungen führt unweigerlich und selbstverständlich zum Ansichsein und Kant war in der Beziehung durchaus konsequent. Der Fall von Seidl verdeutlicht aufs Neue, dass man Kant falsch oder verkürzt zitieren muss, um ihn überhaupt so missverstehen und ihm eine andere Sicht in Bezug auf den mundus intelligibilis unterstellen zu können.

## 4.1 Kein Dualismus: Erkenntnisstämme

Mit der Wendung »Das Bewußtsein spiegelt die Welt nicht wider, sondern erschafft sie auch« fasst der sowjetische Kant-Biograf Arsenij Gulyga (2004: 129f, ursprünglich russisch 1977, deutsch 1981 erschienen) die kopernikanische Wendung Kants zusammen. Die große Leistung Kants sei »die Einsicht in die aktive Rolle unseres Bewußtseins gewesen« (ibid. 129). Gulyga zufolge erstreckt sich diese Aktivität sogar auf die Sinnlichkeit, indem er die Synthesisschritte des sinnlichen Materials als ein Tun der Einbildungskraft ausweist. Es sei zwar »die Legende, Kant habe die Sinne für passiv gehalten«, entstanden, aber bereits »auf der Ebene der Sinne vollzieht sich die Erkenntnis als synthetische Tätigkeit« (ibid. 127). Dennoch schreibt er Kant den Versuch zu, »den Gegensatz von Sinnlichem und Logischem zu vereinen«. Als »vermittelnden Mechanismus der Synthese von Sinnlichkeit und Verstand« mache Kant dafür die Zeit aus (ibid. 134). Tatsächlich spricht Kant vom transzendentalen Schema als einem Dritten, das »einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß« (KrV B 177 A 138), denn die Zeit ist einerseits allgemein-apriorisch, andererseits »in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten« (KrV B 178 A 139).

Nun könnte man meinen, Sinnlichkeit und Verstand wären damit vermittelt, aber Gulygas Deutung verschiebt das Problem nur. Ein Schema ist nach Kant nichts weiter als das »Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen« (KrV B 180 A 140). Dieses Verfahren muss es geben, weil wir zum Beispiel wirklich in der Lage sind, ein in der Erfahrung vorgefundenes gezeichnetes Dreieck auch *als Dreieck* überhaupt zu erkennen, obwohl dem allgemein gedachten Dreieck »gar kein Bild desselben jemals adäquat sein« würde (KrV B 180 A 141). Kategorien sind deswegen auf Sinnlichkeit anwendbar, weil die Sinnlichkeit selbst a priori formalen Bedingungen unterliegen muss, nämlich der Zeit als Schema (KrV B 179 A 140). Als Schema ist die Zeit aber nicht mehr bloß Anschauungsform, sondern bereits formale Anschauung (KrV B 160f Anm.), d.h. die Einbildungskraft war hier bereits synthetisierend tätig, und deshalb ist die formale Anschauung notwendig den Kategorien gemäß. Daraus wird aber für das Vermittlungsproblem lediglich deutlich, dass es zwar eine gemeinschaftliche Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand geben muss (vgl. KrV B 29 A 15). Wie der Verstand jedoch mit seinen Begriffen an das Sinnenmaterial herankommt, das bleibt aus erkenntnistheoretischer Sicht »eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele« (KrV B 180 A 141). Kant deutet mit der Wendung von der Verborgenheit »in den

Tiefen« auf die Verstandeswelt. Dort müssen die aposteriorische Daten liefernden Dinge an sich mit den Intelligenzen, die dem Denken mit seinen apriorischen Bestimmungen zugrunde liegen, harmonisch übereinstimmen. Das bloße Faktum der Erfahrung, die durch unser Denken in eine immer weiter verbesserbare Ordnung gebracht wird, belegt diese zweckmäßige Abgestimmtheit.

Auch Heinz Heimsoeth (1971: 191ff) glaubt durchaus an die Vermittlung der heterogenen Erkenntnisstämme Verstand und Sinnlichkeit – und parallel dazu allerdings auch des Gegensatzes von Erscheinung und Ding an sich – durch ein verbindendes Drittes. Er führt die »Dualität von Rezeptivität und Spontaneität« auf die bereits bei Augustinus vorkommende »Gegenüberstellung des endlichen und des unendlichen Subjekts in ihrem Verhältnis zur Welt der dinglichen Realität« zurück (Heimsoeth 1971: 192). Als das Ursprünglichste sehe Kant eine zur intellektuellen Anschauung fähige göttliche »Spontaneität, der gegenüber alles Welt- und Dingsein erst ein Sekundäres ist« (ibid.), nur so könne »von eigentlichem, vollem, unmittelbarem Erkennen« die Rede sein. Heimsoeth fasst zusammen: »Auch der >kritische Idealismus< Kants ruht auf dem metaphysischen Idealismus eines Augustinisch umgewandelten Platonismus« (ibid. 193 Fn.). Heimsoeth spricht es nur verklausuliert aus, aber nach dem Zitierten dürfte er den Erkenntnisstamm-Dualismus in dieser ursprünglichen Spontaneität begründet und vermittelt sehen. Aber Heimsoeth geht sogar weiter und verabsolutiert den Gedanken des anschauenden Verstandes:

Erkenntnis, Einsicht ist in ihrem ersten Wesen stets Erkenntnis a priori, und das heißt in diesem tieferen Zusammenhänge stets: ein rein spontanes Vollziehen und Gestalten ideeller Zusammenhänge, aus denen das Wirkliche, in diesem Schauen erst sich konstituierend, erwächst. Vernunft als »Urbild«, Urbildendes: das ist Kants ursprünglicher Begriff vernünftigen Erkennens; von den »Ideen«, den ideellen Allheitsanschauungen, den Totalitätsansichten, dringt sie limitando hindurch bis zum Einzelnen Konkreten Wirklichen, das damit erst gesetzt wird.

(Heimsoeth 1971: 193)

Würde Kant tatsächlich so argumentieren, wäre er verpflichtet, einen theoretischen Gottesbeweis zu führen. Er müsste die Begründung für die – konstruierte – intellektuelle Anschauung liefern. Unzählige Folgeprobleme sind damit verbunden, etwa der Übergang von einem intuitiv Erkennenden zu einem diskursiv Erkennenden. Tatsächlich führt Kant in seinem kritischen Werk keinen spekulativen Gottesbeweis. Im Gegenteil: Gegen Ende der transzendentalen Dialektik in der Kritik der reinen Vernunft (KrV B 611ff A 583ff) setzt er sich sogar zur Aufgabe, die Unmöglichkeit einer solchen Argumentation nachzuweisen. Weiters würde Kant damit seine Philosophie als einen

strikten Idealismus aufbauen. Auch das lehnt er an vielen Stellen explizit ab (z.B. Proleg A 62f, siehe oben, 47). Will Heimsoeth vermeiden, in unmittelbarem Widerspruch zum Wortlaut Kants zu stehen, könnte er noch behaupten, dass der besagte augustinische Platonismus ein heimlicher Leitfaden Kants, ein »Als ob«, eine Orientierungshilfe bei der Entfaltung seines Systems gewesen sei. Aber genau das tut er nicht, Heimsoeth unterstellt Kant konsequent einen radikalen Idealismus. Er sieht sogar das menschliche Selbstbewusstsein, das »Selbsterkennen durch den inneren Sinn« in »Verwandtschaft mit der intellektuellen Anschauung Gottes«, eine Art Fortsetzung der göttlichen Selbstbewegung bis in unseren Verstand (Heimsoeth 1971: 250). Heimsoeth meint also, den drohenden Dualismus überwunden zu haben, baut dafür das kantische System in wesentlichen Elementen gegen Kants Intentionen um. Treibt Heimsoeth also den Teufel mit dem Beelzebub aus?

Tatsächlich geht Kant davon aus, dass »Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt«. Schafft er keine systematische Vermittlung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, würde demnach zunächst die Erfahrungserkenntnis als solche verunmöglicht. Nachdem er darüber hinaus auch davon überzeugt ist, dass »alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt«, also zeitlich »keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung« stattfinden kann, wären auch alle andere Arten der Erkenntnis ausgeschlossen (KrV B 1). Wir wären prinzipiell nicht in der Lage zu erkennen, ja nicht einmal diese Einsicht zu formulieren. Das bloße, uns bewusste Vorliegen des Vorwurfs widerspricht also dessen Prämissen. Daraus erwachsen mehrere Möglichkeiten der Erklärung: Entweder sind Sinnlichkeit und Verstand nicht wirklich (vollkommen) voneinander getrennt (1) oder es gibt eine zwischen beiden Vermögen vermittelnde dritte Instanz (2), etwa einen gemeinsamen Ursprung (2a) oder ein beides vereinendes Bewusstsein (2b). Oder aber das Verhältnis zwischen beiden ist eine Hierarchie und kein Nebeneinander (3), also entweder die Sinnlichkeit dem Verstand untergeordnet (3a) oder der Verstand der Sinnlichkeit untergeordnet (3b). Die Option 3a wird in der Regel als rationalistisch, 3b als empiristisch bezeichnet. Kants Ansatz bekräftigt die gegenseitige Ergänzung von Sinnlichkeit und Verstand (KrV B 74ff A 50ff; vgl. B 29 A 15 und B 33f A 19f), beide Vermögen sind also aufeinander angewiesen, wenn sich Erkenntnis entfalten soll. Kant bringt das auf die berühmt gewordene Formel von leeren Gedanken und blinden Anschauungen:

Unsre Natur bringt es so mit sich, daß die *Anschauung* niemals anders als *sinnlich* sein kann, d.i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen affiziert werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu *denken*, der *Verstand*. Keine dieser Eigenschaften ist der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.

(KrV B 75 A 51, Hervorhebungen im Original gesperrt)

Nimmt man die Gleichberechtigung ernst, die in der Wendung steckt, dass keine »der anderen vorzuziehen« sei, scheiden nach Kant bereits die Optionen 3a und 3b aus. Aus diesen Passagen alleine wird schon deutlich, dass der kritische Kant sich keineswegs als Rationalist oder Empirist verstand. Sinnlichkeit und Verstand können, so Kant weiter, »ihre Funktionen nicht vertauschen« (KrV B 75), ausschließlich durch ihre Vereinigung »kann Erkenntnis entspringen« (ibid.), aber keinesfalls dürfe man beide »vermischen«, man müsse sie vielmehr sorgfältig trennen (KrV B 75f). Somit scheidet auch Option 1 aus. Da die Erkenntnisteile also miteinander verbunden und bewusst gemacht werden müssen, muss es eine tätige, genauer: synthetische, Einheit geben, die Begriffe und Anschauungen sowohl miteinander verknüpft als auch auf sich selbst bezieht. Die Sinnlichkeit scheidet aber für diese Tätigkeit aus, weil sie in der Konzeption Kants rein rezeptiv ist (KrV B 132). Daher muss das Ich-Bewusstsein auf die Seite des Verstandes fallen, weil nur er spontan sein kann. Kant spricht bezeichnenderweise von der »ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption« als einem »Ich denke« (KrV B 131ff):

Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.

(KrV B 134 Anm.)

Somit scheidet auch Option 2b aus, weil das verbindende Bewusstsein der Verstand ist, der die an ihn herangetragenen sinnlichen Anschauungen unter seine eigenen Begriffe bringt (KrV B 135). Ex negativo bleibt Option 2a übrig, also dass Sinnlichkeit und Verstand einen gemeinsamen Ursprung haben müssen. Kant selbst deutet diesen Zusammenhang in der Kritik der reinen Vernunft aber nur an, wenn er am Ende der Einleitung von den beiden Erkenntnistämmen spricht, »die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen« (KrV B 29). Wenn er davon ausgeht, dass diese Wurzel uns unbekannt sei, bezieht er sich offensichtlich auf jenes Ding an sich, das dem Ich zugrunde liegen muss, auf das »Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag« (GMS BA 107/451). Dieses Ich an sich bleibt uns aber erkenntnistheoretisch verschlossen (ibid.), weil wir lediglich über einen denkenden,

nicht einen anschauenden Verstand verfügen und uns deshalb auch nicht selbst schaffen können. Unsere Erkenntnis kann sich somit nur auf sinnlich gegebene Erscheinungen der Gegenstände beziehen, im Selbstbezug also nur auf unser empirisches Ich. Darüber, *wie* Sinnlichkeit und Verstand zusammenkommen, lassen sich daher keine theoretischen Aussagen machen. *Dass* sie in einer »gemeinschaftlichen Wurzel« im Ansichsein vermittelt sind, muss man aber als vorausgesetzt denken können. Daraus ergibt sich, dass das Ich an sich sowohl über einen passiven Aspekt verfügen muss, aus dem die Sinnlichkeit hervorgeht, als auch über eine aktive Seite, die dem begrifflichen Denken entspricht. Das geht bereits aus dem Faktum der Einheit unserer Erfahrung hervor. Wir können zu aller Erfahrung sagen, dass sie *unsere* Erfahrung ist, zu jedem Gedanken, dass er *unser* Gedanke ist. Und wir können das deshalb sagen, weil wir »ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewußtsein* verbinden« können (KrV B 133). Andernfalls wäre es auch gar nicht möglich, »daß ich mir die *Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle« (ibid., Herv. im Orig.). »[N]ur dadurch, daß ich das Mannigfaltige derselben [der Vorstellungen, RES] in einem Bewußtsein begreifen kann, nenne ich dieselbe insgesamt *meine* Vorstellungen« (KrV B 134, Herv. im Orig.), auch wenn die synthetisierende Tätigkeit selbst, »das *Bestimmende* in mir« (KrV B 158, Herv. im Orig.), freilich nicht angeschaut werden kann. Ex post facto wird also die Notwendigkeit einer solchen obersten Identität bewiesen.

Auch Heiner Klemme (2004: 35) versteht die Problematik der Begründung, wenn er die Dualismusfrage stellt: »Wenn es eine artspezifische Differenz zwischen Sinnlichkeit und Verstand wirklich gibt, wie können sich dann beide Vermögen überhaupt aufeinander beziehen?« Klemme verortet die kantische Lösung im Kapitel »Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe« (KrV B 116ff) und dort besonders im bereits oben zitierten Paragraphen 16 (KrV B 131ff). Er erkennt richtig, dass ohne die Deduktion keine »Rechtmäßigkeit unseres Gebrauchs der Verstandesbegriffe« (Klemme 2004: 36) gegeben wäre. Kant, so Klemme, brauche also einen Vermittlungspunkt:

Schließlich muss gewährleistet sein, dass wir uns als numerisch identische Subjekte mit unseren Urteilen auf ein und denselben Gegenstand beziehen. Diesen »archimedischen« Punkt seiner Transzendentalphilosophie findet Kant im »Ich«, das heißt in einem Subjekt, das die Urteile fällt. Kant bezieht sich auf dieses Subjekt mit unterschiedlichen Ausdrücken: »denkendes Wesen«, »Ich denke«, »transzendente Apperzeption«.

(Klemme 2004: 36)

Tatsächlich verfährt Kant terminologisch etwas differenzierter: Das »Ich denke« ist genau genommen der »Actus der Apperzeption« (KrV B 137), während die

ursprüngliche Einheit jene Vorstellung erst »hervorbringt, die alle andern muß begleiten können«, und diese Vorstellung ist eben der Actus (KrV B 132). Für die weitere Argumentation, wie Klemme sie zusammenfasst, spielt diese Unterscheidung aber keine Rolle. Der angesprochenen obersten Einheit muss jedenfalls das chaotische Mannigfaltige zwar unverbunden, aber doch räumlich-zeitlich geordnet und prinzipiell verbindbar gegeben sein. Das bloße Faktum eines erfassten Objekts verlangt nun bereits eine verbindende Einheit, weil im Begriff des Objekts »das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt* ist« (KrV B 137). Jede Rede von einem beliebigen Gegenstand ist nichts anderes als das gedankliche Nachvollziehen des Gegenstandes und beweist somit die verbindende Einheit. Im berühmten Beispiel von der Linie, die man in Gedanken ziehen müsse, verdeutlicht Kant, wie das Bewusstsein seine eigene handelnde (hier: Linien ziehende) Einheit in das ihm gegebene Sinnenchaos legt, um wiederum Objekte »für mich« herauszuheben (KrV B 137f). Kant betont aber dabei, dass der menschliche Verstand »bloß denkt« und das noch zu verbindende Mannigfaltige der Anschauung immer schon vorfinden muss. Ein anschauerer Verstand, so Kant, »würde einen besondern Actus der Synthesis der [AA: des] Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewußtseins nicht bedürfen«, weil die Objekte allein durch seine Vorstellung bereits existieren würden (KrV B 138f, AA III 112). Das Mannigfaltige wird aber erst durch die Kategorien »zu einem Bewußtsein überhaupt gebracht«, es muss also prinzipiell zu seiner kategorialen Synthetisierung geeignet sein, somit ebenso »notwendig unter Kategorien« stehen (KrV B 143). Die Kategorien aber stammen aus dem Verstand, und nur unter ihren Bedingungen kann synthetisiert werden. Das Mannigfaltige enthält durch sein Gegebensein bereits auch die Beziehung auf die Einheit der Apperzeption (KrV B 144 Anm.). Kant lässt allerdings vorerst offen, wie »das Mannigfaltige für die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes, und unabhängig von ihr, *gegeben* sein müsse« (KrV B 145, Herv. im Orig.). Völlig unbeantwortbar ist die Frage, warum unser Verstand über »gerade diese und keine andere[n]« Kategorien verfügt und warum ausgerechnet »Zeit und Raum die einzigen Formen unserer Anschauung sind« (KrV B 146). Fest steht hingegen, dass der Verstand *nur denkt* und keineswegs erkennt. Einen Gegenstand *denken* und ihn *erkennen* sind also zwei verschiedene Sachen. Erst der Bezug des Denkens auf sinnliche Inhalte kann Erkenntnis liefern. Vollkommen reines Denken dagegen entbehrt seines Gegenstandes und wäre somit ein Nichts. Jedes Denken ist also auf anschaulichen Inhalt aus einer anderen Quelle angewiesen, weil das Denken seinen Inhalt aufgrund seiner Beschaffenheit nicht selbst produzieren kann. Anders formuliert: Der menschliche Verstand ist ein denkender, kein anschauerer.

Erkenntnis ist nach Kant aber ausnahmslos eine Verknüpfung von Denken mit anschaulichen Inhalten. Die Anschauung wiederum ist im Rahmen der menschlichen Erkenntnis der Sinnlichkeit vorbehalten. Damit ist der Gegensatz aber vorerst nur auf die Spitze getrieben. Die Gesetze des Verstandes existieren aber genauso »nur relativ auf das Subjekt, dem die Erscheinungen inhärieren, so fern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existieren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, so fern es Sinne hat« (KrV B 164). Die Erscheinungen sind also genauso nur Vorstellungen in mir. Inhaltlich müssen sie aus einer für ihre Genese zweckmäßigen Affektion des Ichs auf der Ebene des Ansichseins stammen. Dieses Ich an sich ist aber gleichzeitig auch der Träger des »Ich denke«, der reinen Apperzeption, des Verstandes selbst. Selbst wenn ich mich selbst anschau, muss zuerst eine äußere Affektion erfolgt sein, an der der Verstand als Einbildungskraft synthetisierend tätig wird. Erst diese Tätigkeit des Verstandes affiziert den inneren Sinn, erst so kommt also die Selbstaffektion zustande. Weil die Form des inneren Sinnes die Zeit ist, erhält der sinnliche Inhalt dadurch den Charakter des Zeitlichen, denn die synthetisierende Tätigkeit des Verstandes wird wahrgenommen als Zeitprozess (KrV B 156). Die Dualität von Verstand und Sinnlichkeit, und folglich von Apriori und Aposteriori, muss also ebenfalls im Ansichsein vermittelt sein, weil die Affektion und ihre Komponenten bereits im Ansichsein angelegt sind.

Klemme (2004: 39f) reproduziert zwar den obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile, dass die uns erscheinenden Erfahrungsgegenstände notwendig unter den Bedingungen unserer Erfahrung stehen müssen. Dass den von außen gegebenen Erscheinungen und dem denkenden Ich aber ein vermittelndes Ansichsein zugrunde liegen muss, fehlt in seiner Zusammenfassung. Klemme behauptet mit der Wiedergabe des Grundsatzes zwar die Vermittlung, sie bleibt aber nur verbal. Er dringt bei der Rede vom Ich auch nie zum unbedingten Ich an sich im Ganzen des mundus intelligibilis vor, sondern bleibt immer nur bei der bedingten Apperzeption stehen (ibid. 36).

## **4.2 Kein Dualismus: zwei Subjekte**

Eigentlich gibt sich Holm Tetens (2006) in seiner Frage, wie denn empirisches und logisches Ich zusammenhängen, selbst bereits die Antwort, wenn er über die mögliche Lösung sinniert, dass »der Ausdruck ›Ich denke‹ in Sprechakten des Typs ›Ich denke, dass ...‹ auf ein reales, freilich ansonsten völlig unerkennbares Selbst Bezug nimmt« (Tetens 2006: 123). Kant bemüht sich in den Paragrafen der transzendentalen

Deduktion wiederholt klar zu machen, dass es sich bei der ursprünglichen Einheit der Apperzeption um den höchsten Punkt unseres Bewusstseins handeln müsse. So lautet bereits die Überschrift des siebzehnten Paragraphen wörtlich: »Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption ist das *oberste* Prinzip alles Verstandesgebrauchs« (KrV B 136, m.H.). Dieser Einheitspunkt ist nun nicht eine Instanz neben anderen, »deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen« (KrV B 138), sondern vielmehr eben dieses jederzeit unverabschiedbare »selbst«. Dadurch wird er zur »objektive[n] Bedingung aller Erkenntnis, [...] unter der jede Anschauung stehen muß, *um für mich Objekt zu werden*, weil auf eine andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde« (ibid., Herv. im Orig.). Kant will also keinen Zweifel daran lassen, dass es ihm sozusagen um jenen allerinnersten Kern des Ich-Bewusstseins geht, dem sich alles andere notwendig unterordnen muss, auch das empirische Ich als Summe aller nebeneinander bestehenden empirischen Inhalte. Deswegen spricht Kant auch davon, dass diese ursprüngliche Einheit die »objektive Bedingung aller Erkenntnis« sei (ibid., m.H.). Anders könne gar kein Objekt erkannt oder überhaupt auch nur eine Vorstellung als die meine gefasst werden. Keinesfalls also kann der Einheit auf derselben Ebene noch eine andere gegenüberstehen, eben auch nicht ein empirisches Bewusstsein, das der kantischen Konzeption zufolge in seiner Zerstretheit noch keine »Beziehung auf die Identität des Subjekts« beinhaltet (KrV B 133).

### **4.3 Kein Dualismus: zwei Welten (Ding an sich vs. Erscheinung)**

Ein Vorschlag zur Überwindung des Zwei-Welten-Dualismus kommt aus einer unerwarteten Ecke, nämlich vom reduktionistisch argumentierenden Günter Schulte (1991). Er deutet die Rede vom mundus intelligibilis als »Annahme einer die Realität entwertenden eigentlichen Welt der Dinge an sich (also einer Art Himmel)« und wirft Kant sogar ein gewisses Maß an psychischer Regressivität vor. Schulte beschränkt sich dabei nicht allein auf Kant, sondern weitet seinen Vorwurf wegen der philosophisch konsequenten Problematisierung der Empirie durchaus auch auf andere Philosophen aus (Schulte 1991: 75). Er rekurriert dabei auf Alfred von Wintersteins »Psychoanalytische Anmerkungen zur Geschichte der Philosophie«. Schulte beschreibt den mundus sensibilis zunächst zwar m.E. korrekt als »Welt für mich«, denn »Erscheinungen sind *meine* Erscheinungen« (ibid. 77, Herv. im Orig.). Später stilisiert er ihn allerdings im Kontrast zum mundus intelligibilis zur bloßen »Scheinwelt der Naturwissenschaften«

herab (ibid. 78). Schultes eigene Position ist somit das, was Kant als transzendenten Realismus (z.B. KrV B 571 A 543) bezeichnet, also eine Gleichsetzung von Erscheinung mit Ding an sich. Unter diesem Dogma erscheinen die beiden Welten als unnötige Doppelung ein und desselben, als eine Art überflüssiger Dualismus. Begründet wird der fantastische Dualismus mit der psychischen Unzulänglichkeit des Philosophen, die aus der Nichtbewältigung der einen Realität erwachse. Auf die philosophische Problematik geht Schulte wohl deshalb nicht genauer ein, weil die sich erübrigen soll, sobald der Philosoph erfolgreich therapiert und auf den naturwissenschaftlich vollständig beschreibbaren Boden der Realität zurückgebracht ist. Freilich macht Schulte es sich zu einfach, wenn er philosophische Problematiken auf bloße Epiphänomene der Empirie reduziert. So vergibt er bereits den philosophischen Inhalt, bevor er überhaupt ins Problem eingestiegen ist. Eine konsequent fragende Vernunft wird aber nicht umhin kommen, die Erfahrung als solche infrage zu stellen, weil sie sich fragen muss, inwiefern die Erscheinungen in ihrem Bewusstsein mit einer angenommenen extramentalen Wirklichkeit übereinstimmt – wenn überhaupt. Außerdem wird dann auch die Rolle des Bewusstseins, das die Erfahrungsinhalte weiß und somit selbst nicht bloß Inhalt sein kann, höchst problematisch. So wird deutlich, dass die Erfahrung selbst ein Problem ist, das mit ihr alleine nicht einmal bearbeitet werden kann. Ein empirischer Reduktionismus bietet also keine Lösung für philosophische Probleme, sondern weicht ihnen bestenfalls aus.

Ist die kantische Ontologie einmal ins rechte Licht gerückt, so klären sich auch Missverständnisse über Dualismen auf, allem voran der von Verstandes- und Sinnenwelt. Kant selbst wird nicht müde, von *einem* Ding zu sprechen, das verschiedentlich betrachtet werden kann: einmal *als* Erscheinung, dann *als* Ding an sich. Dafür lassen sich allein in der ersten Kritik etliche Belegstellen finden. So nennt er etwa »dasjenige an einem Gegenstand der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, *intelligibel*« (KrV B 566, Herv. im Orig.). Man beachte: Keineswegs ist hier die Rede von *zwei* Gegenständen. Die Sachlage wird die ganze KrV hindurch häufig aus verschiedenen Perspektiven reformuliert.<sup>19</sup> So spricht er zum Beispiel in der transzendenten Ästhetik von den zwei Seiten der Erscheinung, »die eine, da das Objekt an sich selbst betrachtet wird, (unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben jederzeit problematisch bleibt,) die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subjekte,

---

<sup>19</sup> Viele der im Folgenden zitierten Stellen konnte ich mithilfe von Adickes (1924) auffinden.

dem derselbe erscheint, gesucht werden muß, gleichwohl aber der Erscheinung dieses Gegenstandes wirklich und notwendig zukommt« (KrV B 55 A 38). In dieser Stelle wird deutlich, dass Kant diese Unterscheidung bereits im Begriff der Erscheinung gegründet sieht. Für ihn fließt sie sogar notwendig aus dem Erscheinungsbegriff fort. Dieselbe Unterscheidung trifft auch auf das Subjekt zu. In den allgemeinen Anmerkungen zur transzendentalen Ästhetik (§8) erläutert Kant:

Wenn das Vermögen sich bewußt zu werden, das, was im Gemüte liegt, aufsuchen (apprehendieren) soll, so muß es dasselbe affizieren, und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüte zugrunde liegt, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüte beisammen ist, in der Vorstellung der Zeit bestimmt, da es denn sich selbst anschaut, nicht wie es sich unmittelbar selbsttätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von innen affiziert wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist.

(KrV B 68f)

An der gleichen Stelle wehrt sich Kant ausdrücklich gegen die Entkoppelung der beiden Seiten. In einer besonders vorsichtigen Formulierung spricht er davon, wie »dieser Gegenstand als *Erscheinung* von ihm selber als Objekt *an sich* unterschieden wird« (KrV B 69, Herv. im Orig.). Auch hier wird deutlich, dass es sich um ein und denselben Gegenstand handeln muss, sonst könnte der auch nicht »von ihm selber« unterschieden werden. Dem entspricht auch die empirische Realität des Raumes in Bezug auf die Erfahrungsgegenstände bei gleichzeitiger transzendentaler Idealität des Raumes »in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d.i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit« (KrV B 43f A 27f). Der Raum, so Kant, ist nichts, »sobald wir die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen« (KrV B 44 A 28).

Versteht man die Beschreibung der Verstandeswelt als Doppelung der Sinnenwelt, wie Georg Römpp (2007: 150f) sie schildert, so ergeben sich grobe Abweichungen vom kantischen System. Römpp beschreibt die Verstandeswelt als »Erscheinungswelt« nach dem ordnenden Eingriff durch den Verstand. Das Kausalgesetz müsste demnach zur Verstandeswelt gehören, es gäbe gar keinen Platz mehr für Freiheit oder Moralität. Das bloße Faktum, dass Kant Werke zur praktischen Philosophie verfasst hat, widerspricht bereits der Römpp'schen Deutung. Die Ordnung »durch die Funktionen des Verstandes« (ibid. 151) hat nach Kant immer nur Bezug auf empirische Gegenstände und konstituiert noch keine Verstandeswelt. Wie eine als Doppelung der Sinnenwelt konzipierte Verstandeswelt, die ja selbst in der kausalen Determination stehen müsste,

ihre eigene Determination durchbrechen soll, kann Römpp wenig überraschend nicht erklären. Als letztes intelligibles Residuum lässt Römpp die »creatio ex nihilo« des Subjekts gelten (ibid. 167). Aber auch das steht im Widerspruch zum universalen Selbstverständnis als determinierter empirischer Gegenstand. Die Erklärung, wie sich das Subjekt unter diesen Bedingungen selbst erschaffen und dabei sofort – genau genommen sogar rückwirkend – lückenlos in die Kausalkette eingliedern kann, bleibt Römpp ebenfalls schuldig.

Sogar Gerold Prauss (1974) meint, dass bereits eine linguistische Analyse der kantischen Rede über das Ding an sich Aufschluss darüber bietet, wie sehr sich die Kant-Rezeption im vermeintlichen Erscheinung-Ansich-Dualismus verstrickt hat. Dieser Interpretationsfehler tauche bereits bei frühen Rezipienten auf. Bereits Zeitgenossen Kants wie Maimon, Schulze, Fichte, Schelling und Hegel verwenden, so Prauss, die »Kurzform ›Ding an sich‹« (Prauss 1974: 26), die suggeriere, dass die Bestimmung »an sich« eine nähere Bestimmung des Wortes »Ding« seien. Allerdings beziehe sich »an sich« bzw. »an sich selbst« eben »nicht primär und unmittelbar auf ›Ding‹, sondern auf ›betrachtet‹« (ibid. 22). Kant selbst verwende nämlich meistens die Langform »Ding an sich *selbst*«, oder gleich den vollständigen Ausdruck »an sich selbst *betrachtet*« (vgl. ibid. 14f, m.H.). Die Kurzform lege es nahe, den Ausdruck »Ding« ontologisch aufzuladen und ihn so der Erscheinung gegenüberzustellen, gewissermaßen ein »Ding-an-sich«<sup>20</sup> daraus zu machen. Die ständig wiederholte verkürzte Formulierung perpetuiere, »endgültig unverständlich und zur Schablone entleert«, den Rezeptionsfehler bis in die rezente Sekundärliteratur weiter. Prauss selbst stellt der Kurzform seine verdeutlichende Schreibweise »Ding, – an sich selbst betrachtet« gegenüber. Die doppelte Interpunktion soll klarstellen, dass es nicht um ein apartes Ding gehe, sondern um ein und dasselbe Ding, aber eben an sich selbst betrachtet und nicht so, wie es uns konkret erscheint (ibid. 24). Was auf den ersten Blick als bloße Spitzfindigkeit erscheint, erlaubt es Prauss, die kantische Transzendentallehre auch sprachlich in einem historischen Kontext zu platzieren. Die deutsche Wendung sei nämlich nichts anderes als die Übersetzung der lateinischen Wendungen »res per se considerata«, »per se spectata« oder »in se spectata« aus der scholastischen Tradition (ibid. 20). Baumgarten etwa habe als deutsche Übersetzung »Ding an und für sich betrachtet«<sup>21</sup> empfohlen (vgl. Baumgarten 1779: 5).

---

<sup>20</sup> Man beachte die Schreibweise, insbesondere im Gegensatz zu seiner, im Text folgenden, eigenen Verdeutlichung.

<sup>21</sup> Tatsächlich heißt es bei Baumgarten wörtlich: »wird an und vor sich betrachtet«.

Quod spectatur, sed non in nexu cum iis, quae extra illud ponuntur, SPECTATUR IN SE. Quod nec in se quidem spectandum repraesentabile est, est IMPOSSIBILE IN SE, (intrinsecus, simpliciter, absolute, per se.) Quod in se spectatum est possibile, est POSSIBILE IN SE, (intrinsecus[,] absolute, per se, simpliciter.)<sup>22</sup>

(Baumgarten 1779: 5, siehe Anhang B)

Daraus sei ersichtlich, so Prauss, »daß Ausdrücke wie ›Ding an sich‹ bei Kant auch noch um dieses ›und für‹ verkürzt sind«. Dennoch meine Kant dasselbe. Prauss sieht einen Beleg dafür »in einem sonst genauen Zitat aus Mendelssohns *Morgenstunden*« in Kants kurzer Schrift »Einige Bemerkungen zu L. H. Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen *Morgenstunden*« (AA VIII 149–155) von 1786. Dort ersetzt Kant wie selbstverständlich die Mendelssohn'sche Formulierung »Ding an und für sich selbst« durch die Kurzform »Ding an sich«<sup>23</sup> (Prauss 1974: 20, Fn. 11, Herv. im Orig.).

Kurioserweise verwendet Prauss diese Ausgangsbasis nicht zur Widerlegung einer dualistischen Auffassung, sondern zur Konstruktion seines eigenen Dualismus von zwei verschiedenen Dingen an sich, einem empirischen und einem wirklich an sich seienden, und einem analog gedoppelten Erscheinungsbegriff. Er sieht sich »durch die irreführende Doppelbedeutung des Ausdrucks ›Erscheinung‹« (Prauss 1974: 50) dazu berechtigt. Prauss glaubt nämlich, dass Kant die »Ausdrücke ›Erscheinung‹ und ›Ding an sich‹ [...] öfters auch in einem bloß empirischen Sinne« verwende (ibid. 44). Er beruft sich für seine Deutung auf eine Stelle in der Kritik der reinen Vernunft:

Wir unterscheiden sonst wohl, unter Erscheinungen, das, was der Anschauung derselben wesentlich anhängt, und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derselben nur zufälliger Weise zukommt, indem es nicht auf die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, sondern nur auf eine besondere Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes gültig ist. Und da nennt man die erstere Erkenntnis eine solche, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweite aber nur die Erscheinung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch.

(KrV B 63 A 45)

---

<sup>22</sup> Meine Übersetzung:

Was betrachtet wird, aber nicht in Verbindung mit jenen [Dingen], die sich außerhalb davon befinden, wird AN SICH BETRACHTET. Und was nicht als ein irgendwie an sich zu Betrachtendes vorstellbar ist, ist AN SICH UNMÖGLICH, (innerlich, schlicht, absolut, für sich). Was an sich betrachtet möglich ist, ist AN SICH MÖGLICH, (innerlich, absolut, für sich, schlicht).

<sup>23</sup> Das angesprochene Zitat findet sich auf AA VIII 153, 14–18, dort schreibt Kant wörtlich: »In den *Morgenstunden* Seite 116 heißt es: ›Wenn ich euch sage, was ein Ding wirkt oder leidet, so fragt nicht weiter, was es ist! Wenn ich euch sage, was ihr euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habt: so hat die fernere Frage, was dieses Ding an sich selbst sei, weiter keinen Verstand‹ etc.«

In den *Morgenstunden* heißt die betreffende Stelle wörtlich: »Wenn ich euch sage, was ein Ding wirkt oder leidet; so fraget weiter nicht, was es ist. Wenn ich euch sage, was ihr euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habet; so hat die fernere Frage, was dieses Ding an und für sich selbst sey? weiter keinen Verstand.« (Mendelssohn 1974: 60)

Prauss entgeht aber, worauf Kant hier abzielt: dass nämlich »unser transzendentaler Unterschied verloren« geht, wenn wir »sonst wohl« auf der Ebene des Empirischen bleiben (KrV B 63 A 45). Kant will hier den Blick schärfen und ja gerade seine Systematik von der gewöhnlichen, bloß empirischen, Betrachtung absondern. Er will seine Leser vor einem Deutungsfehler bewahren und sagt also eigentlich nichts anders als: Ihr seid vielleicht versucht, die Bedeutung von Ding an sich versus Erscheinung aufs Empirische zu reduzieren – »wie es gemeiniglich geschieht« (ibid.) –, aber genau eine solche Reduktion würde die Kernaussage der transzendentalen Ästhetik verfehlen. Also müssen wir – »wie es geschehen sollte« – auch diese Prauss'schen empirischen Dinge an sich eben »als bloße Erscheinung« nehmen (ibid.). Prauss erliegt aber genau dieser Versuchung, vor der Kant warnt, auch wenn er selbst zugeben muss, dass »Unterscheidungen dieser Art«, also in der Prauss'schen Deutung, »bei Kant indessen seltene Ausnahmen« bleiben (ibid. 52). Anstatt seine Deutung zu hinterfragen, konstruiert er die beschriebene Doppelung der Doppelung, gleichsam einen Dualismus zum Quadrat.

Roger Scruton (o.J.) fasst Kants Position korrekt zusammen, wenn er feststellt, dass es nicht so sei, »daß ich *zwei* Dinge bin, vielmehr ein Ding, das unter zwei gegensätzlichen Aspekten betrachtet wird«. Wenn wir uns selbst als frei erkennen, sehen wir auch, »daß wir zugleich Teil der Natur und Glieder einer transzendentalen Welt sind«. Scruton vermutet den Grund um die Verwirrung in Kants Doppelaussage über das Transzendente: einerseits ist der theoretische Zugang zum Übersinnlichen versperrt, während andererseits die Praxis genau diesen Zugang verspricht (Scruton o.J.: 86). Andernorts verortet er allerdings die Schwierigkeiten darin, dass Kant »sich in dieser Sache nicht entscheiden konnte«, nämlich ob das Ding an sich eine eigene, losgekoppelte Entität darstelle oder ob es eben dasselbe Ding sei, »das wir auch als Erscheinung kennen« (ibid. 62). Auch Dieter Henrich schildert das Verhältnis zwischen Verstandes- und Sinnenwelt m.E. zunächst korrekt, wenn er sagt, dass »wir nicht umhin können, die Verstandeswelt als die für sich bestehende, die Sinnenwelt aber als die von ihr abhängige zu denken« (Henrich 1975: 71). Erich Adickes bezeichnet es im selben Sinne als »großes Mißverständnis«, »wollte man Ding an sich und Erscheinung als zwei verschiedene Wesen betrachten, beide gleich wirklich, wenn auch jedes in anderer Weise, einander gegenüberstehend gleichsam wie Urbild und Abbild«. Vielmehr handle es sich lediglich um »*ein* Etwas, das einerseits uns erfahrungsmäßig gegeben ist, [...] aber auch ganz unabhängig davon ein Dasein an und für sich hat«, das nur durch intellektuelle

Anschauung bzw. »intuitiven Verstand« erfassbar wäre (Adickes 1924: 20). Menschen verfügen aber nur über sinnliche Anschauung und erfassen deshalb das Ding nur so, wie es erscheint, und nicht, wie es an sich sein möge, obwohl sie es so immerhin als vorausgesetzt denken können. Aber was bedeutet dieser Gedanke der Voraussetzung? Tatsächlich beweist die wirkliche Erfahrung, dass eine Vermittlung zwischen Form und Inhalt, Apriori und Aposteriori, Subjekt und Objekt, Sinnlichkeit und Verstand etc. möglich sein muss, eben weil Erfahrung faktisch vorliegt. All diese Gegensätze treten in der Erscheinung als vollkommen heterogen, als Widersprüche, als nicht austauschbar auf. Trotzdem kommen sie zusammen vor, sie müssen also an sich kompatibel sein. Man beachte, dass die Widersprüche stets eine Angelegenheit des kognitiv Zugänglichen bilden, und man beachte ebenfalls, dass ihre faktische Verbundenheit trotz der Widersprüchlichkeit in der wirklichen Erfahrung zwingend über die Bedingtheit der Erfahrungsinhalte hinaus verweist. Weil die gesuchte Vermittlung nicht in der erfahrenen Welt vorliegt, müssen wir also ein unbedingtes Sein voraussetzen, das die Grundlage all jener Stücke bilden können muss, die uns als unvermittelt gegensätzlich erscheinen. Dieses unbedingte Sein müsste unserem Bewusstsein samt unserer kognitiven Vermögen genauso zugrunde liegen wie all unseren Erfahrungsinhalten, sonst könnte keine Erfahrung zustande kommen. Weiters muss dieses Sein per definitionem kognitiv unzugänglich bleiben, weil wir sonst in der Widersprüchlichkeit des Bedingten verharren würden, somit keinen Anspruch auf Vermittlung erheben könnten und erneut keine Erfahrung zustande kommen könnte. Dieses als notwendig vorausgesetzt gedachte Unbedingte muss also die Vermittlung der Gegensätze im Bedingten leisten können. Somit darf es nicht vollkommen losgelöst vom Bedingten stattfinden, sondern muss alles Bedingte wesentlich durchdringen. Aus diesem Grund spricht Kant immer wieder von *demselben* Ding, einmal als Erscheinung, einmal aber an sich betrachtet. Wir haben es also nie bloß mit einer Dualität zu tun, sondern stets mit einer Dreiheit: zunächst die widersprüchliche Zweiheit in Form eines Gegensatzes innerhalb des Bedingten und als Drittes der unbedingte Vermittlungsgrund, der beide Seiten des Gegensatzes gleichermaßen fundiert und sie überhaupt erst aufeinanderprallen lässt. Die unwillkürliche Beharrlichkeit der Gegensätze in unseren bedingten Bewusstseinsinhalten steht für diese Dreiheit Pate. Wir können den Reibebaum unserer Wirklichkeit nicht »wegvernünfteln« und schon gar nicht in einem weiteren Bedingten – etwa einem Gottesgedanken – aufheben. Wir würden so das Problem nur verschieben, die Begründungsbedürftigkeit bliebe vollinhaltlich im Raum. Zusammengefasst bestehen die Ansprüche an die Vermittlungsinstanz also aus den folgenden Punkten:

Erstens muss es *kognitiv unzugänglich* sein, darf also *nicht für uns* sein. Zweitens muss es wirklich – also an sich – *sein*. Drittens muss es das begründete Bedingte *untrennbar* durchdringen, weil sich sonst die Frage nach dem Begründungsverhältnis erneut stellen würde. Aus demselben Grund muss es viertens selbst *unbedingt* sein. Es fällt auf: Bis auf den zweiten Punkt sind alle Ansprüche negativ. Alle negativen Ansprüche beziehen sich allerdings auf den theoretischen Zugang, und theoretisch ist auch der zweite Punkt, die Seinsbestimmung, nur begrenzt einholbar: *dass* nämlich Dinge und Iche geordnet in einer Verstandeswelt an sich sein müssen. *Unserer bedingten Erkenntnis nach* bleibt das Unbedingte aber immer leer, immer nur unbestimmt vorausgesetzt, weil sich die beiden zur Erkenntnis nötigen Ingredienzen Sinnlichkeit und Verstand nur auf Erscheinungen beziehen können. Bezeichnenderweise spricht Kant in diesem Zusammenhang etwa vom Ich als einem »=x«, »wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können« (KrV B 404 A 346). Genauso bezeichnend sind seine negativen Formulierungen im Kapitel »Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena« der ersten Kritik (ab KrV B 294 A 235). Dort spricht er unter anderem von einem »Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen« (A 250), viel mehr ist es »der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt« (A 253), und dieser unbestimmte Gedanke »kann nicht das *Noumenon* heißen; denn ich weiß von ihm nicht, was er an sich selbst sei« (ibid., Herv. im Orig.), denn wir haben »gar keinen Begriff von ihm« (ibid.). Mit anderen Worten: Unserem Vermögen der Begriffe, dem Verstand also, bleibt das Unbedingte verschlossen. Wir können uns darüber theoretisch eigentlich nur negativ äußern. Einzige Ausnahme: Die Verstandeswelt von Intelligenzen und Dingen an sich muss harmonisch geordnet sein. In *praktischer* Hinsicht hingegen steht unser Wille in einer nicht wegargumentierbaren unmittelbaren Selbstgesetzgebung. Kombiniert mit dem theoretischen Argument von der geordneten Verstandeswelt wird der praktische Zugang zum Unbedingten schlüssig. Praktisch »versetzen« wir uns »in eine ganz andere Ordnung der Dinge« (GMS BA 112/454), nehmen wir den intelligiblen »Standpunkt« ein (GMS BA 105/425), zählen wir uns »als Intelligenz zur Verstandeswelt« (GMS BA 110/453), müssen wir ein »Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen« (GMS BA 107/451).

Die korrekte kritische Unterscheidung von Ansichsein und Erscheinen hat Konsequenzen für die Willensfreiheit. Nach Kant wird sie dadurch widerspruchsfrei gemeinsam mit durchgängiger Kausalität denkbar. Die Kategorie der Kausalität ist demnach auf die Menschen, nur insofern sie erscheinen, anwendbar. Im Ansichsein

finden die Kategorien der Erfahrung keine Anwendung, also auch nicht auf das Ich, wie es an sich sein möge. Das ist notabene noch kein Beweis der Willensfreiheit, sehr wohl aber der Nachweis ihrer *Möglichkeit*. Bereits in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft formuliert Kant diesen Zusammenhang aus:

Von eben demselben Wesen also, z.B. der menschlichen Seele, würde ich nicht sagen können, ihr Wille sei frei, und er sei doch zugleich der Naturnotwendigkeit unterworfen, d.i. nicht frei, ohne in einen offenbaren Widerspruch zu geraten; weil ich die Seele in beiden Sätzen *in eben derselben Bedeutung*, nämlich als Ding überhaupt (als Sache an sich selbst) genommen habe, und, ohne vorhergehende Kritik, auch nicht anders nehmen konnte. Wenn aber die Kritik nicht geirrt hat, da sie das Objekt in *zweierlei Bedeutung* nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst; wenn die Deduktion ihrer Verstandesbegriffe richtig ist, mithin auch der Grundsatz der Kausalität nur auf Dinge im ersten Sinne genommen, nämlich so fern sie Gegenstände der Erfahrung sind, geht, eben dieselbe aber nach der zweiten Bedeutung ihm nicht unterworfen sind: so wird eben derselbe Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze notwendig gemäß und so fern *nicht frei*, und doch andererseits, als einem Dinge an sich selbst angehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als *frei* gedacht, ohne daß hiebei ein Widerspruch vorgeht.

(KrV B XXVIIIf, Hervorhebungen im Original gesperrt)

Die doppelte Betrachtungsweise, einmal das Ding als Erscheinung, einmal wie es an sich sei, ebnet also den Weg zum kantischen Kompatibilismus. Noch deutlicher formuliert er diese Argumentationslinie in der transzendentalen Dialektik, wo er konstatiert, dass Erscheinungen unmöglich für sich selbst existieren könnten, mit anderen Worten: dass wir mit den Erscheinungen keineswegs bereits im Ansichsein wären.

Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligible Ursache aber wird in Ansehung ihrer Kausalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen, und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also samt ihrer Kausalität außer der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden.

(KrV B 564f A 536f)

Kant bereitet damit die Denkmöglichkeit der Willensfreiheit bei gleichzeitiger ununterbrochener Naturdetermination vor. Das unanzweifelbare Vorliegen der Erscheinungen kann nicht durch die Erscheinungen selbst begründet werden, weil Erscheinungen als solche nicht bereits Dinge an sich, sondern nur für uns und damit begründungsbedürftig sind. Aus dem reinen Denken selbst kann es ebenfalls nicht begründet werden, weil der Verstand auf sinnliche Anschauung angewiesen ist, die er nicht selbst hervorbringen kann. Somit sind wir auf eine nicht erscheinende, also eine

*intelligible* Ursache verwiesen, die sowohl für die sinnlichen Inhalte als auch für die Apperzeption als ein erfassendes Bewusstsein samt ihrer apriorischen Bestimmungen sorgt: eben einen mundus intelligibilis, in dem Intelligenzen und Dinge harmonisch geordnet an sich *sind*. Von hier aus könnte auch die intelligible »Kausalität« der menschlichen Freiheit wirken. Dagegen muss die deterministische »Reihe« als ganze innerhalb der Erfahrung bleiben. Sie bildet nach Kant einen »durchgängige[n] Zusammenhang aller Erscheinungen«. Da der Verstandesbegriff der Kausalität eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit von Erfahrung, somit aber nicht für das Sein der Dinge überhaupt ist, kann Kant den mundus intelligibilis aus der naturkausalen Determination ausnehmen. Dasselbe Ereignis kann somit seiner intelligiblen Ursache nach als frei, erfahrungsimmanent dagegen »nach der Notwendigkeit der Natur« als determiniert gesehen werden (KrV B 565 A 537).

Wenn Kant in diesem Zusammenhang von »Kausalität« spricht, ist Vorsicht in der Deutung geboten. Er verwendet den Terminus primär für die Naturkausalität in den Erscheinungen, also für die Kausalitätskette im naturwissenschaftlichen Sinn, und nur per analogiam auch für die intelligible Begründung der Erscheinungen durch ein Ansichsein – und somit auch für die Wirksamkeit der Freiheit (vgl. etwa KpV A 30 oder A 97f). Der häufig gegen ihn erhobene Vorwurf, er würde die Kategorie der Kausalität auf das Verhältnis von Ansichsein und Erscheinung anwenden, greift also ins Leere. Als bekanntester Einsprucherheber in diesem Sinne gilt in der Rezeptionsgeschichte zweifelsohne Arthur Schopenhauer. Er verwechselt offensichtlich das Kausalitätsgesetz mit dem der ontologischen Bedingtheit und dekonstruiert auf Basis dieser Fehldeutung Kants Rede vom Ding an sich:

Kant gründet die Voraussetzung des Dinges an sich, wiewohl unter mancherlei Wendungen verdeckt, auf einen Schluß nach dem Kausalitätsgesetz, daß nämlich die empirische Anschauung, richtiger die *Empfindung* in unsern Sinnesorganen, von der sie ausgeht, eine äußere Ursache haben müsse. Nun aber ist, nach seiner eigenen und richtigen Entdeckung, das Gesetz der Kausalität uns *a priori* bekannt, folglich eine Funktion unsers Intellekts, also *subjektiven* Ursprungs; ferner ist die Sinnesempfindung selbst, auf welche wir hier das Kausalitätsgesetz anwenden, unleugbar *subjektiv*, und endlich sogar der Raum, in welchen wir mittelst dieser Anwendung die Ursache der Empfindung als Objekt versetzen, ist eine *a priori* gegebene, folglich *subjektive* Form unsers Intellekts. Mithin bleibt die ganze empirische Anschauung durchweg auf *subjektivem* Grund und Boden, als ein bloßer Vorgang in uns, und nichts von ihr gänzlich Verschiedenes, von ihr Unabhängiges, läßt sich als ein *Ding an sich* hineinbringen, oder als nothwendige Voraussetzung darthun.

(Schopenhauer 1977: 535f, Hervorhebungen im Original)

Kant selbst wusste um die Verwechslungsgefahr und hielt deshalb unter anderem in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten den Unterschied zwischen einer Kausalität an sich und der Naturkausalität fest, wenn er wörtlich von der »Absonderung seiner Kausalität (d. i. seines Willens) von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt« spricht. Daran knüpft Kant seine Hoffnung, dass seine Widersacher ihm im Bezug auf die Möglichkeit der Freiheit Recht geben werden müssen, »wenn sie sich besinnen und wie billig eingestehen wollten, daß hinter den Erscheinungen doch die Sachen an sich selbst (obzwar verborgen) zum Grunde liegen müssen, von deren Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, daß sie mit denen einerlei sein sollten, unter denen ihre Erscheinungen stehen« (GMS BA 121/459). Noch deutlicher verfährt er bereits in der ersten Kritik, wo er bemerkt, dass uns nichts hindert, »daß wir diesem transzendentalen Gegenstande, außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine *Kausalität* beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre *Wirkung* dennoch in der Erscheinung angetroffen wird« (KrV B 566f A 538f). Zur deutlicheren Unterscheidung führt Kant den Begriff des Charakters ein, für eine Ursache »ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde«. In der Folge unterscheidet er zwischen empirischem und intelligiblem Charakter (KrV B 567 A 539). Der empirische Charakter eines Menschen entspricht einfach der Naturkausalität, ganz so, wie auch empirische Wissenschaften menschliche Handlungen beschreiben können. Mit dem intelligiblen Charakter eröffnet sich jedoch ein Begründungsverhältnis, wie es im dritten Abschnitt der Grundlegung wieder aufgegriffen wird: Er begründet die empirischen Handlungen, überhaupt den empirischen Charakter, steht »aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit« (ibid.), eben weil er nicht Erscheinung ist.

Dieses handelnde Subjekt würde nun, nach seinem intelligiblen Charakter, unter keinen Zeitbedingungen stehen, denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In ihm würde keine *Handlung entstehen, oder vergehen*, mithin würde es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen, unterworfen sein: daß alles, *was geschieht, in den Erscheinungen* (des vorigen Zustandes) seine Ursache antreffe. Mit einem Worte, die Kausalität desselben, so fern sie intellektuell ist, stände gar nicht in der Reihe empirischer Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt notwendig machen.

(KrV B 567f A 539f, Hervorhebungen im Original gesperrt)

Hier macht Kant also erneut den Unterschied zwischen intelligibler und empirischer Kausalität deutlich. Die Stelle kann auch als Beleg dafür dienen, dass Kant die Kausalreihe eben *nicht* aufweicht.

In einer der klarsten Aufarbeitungen der Argumentationslinie in der rezenten Sekundärliteratur insistiert Chong-Fuk Lau (2008: 313) auf der sogenannten »two-perspective«- im Gegensatz zur »two-world«-Interpretation: Bei der Unterscheidung zwischen Phaenomenon und Noumenon handelt es sich, so Lau, um eine »distinction between two different ways of viewing things«<sup>24</sup>, keinesfalls dürfe man sie als »distinction between two ontological realms«<sup>25</sup> missverstehen (ibid.). Die britische Philosophin Onora O’Neill gibt ihm in diesem Punkt recht: Kant hänge etwa sein Argument im dritten Abschnitt der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten auf »two standpoints and not two worlds« auf, die Einnahme der verschiedenen Standpunkte sei zudem nicht bloß möglich, sondern sogar notwendig. Außerdem sei kein Standpunkt eliminierbar bzw. auf den anderen zurückführbar (O’Neill 2010: 292). Lau aber bezieht sich mit seinem Verweis zunächst noch auf die dritte Antinomie in der Kritik der reinen Vernunft, die sogenannte »Freiheitsantinomie« (KrV B 472ff A 444ff) und deren Auflösung (KrV B 560ff A 533ff). Lau bestätigt, dass Kant an keiner Stelle die notwendige Naturgesetzlichkeit aufweiche, um Platz für Freiheit im Empirischen zu schaffen (Lau 2008: 317f). Bei den meisten avancierten Interpreten kann man in diesem Punkt Übereinstimmung finden, etwa wenn Otfried Höffe festhält, dass in der kantischen Konzeption »die Welt der Natur kausal geschlossen« ist (Höffe 2011: 233). Lau sieht m.E. richtig, dass Kant die Freiheit gänzlich aus dem Phänomenalen herausnimmt, um deren Möglichkeit nachzuweisen. Kant habe damit in der ersten Kritik die *conditio sine qua non* für die Freiheit etabliert. Die Freiheit selbst aber sei damit freilich nicht deduziert. Seine Argumentation wolle auch nur zeigen, dass der Widerstreit der dritten Antinomie kein logischer sei, Freiheit und Naturgesetzlichkeit also zusammen denkbar seien (Lau 2008: 318):

Despite the enormous complexity of the problem of freedom, the conclusion of the Third Antinomy is rather simple: freedom is conceivable, insofar as it is regarded as a kind of causality outside the realm of appearance.<sup>26</sup>

(Lau 2008: 318)

Lau fasst Kant in der Folge m.E. ebenfalls korrekt zusammen, wenn er die noumenale Kausalität und den noumenalen Charakter jeglicher zeitlichen Schematisierung enthebt, wie sie nur auf phänomenale Kausalketten angewendet werden kann (ibid. 321).

---

<sup>24</sup> Meine Übersetzung: Unterscheidung zwischen zwei Arten der Betrachtung.

<sup>25</sup> Meine Übersetzung: Unterscheidung zwischen zwei ontologischen Gebieten.

<sup>26</sup> Meine Übersetzung: Trotz der enormen Komplexität des Freiheitsproblems ist die Schlussfolgerung der dritten Antinomie recht einfach: Freiheit ist denkbar, sofern sie als eine Art der Kausalität außerhalb des empirischen Bereichs betrachtet wird.

Dennoch seien beide Kausalitätsarten Gesetzen unterworfen, denn nach Kant führe »der Begriff von Kausalität den von *Gesetzen* bei sich« (GMS BA 97/446, Herv. im Orig.). Das von außen unbeobachtbare Verständnis dessen, was man tut, und somit die Vorstellung eines Handlungszwecks sei Grundbedingung für jegliche Handlung im eigentlichen Sinn. Sauber beobachtbar seien im Gegensatz dazu lediglich empirische Ereignisse unter Naturgesetzen. Für Kant drücke sich der Wille völlig konsequent bereits durch die Wirkung nach der Vorstellung von Gesetzen aus (vgl. z.B. GMS BA 36/412). Die Handlung als solche sei somit nur Wesen mit Vernunft vorbehalten. Die von Lau (2008: 323) im Gegensatz zu »event causality« folgerichtig als »agent causality« apostrophierte Vernunft- oder noumenale Kausalität sei zeittranszendent, denn die Verbindung zwischen Handelndem und Handlung sei nicht von physischer, sondern von logischer (!) Natur. Im Gegensatz zum bloßen Ereignis werde eine menschliche Handlung nicht durch Naturursachen, sondern durch Gründe erklärt: »by giving the reasons that rationalize the agent's actions under the given circumstances«.<sup>27</sup> Eine Handlung unterliege einer Absicht und somit einer Mittel-Zweck-Beziehung statt einem bloßen Verhältnis von Ursache und Wirkung. Sehr scharfsinnig konstatiert Lau, dass eine Handlung deshalb nicht bloß die Wirkung eines vorhergegangenen psychologischen Zustands sein könne (ibid.). Die individuelle Zwecksetzung der Handelnden führe Kant in der GMS II zum »fruchtbaren Begriff [...] *eines Reichs der Zwecke*« (GMS BA 74/433, Herv. im Orig.), das Lau vorschnell mit »the noumenal«, also dem mundus intelligibilis gleichsetzt. Wie die beiden Sichtweisen, die noumenale und phänomenale, aufeinander bezogen sein sollen, sei jedoch noch offen.

Man könne aber noch einwenden, dass auch Denkaktivität unter den temporalen Bedingungen des inneren Sinnes stattfinden müsse (Lau 2008: 326f). Aber ein Urteil über sinnliche Inhalte sei nicht selbst durch empirische Bedingungen verursacht, sonst wäre jegliches Wissen und jegliche Erkenntnis unmöglich (ibid. 327f). Die Beurteilung beruhe schließlich auf dem Verstand »und es fragt sich nur, ob in der Bestimmung des Gegenstandes Wahrheit sei oder nicht« (Proleg A 65). Urteilen müsse frei sein von aller empirischen Determination, sonst könnte man auch gar nicht von Urteilen sprechen und es wäre keine wahre Aussage möglich. Die zeitliche Bestimmung von Denkakten könne sich also lediglich auf deren phänomenalen, nicht auf deren noumenalen Charakter beziehen (Lau 2008: 328). Somit werde die Spontaneität des Denkens durch die noumenale Perspektive sanktioniert. Sie werde durch jeden geäußerten oder gedachten

---

<sup>27</sup> Meine Übersetzung: durch das Geben von Gründen, die das Verhalten des Handelnden unter den gegebenen Umständen erklären.

Satz mit Wahrheitsanspruch erneut bestätigt. Lau geht sogar weiter und identifiziert das Freiheitspostulat als »just as crucial for Kant’s epistemology as for his moral theory«<sup>28</sup>. Die einzig verbliebene Möglichkeit sei es, unsere »cognitive activities and moral actions« in noumenaler Hinsicht als frei zu betrachten. Also hänge alles wiederum von der Rechtfertigung eben dieser noumenalen Perspektive ab. Die letzte verbliebene skeptische Frage laute also: »Can the belief in our cognitive ability and in the possibility of knowledge itself be illusory?«<sup>29</sup> (ibid. 329). Nach Meinung Laus missverstehen viele Interpreten, sowohl Kants Kritiker als auch seine Verteidiger, Kants Argumentation in der Freiheitsfrage: Sie verlangen von Kant den Beweis der objektiven Gültigkeit der Freiheit (ibid. 331f). Doch Kant selbst, so Lau, lehne die Frage als falsch ab. Freiheit könne von Haus aus nicht als phänomenales Faktum gesucht werden, Freiheit sei also *kein materiales Faktum*. Das Noumenale betreffe nicht Fakten, sondern Normen, also die Frage, was sein *soll*, nicht was ist. Bereits die Unterscheidung zwischen Natur und Freiheit sei keine Faktenfrage, denn Fakten als solche gehören nur in den Naturbereich (ibid. 332). Die Fakt-Norm-Differenzierung sei vielmehr selbst eine normative. Lau zieht daraus zwei beachtenswert anspruchsvolle Schlüsse: Erstens könne die Annahme von Freiheit keine Illusion sein, eben weil es kein Objekt gebe, über das wir uns täuschen könnten. Zweitens sei das Bestehen der Summe der Fakten, des mundus sensibilis, selbst kein phänomenales Faktum – »rather it is a matter of imputation or interpretation from the noumenal perspective«<sup>30</sup> (ibid. 333). Lau fasst zusammen:

The phenomenal world would not be what it is if we did not assume the noumenal in order to determine what factuality or objectivity means. Objectivity is by no means an empirical matter, for no causal order or temporal succession of states can render something objective. The matter is rather conceptual.<sup>31</sup>

(Lau 2008: 334)

Später wiederholt er den Gedankengang noch zugespitzter: Ohne die phänomenale Perspektive gäbe es erst nichts Objektives, ohne die noumenale Perspektive gar keine Objektivität (ibid. 338). Laus philosophische Erörterung ist ein Beispiel dafür, wie ein

---

<sup>28</sup> Meine Übersetzung: für Kants Erkenntnistheorie genauso wichtig wie für seine Ethik.

<sup>29</sup> Meine Übersetzung: Kann der Glaube an unsere Erkenntnisfähigkeit und an die Möglichkeit von Wissen selbst illusorisch sein?

<sup>30</sup> Meine Übersetzung: Es [das Bestehen des mundus sensibilis] ist eher eine Angelegenheit der Darstellung bzw. Deutung aus der noumenalen Perspektive.

<sup>31</sup> Meine Übersetzung: Die phänomenale Welt wäre nicht, was sie ist, wenn wir nicht das Noumenale annehmen würden, um zu bestimmen, was Faktizität oder Objektivität bedeutet. Objektivität ist keineswegs eine empirische Angelegenheit, denn keine kausale Ordnung oder zeitliche Abfolge von Zuständen kann etwas objektiv machen. Die Angelegenheit ist eher eine der Ideen.

konsequenter Gedankengang ins Noumenale führt. Alles Urteilen folge Gründen und könne nicht mit Kausalzusammenhängen erklärt werden. Das Denken und das Wissen selbst falle somit gänzlich aus dem Empirischen. Damit werde aber gleichzeitig ein Bereich für Normativität eröffnet. Ob etwas epistemisch oder moralisch richtig oder falsch sei, müsse nach normativ wirksamen Gründen beurteilt werden (ibid. 334). Und im Rahmen dieses »logical space for reasons«<sup>32</sup> (ibid.) könne man daher auch verantwortlich gemacht werden. Gleichzeitig müsse die Urteilskraft in ihrer Abwägung der Gründe frei sein, dürfe also nicht kausal determiniert werden, weil sie sonst gar nicht entscheiden könnte und wir auch keinen Zugang zu Gründen hätten. Der logische Ort der Gründe müsse also auch das Reich der Freiheit sein. Wäre dem nicht so, wäre auch jeglicher epistemischer Diskurs verunmöglicht. Entbehrten wir der Freiheit, dann könnten wir weder Behauptungen aufstellen noch sonst irgendwelche »cognitive activities« ausführen (ibid. 335). Lau scheint auf diese Weise den Vorrang des Praktischen vor dem Theoretischen ausgewiesen zu haben.

Lau begeht den Kardinalfehler vieler englischsprachigen Interpreten, nämlich Kant den Schluss von einer logischen Freiheit auf eine praktische Freiheit zu unterstellen. Es ist aber nicht nur nicht so, dass Kant so eine Ableitung vornehmen würde. Schlimmer noch: Die empirischen Bedingungen, von denen Lau das Denken befreien will, schließen in der kantischen Konzeption eben sehr wohl bereits auch das Urteilen und somit das Denken mit ein. Empirische Urteile gehören für Kant zum Bedingten, also gänzlich in den phänomenalen Bereich. Zudem muss man bei Kant die Termini »praktische Freiheit« und »transzendente Freiheit« auseinanderhalten. Die praktische Freiheit bedeutet zunächst nichts anderes, als dass wir sinnlichen Antrieben nicht unmittelbar ausgeliefert sind:

Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn, nicht bloß das, was reizt, d.i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere [A: entfernete] Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrungswert, d.i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft.

(KrV B 830 A 802)

Die »Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen« werden durch reflexive Einordnung in größere praktische Zusammenhänge überwunden, d.h. distanziert und

---

<sup>32</sup> Meine Übersetzung: logischer Raum für Gründe.

somit zu Möglichkeiten gemacht. Darin besteht aber noch nicht die wirkliche, unbedingte Freiheit im transzendentalen Sinne, denn, so führt Kant einen Absatz später aus:

Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern ist eine bloß spekulative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht aufs Tun oder Lassen gerichtet ist, bei Seite setzen können.

(KrV B 831 A 803)

Die bloße praktische Freiheit schließt also noch *nicht* die Naturdetermination auf einer höheren Ebene aus. Die transzendente Freiheit hingegen geht, wie die Bezeichnung bereits suggeriert, von einer unbedingten Freiheit des noumenalen Subjekts aus, also von der Freiheit des Ichs an sich. Die Frage nach der transzendentalen Freiheit ist zwar eine spekulative, wie Kant anmerkt, aber rein spekulativ lässt sie sich freilich nicht beantworten, weil unsere bedingte Erkenntnis prinzipiell über keine Anschauung des Unbedingten verfügt. Die Notwendigkeit einer unbedingten Kausalität durch Freiheit lässt sich also nicht einsehen, aber immerhin »garantiert doch das *Dass* des Ansichseins, weil es außerhalb aller Erfahrung liegt, die *Möglichkeit*, den Grund auf diese Weise zu bestimmen«, nämlich als unbedingte Ursache (Gotz 2011: 109, Herv. im Orig.).

Zwei weitere kritische Anmerkungen zum Gedankengang Lau drängen sich auf. Erstens droht neuerlich ein Phaenomenon-Noumenon-Dualismus aufzubrechen, wenn Lau – im Prinzip durchaus zu Recht – auf das Herausnehmen der Freiheit aus dem Phänomenalen pocht. Dieser drohende Dualismus spiegelt sich dann in der Rede von den beiden Sichtweisen wider. Immerhin erkennt er aber, dass die Rechtfertigung der noumenalen Perspektive das oberste Problem sei. Er hat damit den horizontalen Dualismus zwischen zwei gleichberechtigten Instanzen jedoch lediglich in einen senkrechten gedreht, in dem eine Instanz die andere bedingt. Aber auch ein Dualismus zwischen Grund und Begründetem bleibt ein Dualismus und als solcher begründungsbedürftig. Im Falle von Kants Philosophie ist dieser Ansatz sogar prinzipiell verfehlt, weil nach Kant das Ansichsein ja gerade die Vermittlung für die Dualismen im Bedingten leisten soll. Zweitens dürfte Lau die Pointe des mundus intelligibilis ein zweites Mal verpassen, wenn er die »agent causality« bloß als *logisch* bezeichnet. Später wiederholt er den Gedanken von der Verstandeswelt als »*logical space for reasons*« (m.H.). So entspringt unweigerlich ein neuer – endlicher – Dualismus

zwischen Empirischem und Logischem, den Kant ja gerade intelligibel vermitteln wollte. Logische, bloß gedachte Gründe reichen moralisch aber nicht aus, weil sie beliebig sind, denn »*denken* kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche«. Für »objektive Gültigkeit« werde jedoch »etwas mehr erfordert« und dafür reicht bei unbedingten Objekten die Theorie nicht aus (KrV B XXVI Anm., Herv. im Orig.). Jedermann könnte sich sonst unwürdige Ausnahmen aus der Pflicht vernünfteln, und das kann »selbst die gemeine praktische Vernunft am Ende nicht gutheißen« (GMS BA 23/405). Lau verfehlt also die menschliche Praxis durch seine Herunterbestimmung in eine bloße Logik. Wohl ohne sich der Problematik vollends bewusst zu sein, vergibt er so seine verbal verteidigte Einsicht in den Primat des Praktischen.

Die britische Rawls-Schülerin Onora O'Neill führt Kants bloß kompensatorische Rede von zwei Welten auf »the inability of human reason to form a comprehensive picture of its objects«<sup>33</sup> zurück (O'Neill 2010: 293). Die zwei »Welten« ergäben sich also nur durch die Strukturierung des menschlichen Erkenntnisapparats und die Einschränkungen der menschlichen Vernunft. Die Vernunft scheitere deswegen daran, eine einheitliche Erklärung für Natur und Freiheit zu liefern (»a unified account of nature and freedom«, *ibid.*). O'Neill schließt daraus, dass die Metapher der Verstandeswelt die Grenze und nicht die Transzendenz der menschlichen Vernunft bilde.<sup>34</sup> Dagegen kann eingewendet werden, dass jedes Fassen einer Grenze ja bereits das Hinausdenken über sie manifestiert. Wenn die Verstandeswelt dann nur noch eine bloße Metapher, ein Gedanke sein soll, der aber trotzdem unsere Vernunft begrenzen können muss, dann bleibt in diesem Konstrukt kein Platz mehr für das Andere des Denkens, kein Platz für das nichtgedankliche, kognitiv nicht fassbare Ansichsein. Alles, was ist, müsste demnach gedankenimmanent sein, in letzter Konsequenz in einem sich selbst vollkommen durchsichtigen Gedanken, der sich selbst denkt, enthalten sein. Wir hätten so zwar einen seinerseits fragwürdigen absoluten Idealismus erreicht, aber keinen kritisch-transzendentalen.

Birgit Recki (2009: 56) erklärt die erkenntnistheoretische Unzugänglichkeit der Verstandeswelt dadurch, dass »wir unter keinen Umständen die Dinge so betrachten können, wie sie sich selbst betrachten könnten«. Aus dieser Wendung lese ich heraus,

---

<sup>33</sup> Meine Übersetzung: die Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, sich ein umfassendes Bild ihrer Objekte zu verschaffen.

<sup>34</sup> Im Original (kursiv gesetzt): The metaphor of the intelligible world signals the finitude, not the transcendence of human reason.

das Recki nicht von zwei verschiedenen Dingen ausgeht, also keinem Zwei-Welten-Dualismus, sondern lediglich von zwei *Betrachtungsweisen*: einer uns zugänglichen (Ding als Phänomen) und einer uns unzugänglichen (Ding als Noumenon). Letztere erschließe sich nur in einer – von Recki zur Erläuterung konstruierten – Betrachtung seiner selbst. Somit reiht sich auch Birgit Recki in jene Interpreten ein, die Kant eben keinen klaffenden Dualismus vorwerfen. Mit der Wendung von der Selbstbetrachtung der Dinge schießt sie m.E. jedoch über das Ziel hinaus. Reckis Denkfehler liegt darin, dass auch jeder Selbstbetrachtung formale Bedingungen der Anschauung zugrunde liegen müssten. Abgesehen von der einzig denkbaren Ausnahme einer intellektuellen Anschauung würde auch eine Selbstbetrachtung wiederum »nur« Phaenomena liefern. Als unmittelbar einsichtiges Beispiel kann der Mensch selbst dienen, der sich als Vernunftwesen zwar in die Dinge an sich einreicht, in der sinnlichen Betrachtung seiner selbst aber wiederum nur seinen empirischen Körper, seine emotionale Verfassung, seine Erinnerungen, Vorstellungen, Gedanken etc. vorfindet. Wäre die Selbstbetrachtung bereits ausreichend, so müssten wir die aus dieser Selbstbetrachtung resultierenden Erscheinungen bereits für Dinge an sich halten und dann bleibt nach Kant »weder Natur, noch Freiheit übrig« (KrV B 564 A 536). Die Freiheit wäre verunmöglicht, weil das Unbedingte auf das Bedingte reduziert und somit kein Platz für einen bedingungslosen Willensakt erhalten würde. Die natürliche Kausalfolge wäre aber ebenfalls eliminiert, »weil den Erscheinungen dann die eigentlich begründende Ebene fehlen würde« (Gotz 2011: 109).

Die Vermittlung kann nur gelingen, wenn man das Ansichsein nicht auf ein Bedingtes reduziert, wenn man also den Unterschied zwischen Verstandes- und Sinnenwelt nicht als einen weiteren endlichen Dualismus begreift, der erst wieder einer Vermittlung bedürfte. Wird der mundus intelligibilis hingegen konsequent in seiner Unbedingtheit erhalten, kann er seiner Rolle als vermittelndes Drittes für die Differenzen im Endlichen auftreten, wie sie in den Antinomien manifest werden:

Die aus der Kategorientafel abgeleiteten vier Bedingungsreihen: der Raum- und Zeitabschnitte, der materiellen Teile, der Wirkungen und Ursachen sowie des Zufälligen in der Welt, landen allesamt in dem Dilemma, dass einerseits bei einem unendlichen Regress der Abhängigkeit eines Bedingten vom anderen ohne ein unbedingtes Erstes überhaupt nichts Bedingtes existieren dürfte, andererseits jedoch ein unbedingter Grund ganz aus der empirischen Reihe des Bedingten herausfallen würde und auf sie keine – bzw. keine empirisch erkennbare – begründende Beziehung haben könnte.

(Gotz 2011: 108)

Das Dilemma besteht also zwischen der durchgängig kausal bestimmten empirischen Welt, die noch eines Grundes bedarf, und dem davon völlig abgehobenen Vernunftgedanken von einem unbedingten Grund. Diese dualistische Differenz ist eine zwischen realer Bedingtheit und realitätsloser Unbedingtheit unseres Denkens und somit eine zwischen zwei endlichen Positionen. Sie wird von Kant durch das wirkliche Ansichsein überbrückt. Der mundus intelligibilis, die Gesamtheit alles an sich Seienden, bildet nämlich den Grund für beide Seiten der Differenz. Erstens müssen den unendlich regredierenden wirklichen Erscheinungen Dinge an sich zugrunde liegen, zweitens ist das Ich an sich die intelligible Basis für die abstrakten Ideen einer Vernunft, die konsequent über das empirisch Vorliegende hinaus fragt und zum unbedingten Grund vorzudringen versucht.

#### **4.4 Kein Dualismus: zwei nicht-empirische Gegenstände**

Selbst Allison (1968: 166) muss gleich zu Beginn seiner Abhandlung einräumen, dass Kant die Wendungen »transzendentes Objekt« und »Ding an sich« an einer Stelle explizit gleichsetze. Weiters gibt er zu, dass der Übersetzer der ersten Kritik ins Englische, Kemp Smith, sich für die Identifizierung stark mache (ibid. 165f), weil die Terminologie zum Teil ein sprachliches Residuum aus der vorkritischen Zeit darstelle. Nirgendwo im Werkkorpus unterscheidet Kant explizit zwischen transzendentelem Gegenstand und Ding an sich. Im Gegenteil: Stellen, an denen die Termini synonym verwendet oder sogar ausdrücklich gleichgesetzt werden, finden sich zuhauf. So tritt etwa in der Wendung: »Was Materie vor ein Ding an sich selbst (transzendentes Objekt) sei, ist uns zwar gänzlich unbekannt« (KrV A 366) nicht einmal ein attributiver Nebensatz hinzu, der zu einer Differenzierung Anlass geben könnte. In der Hinleitung zur Deduktion der Kategorien der KrV A fasst Kant die drei Synthesischritte in sehr kurzen Kapiteln zusammen: »Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung«, »Von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung« und »Von der Synthesis der Rekognition im Begriffe«. Er schickt voraus, dass er damit »den Leser mehr vorzubereiten, als zu unterrichten« gedenke (KrV A 98–110). Im Abschnitt über die letzte, die begriffliche Synthesis erörtert Kant den Gegenstandsbegriff:

Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntnis korrespondierenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstände redet? Es ist leicht einzusehen, daß dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = X müsse gedacht werden, weil wir außer unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegen über setzen könnten.

Wir finden aber, daß unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sein, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendiger Weise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen, d.i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.

(KrV A 104f)

Kant versucht hier deutlich zu machen, was er in der Einleitung zur transzendentalen Logik mit der Wendung »Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden« (KrV B 75 A 51) schon vorwegnimmt. Es liegt in der Natur der Sache, dass dasjenige, was der Erkenntnis zugrunde liegen mag, nicht selbst Teil der Erkenntnis sein kann. Folgerichtig pocht Kant auf die Unerkennbarkeit des Dinges, wie es an sich sein mag. Erkennen können wir ein Ding eben nur so, wie es uns erscheint. *Dass* etwas erscheint, ist dabei jedoch nicht abstreitbar, anders gesagt: Der »Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand« führt also »etwas von Notwendigkeit bei sich«. Wenn wir eine Erscheinung haben, *muss* also auch etwas da sein, das erscheint. Wir können aber *theoretisch* auch *nicht mehr* als dieses »dass« von diesem zugrunde liegenden Gegenstand aussagen. Wir erkennen, dass »überhaupt etwas« zugrunde liegt. Was dieses X inhaltlich sein soll bzw. wie es beschaffen sein soll, können wir aber nicht *erkennen*, weil menschliche Erkenntnis auf das Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand angewiesen ist und unsere Sinnlichkeit nicht ins Ansichsein reicht. Wir können aber sagen, *dass* da etwas sein müsse. Das Faktum der Erscheinungen alleine verweist bereits auf diesen Erscheinungen zugrunde liegende Gegenstände. Kant fasst dieses bloße »dass« bei gleichzeitigem Ausschluss jeglicher inhaltlicher Erkenntnis im formelhaften und so oft missverstandenen »etwas = X« zusammen.

Ein Einwand bleibt allerdings noch. Anstelle von einem zugrunde liegendem Etwas könnte die eigene Einbildung die Quelle der Erscheinungen sein. Weil diese Konstellation an eine Halluzination oder einen Traum erinnert, wird diese Entgegnung bisweilen als »Traumargument« bezeichnet. Nach Kant ist das reine Denken jedoch nicht in der Lage, sich selbst originär mit sinnlichem Material zu versorgen. Unser intellektuelles Vermögen ist vielmehr auf etwas anderes angewiesen, denn »aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens« lässt sich nur die bestimmende *Form* unserer Erfahrung gewinnen (KrV B 118 A 86). Ähnlich argumentiert Kant gegen Ende der transzendentalen Dialektik, wo er sagt, dass der Verstand etwas Gegebenes

voraussetze, »um es auf gewisse Art bestimmen zu können« (KrV B 323f A 267). Mit anderen Worten: Das reine Denken als solches bleibt *unbestimmt* vorausgesetzt, kann selbst nicht zu seinem Inhalt werden. Freilich braucht es aber einen Stoff, an dem es bestimmend tätig werden kann. Dieser bestimmbare Inhalt muss von woanders herkommen, und nachdem die Spontaneität des Denkens dafür ausfällt, bleibt Kant zufolge dafür nur die sinnliche Rezeptivität übrig. Die sinnliche Affektion verweist aber aufgrund ihrer Passivität (z.B. KrV B 129, Beginn von §15) auf etwas außerhalb des Bewusstseins, das als Quelle des Mannigfaltigen in Betracht kommen kann, eben auf eine Affektion durch Dinge auf der Ebene des Ansichseins.

Die theoretische inhaltliche Unerkennbarkeit bedeutet aber nicht, dass wir gar keine Aussagen über Dinge an sich machen können. Erstens sind die Existenzaussage und die Unerkennbarkeit bereits Aussagen über sie. Zweitens leitet Kant aus der Beschaffenheit unseres Erkenntnisapparats, der Beharrlichkeit der Erscheinungen und der Möglichkeit zur Formulierung von Naturgesetzen bereits in der Kritik der reinen Vernunft eine prinzipielle Ordnung der Verstandeswelt ab (KrV B 679 A 651). In der Grundlegung nimmt Kant wie selbstverständlich auf die »ganz andere Ordnung der Dinge« Bezug »als die seiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit« (GMS BA 112/454). Drittens deutet er bereits in der Vorrede zur KrV B an, dass wir nicht unbedingt auf theoretische Erkenntnis beschränkt sind, sondern dass uns durchaus auch »praktische Data« (KrV B XXII f) zur Verfügung stehen. Kant formuliert dieses Datum in seiner Moralphilosophie als »objektive Realität eines reinen Willens« aus, die im Sittengesetz »gleichsam durch ein Faktum gegeben« ist. Die Rede von dieser objektiven Realität ist berechtigt, »denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Prinzipien beruht« (KpV A 96).

Wenn Erich Adickes (1920: 675, 1924: 99f) und Horst Seidl (1972) den Begriff des transzendentalen Gegenstandes als Platzhalter für das Ding an sich im erkenntnistheoretisch Zugänglichen verstehen, dann drängt sich die Frage auf: Wozu sollte Kant das tun? Besonders virulent wird die Frage, wenn sich zeigt, wie sehr Seidl sich abmüht, die Differenz aufrechtzuerhalten, wenn er doch zugestehen muss, dass beide in eines zusammenfallen. Seidl müht sich, die Differenz an jener zwischen Nicht-Erkennbarkeit und Denkbarkeit festzumachen (ibid. 306). Er weigert sich aber einzuräumen, dass auch das kein Unterscheidungsmerkmal sein kann, obwohl er einmal sogar explizit zugibt, dass beides »wenigstens als unbestimmtes Etwas-überhaupt« gedacht wird (ibid. 311). Was Seidl zwar verbal reproduziert, aber inhaltlich verfehlt, ist,

dass das Kapitel über Phaenomena und Noumena (KrV B 294ff A 236ff) die Problematik aus der eingeschränkten Perspektive des Verstandes wiedergibt. Freilich ist für den Verstand der zugrunde liegende Gegenstand »bloß ein Grenzbegriff« und »nur von negativem Gebrauche« (KrV B 310f A 255), weil es darum geht, die Schranken der Sinnlichkeit aufzuweisen:

Der Begriff eines Noumeni, bloß problematisch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zulässig, sondern auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff unvermeidlich. Aber alsdenn ist das nicht ein besonderer *intelligibeler Gegenstand* für unsern Verstand, sondern ein Verstand, vor den es gehörte, ist selbst ein Problema, nämlich nicht diskursiv, durch Kategorien, sondern intuitiv, in einer nichtsinnlichen Anschauung, seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können. Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung; d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch daß er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch keine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekanntes Etwas zu denken.

(KrV B 311f A 256, Hervorhebung im Original gesperrt)

»Gegenstände, bloß durch den Verstand gedacht,« also ohne sinnlich-anschauliche Inhalte, die zur theoretischen Erkenntnis noch nötig wären, nennt Kant »Verstandeswesen« oder »Noumena« (KrV B 306). Das Noumenon kann widerspruchsfrei vom Verstand gedacht werden, also ist es problematisch, d.h. möglich. Für die Eingrenzung der Sinnlichkeit und die Selbsteingrenzung des Verstandes brauchen wir den Begriff sogar. Aber eben weil sich das Noumenon per definitionem der Sinnlichkeit verschließt, ist es *für den menschlichen Verstand* kein intelligibler (hier wörtlich: »einhaltbarer«) Gegenstand, bleibt es *für den menschlichen Verstand* unbestimmt. Zum wirklichen Erkennen des Noumenon müsste der Verstand nicht nur ein denkender, sondern auch ein anschauernd sein. Der avanciertere Adickes erkennt diesen Zusammenhang, wenn er davon spricht, dass der Begriff des transzendentalen Gegenstandes gar nicht leisten könne, was man sich funktional von ihm erwarte. Dieser Begriff vom transzendentalen Gegenstand könne »höchstens auf eine Aufgabe *hinweisen*«:

Wenn das *transzendente* Ding an sich hier [KrV A 105–109, RES] als *transzendentaler* Gegenstand bezeichnet wird, so ist das also ganz berechtigt, insofern die rein erkenntnistheoretische Frage erörtert wird, ob der unbestimmte Begriff von jenem etwa bei dem Problem der Möglichkeit der Erfahrung und damit auch beim Nachweis der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori eine Rolle spielen kann. Es zeigt sich dabei, daß der Begriff höchstens auf eine Aufgabe *hinweisen*, zur *Erfüllung* dieser Aufgabe aber nicht das Mindeste beitragen kann, daß die Funktionen, die man in dieser Hinsicht von ihm

erwarten könnte, vielmehr nur von der transzendentalen Apperzeption ausgeübt werden können.

Der transzendente Gegenstand darf also *prinzipiell* ja nicht mit dem Ding an sich identifiziert werden, als ob es sich um zwei äquipollente Begriffe handelte, wenn Kant sie auch *faktisch* – leider! – sehr oft als solche gebraucht.

(Adickes 1924: 99f, Hervorhebungen im Original gesperrt)

Korrekt verweist Adickes im obigen Zitat darauf, dass die erwähnten Funktionen »nur von der transzendentalen Apperzeption ausgeübt werden können«. Die Einheit des Bewusstseins wird gleichsam ins Sinnenmaterial hineingelegt, wodurch nach Kant die Synthesis zu einem Erfahrungsgegenstand erst möglich wird:

*Verstand* ist, allgemein zu reden, das Vermögen der *Erkenntnisse*. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. *Objekt* aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt* ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.

(KrV B 137, Hervorhebungen im Original gesperrt)

Noch deutlicher wird Kant am Beginn von §18: »Die *transzendente Einheit* der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird« (KrV B 139, Herv. im Orig.). Dieser Begriff vom Objekt wird nun von Adickes aufgegriffen. Weil die Apperzeption aber eine transzendente ist, liegt es nahe, dem untergeschobenen Objekt ebenfalls das Attribut »transzendental« zuzuschreiben: »Den Beinamen transzendental bekommt es, weil es nur die Aufgabe hat, als ein Korrelatum der Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung zu dienen, vermittelt derer der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt« (Adickes 1924: 103). Tatsächlich taucht der Terminus »transzendentes Objekt« bei Kant auf, also sieht Adickes sich bestätigt, wenngleich er einräumen muss, dass Kant den Terminus bei weitem nicht immer so verwendet, dass sich Adickes' Deutung darauf anwenden ließe (ibid. 100). Anstatt seine eigene Hypothese zu hinterfragen, zieht Adickes es vor, die vermeintliche kantische Inkonsequenz im Wortgebrauch zu bemängeln. Sein eigener Widerspruch fällt ihm aber nicht auf: Einerseits könne es sich beim erwähnten »Begriff vom Objekt« nicht um das Ding an sich handeln, weil dieses zugrunde gelegte Objekt erkennbar sein müsste, um »seine inneren Zusammenhänge in unserem Anschauungsmaterial nachzubilden« (ibid. 103). Das Ding an sich ist per definitionem nicht erkennbar, also könne Kant es hier nicht meinen und müsse es sich hier um den transzendentalen Gegenstand handeln.

Andererseits muss Adickes einräumen, dass Unerkennbarkeit ja gerade auch den transzendentalen Gegenstand auszeichne.

Adickes behält insofern Recht, als der Objektbezug durch die Einheit des Bewusstseins hergestellt wird: Die Beziehung auf einen Gegenstand ist nach Kant »nichts anders als die notwendige Einheit des Bewußtseins, mithin auch der Synthesis des Mannigfaltigen durch gemeinschaftliche Funktion des Gemüts, es in einer Vorstellung zu verbinden« (KrV A 109). Worauf Adickes hinauswill, ist der apriorische Begriff eines Gegenstandes, den der Verstand ins Sinnenmaterial legt. Das Motiv ist durchaus berechtigt. Wenn Kant aber vom *Begriff*, den wir uns davon machen müssen, redet, sagt er das auch deutlich: »Der reine *Begriff* von diesem transzendentalen Gegenstande« (ibid., m.H.) verschafft erst den Objektbezug *für den Verstand*. Das heißt aber noch nicht, dass dieser Begriff nicht auf ein Sein weist, das der Erscheinung zugrunde liegen muss. Aus theoretischer Sicht können wir es zwar nicht erkennen, aber wenigstens denken: »Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint« (KrV B XXVI). Dann erübrigt sich aber auch die Unterscheidung zwischen transzendentalen Gegenstand und Ding an sich. Man kann zusammenfassend also sagen: Adickes konstruiert sich aus der kantischen Rede von der Einheit des Bewusstseins erst die Differenz zwischen zwei nichtempirischen Gegenständen.

Dieselbe Kritik trifft im Wesentlichen auch auf Allison (1968) zu, der die Argumentation von Adickes (1924) weitgehend übernimmt. Er erweitert die Argumentation nur mit dem sich selbst verbietenden Gedanken von einem transzendentalen Objekt, *wie es für uns sei*. Aber gerade dem schiebt Kant ja mit dem Ausdruck »= X« und dem damit verbundenen Argument der Nichtanschaulichkeit einen Riegel vor (u.a. KrV A 109). Das transzendente Objekt ist eben nicht für uns. Es muss auch gar nicht für uns sein. Für unseren Verstand reicht es, wenn er es »wenigstens denken« kann (KrV B XXVI).

#### **4.5 Kein Dualismus: praktische und theoretische Vernunft**

Freilich behauptet Kant keine zweigeteilte oder doppelte Vernunft. Er geht im Gegenteil von ein und derselben Vernunft aus, die einmal (theoretisch) ihren Aussagen mit Wahrheitsanspruch gemäß betrachtet wird, dann wieder (praktisch) ihren Zwecksetzungen nach. Kant spricht in diesem Zusammenhang auch verdeutlichend von

praktischem und theoretischem »Gebrauch der Vernunft« (z.B. KpV A 7). In der Vorrede zur Grundlegung spricht er sogar wörtlich davon, dass es sich nur um eine einzige Vernunft handeln könne (GMS BA XIV/391, siehe Zitat unten).

Jochen Bojanowski (2006) kritisiert, dass die Suche nach einem »Beweis der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft« auf einem Missverständnis der Deduktion in der Grundlegung fuße. Das Missverständnis bestehe in der Auffassung, Kant hätte dort die praktische aus der theoretischen Freiheit abgeleitet. Dieser Standpunkt könne dazu führen, »praktische Vorstellungen aus dem Bereich des Denkens« auszuschließen und somit von zwei Instanzen der Vernunft zu sprechen, die erst der Vermittlung bedürften. Die Suche erübrige sich aber, wenn die Deduktion nicht als transzendente Rechtfertigung aufgefasst werde, sondern als »Ableitung«. Kant stellt keine *Quid-iuris-Frage*, sondern leite »aus dem Begriff eines >praktischen Vernunftwesens< durch Begriffsanalyse, durch analytische Erkenntnis a priori, die Idee der Freiheit« ab (Bojanowski 2006: 218).

Dagegen kann man einwenden, dass Kant die Freiheitsidee weder deduziert noch »ableitet«, sondern den kategorischen Imperativ deduziert, der seinerseits wiederum die Freiheit als notwendige Voraussetzung fordert. Denn wenn das Sittengesetz kategorisch seine Einhaltung gebietet, dann müssen die in die Pflicht genommenen Individuen prinzipiell auch dieses Gebot erfüllen können. Darüber hinaus versäumt Bojanowski es, genau darzulegen, worin er den Unterschied zwischen den Termini »Ableitung« und »Deduktion« sieht. Allerdings scheint die Suche nach diesem »Beweis der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft« (ibid.) doch nicht ganz unberechtigt zu sein, wenn man bedenkt, dass Kants eigene Formulierungen in der Grundlegung zwar die Einheit voraussetzen und sogar explizit behaupten, der endgültige Nachweis für diese Einheit aber nicht erbracht wird:

[...] teils erfordere ich zur 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 Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden werden muß.

(GMS BA XIV / 391)

Kant erklärt im Anschluss, dass er diese Vollständigkeit in der GMS noch nicht vollbringen könne, denn schließlich sei die Grundlegung eben nur eine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und noch keine Kritik der reinen praktischen Vernunft. In der 1788, also drei Jahre später erschienenen Kritik der praktischen Vernunft fragt Kant

nicht, ob es »praktische Vernunft« überhaupt gebe. Stattdessen spricht er gleich zu Beginn der Einleitung ausdrücklich vom »theoretischen Gebrauch der Vernunft« und gleich darauf vom »praktischen Gebrauche« derselben (KpV A 29). Dazu passt, dass er in der Analytik davon spricht, dass praktische und theoretische Vernunft »einerlei Erkenntnisvermögen zum Grunde« haben, denn beide *sind* schließlich reine Vernunft (KpV A 159). Es liegt also nahe, die Wendung »praktische Vernunft« als Abkürzung für »Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche« oder »Vernunft in praktischer Hinsicht« zu lesen. Wörtlich schreibt Kant im Kapitel vom Primat der reinen praktischen Vernunft:

Allein wenn reine Vernunft für sich praktisch sein kann und es wirklich ist, wie das Bewußtsein des moralischen Gesetzes es ausweist, so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Prinzipien a priori urteilt [...].

(KpV A 218)

Man muss andererseits aber auch zugestehen, dass Kant seinen Lesern die »Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen)« in der Kritik der praktischen Vernunft nur für »dereinst« in Aussicht stellt. Immerhin lässt er aber auch hier bereits keine Zweifel an seiner Überzeugung von der Einheit und hält »das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft« fest, »nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit« zu finden (KpV A 162). Kant hat also keineswegs vor, hier einen Dualismus klaffen zu lassen, und kündigt den Nachweis der Identität auch an. Dieser Nachweis soll aber gar nicht Teil einer Kritik sein, wie Kant sie versteht, sondern Teil des vollständig durchgeführten Systems, das er erst nach erfolgter Kritik ausformulieren wollte. Seine Verwendung des Ausdrucks »dereinst« deutet darauf hin. In der Einleitung der Kritik der reinen Vernunft formuliert er diesen Zusammenhang ähnlich:

Ich nenne alle Erkenntnis *transzendental*, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein *System* solcher Begriffe würde *Transzendental-Philosophie* heißen. Diese ist aber wiederum für den Anfang noch zu viel. Denn weil eine solche Wissenschaft sowohl die analytische Erkenntnis, als die synthetische a priori vollständig enthalten müßte, so ist sie, so weit es unsere Absicht betrifft, von zu weitem Umfange, indem wir die Analysis nur so weit treiben dürfen, als sie unentbehrlich notwendig ist, um die Prinzipien der Synthesis a priori, als warum es uns nur zu tun ist, in ihrem ganzen Umfange einzusehen.

(KrV B 25f, Hervorhebungen im Original gesperrt)

Kant sieht die Aufgabe der Kritik also nicht darin, zu zeigen, *ob* apriorische Synthesis möglich sei. Dass synthetische Urteile möglich sind, ist schließlich unbestritten (vgl.

KrV B 14–18). Vielmehr gehe es darum, zu zeigen, *wie* sie möglich seien. Das heißt aber auch, dass die Kritik noch kein Gesamtsystem sein soll, denn dieses sei eben »für den Anfang noch zu viel« (KrV B 25).

In der Kritik der Urteilskraft von 1790 legt Kant jedenfalls in seiner »Deduktion der Geschmacksurteile« dar, dass der Gebrauch der Urteilskraft ausschließlich auf ihre »subjektiven Bedingungen« gerichtet sein kann und somit »auf dasjenige Subjektive, welches man in allen Menschen [...] voraussetzen kann«, verweist (KU B 150f). Ein Geschmacksurteil gründet sich auf einem Begriff, dessen Bestimmungsgrund in »demjenigen liegt, was als das übersinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kann« (KU B 236f). Alle Widersprüche zwischen den oberen Erkenntnisvermögen Verstand, Urteilskraft und Vernunft heben sich im Übersinnlichen auf, auch theoretisches und praktisches Vermögen (Erkenntnis- und Begehrungsvermögen) werden »auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden« (KU B 258f; vgl. KU B LVIII). Der mundus intelligibilis schafft also die Vermittlung für alle Widersprüche (Antinomien), die wir in der Welt vermuten. In ihm muss also auch der gemeinsame Grund für theoretische und praktische Vernunft liegen. Nach dem bisher Dargelegten leuchtet ein, dass beide Aspekte der Vernunft, also sowohl der praktische als auch der theoretische, auf das »Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag«, zurückgehen müssen (GMS 107/451,30–31).

Systematisch manifestiert sich die Übereinstimmung von theoretischer und praktischer Vernunft in der Postulatenlehre der Kritik der praktischen Vernunft. Unter einem praktischen Postulat versteht Kant »einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz [...], so fern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt« (KpV A 220, Herv. im Orig.), einen Satz also, der die Harmonie von theoretischer und praktischer Vernunft voraussetzt. Kant kennt, parallel zu den Vernunftideen Seele, Welt und Gott, drei solcher Postulate der praktischen Vernunft. Bereits in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten erschließt er das Postulat der Willensfreiheit. Dass wir frei sind, ist ein theoretisch unerweislicher Satz, der allerdings dem praktischen Sittengesetz unzertrennlich anhängt, das seinerseits a priori unbedingt gilt und von Kant auch im dritten Abschnitt der Grundlegung mithilfe des theoretischen Arguments des Ansichseins in Kraft gesetzt wird (für die Detailbesprechung siehe Kapitel 4.6 der vorliegenden Arbeit). Freiheit ist für Kant das Gesetz der intelligiblen Welt, die ja die empirische Welt fundiert. In der Ausrichtung der Freiheit qua Sittengesetz auf das höchste Gut, auf »die genaue Entsprechung von

Sittlichkeit als Ursache und Glückseligkeit als Wirkung« (Gotz 2011: 118), ist die »Versöhnung von Intelligenzen und Dingen an sich« (ibid.) bereits angelegt. In der Kritik der praktischen Vernunft fügt Kant die Postulate für die Ideen von Seele und Gott hinzu, nämlich das Postulat der Unsterblichkeit der Seele (KpV A 219ff) sowie das Postulat Gottes als des Garanten der harmonischen Ordnung der Verstandeswelt (KpV A 223ff). Die Vereinigung von theoretischer und praktischer Vernunft wird also dadurch umgesetzt, dass die praktischen Postulate den theoretischen Vernunftideen Seele, Welt und Gott »im allgemeinen (vermitteltst ihrer Beziehung aufs Praktische) objektive Realität« geben (KpV A 238). Sind Ich und Dinge an sich durch die Postulate harmonisiert, so gilt diese Versöhnung konsequent auch für Apriori und Aposteriori, für Praxis und Theorie, für Subjekt und Objekt und eben auch für Verstand und Sinnlichkeit. Entscheidend ist aber auch hier das geordnete *Sein* der Verstandeswelt. Für Kant ist evident, dass ein bloßer Gedanke keine Fundierung bieten könnte. Ohne echtes *Ansichsein* könnte er gar nicht von der objektiven *Realität* der Vernunftideen sprechen.

Abgesehen davon ist die Gleichsetzung von (theoretischer) Vernunft und Verstand, wie Rudolf Burger (2009: III) sie behauptet, eine verkürzende Darstellung. Kant unterscheidet zwischen »Verstand« als dem Vermögen der Regeln bzw. der Quelle der Kategorien und der »Vernunft« als dem Vermögen zu schließen bzw. der Quelle der Ideen. Der denkende, also urteilende Verstand ist aufgrund seiner kategorialen Struktur erfahrungsbezogen, die von Kant oft wiederholte Zusammenwirkung von Sinnlichkeit und Verstand zur Erfahrungserkenntnis ist in der Kant-Rezeption geradezu ein Gemeinplatz. Selbst notwendige apriorische Erkenntnis ist nur von Gegenständen möglicher Erfahrung möglich, indem das Erkenntnisvermögen nicht material, sondern formal untersucht wird (KrV B 166). Die Vernunft dagegen ist eine prinzipiell praktische Instanz, die sich auch auf einen theoretischen Gebrauch beschränken und so der Erfahrung allererst Einheit unterlegen kann (vgl. KrV B 708 A 680). So geht Kant zufolge die Vernunft »niemals zunächst auf Erfahrung, oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben« (KrV B 358). Sie tut das mit den einheitsstiftenden Vernunftideen von Seele, Welt und Gott (vgl. KrV B XXIXf). Setzt man mit Burger aber Verstand als Ich-Bewusstsein und Vernunft einfach gleich, drängt sich unweigerlich die Frage auf, wie denn die Einheit der Apperzeption selbst überhaupt Gegenstand der Vernunft werden soll. Das müsste aber der Fall sein, weil Burger selbst sonst nicht vom Verstand als Vernunft sprechen könnte. Möglich wäre es aber nur, wenn

sich die Vernunft wieder vom Verstand trennt. Über den Verstand zu reflektieren und überhaupt von einem einheitlichen Verstand zu sprechen, das ist also bereits Vernunftleistung. Diese theoretische Vernunft hat also den Verstand zum Gegenstand und zielt deshalb auch auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntnis ab, entwickelt die einheitsstiftenden Ideen, die sie mangels Anschauung nicht erkennen kann und denen sie deshalb auch keine objektive Realität einräumen kann. Sie ist somit auf den bloß regulativen Gebrauch eingeschränkt. Zu dieser theoretischen Vernunft kommt aber noch die Vernunft im praktischen Gebrauche hinzu. Im modernen Diskurs würde sie eher dem Willen entsprechen als einer blinden Logikfunktion. Es nimmt dann auch nicht wunder, dass Kant die praktische Vernunft sogar wörtlich mit dem reinen Willen gleichsetzt. In der Grundlegung heißt es diesbezüglich: »Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft« (GMS BA 36/412,28–30). Die Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft wird wie oben angedeutet über das Ansichsein des Ichs bewerkstelligt, weil beide Modi der Vernunft nur Funktionen ein und derselben bewussten, denkenden, seienden Intelligenz sein können. Sonst könnten wir nicht sowohl konsequent denken als auch unseren Willen bestimmen und vor allem nicht gleichzeitig von beiden Vorgängen Bewusstsein haben.

Obwohl Burger den Königsberger Philosophen wie oben besprochen erwähnt, vermag er es bezeichnenderweise nicht, die kompatibilistischen Argumente Kants wiederzugeben. Mit keinem Wort erwähnt er etwa die dafür entscheidende kantische Ontologie. Burger (2009: I–II) argumentiert überhaupt einseitig auf eine als religionskritisch missverstandene Ablehnung der Willensfreiheit hin. Nur ein freier Wille sei auch ein verantwortlicher Wille und nur ihm, so Burger, könne man auch Sünden vorwerfen. Ein Mensch, dem man Willensfreiheit zuschreibe, könne so für den religiös exkulpierten herrschaftlichen Zugriff gefügig gemacht werden. Burger begnügt sich mit dieser sozialgeschichtlichen Religionskritik und verabsäumt es, philosophisch zu begründen, warum er die Verantwortlichkeit des handelnden Menschen ablehnt. Er vernachlässigt dabei sowohl jene Argumente aus der Philosophiegeschichte, die Verantwortung und Willensfreiheit prinzipiell trennen, als auch die große Zahl von Folgeproblemen, die sich ergeben, wenn man ausschließlich den unendlichen Regress der Kausalreihe zulässt. Zudem enthält die flach vorgetragene Religionskritik ebenfalls ein implizites Sollen, einen moralischen Anspruch, indem die kritisierten Herrschaftsverhältnisse abgelehnt werden. Somit steht Burger erneut im Widerspruch zu

seiner Ablehnung der Willensfreiheit, aber das Problem scheint ihm gar nicht aufzufallen. Burger versucht zwei Argumentationen: Erstens will er anhand eines etymologischen Gedankengangs demonstrieren, dass die griechische antike Philosophie ohne ein Theorem der Willensfreiheit ausgekommen sei. Selbst wenn man die ab ovo fragwürdige etymologische Beweisführung zugesteht und wenn man so auch die damit begründete, ebenfalls fragwürdige Behauptung inhaltlich zugesteht, bleibt Burger hier in einem bloßen Autoritätsargument stecken. Selbst wenn in der antik-griechischen Literatur die Willensfreiheit konsequent geleugnet würde, wäre dieser Umstand alleine noch kein ausreichender Grund für die Bestreitung der Freiheit. Das zweite und zentrale von ihm vorgebrachte Argument ist die angebliche Unvereinbarkeit von Naturkausalität und freiem Willen. Genau genommen ist aber auch diese Aussage noch kein Argument, sondern lediglich eine bestimmte Formulierung der zu erörternden Fragestellung. Ohne einen Grund dafür anzugeben, also eigentlich ohne Argument, räumt er sofort der Naturkausalität den Vorrang ein und streicht den freien Willen – man ist versucht zu sagen: willkürlich. Die Fehlschlüsse in Burgers feuilletonistischer Abhandlung zeugen also von Unkenntnis nicht nur der kantischen Philosophie, sondern darüber hinaus auch der historischen und aktuellen Debattenlage im Streit um die Willensfreiheit.

Um das Auseinanderklappen von theoretischer und praktischer Vernunft (und von den mit ihnen verbundenen Freiheiten) behaupten zu können, ziehen Interpreten (z.B. Henrich 1975: 65, Allison 2010: 318f) gerne die Reflexion 5442 heran (vgl. oben, S.29). Auf ihrer Basis versuchen sie eine Unterscheidung zwischen der Freiheit der theoretischen Vernunft (Denkfreiheit) und der Freiheit der praktischen Vernunft (Handlungsfreiheit) im kantischen Denkgebäude auszuweisen. Die Datierung der Reflexion 5442 gilt als unsicher, sie dürfte aber in Kants Jahrzehnt des Schweigens fallen, am wahrscheinlichsten erscheint der Zeitraum 1776–1778, womöglich notierte Kant sie aber auch bereits 1773–1775 oder erst in den 1780er Jahren (AA XVIII 183). Also dürfen wir vorsichtig davon ausgehen, dass Kant bei ihrer Niederschrift zumindest in Grundzügen schon eine kritische Position eingenommen hatte. Vorsicht bei der Deutung der verwendeten Terminologie ist aber geboten. In der Akademieausgabe wird vermerkt, dass sich die erwähnte Reflexion auf den §719 in Baumgartens *Metaphysik* bezieht. Dieser lautet wörtlich:

Facultas appetendi aufferandiue pro lubitu suo fenfitiue, est ARBITRIVM SENSITIVVM, facultas volendi nolendiue pro lubitu suo est (liberum arbitrium) LIBERTAS cf. §. 707, 708, 710. (moralis simpliciter sic dicta). Libertas pure volendi nolendiue est LIBERTAS PURA. Ergo subftantia arbitrio praedita aut illud fenfitium tantum habebit, aut libertatem tantum puram, aut

eandem arbitrio fenfitiuo mixtam, §. 718. ACTIONES, ad quas per libertatem fe determinare eft in potefitate alicuius fubftantiae pofitum, LIBERAE funt, & ipfa SVBSTANTIA, quae & quatenus actiones liberas patrare potefit, eft LIBERA.<sup>35</sup>

(Baumgarten 1779: 281, siehe Anhang A)

Baumgarten übersetzt selbst mit entsprechenden Anmerkungen die in Kapitälchen gesetzten lateinischen Vokabeln ins Deutsche: *arbitrium sensitivum* heißt »das finnliche Willkühr«, *libertas* »Freyheit«, *libertas pura* »reine Freyheit«, *actiones liberae* übersetzt er mit »freye Handlungen«, und *substantia libera* mit »Dinge, oder Kräfte, die frey vor sich beftehn« (ibid.). Freilich fällt eine Überschneidung mit der Terminologie des kritischen Kant auf, Vorsicht ist aber natürlich dennoch geboten. Das Gebot der Vorsicht drängt sich umso stärker auf, wenn man bedenkt, dass Kants Reflexion eben eine erläuternde Bemerkung zu Baumgartens Buch ist, das Kant als Lehrmittel für seine Vorlesung verwendet hat. Jochen Bojanowski (2006) kritisiert in diesem Zusammenhang vehement die Gleichgewichtung von veröffentlichten Schriften mit den unveröffentlichten Vorlesungsmitschriften, den Reflexionen und dem Nachlass. Durch die Veröffentlichung gibt Kant schließlich selbst an, was ihm in der Darstellung seiner Position als wichtig erscheint. Also empfiehlt Bojanowski die Einschränkung der Textbasis auf das publizierte Werk (Bojanowski 2006: 18f), die Reflexion sollte nicht herangezogen werden, um publizierte Texte zu widerlegen oder zu korrigieren. Er hat insofern recht, als ja nicht mehr eindeutig nachvollzogen werden kann, mit welchem Ziel bzw. Hintergedanken Kant die jeweilige Notiz angelegt hat. Ein ganzes Spektrum ist denkbar: als Gedächtnisstütze, als Erläuterung, als Nachvollzug fremder Gedanken, vielleicht gar als zu widerlegender Gedanke. Um sich über den Hintergrund einer bestimmten Reflexion eine Meinung bilden zu können, ist also nicht nur der Vergleich mit den Publikationen, sondern auch ihr jeweiliger zeitlicher und inhaltlicher Kontext von großer Wichtigkeit. Genau hier liegt aber bereits eine große Schwierigkeit, denn die in der Akademie-Ausgabe vorgenommenen Datierungen können zumindest bestritten werden. Genaue Nachweise für die zeitliche Einordnung gestalten sich überaus schwierig und würden den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. Außerdem fällt auf, dass in diesem Zusammenhang die Reflexion 5442 immer wieder aus dem Kontext

---

<sup>35</sup> Meine Übersetzung: Das Vermögen des Verlangens und Verabscheuens für das eigene sinnliche Belieben ist die SINNLICHE WILLKÜR, das Vermögen zu wollen oder nicht zu wollen für das eigene sinnliche Belieben ist (freie Willkür) FREIHEIT, vgl. §§707, 708, 710 (der Einfachheit halber die moralische genannt). Die Freiheit rein des Wollens oder Nichtwollens ist die REINE FREIHEIT. Also wird eine Substanz, die mit einer Willkür begabt ist, entweder nur jene sinnliche [Willkür] haben, oder nur reine Freiheit, oder dieselbe [reine Freiheit] mit sinnlicher Willkür vermischt, §718. HANDLUNGEN, zu denen durch Freiheit sich zu bestimmen in der Macht irgendeiner Substanz liegt, sind FREI, und selbst ist die SUBSTANZ, die freie Handlungen vollbringen kann und insofern sie [sie vollbringen kann], eine FREIE.

der sie umgebenden Reflexionen gerissen wird, die sich auf den eingeschossenen Leerseiten in Kants Handexemplar von Baumgartens Metaphysik finden. So bleiben etwa die vorhergehenden Reflexionen 5434 bis 5441 (AA XVIII 181–183) immer unerwähnt. Aber allein durch die Betrachtung der Reflexion 5441 ergäbe sich bereits ein differenzierteres Bild. In ihrem letzten Absatz, der sich auf derselben Seite der Akademie-Ausgabe befindet wie die überstrapazierte Reflexion 5442, heißt es:

Freyheit und absolute Nothwendigkeit sind die einzige reine Vernunftbegriffe, welche objectiv, obzwar unerklärlich sind. Denn durch Vernunft versteht man die selbstthätigkeit, vom allgemeinen zum besondern zu gehen, und dieses a priori zu thun, mithin mit einer Nothwendigkeit Die absolute nothwendigkeit: in Ansehung des Bestimbaren, und freyheit: des Bestimmenden.

(AA XVIII 183, 6–11)

Demnach ist Vernunft primär eine »selbstthätigkeit«, nämlich »vom allgemeinen zum besondern zu gehen«. Schafft sie das a priori bei bestimmten Inhalten, erkennt sie in ihnen Notwendigkeit, schafft sie das beim Bestimmenden, also bei sich selbst, manifestiert sie damit ihre Freiheit. Bereits daraus ergibt sich, dass für Kant die Spontaneität nicht bloß die logische Freiheit ist, sondern überhaupt der Vernunft zukommen muss, somit *Denken und Handeln* ermöglicht. Wäre wirklich nur unser Denken, nicht aber unser Handeln frei, ergäbe sich als absurde Konsequenz ein Mensch als bloßer Zuschauer seiner Handlungen. Der Rettungsversuch mancher Kant-Interpreten, wie Henrich und Allison, nämlich aus der logischen Freiheit die praktische oder gar die transzendente abzuleiten, ist aber ebenso nicht im Sinne Kants. In der Religionsschrift wehrt er sich sogar ausdrücklich dagegen, die praktische Vernunft mit der theoretischen zu begründen:

Man kann diese [i.e. Bestimmung des Menschen in Bezug auf seine »*Persönlichkeit*, als eines vernünftigen, und zugleich der *Zurechnung fähigen Wesens*«, *ibid.* B 15 A 14] nicht, als schon in dem Begriff der vorigen [i.e. Bestimmung des Menschen in Bezug auf seine »*Menschheit* ...«, als eines lebenden und zugleich *vernünftigen*«, *ibid.* B 15 A 13] enthalten, sondern man muß sie notwendig als eine besondere Anlage betrachten. Denn es folgt daraus, daß ein Wesen Vernunft hat, gar nicht, daß diese ein Vermögen enthalte, die Willkür unbedingt, durch die bloße Vorstellung der Qualifikation ihrer Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung zu bestimmen, und also für sich selbst praktisch zu sein: wenigstens so viel wir einsehen können. Das allervernünftigste Weltwesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objekten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkür zu bestimmen, hiezu aber die vernünftigste Überlegung, sowohl was die größte Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch bestimmten Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden: ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralische schlechthin gebietende Gesetz ist, welches sich als selbst, und zwar höchste, Triebfeder ankündigt, zu ahnen. Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es,

als ein solches, durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkür anschwatzen: und doch ist dieses Gesetz das einzige, was uns der Unabhängigkeit unsrer Willkür von der Bestimmung durch alle andern Triebfedern (unsrer Freiheit) und hiemit zugleich der Zurechnungsfähigkeit aller Handlungen bewußt macht.

(Relig B 15f A 14 Anm., Hervorhebungen im Original gesperrt)

Ganz dezidiert bestätigt Kant, dass sich das Sittengesetz nicht allein aus der theoretischen Vernunft, und sei sie noch so frei von aller naturgesetzlicher Determination, ableiten lasse. Das moralische Gesetz kann man »durch keine Vernunft herausklügeln« und dann einfach »der Willkür anschwatzen«. So ein herausgeklügeltes Gesetz hätte keine Verbindlichkeit für uns, denn wir könnten uns genauso etwas anderes herausklügeln, etwa eine vernünftige Rechtfertigung dafür, einer Neigung nachzugeben, samt einer vernünftigen Strategie zur Realisierung der Neigung. Moral wäre unter diesen Umständen bestenfalls jener leerer Zirkelschluss, den Kant in der Grundlegung beschreibt (GMS BA 104/450,18–29). Für die Aufhebung des Zirkels muss Kant über die bloße Vernünftigkeit hinausgehen und aufs Ansichsein referieren (GMS BA 107f/452,23–30). Durch das Einnehmen des intelligiblen Standpunktes »erkennen« wir auf einmal die Autonomie des Willens »samt ihrer Folge, der Moralität«, d.h. wir vollziehen unsere Willensbestimmung unmittelbar autonom und somit unter den Vernunftgesetzen des mundus intelligibilis (ibid. und B 109f/453,3–15). Sich selbst als Intelligenz anzusehen, kann nicht gedanklich abgeleitet werden, sondern geht über das bloße Denken hinaus. Die oben zitierte Stelle aus der Religionsschrift ist eine Anmerkung zu einer dreiteiligen Bestimmung des Menschen, nämlich nach seiner lebendigen Tierheit, seiner vernünftigen Menschheit – und eben darüber hinaus noch nach seiner zurechnungsfähigen Persönlichkeit (Relig B 15 A 13f). Das müsste ja nicht so sein: Nach der zitierten Anmerkung wäre eine Willkür ohne Sittengesetz zumindest denkbar. Sie kommt aber beim Menschen nicht vor, der sich seiner selbst als an sich seiende Intelligenz bewusst werden und deshalb das Sittengesetz erkennen kann. Ähnlich argumentiert Kant am Beginn der Tugendlehre der Metaphysik der Sitten, wenn er den Menschen »auch als Vernunftwesen« sieht. Er grenzt den Term ab vom bloß vernünftigen Wesen, »weil die Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Wesens sein könnte« (MS Tugendlehre A 65). Die angesprochene Erkenntnis des Sittengesetzes ist freilich keine theoretische, weil »kein Sinn« das Vernunftwesen »erreicht«. Schließlich ist es als Intelligenz Teil der Verstandeswelt. Vielmehr lässt es sich »nur in moralisch-praktischen Verhältnissen« erkennen. Die Freiheit bleibt aber unbegreiflich, d.h. nicht theoretisch fassbar oder ableitbar (ibid.). Mit anderen Worten können bloße Gedanken oder

begreifbare Worte den Vollzug der Selbstgesetzgebung nicht ersetzen, man muss wirklich selbst tätig werden. Dieser Vollzug durch die »so reine Spontaneität« der praktischen Vernunft ist jenes gesuchte praktische Datum, das das Erkennen des Sittengesetzes ermöglicht (GMS BA 108/452).

Chong-Fuk Lau (2008: 336f) beantwortet die selbst aufgeworfene Frage nach der Vermittlung von praktischer und theoretischer Freiheit gleich selbst. Er bleibt dabei, dass die eine sich nicht aus der anderen ableiten lasse, räumt aber ein, dass beide auf dieselbe Weise begründet werden können: durch einen Rückgriff auf das Bewusstsein und dessen noumenale Fundierung. Wie die Spontaneität als die Fähigkeit zur Begründung verweise auch die Moralität als das Bewusstsein eines Sollens auf etwas rein Nichtempirisches. Der Unterschied liege aber darin, dass moralisches Bewusstsein nicht deskriptiv, sondern normativ sei. Lau illustriert den Unterschied mit dem deskriptiven Gedanken von einer außerirdischen Lebensform. Dadurch, dass wir uns einen Außerirdischen vorstellen, gebe es ihn noch nicht, d.h. die Beschreibung sei theoretisch nicht valide. Erst durch den Rekurs auf die Erfahrung werde die theoretische Gültigkeit eingeholt und wir seien in der Lage, eine Seinsaussage zu machen. Erst wenn wir einen Außerirdischen wirklich beobachteten, dürften wir von dessen Existenz ausgehen, dürften wir von einem (empirischen) Faktum sprechen. Deskriptive objektive Realität verlange also den empirischen Nachweis. Werde der nicht gebracht, handle man sich zu Recht den Vorwurf des Hirngespinnstes ein. Im Gegensatz dazu sei das moralische Bewusstsein allerdings selbstgenügsam. Für moralische Validität reiche bereits das bloße Bewusstsein des Sollens. Die objektive Realität des Sittengesetzes gehe mit seinem Bewusstsein unmittelbar einher, wir bräuchten nicht erst einen empirischen Nachweis der Existenz des Sittengesetzes, zumal das Sittengesetz auch kein Erfahrungsgegenstand sein könne. Es reiche, so Lau, dass wir uns eines Sollens bewusst sind, oder kantisch reformuliert: dass wir uns als dem Sittengesetz unterworfen betrachten. Damit hätten wir ebenfalls bereits ein Faktum, aber eben »kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft«, wie Kant es in der zweiten Kritik vorbringe (KpV A 56). Das sei nicht bloß ein Kunstgriff aus der Not heraus, nur weil uns die Erfahrung keine moralisch validen Objekte liefere:

Stated otherwise, it is a fact of *reason*, not because, as usually believed, the consciousness does not have any empirical cause on the phenomenal level, but rather because it is a consciousness in which reason shows its normative, lawgiving character. The moral

consciousness is itself a constraint imposed by the “representation of laws” that the subject regards as binding.<sup>36</sup>

(Lau 2008: 337, Hervorhebung im Original)

Von hier sei es nur noch ein kleiner Schritt zur Willensfreiheit: Wenn wir uns als gebunden an selbstgegebene Gesetze betrachteten, und das tun wir, dann müssten wir Freiheit als Bedingung für die Möglichkeit gesetzeskonformen Handelns voraussetzen. Anders gesagt: Wir wüssten das Sittengesetz und die Freiheit als seine Bedingung, seine *ratio essendi*. Über das Sittengesetz seien wir aber erst zur Freiheit vorgedrungen, insofern sei es ihre *ratio cognoscendi*, auch wenn diese Schlussfolgerung noch nichts über die Sinnenwelt aussage (*ibid.*).

Das bloße Bewusstsein des Sollens, aus dem Lau objektive Realität des Sittengesetzes ableiten will, ist jedoch nur subjektiv. Die normative objektive Realität kann Lau nur verbal aufrechterhalten, weil er das praktische Datum auch nur verbal anspricht, aber nicht in seiner ontologischen Relevanz erfasst (vgl. oben, S.32). Somit bleibt die Differenz zwischen subjektiver Maxime und allgemeinem Gesetz unbewältigt. Wie die Synthesis des kategorischen Imperativs vermittelt werden soll, ist also noch offen, mit anderen Worten: Seine Verbindlichkeit ist noch nicht erwiesen. Kant leistet die Deduktion im dritten Abschnitt der Grundlegung (genau: GMS BA 111/453,31–454,5). Zur ausführlichen Diskussion dieser Stelle verweise ich auf das folgende Kapitel.

## 4.6 Kein Dualismus: zwei Standpunkte

Dieter Henrich (1975: 71) sieht in der vorsichtigen Standpunkte-Formel (vgl. oben, S.25) gerade eine Widerlegung des Zwei-Welten-Dualismus: »Sie sind *Standpunkte*, die eingenommen werden, also nicht schlechtweg Totalitäten des Daseins, deren Wirklichkeit wir im reinen Denken >erfassen<.« Die Zwei-Standpunkte-Lehre ist, wie Schönecker/Wood (2007: 188) m.E. richtig bemerken, der Rückgriff auf ein berühmtes Argument aus der spekulativen Philosophie: die Unterscheidung zwischen der Erscheinung und dem ihr zugrunde liegenden Ding an sich. Allgemeiner: zwischen der Sinnenwelt und ihrem Grund, der Verstandeswelt. Die Rede von zwei Standpunkten läuft parallel mit jener der »zwei Seiten« in der Kritik der reinen Vernunft: So, wie das

---

<sup>36</sup> Meine Übersetzung: Anders gesagt, es ist ein Faktum der *Vernunft*, und zwar nicht, wie üblicherweise angenommen, weil das Bewusstsein keinen empirischen Grund auf der phänomenalen Ebene hätte, sondern vielmehr weil es ein Bewusstsein ist, in dem die Vernunft ihren normativen, gesetzgebenden Charakter zeigt. Das moralische Bewusstsein ist selbst eine Einschränkung, gesetzt durch die Vorstellung von Gesetzen, die das Subjekt als bindend betrachtet.

Intelligible an einem Gegenstand dasjenige ist, »was selbst nicht Erscheinung ist«, so kann man nach Kant auch die Kausalität gedoppelt betrachten: einerseits als sensible Kausalität, also als durchgängig heteronome Wirkungsgeschichte und geschlossene Naturkausalität in Raum und Zeit (KrV B 566 A 538), andererseits jedoch als intelligible oder intellektuelle Kausalität, »die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre *Wirkung* dennoch in der Erscheinung angetroffen wird« (KrV B 567 A 539, Herv. im Orig.). Die angesprochene intellektuelle Kausalität ist aber eben keine empirische Kausalität, sie entspricht also nicht der Kausalität der Kategorientafel (KrV B 106 A 80). Man kann also nicht sagen, Kant wende diese Kategorie auf das Ansichsein an. Nach der sensiblen Kausalität beschreiben Ursache und Wirkung in der uns erscheinenden Welt eine rigorose, lückenlose Kette. Daran besteht für Kant auch kein Zweifel: »Eine *ursprüngliche* Handlung, wodurch etwas geschieht, was vorher nicht war, ist von der Kausalverknüpfung der Erscheinungen nicht zu erwarten« (KrV B 572 A 544, Herv. im Orig.). Das sagt nach Kant aber noch nicht, dass eine Ursache nicht auch einer intelligiblen Kausalität unterliegen könnte. Mehr noch: Eben weil Erscheinungen nicht bereits Dinge an sich selbst sind, sondern nur »bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen«, brauchen sie sogar Gründe, »die nicht Erscheinungen sind« (KrV B 565 A 537). Anders gesagt: Erscheinungen brauchen eine intelligible Ursache. Eine Selbstgenügsamkeit der Erscheinungen wäre nur in einem Bewusstsein denkbar, das sich mit allen seinen Erscheinungen selbst versorgen kann, also eine – beim Menschen nicht vorliegende – Vermischung von Sinnlichkeit und Verstand, die die Dinge, die es schaut, im gleichen Atemzug selbst erschafft. Und auch dann bliebe die Frage berechtigt, worauf sich denn dieses Bewusstsein – an sich betrachtet – stütze. Sinnlichkeit und Verstand sind aber getrennt, der Verstand kann nur verarbeiten, was die Sinne an Material von außen an ihn herantragen. An dieser Stelle setzt Kants Affektionsmodell ein: Eben weil wir uns nicht selbst mit Material versorgen können, müssen unsere Sinne auf der Ebene des Ansichseins affiziert werden. Dieser Zusammenhang wird für Kant durch unsere sinnliche Rezeptivität bestätigt, die nicht durch die Spontaneität des Verstandes ersetzt werden kann. Sowohl die Unterscheidung der beiden Standpunkte als auch das Aufstellen des Begründungsverhältnisses zwischen an sich betrachteten und uns erscheinenden Gegenständen sind also berechtigt, und zwar allein schon aus der Feststellung, dass sich die Gesamtheit der empirischen Inhalte nicht selbst trägt, wirkliche Erfahrung aber trotzdem faktisch vorliegt.

Im dritten Unterabschnitt (»Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt«, BA 101–110/448–453) der GMS III führt Kant das theoretische Argument des mundus intelligibilis ein und erhöht im Verlauf der Argumentation sogar die Kluft zwischen beiden Standpunkten. Am Ende des dritten Unterabschnitts könnte man als Leser sogar dafür Verständnis haben, dort einen Dualismus verorten zu wollen. Der kategorische Imperativ hat als synthetischer Satz nämlich die schier unüberbrückbar wirkende Differenz zwischen der durchgängigen Heteronomie des mundus sensibilis und der vollkommenen Autonomie des Ichs an sich im mundus intelligibilis zu überwinden. Nimmt man also diese beiden Welten als »zwei ontologisch distinkte Ebenen der Realität« (Horn e.a. 2007: 284, s.o.), muss alles, mithin auch wir und der Grund für die Gültigkeit des Sittengesetzes, entweder der einen oder anderen Ebene zufallen. Es fehlt also die Vermittlung zwischen den beiden möglichen Standpunkten, besonders, wenn wir uns – vom autonomen Standpunkt aus – das Gesetz vorschreiben wollen, während unsere Handlungen gänzlich heteronom erscheinen. Die scheinbar dualistische Problematik ist am Beginn des vierten Teilabschnitts von GMS III somit auf die Spitze getrieben – ähnlich wie zu Beginn der Auflösung der dritten Antinomie, wo Kant die Argumente noch einmal zuspitzend rekapituliert (KrV B 560ff). Daher muss Kant jetzt eine Vermittlung anbieten, weil das Sittengesetz in dieser Zerrissenheit nicht wirksam werden könnte. Er muss also den kategorischen Imperativ rechtfertigen. Deswegen lautet die Überschrift des vierten Teilabschnitts auch völlig konsequent: »Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?« (GMS BA 110/453). Zu Recht erwartet man sich vom vierten Teilabschnitt die Überwindung der bis dahin betriebenen »Standpunkt-Spaltung«. Nach einer Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse bringt Kant auch das erwartete Vermittlungsargument:

*Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, enthält, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist, und also auch als solche gedacht werden muß, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d.i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Prinzip gemäßige Handlungen als Pflichten ansehen müssen.*

(GMS BA 111 / 453,31–454,5, Hervorhebung im Original gesperrt)

Man muss wohl die linguistische und nicht zuletzt deshalb auch inhaltliche Schwierigkeit dieses »ontoethischen Grundsatzes« einräumen (Schönecker/Wood 2007: 199). Es verwundert also nicht, dass diese Stelle Probleme in der Rezeption

bereitet. Kant selbst war sich besonders aufgrund der Reaktionen auf die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft der Komplexität seines Stils bewusst. Selbstironisch schreibt er im Brief an Christian Garve vom 7. August 1783, dass man von einer philosophischen Schrift zu Recht auch »Popularität« verlangen dürfe, »sonst verbirgt sie, unter einem Dunst von scheinbarem Scharfsinn, vermutlich Unsinn« (AA X 336f, zitiert nach Geier 2005: 192). Insofern drängt sich die linguistische Vermutung auf, dass Kant in rhetorische Dunkelheit zurückgefallen sei. Deshalb bietet es sich an, den Satz nach den grammatischen Schachteln aufzuschlüsseln, um so den Gedankengang zu rekonstruieren:

- (1) Die Verstandeswelt enthält den Grund der Sinnenwelt.
  - (1.1) Die Verstandeswelt enthält auch den Grund der Gesetze der Sinnenwelt.
  - (1.2) Die Verstandeswelt ist also in Ansehung meines Willens unmittelbar gesetzgebend.
  - (1.3) Denn mein Wille gehört ganz zur Verstandeswelt.
  - (1.4) Die Verstandeswelt muss also auch als unmittelbar gesetzgebend gedacht werden.
- (2) So werde ich (als Intelligenz) mich (als Intelligenz) erkennen als dem Gesetz der Verstandeswelt unterworfen.
  - (2.1) Also werde ich (als Intelligenz) mich (als Intelligenz) erkennen als der Autonomie des Willens unterworfen.
  - (2.2) Andererseits werde ich (als Intelligenz) mich (als empirisches Ich in meiner Selbstbetrachtung) auch wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen erkennen.
  - (2.3) Die Gesetze der Verstandeswelt sind die Gesetze jener Vernunft, die in der Idee der Freiheit auch das Gesetz der Verstandeswelt enthält.
- (3) Folglich werde ich die Gesetze der Verstandeswelt für mich (als empirisches Wesen) als Imperative ansehen müssen.
- (4) Folglich werde ich die diesem Prinzip gemäßen (empirischen) Handlungen als Pflichten ansehen müssen.

Kant beginnt mit der Einführung jenes theoretischen Arguments, das die ganze Kritik der reinen Vernunft durchzieht: Die Verstandeswelt ist die ontologische Basis für die empirische Welt (1). Weil mein freier Wille Teil der Verstandeswelt ist (1.3), gelten die Gesetze der Verstandeswelt unmittelbar für meinen Willen (1.2). Ich kann mein Sein nicht wegvernünfteln: Ich *muss* mich also auch als unmittelbar eingebunden in die Gesetzmäßigkeit der Verstandeswelt denken (1.4). Wenn die Verstandeswelt für mich »unmittelbar gesetzgebend« ist, so heißt das, dass die Verstandeswelt in uns das Gesetz hervorruft, genauer: Sie bringt in uns den Vernunftgedanken des allgemeinen Sittengesetzes hervor (1.4). Durch meinen unmittelbaren Selbstvollzug *erkenne* ich mich als Teil der Verstandeswelt und also auch als dem Gesetz der Verstandeswelt unterworfen (2), d.h. ich erkenne mich als der Selbstgesetzgebung des reinen Willens unterworfen (2.1), eben weil ich als Intelligenz, als an sich *seiendes* Ich, wirklich *bin*, also unmittelbar Teil der Verstandeswelt bin. Der Gedanke vom Sittengesetz war bisher die bloße Vernunftidee des universalen Gesetzes der Sittlichkeit, dem die subjektive Maxime des zur Glückseligkeit tendierenden empirischen Ichs unvermittelt gegenübergestanden war. Ich kann so handeln, ich kann aber auch anders handeln, weder das eine noch das andere muss wirklich relevant sein. Menschliches Handeln war der Beliebigkeit ausgeliefert. Jetzt tritt zu dieser praktischen Aporie das theoretische Argument von der Verstandeswelt als Grundlage der Sinnenwelt hinzu und schafft die Vermittlung zwischen Vernunftidee und Maxime, weil beides in ihr fundiert ist: die Vernunftidee unmittelbar als Autonomie des Ichs an sich, die Maxime als das Handlungsprinzip des empirischen Ichs, dem dasselbe an sich seiende Ich zugrunde liegen muss. Die vorhin noch ungesicherte Vernunftidee entpuppt sich nunmehr als das Gesetz des Ansichseins, das empirische Ich mit seinen Neigungen als die erscheinende Seite der an sich seienden Intelligenz. Die Intelligenz erkennt also ihr sinnliches Ich als ihre eigene Erscheinung (2.2), also kann sie auch ihre eigenen vernünftigen Gesetze (2.3) ihrem empirischen Wesen als Gebot vorschreiben (3). Daraus ergibt sich, dass Handlungen nach diesem Gebot auch echte Pflichten sind (4).

Man beachte, dass in dieser Schlüsselstelle die Deduktion des kategorischen Imperativs erfolgt. Die Synthesis von aposteriorischer empirischer Bedingtheit und apriorischer intelligibler Unbedingtheit, die das Sittengesetz verlangt, wird über das Ich an sich bewerkstelligt, den gemeinsamen Grund für beide Seiten. Durch dieses vermittelnde Dritte wird also das Sittengesetz wirklich und nicht bloß gedanklich-verbal in Kraft gesetzt. Kant sagt ausdrücklich, dass ich mich als transzendentes Subjekt und

darauf aufbauend als empirisches Ich als unter dem Sittengesetz *erkennen* werde. In dieser intelligiblen Position, also als zugehörig zum *Grund* für die Sinnenwelt und ihre Gesetze, kann ich mir nämlich nicht mehr vollständig die naturgesetzliche Determination auferlegen, sondern nur soweit ich zur Sinnenwelt gehöre. Ich »versetze« mich, wie Kant es an verschiedenen Stellen im dritten Abschnitt der Grundlegung formuliert, durch meine Vernunft in die intelligible Welt. Den Schlüssel dazu bildet unsere Vernunft als »reine Selbsttätigkeit«:

Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände affiziert wird, unterscheidet, und das ist die *Vernunft*. Diese, als reine Selbsttätigkeit, ist sogar darin noch über den *Verstand* erhoben: daß, obgleich dieser auch Selbsttätigkeit ist, und nicht, wie der Sinn, bloß Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen affiziert (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Tätigkeit keine anderen Begriffe hervorbringen kann, als die, so bloß dazu dienen, um die *sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen* und sie dadurch in einem Bewußtsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt daß er [AA: sie] dadurch weit über alles, was ihm [AA: ihr] Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht, und ihr vornehmstes Geschäfte darin beweiset, Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen.

(GMS BA 107f / 452,7–21, Hervorhebungen im Original gesperrt)

Negativ umformuliert: Wollte man mir zeigen, dass meine reine Vernunft *nicht* intelligibel, dass sie also *nicht* an sich wäre, so müsste man mir vernünftig plausibel machen können, dass es meine Vernunft als solche nicht gibt. Meine Vernunft müsste also in der Lage sein, sich selbst zu subtrahieren oder sich zumindest zu bloßem Verstand, wenn nicht gleich zu bloßer Sinnlichkeit herabzubestimmen.

Einige Interpreten führen den Gedankengang wie folgt fort: Für die Selbstentfernung meiner Vernunft müsste man mir *Gründe* geben, die ich nicht anders als durch spontane Vernunft einsehen könnte. Anders gesagt: »Der Mensch kann bei Strafe des Selbstwiderspruchs nicht bestreiten, daß er über Vernunft verfügt« (Schönecker/Wood 2007: 198). Genau das ist aber kurioserweise eines der zentralen Argumente in der Hirnforschungsdebatte. Birgit Recki (2009: 47f) fasst sie mit Julian Nida-Rümelin unter dem Titel des »performativen Selbstwiderspruchs« zusammen: Eigentlich dürften Deterministen keine Argumente für ihre Position vorbringen. Sie müssten dann nämlich zeigen (d.i. Gründe dafür angeben) können, dass ihre Gründe bedeutungslos wären. Schließlich (sprach)handeln sie ja ihrem eigenen Theorem zufolge nicht nach Gründen, sondern naturmechanistisch bedingt. Die von

ihren Stimmbändern erzeugten Laute und die von ihrer Hand geschriebenen Symbole dürften somit keinen Sinn ergeben. Jegliches Verständnis wäre von vornherein ausgeschlossen. Chong-Fuk Lau (2008: 335) insistiert ebenfalls darauf, dass Freiheit nicht wegargumentiert werden könne. Der Versuch, den Determinismus schlüssig zu argumentieren, führe unweigerlich in eine »performative contradiction«. Ein Determinist müsste gleichsam den Grund, auf dem er steht, bestreiten. Aber wir könnten nicht abstreiten, dass wir begründen können, ohne uns selbst zu widersprechen (ibid.). Streng genommen ließe sich also eine deterministische Position, wäre sie denn wahr, nicht kommunizieren. Das bedeutet aber auch, dass sie nicht einmal gedacht und somit auch nicht als wahr beurteilt werden könnte. Ein konsequenter Determinist müsste »also für sich zumindest einen epistemischen Indeterminismus vertreten«, um zu retten, was zu retten ist (Horn e.a. 2007: 276f). Aber, so Lau weiter, sobald wir einen Raum für das Urteilen eröffnen würden, würden wir nichts anderes als Kants mundus intelligibilis eröffnen. Nur wenn wir ein Ansichsein zugestünden, würden wir überhaupt erst die Empirie als solche retten: »In a nutshell, freedom must be presupposed, not because of anything we encounter in the phenomenal world, but simply because there is a phenomenal world«<sup>37</sup> (Lau 2008: 335).

Gegen das bloße Argument des performativen Selbstwiderspruchs lassen sich allerdings – und zwar *mit* Kant – zwei Einwände einbringen. Erstens werden hier Theorie und Praxis unzulässig vermischt. Theoretische Gründe der Argumentation sind noch keine praktischen Gründe des Handelns. Das Argument vom Selbstwiderspruch zwingt zwar zur theoretischen Einsicht, dass es Gründe geben muss, weil ich sonst keine Argumentation führen könnte. Es sagt aber noch nichts über *Handlungsgründe* aus, tangiert also auch nicht wirklich die Frage nach der Willensfreiheit. Das Argument vom performativen Selbstwiderspruch beruht also wieder auf dem von Kant nicht vollführten Schluss von theoretischer Freiheit auf Willensfreiheit, den ihm die Interpreten immer wieder unterstellen.

Zweitens fehlt der für Kant notwendige Bezug zum Sein an sich. Man muss zugestehen, dass wir uns mit diesem Argument im bloßen Denken bewegen. Da mögen wir uns zwar selbst als frei denken, weil wir logisch nicht anders können, aber auch das könnte bloß bedingt sein. Wir könnten uns dann vielleicht einer perfekten idealistischen Systematik rühmen, aber wie das Denken überhaupt zu seinen Inhalten

---

<sup>37</sup> Meine Übersetzung: Kurz zusammengefasst muss Freiheit vorausgesetzt werden, nicht aufgrund von irgendetwas, dem wir in der phänomenalen Welt begegnen, sondern einfach weil es eine phänomenale Welt gibt.

kommen sollte, wäre wieder offen. Aber gerade weil die Vernunftideen konsequent die Erfahrung übersteigen und sich deshalb nicht auf sie reduzieren lassen, kommt es überhaupt erst zur unüberwindlichen Spannung zwischen bedingten Erfahrungsinhalten und den unbedingten Vernunftideen von Seele, Welt und Gott. Eine reine Vernunft führt aber im *theoretischen* Gebrauch unweigerlich in die Dialektik, d.h. sie bewältigt die Ideen nicht. Erst ein *positives, unbedingtes Ansichsein* kann die Spannung und den dialektischen Schein auflösen. Dafür brauchen wir die von sich aus praktische Vernunft, die den Rekurs aufs Ansichsein bewerkstelligt und so mit ihren Postulaten den Ideen objektive Realität verschafft. Dieses Ansichsein kann also nicht bloßer Gedanke oder ein – ebenfalls nur gedachter – Raum für das Urteilen sein, sonst blieben wir in einem Idealismus stecken. Anders ausgedrückt: Durch die Faktizität unserer wirklichen Erfahrung und die Unfähigkeit des Denkens, sich selbst mit Inhalten zu versorgen, sind wir bereits über das bloß empirisch Vorliegende hinaus auf ein echtes, affizierendes Ansichsein verwiesen, das die Erfahrung erst ermöglicht. Wir können das Ansichsein aber nicht unmittelbar anschauen. Die Frage nach der Wirklichkeit dieses vorausgesetzten Unbedingten übersteigt deshalb alle theoretische Erkenntnis und leitet somit in die praktische Philosophie und deren Postulatenlehre über.

Im Absatz, der auf den oben besprochenen ontoethischen Grundsatz folgt, präzisiert Kant die Verpflichtung durch das Sittengesetz:

Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch, daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein *würden*, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschau, gemäß sein *sollen*, welches *kategorische Sollen* einen synthetischen Satz a priori vorstellt, dadurch, daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält; ohngefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzu kommen und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen.

(GMS BA 111f / 454,6–19, Hervorhebungen im Original gesperrt)

Ungefähr so also, wie zum aposteriorischen Sinnenmaterial die apriorischen Grundsätze des Verstandes hinzutreten, so tritt zur Bedingtheit der Willkür der Gedanke der Unbedingtheit, das allgemeine Gesetz zur subjektiven Maxime hinzu. Und so wie Sinnenmaterial und Grundsätze nur im Bewusstsein des »Ich denke« verbunden werden können, so können auch Maxime und allgemeines Gesetz nur im Ich an sich zusammenkommen.

Der dritte Abschnitt der Grundlegung ist in der Rezeption schwer umstritten. Der deutsche Ethiker Klaus Steigleder (2008: 77) räumt dementsprechend ein, dass das Gros der Interpreten den dritten Abschnitt als »Fehlschlag« sehe, weil Kant ihn in der Kritik der praktischen Vernunft selbst als widerlegt betrachtet und deswegen einen anderen Argumentationsweg eingeschlagen haben sollte. Bojanowski (2006: 208) bestätigt, dass »ein großer Teil der Interpreten« den dritten Abschnitt für misslungen halte. Steigleder aber verteidigt die Deduktion im dritten Abschnitt ausdrücklich als »philosophische Meisterleistung« (Steigleder 2008: 77), obwohl – wie Steigleder richtig bemerkt – Kant sich in der Grundlegung erst gar nicht anschicke, die Freiheit »im strengen Sinne« zu beweisen, sondern lediglich die »Realität moralischen Sollens« (ibid. 74). Es reiche bereits nachzuweisen, so Steigleder, »dass wir genötigt sind anzunehmen, dass wir frei sind« (ibid.). Diese Nötigung zur Annahme bezeichnet Steigleder als ein dialektisch notwendiges Urteil. In Berufung auf den von ihm ausführlich rezipierten amerikanischen Philosophen Alan Gewirth versucht er darzulegen, dass solche Urteile per definitionem nicht beliebig, sondern rational zwingend seien, weil sich ein Handelnder sonst in seiner eigenen Entscheidung zur Tat selbst widersprechen würde. Ein Mensch müsse bei einer Handlung sogar mehrere solche dialektisch notwendigen Urteile fällen, »die eine Sequenz bilden, an deren Ende ein gehaltvolles Moralprinzip steht« (Steigleder 2008: 75). Diese Art der Argumentation liege also, so Steigleder, der Grundlegung zugrunde:

Kant versucht zu zeigen (ohne dass er sich der Terminologie bedient), dass wir zu dem dialektisch notwendigen Urteil genötigt sind, dass wir im strengen Sinne frei sind und dass uns dies zu weiteren dialektisch notwendigen Urteilen nötigt, nämlich zu der Anerkennung der Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs für unser Handeln.

(Steigleder 2008: 75)

Steigleder erinnert, dass dieses dialektisch notwendige Urteil kein assertorisches sei. Theoretisch sei damit noch keine Freiheit bewiesen, sehr wohl aber, dass jede spekulative Rede von Freiheit oder Unfreiheit »eine praktisch irrelevante Erwägung« bleiben müsse. Er unterstreicht nochmals, dass weder Freiheit noch Unfreiheit bewiesen werden könnten (ibid. 76). Steigleder bezieht sich hiermit wohl auf eine Formulierung am Beginn des dritten Abschnitts der Grundlegung, wo Kant schreibt:

Ein jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe [A: »ihn«] alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde.

(GMS BA 101 / 448, Hervorhebung im Original gesperrt)

In der oft zitierten Fußnote zu diesem Satz begründet Kant seine Entscheidung, die Freiheit »bloß in der Idee« zugrunde zu legen, damit, dass er sich »nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen« (GMS BA 101 Fn./448 Fn.). Wörtlich sagt Kant, dass die theoretische Frage »unausgemacht gelassen wird« (ibid.). Im Sinne des dialektisch notwendigen Urteils nach Steigleder und Gewirth fährt Kant tatsächlich damit fort, »daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle«, sonst wäre die Urteilskraft nicht durch Vernunft, sondern von »einem Antriebe« bestimmt (GMS BA 101/448), jegliche Begründung müsste sinnfrei und bedeutungslos bleiben und würde sich erübrigen. Steigleder führt kurz aus, wie Kant seines Erachtens in zwei Schritten zeige, »dass wir uns für frei halten müssen«. Erstens weist Kant nach, dass Wesen mit einem Willen sich für frei halten müssen, zweitens, dass wir uns auch »*notwendigerweise* als ein vernünftiges Wesen begreifen müssen, das einen Willen hat« (Steigleder 2008: 76, Herv. im Orig.). Steigleder deutet den intelligiblen »zweiten Standpunkt« nur einmal unglücklich formuliert an, wenn er sagt, dass »wir uns als ein vernünftiges Wesen und unsere Vernunftnatur als unsere eigentliche Natur begreifen« müssen (ibid. 76).

Die menschliche Zwecksetzung mit dialektisch notwendigen Urteilen begründen zu wollen, wie Steigleder es tut, greift jedoch zu kurz. Selbst theoretisch zwingende Urteile geben noch keine Handlungsanweisung und können auch vom handelnden Menschen ohne Weiteres beiseite geschoben werden. Insofern kann am Ende einer theoretisch zwingenden Sequenz kein »gehaltvolles Moralprinzip« stehen. Die theoretische Vernunft und der urteilende Verstand sind gebunden an die Gesetze der Logik bzw. an das gegebene sinnliche Material und die Kategorien. Im Spekulativen gibt es für Kant eben keine Freiheit. Die praktische Vernunft hingegen hat die Möglichkeit zur Zwecksetzung und deshalb Freiheit als Voraussetzung. Kant ist aber viel radikaler: Er drängt, sowohl in der spekulativen als auch in der praktischen Philosophie, immer auf die ontologische Fundierung. Kant fragt in der Grundlegung, »ob wir, wenn wir uns, durch Freiheit, als a priori wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen« (GMS BA 105/450). Ich nehme an, dass Steigleder diese Wendung und die folgende Argumentation unter dem oben erwähnten zweiten Schritt (»notwendigerweise ...«) verbucht. Allein die wörtliche Formulierung in der Grundlegung deutet aber bereits an, dass Kant über die bloße rationale Ebene hinaus ist und jetzt tatsächlich versucht, seine Systematik ontologisch zu fundieren. Wenn wir uns

also als a priori wirkende Ursachen denken, so betrachten wir uns eben nicht nur empirisch, sondern nehmen wir einen intelligiblen Standpunkt ein, d.h. *sind* wir auch *an sich* wirklich ein Denkendes. Selbst das Bild von uns selbst, das wir aus der empirischen Selbstbetrachtung gewinnen, darf nicht mit uns selbst verwechselt werden, wie wir wirklich an sich selbst *sind*, um dieses Selbstbild auch wahrnehmen und denken zu können. Kant bringt das in einem langen Satz auf den Punkt:

So gar sich selbst und zwar nach der Kenntnis, die der Mensch von sich hat, darf er sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sei. Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft, und seinen Begriff nicht a priori, sondern empirisch bekommt, so ist natürlich, daß er auch von sich durch den innern Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur, und die Art, wie sein Bewußtsein affiziert wird, Kunde ziehen können, indessen er doch notwendiger Weise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines Subjekts noch etwas zum Grunde Liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen, und sich also in Absicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur *Sinnenwelt*, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Tätigkeit sein mag (dessen, was gar nicht durch Affizierung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewußtsein gelangt), sich zur *intellektuellen Welt* zählen muß, die er doch nicht weiter kennt.

(GMS BA 106f / 451, Hervorhebungen im Original gesperrt)

Die unbestreitbare Präsenz unserer Erfahrung ist für Kant ohne das kognitiv zwar uneinholbare, aber für jegliche Kognition notwendig vorausgesetzte wirkliche Sein eines bewussten Ichs nicht denkmöglich. Der »andere Standpunkt« ist nun aber nichts anderes als dieses vorausgesetzte Ansichsein. Wir *betrachten* nicht mehr bloß uns selbst als wahrgenommenen Körper, sondern *versetzen* uns wirklich und notwendig in die Position eines originär Wahrnehmenden und Handelnden. Könnten wir das nicht, dann könnten wir auch nicht zu uns selbst »ich« sagen und unseren Körper als den unseren identifizieren. Aber wie ist das möglich? Warum können wir das überhaupt? Die Annahme wirklich seiender Dinge an sich alleine belegt noch nicht die Vermittlungsleistung des mundus intelligibilis. Die Freiheitsantinomie besteht aus dem theoretisch nicht entscheidbaren Gegensatz zwischen zwei möglichen Erklärungen: entweder wir sind Reduktionisten, nehmen nur Naturkausalität an und verlieren die Sittlichkeit – oder wir sind Dualisten und nehmen an, dass Naturkausalität in Freiheit als ihrem Grund mündet. Dann handeln wir uns aber aufgrund der Differenz zwischen den beiden Kausalitäten ein Vermittlungsproblem ein.

Die Vereinigung der Kausalität, als Freiheit, mit ihr, als Naturmechanismus, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweite durchs Naturgesetz, und zwar in einem und demselben Subjekte, dem Menschen, fest steht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erstere als Wesen an sich selbst, auf das zweite aber als Erscheinung, jenes im *reinen*,

dieses im *empirischen* Bewußtsein, vorzustellen. Ohne dieses ist der Widerspruch der Vernunft mit sich selbst unvermeidlich.

(KpV A 10 Anm., Hervorhebungen im Original gesperrt)

Das reine Bewusstsein, von dem Kant hier spricht, ist die Grundlage des empirischen, so wie das Wesen an sich selbst dem erscheinenden Wesen zugrunde liegt, das sonst »ohne etwas wäre, was da erscheint« (KrV B XXVII). Klar ist, dass es sich um *ein und dieselbe* Person handelt, einmal an sich, einmal als Erscheinung betrachtet. Die unbedingte Begründung darf demnach *nicht abgetrennt* sein vom bedingten Begründeten. Sie liegt aber auch »in der die Vernunftbegriffe noch übersteigenden Dimension des intelligiblen Seins« (Gotz 2005: 18), der notwendig vorausgesetzten Kehrseite des faktisch Erscheinenden. Und wir haben Grund zur Annahme einer harmonischen Ordnung dieser Dimension. Der Umstand, dass wir uns der Welt systematisch und methodisch nähern können, also dass wir zum Beispiel Erfahrungswissenschaft betreiben können, beweist, dass das aus der transzendentalen Affektion stammende Material sich grundsätzlich auch für seine *systematische* Synthetisierung durch unser Denken eignen muss. Das bedeutet aber auch, dass die Dinge an sich, die unsere Sinne affizieren, gemeinsam mit unserem Ich an sich in einer *Ordnung* stehen müssen. Denn die gegebenen sinnlichen Einzeldaten müssen mit den gedachten allgemeinen Begriffen verbunden sein, sonst käme keine Erfahrung zustande, geschweige denn Erfahrungswissenschaft. Das ist aber nur möglich, wenn das Ich an sich, das die Begriffe liefert, und die Dinge an sich, von denen die Sinnesdaten stammen, systematisch und harmonisch zusammenstimmen. Das heißt aber nichts anderes, als dass der mundus intelligibilis in einer vollkommenen Systematik stehen muss, auf die die Vernunft hinarbeiten kann. Kant bringt dieses Argument in einem Absatz im Anhang zur transzendentalen Dialektik:

In der Tat ist auch nicht abzusehen, wie ein logisches Prinzip der Vernunfteinheit der Regeln stattfinden könne, wenn nicht ein transzendentales vorausgesetzt würde, durch welches eine solche systematische Einheit, als den Objekten selbst anhängend, a priori als notwendig angenommen wird. Denn mit welcher Befugnis kann die Vernunft im logischen Gebrauche verlangen, die Mannigfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen gibt, als eine bloß versteckte Einheit zu behandeln, und sie aus irgendeiner Grundkraft, soviel an ihr ist, abzuleiten, wenn es ihr freistände zuzugeben, daß es ebensowohl möglich sei, alle Kräfte wären ungleichartig, und die systematische Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäß? denn alsdann würde sie gerade wider ihre Bestimmung verfahren, indem sie sich eine Idee zum Ziele setzte, die der Natureinrichtung ganz widerspräche. Auch kann man nicht sagen, sie habe zuvor von der zufälligen Beschaffenheit der Natur diese Einheit nach Prinzipien der Vernunft abgenommen. Denn das Gesetz der Vernunft, sie zu suchen, ist notwendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch, und in dessen Ermanglung kein

zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden, und wir also in Ansehung des letzteren die systematische Einheit der Natur durchaus als objektiv gültig und notwendig voraussetzen müssen.

(KrV B 678f A 650f)

Der Verhältnis von Grund und Begründetem ist somit »weder nivelliert«, also auf einen unzureichenden Monismus reduziert, »noch zum unüberbrückbaren Gegensatz zugespitzt«, also zum unvermittelten Dualismus ausgebaut, »sondern aufrecht erhalten und zugleich vermittelt«, der Grund ist »im Begründeten immer schon wirksam« (Gotz 2005: 14).

Insgesamt mag die Heftigkeit der Auseinandersetzung um den dritten Abschnitt der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten auf das Unverständnis des oben ausführlich besprochenen zentralen Satzes zurückzuführen sein. Glaubt man Dieter Henrich, handelt es sich bei der Grundlegung überhaupt um einen »der schwierigsten Texte, die er je geschrieben hat« (Henrich 1975: 100). Die Ratlosigkeit äußert sich unter anderem darin, dass Interpreten diese entscheidende Stelle gar nicht erst finden oder einen anderen Satz als die Deduktion ausmachen, wie es etwa Pieper unterlaufen ist (Pieper 2010: 274). Henry E. Allison versucht die Deduktion zu rekonstruieren (Allison 2010: 316f), scheitert aber ebenfalls an den terminologischen Schwierigkeiten. Er zeichnet Kants Argumente zunächst wie folgt nach:

- (1.) Jedes Wesen, das nicht außer unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist alleine deswegen bereits in praktischer Hinsicht wirklich frei.
- (2.) Jedem vernünftigen Wesen mit einem Willen müssen wir auch die Idee der Freiheit beilegen, als der einzigen, unter der es handeln kann.
- (3.) Alle Gesetze, die untrennbar mit Freiheit verbunden sind, gelten für jedes vernünftige Wesen mit einem Willen.
- (4.) Das Sittengesetz ist untrennbar verbunden mit Freiheit. Allison nennt diesen Punkt auch die Reziprozitätsthese (»Reciprocity Thesis«; vgl. Allison 2010: 315).
- (5.) Deshalb muss das Sittengesetz für jedes vernünftige Wesen mit einem Willen gelten.
- (6.) Wesen wie wir selbst verfügen über Vernunft und Willen, also gilt das Sittengesetz für uns. Wir folgen dem Gesetz aber nicht notwendig, deshalb nimmt das Gesetz für uns die Form eines kategorischen Imperativs an.

Allison behauptet, dass Kant zwar die ersten beiden Schritte vollziehe und der Leser sich zu Recht die Schritte drei bis sechs von Kant erwarten würde, Kant selbst aber zu seiner Überraschung gar nicht so verfahren würde. Stattdessen wechsle Kant sogar das Thema, wenn er plötzlich über das »Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt«, referiert, einen Zirkel eingesteht und seine Argumentation damit sogar zur Disposition zu stellen scheine (ibid. 317; vgl. GMS BA 101/448). In ständigem Bezug auf Henrich (1975: 91–100) erklärt Allison, warum die Punkte drei bis sechs nicht mehr haltbar seien. Zunächst erweise sich die Reziprozitätsthese als bloße Behauptung und somit als *petitio principii*. Daneben betreffe Punkt zwei nicht alle vernünftigen Wesen überhaupt, sondern nur solche mit Vernunft (oder Intelligenz) *und* Willen. Die kantische Argumentation stütze sich nun darauf, dass sich die Vernunft selbst als frei im Urteilen betrachten müsse. Man möchte annehmen, so Allison, dass sich Vernunft deshalb auch als frei im praktischen Sinne betrachten müsse. Der Beweis für die praktische Freiheit stehe aber noch aus. Und weil Kant die Termini Wille und praktische Vernunft gleichsetzt, kann Allison sogar sagen: Kant müsse noch zeigen, dass vernünftige Wesen überhaupt einen Willen haben. Weil er das nicht tut, werde der sechste Punkt hinfällig (Allison 2010: 317). Allison macht wie Henrich den Fehler, den Willen von der Vernunft gänzlich abzukoppeln. Bojanowski führt diesen Interpretationsfehler auf ein Missverständnis der Argumentation im Unterkapitel »Freiheit muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden« zurück. Demzufolge »schließt Kant hier von der Freiheit der theoretischen Vernunft (>Freiheit zu denken<) auf die Freiheit der praktischen Vernunft (>Freiheit zu handeln<) und will auf diese Weise die Freiheit des Willens beweisen (Bojanowski 2006: 215). Henrich selbst meint sogar, dieser Übergang geschehe »unmerklich« (Henrich 1975: 72). Allison und Henrich haben aber kein Problem damit, die logische Urteilsfreiheit anzuerkennen, um dem performativen Selbstwiderspruch zu entgehen. Nach demselben Schema müssten sie aber auch die anzweifeln: Sie ist nämlich genauso unbegründet, wird aber als Selbstbewegung der Vernunft für jeden sinnvollen Verstandesgebrauch überhaupt notwendig vorausgesetzt.

Die britische Philosophin Onora O'Neill (2010: 293f) vollzieht im Gegensatz zu Allison und Henrich aber genau diesen Schritt und rekonstruiert die Zwei-Standpunkte-Theorie dadurch vollständiger und plausibler. Kant stelle darin ihrer Ansicht nach eigentlich drei Behauptungen auf. Erstens seien beide Standpunkte unerlässlich, zweitens gebe es den theoretischen nicht ohne den praktischen und drittens seien beide

Standpunkte auch kompatibel. Die erste Aussage, die Unerlässlichkeit beider Standpunkte, werde dadurch unterstrichen, dass die Auflösung zu einem Extrem hin stets in Antinomien führe. O’Neill macht das am naturalistischen Lösungsversuch plausibel, der von Haus aus nicht in der Lage sei, ein komplettes Weltbild zu liefern: »A naturalistic account of the world lacks closure«. Kausale Welterklärungen funktionieren nur, solange man als Bedingung einräumt, dass sie »not the whole story« sind. Damit spielt O’Neill darauf an, dass die bedingte Kausalreihe einen unbedingten Grund verlange (vgl. KpV A 83f), denn sonst bleibt lediglich ein unendlicher Regress als unbefriedigende Erklärung übrig. Ein konsequenter Naturalist müsse also immer auch die Grenzen des Geltungsbereichs jeglicher naturalistischer Theorie mitbehaupten, sonst verstricke er sich unweigerlich in Antinomien. Naturalismus könne uns nur helfen, die Welt plausibel zu machen, *wie sie uns erscheint*, aber nicht, *wie sie sein soll*. Naturalismus müsse also das Ansichsein der Dinge ausklammern. Konsequenterweise müssten wir also annehmen, dass die letztendlichen Gründe der Sinnenwelt nicht in der Sinnenwelt selbst liegen können (ibid. 294). Deswegen müsse selbst ein Naturalist einen anderen Standpunkt zugestehen. Die erste Behauptung ist damit begründet. Für die Begründung der zweiten Aussage zieht O’Neill Kants Argumentation in der zweiten Analogie in der Kritik der reinen Vernunft heran (insbesondere KrV B 237f A 192f). Die Basis für die Behauptung, dass temporal sukzessive Ereignisse kausal geordnet sind, sei unsere Fähigkeit, zwischen subjektiven und objektiven Sequenzen unterscheiden zu können. Noch dazu müssten wir diesen Unterschied innerhalb unserer Erfahrung machen können. Subjektive Sequenzen könnten theoretisch auch anders angeordnet sein, etwa die Reihenfolge, in der wir die Teile eines Hauses betrachten. Dagegen entzögen sich objektive Abfolgen der Kontrolle des Betrachters, Kant bringt in der zweiten Analogie das Beispiel eines vorüberziehenden Schiffes. Könnten wir den Unterschied nicht machen, könnten wir auch nicht zwischen Erfahrungsrealität und Fantasie unterscheiden (O’Neill 2010: 295) – und vor allem: Die Basis für jegliche naturalistische Erklärung der objektiven Erfahrungswelt ginge verloren. Wir müssten also unterscheiden können zwischen dem, was wir kontrollieren, und dem, was sich unserer Kontrolle entzieht. Diese Unterscheidungsfähigkeit sei die Voraussetzung für jedes objektive Urteil über Kausalität. Diese Fähigkeit zur Unterscheidung hätten aber nur praktisch freie Wesen, mit anderen Worten: Wesen, die den praktischen Standpunkt einnehmen können. Insofern setze der theoretische auch den praktischen Standpunkt voraus, und wenn wir den theoretischen nicht aufgeben wollten, müssten wir also auch den praktischen beibehalten. Damit, fasst O’Neill zusammen, sei gleichzeitig das

behauptete Bedingungsverhältnis und die Kompatibilität beider Standpunkte begründet (ibid. 296):

The reason that we must „transfer“ *ourselves* to the intelligible world is that if we are not agents, we will never have reason to think of ourselves as confronting a natural world that is causally determined, so resists our control. If we take the „speculative“ standpoint for granted we will not see that if we are to have empirical or scientific knowledge we not merely may but must be free agents. For we will fail to note that the naturalistic view is available only to those who are free and capable of autonomy.<sup>38</sup>

(O'Neill 2010: 296, Hervorhebung im Original)

Aus diesem Grunde, so O'Neill, sage Kant, dass »es der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich wie der gemeinsten Menschenvernunft« sei, »die Freiheit wegzuvernünfteln« (GMS BA 114f/456). Es sei unmöglich, denn auch theoretisches Verständnis setze bereits Freiheit voraus. Ohne Freiheit bliebe uns jede Aussage mit Objektivitätsanspruch verschlossen (O'Neill 2010: 296). O'Neill wendet ein, dass Kant damit keine unbedingte Gültigkeit des praktischen Standpunktes etabliert habe. Kant habe aber, wie O'Neill es spieltheoretisch formuliert, den Einsatz erhöht (»raised the stakes«): Freiheitsskeptiker müssten jetzt *eo ipso* auch Theorieskeptiker werden und Wissenschaft, ja überhaupt Wissen anzweifeln (ibid. 297).

O'Neill sieht aber nicht, dass eine derartig fundamental skeptische Position erneut in Widersprüche führt. Kant ist auf den radikalen Skeptizismus bereits in der Kritik der reinen Vernunft ausführlich eingegangen (vgl. z.B. B 22f, B 127f, B 789f A 761f, B 795f A 767f), außerdem kann man bezweifeln, dass Kants Argumentation in der Grundlegung damit vollständig wiedergegeben wurde (siehe oben). Ein unlimitierter Naturalismus jedenfalls kann nicht kohärent sein, denn er wäre unmitteilbar, wenn er wahr wäre. Das Faktum, dass er mitgeteilt und auch gemeint wird, während gleichzeitig sein Verständnis verlangt wird, manifestiert seine Grenzen.

Außerdem vollzieht Kant nicht, wie O'Neill suggeriert, den argumentativen Überstieg vom Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen in die Praxis. Bezeichnenderweise werden solche Urteile auch nur in der Kritik der reinen Vernunft, den Prolegomena und den Logik-Vorlesungen, also in den theoretischen Werken

---

<sup>38</sup> Meine Übersetzung: Der Grund, warum wir *uns* in eine intelligible Welt versetzen müssen, ist, dass wenn wir nicht Handelnde wären, wir niemals Gründe hätten, uns selbst zu sehen als eine natürliche Welt konfrontierend, die kausal determiniert ist und sich deshalb unserer Kontrolle widersetzt. Wenn wir einfach den »spekulativen« Standpunkt hinnehmen, sehen wir nicht, dass wenn wir empirische oder wissenschaftliche Erkenntnis haben sollen, wir nicht nur frei handelnde Wesen sein können, sondern sogar sein müssen. Denn wir würden nicht verstehen können, dass die naturalistische Sichtweise nur denen zur Verfügung steht, die frei und der Autonomie fähig sind.

behandelt (Eisler 2002: 129f). Nach Kant kann man nicht sagen, nur praktisch freie Wesen könnten Unterscheidungen treffen wie die zwischen Kontrollierbarem und Unkontrollierbarem. Kant gesteht dem Verstand zwar zu, dass »dieser auch Selbsttätigkeit ist« und nicht bloß passiv wie die Sinnlichkeit. Der Verstand kann aber mit seiner Begrifflichkeit lediglich »die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln« bringen und »in einem Bewußtsein« verknüpfen (GMS BA 107f/452). Der Verstand muss zwar selbst denken, wenn er eine Aussage mit Wahrheitsanspruch erhebt, er kann dabei aber nicht beliebig zwischen wahr und falsch wählen. Er ist gebunden an die Wahrheit, also nicht frei. Was moderne Interpreten unter theoretischer Freiheit verstehen, ist für Kant also gar keine Freiheit. Kant könnte somit gar nicht von einer theoretischen auf die praktische Freiheit schließen. An der von O'Neill erwähnten Stelle in der Grundlegung argumentiert Kant für die Kompatibilität von naturgesetzlicher Determination mit Handlungsfreiheit, weil einerseits »die Vernunft in *spekulativer Absicht* den Weg der Naturnotwendigkeit viel gebähnter und brauchbarer findet, als den der Freiheit«, andererseits aber ist »in *praktischer Absicht* der Fußsteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Tun und Lassen Gebrauch zu machen«. Es gebe keinen Widerspruch, denn die Vernunft »kann eben so wenig den Begriff der Natur, als den der Freiheit aufgeben« (GMS BA 114f/456).

#### **4.7 Keine zwei Moralbegründungen**

Gegen die häufige Unterstellung bekräftigt Klaus Steigleder m.E. zunächst korrekt, dass nichts darauf hindeute, »dass Kant die in der *Grundlegung* versuchte Moralbegründung je verworfen hätte«, gibt danach aber zu, dass Kant »eine andere Argumentation« vortrage. Kant tue das aber nicht, weil er die Grundlegung aufgegeben hätte, sondern »weil er zu der Überzeugung gelangt ist, dass sich noch mehr zeigen lässt« (Steigleder 2008: 77, Herv. im Orig.). Kant habe bei der Kritik der praktischen Vernunft eingesehen, dass ein »praktischer Freiheitsbeweis möglich« sei, eben weil die praktische Vernunft ihre »Realität durch die Tat« beweise (ibid. 78; vgl. KpV A 3).

Selbst jene Interpreten, die Kant einen Bruch zwischen Grundlegung und zweiter Kritik nachsagen, geben mitunter zu, dass es entweder streckenweise gar nicht danach aussehe oder dass Kant selbst der Bruchthese widerspricht. Stanford-Professor Allen W. Wood, selbst ein Kant-Herausgeber in englischer Übersetzung, bemerkt, dass Kant in der Vorrede zur Kritik selbst einigen üblichen Auffassungen über die Beziehung der beiden Werke widerspricht (Wood 2002: 34). Er merkt an, dass Kant nicht nur nicht von

einem Verwerfen spreche, sondern im Gegenteil die Argumentation der Grundlegung sogar zufrieden zusammenfasse und damit nochmals unterstreiche (ibid. 35). Kant wiederhole dort, dass die Grundlegung »mit dem Prinzip der Pflicht vorläufige Bekanntschaft macht und eine bestimmte Formel derselben angibt und rechtfertigt« (KpV A 14). Eine ausführliche Beschreibung und Deduktion des Sittengesetzes suche man in der Kritik deshalb vergeblich, schließlich seien sie ja bereits in der Grundlegung geleistet worden, mache Kant an dieser Stelle klar (ibid.). Wood empfiehlt jenen Gelehrten, die eine Inkonsistenz zwischen Grundlegung und Kritik vermuten, sich ihre Auffassung noch einmal zu überlegen (Wood 2002: 35). Sie sollten, so Wood, in Erwägung ziehen, dass die kantische Rede vom Faktum der Vernunft nicht als Revision der Rechtfertigung des Sittengesetzes in der Grundlegung gedacht war, sondern als Beschreibung. Vielleicht lasse sich die Lesart aus anderen Gründen im weiteren Argumentationsverlauf inhaltlich nicht halten, aber es sei jedenfalls die einzige Lesart, die uns nicht zwingt, bereits die Vorrede zur zweiten Kritik als falsch zurückzuweisen (Wood 2002: 35f). Selbst Dieter Henrich, auf den etwa Allison (2010) sich fortwährend beruft, bestätigt noch zu Beginn seiner berühmten Abhandlung über die Deduktion des Sittengesetzes, dass Kants zweite Kritik die Grundlegung voraussetze: »Darum kann auch die zweite Kritik über nur wenige Seiten zur Herleitung der Formel des kategorischen Imperativs gelangen« (Henrich 1975: 55), im Zuge seiner Besprechung muss er überdies einräumen, dass »jede Differenz der >Grundlegung< zur >Kritik der praktischen Vernunft< zu verschwinden« scheint. Er schreibt sogar: »Man meint auf einmal zu begreifen, warum sich bei Kant auch nicht die Spur einer Andeutung findet, in seiner Position habe sich seit der >Grundlegung< etwas verändert« (ibid. 84).

Jochen Bojanowski weist darauf hin, dass Henrich (1975) in seinem wirkungsmächtigen Aufsatz in der Festschrift zu Wilhelm Weischedels siebzigstem Geburtstag einem folgenschweren Fehler in der Interpretation von GMS BA 100f/448 unterliege (Bojanowski 2006: 215f). Der Fehler wird in der Folge von vielen Interpreten, die sich auf Henrich beziehen, übernommen (z.B. Allison 2010). Henrich (1975: 65) zufolge leite Kant an dieser Stelle die praktische aus der theoretischen Freiheit ab. Damit stünde die Argumentation in der Grundlegung wirklich im Gegensatz zu jener in der Kritik. Tatsächlich argumentiere Kant aber nicht so, »ein derartiger Schluß von der Spontaneität der theoretischen Vernunft auf die Freiheit des Willens« liege überhaupt nicht vor (Bojanowski 2006: 209). Zunächst kündigt Kant an, dass gezeigt werden

müsse, dass alle vernünftigen Wesen mit einem Willen begabt sind (GMS BA 99f/447). Keinesfalls unterscheidet Kant hier zwischen vernünftigen Wesen mit und ohne Willen (vgl. Allison 2010: 321 und Henrich 1975: 67), im Gegenteil wird hier deutlich, dass für Kant ein vernünftiges Wesen ohne Wille undenkbar wäre. Freiheit muss allen vernünftigen Wesen zugeschrieben werden, jede Vernunft muss auch praktisch sein können, denn Sittlichkeit gilt »für uns bloß als für *vernünftige Wesen*« (GMS BA 100/447, Herv. im Orig.). In einem ersten Schritt argumentiert Kant, dass eine als frei begriffene Praxis auch tatsächlich frei ist:

Ich sage nun: Ein jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde.

(GMS BA 100 / 448, Hervorhebung im Original gesperrt)

Bojanowski merkt an, dass der Irrealis eine interpretatorische Hürde darstellt. Wichtig ist hier nur, dass Kant bei seiner Erkenntnis aus der Kritik der reinen Vernunft (KrV B 713) bleibt, nämlich dass ein *theoretischer* Freiheitsbeweis nicht möglich ist, die Freiheit theoretisch also unausgemacht, aber problematisch (also möglich) ist. Lediglich dieser Umstand sei gemeint, wenn Kant hier die Wendung »als ob« einschiebt (Bojanowski 2006: 214). Wenn die Vernunft aber praktisch ist, und das müsse sie sein, dann müsse sie sich auch selbst ihr Handlungsprinzip vorschreiben können, d.h. auch frei sein und unter dem Sittengesetz stehen.

Nun behaupte ich: daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d.i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärts her eine Lenkung empfinde, denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben.

(GMS BA 100f / 448)

Eine unfreie Vernunft, so Bojanowski, sei für Kant ein Unding. »Vernunft *überhaupt*« ist das Vermögen, »ursprünglich Vorstellungen hervorzubringen«, sie sei also prinzipiell nicht rezeptiv, sondern spontan und die »Urheberin ihrer Prinzipien« (Bojanowski 2006: 216, Herv. im Orig.; vgl. GMS BA 101/448), sowohl in theoretischer als auch praktischer Hinsicht. Also müsse die Vernunft als solche sowohl Freiheit zu denken als auch zu handeln haben, sich zumindest als in beiden Bedeutungen als frei betrachten, sonst widerspreche sie sich. Um die Ableitung von praktischer aus theoretischer Freiheit behaupten zu können, müsse man das Denken bzw. Vernunft überhaupt aufs

Theoretische einschränken, d.h. behaupten, dass »dieses Denken immer schon *theoretisch* ist und nicht auch praktisch sein kann« (Bojanowski 2006: 216, Herv. im Orig.).

Auch Bojanowski verwechselt Spontaneität mit Freiheit und insofern begeht er denselben Fehler wie die von ihm kritisierten Interpreten, die die praktische Freiheit aus der Spontaneität ableiten wollen. Aber die Vernunft hat auch in theoretischer Hinsicht *keine* Wahlfreiheit, sie kann sich nicht über die Gesetze der Logik hinwegsetzen. Was Bojanowski wohl mit der »Vernunft überhaupt« meint, aber durch diese Formulierung gleichzeitig erneut verfehlt, ist das vorausgesetzte Ansichsein des Ichs, das der Vernunft in praktischer und in theoretischer Hinsicht zugrunde liegen muss. Das hätte Bojanowski auch an der oben zitierten Stelle auffallen müssen, der zufolge ein Wesen praktisch wirklich frei sei, »als ob sein Wille auch *an sich selbst*, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde« (GMS BA 100/448, m.H.).

Bereits der philosophische Ansatz in der Grundlegung wird falsch wiedergegeben. Geradezu symptomatisch ist Dieter Henrichs Satz, Kant hätte 1785/86 noch geglaubt, »die philosophische Ethik dürfe nicht von der Faktizität des sittlichen Bewußtseins ausgehen« (Henrich 1975: 104). Aber genau das ist das Programm der Grundlegung: Ein Blick auf die Überschriften der drei Abschnitte widerlegt Henrichs Behauptung bereits. Die Fundierung der Moralphilosophie beginnt sogar ausdrücklich bei »der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis« (GMS BA 1/393; vgl. BA XVI/392) und der »populären sittlichen Weltweisheit« (ibid. 25; vgl. BA XVI/392) und schraubt sich von dort aus bis zu einer apriorischen Rechtfertigung weiter. Die ethisch relevanten Begriffe philosophisch »ins Reine gebracht zu haben« (ibid. 33 Fn.) ist aus der Sicht Kants sogar eine wichtige Voraussetzung für ihre Wirksamkeit, denn der lautere Pflichtbegriff hat ihm zufolge »auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein [...] einen so viel mächtigeren Einfluß, als alle andern Triebfedern, die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag« (ibid.). Alle sittlichen Begriffe haben »völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz« (ibid. 34). Dabei gesteht Kant durchaus freimütig, dass er keine neue Moral oder Sittlichkeit begründet hat. Erstens trifft das Apriori der Sittlichkeit bereits bei »der gemeinsten Menschenvernunft« zu, ist somit kein Privileg der Gebildeten. Zweitens geht Kant in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft sogar dezidiert auf den Vorwurf eines Rezensenten der Grundlegung ein, er habe ja »nur eine *neue Formel* aufgestellt« und »kein neues Prinzip der Moralität« begründet (KrV A 15 Fn.). Kant bescheinigt seinem Kritiker an dieser Stelle, er »hat es besser getroffen, als er wohl

selbst gemeint haben mag«, denn Kant wollte keineswegs einen neuen »Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden«, »gleich als ob vor ihm die Welt, in dem was Pflicht sei, unwissend, oder in durchgängigem Irrtume gewesen wäre« (ibid.). Drittens beschreibt Kant, dass die erste Aufgabe der Grundlegung, die »Bestimmung des obersten Prinzips«, analytisch aus dem »gemeinen Erkenntnis« erfolgt (BA XVI/392) – ein wörtlicher Widerspruch zur Behauptung Henrichs. Es ist deutlich: Sittliches Bewusstsein liegt nach Kant immer schon bei allen vernünftigen Wesen vor. In der Grundlegung macht er sich lediglich zur »Aufsuchung und Festsetzung« ihres obersten Prinzips auf (BA XV/392).

Ebenso symptomatisch erscheint mir der Umstand, dass Henrich selbst in seiner Beurteilung des vermuteten Bruchs schwankt. Zu Beginn redet er noch wörtlich von einem »direkte[n] Gegensatz« in der Argumentation (Henrich 1975: 63), während er am Schluss seiner Darstellung nur noch von »neuen Formulierungen« (ibid. 108) spricht. Um seine Argumentation aufrechtzuerhalten, muss er Kant sogar unterstellen, den Überblick über den eigenen Gedankengang verloren zu haben. Bezeichnenderweise findet er in den Texten selbst keinen Beleg für Kants Orientierungslosigkeit. Stattdessen beschwört Henrich die verworrene Komplexität und Dunkelheit der kantischen Argumentation immer aufs Neue, um die Unterstellung plausibel erscheinen zu lassen. Meines Erachtens gibt es in Kants Schriften der 1780er Jahre aber schlicht keine Zweifel an der eigenen Position. Im Gegenteil: Kant gibt sich bei jeder Gelegenheit geradewegs demonstrativ überzeugt. Am 28. Januar 1797 beantwortet er die Frage seines Verlegers Johann Friedrich Hartknoch, ob er im anstehenden nächsten Druck sowohl der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten als auch der Kritik der praktischen Vernunft Änderungen wünsche (AA XII 145f), ausdrücklich damit, dass die Texte unverändert weiter gedruckt werden könnten. Er erbittet sich lediglich eine zweiwöchige Bedenkzeit, weil er überlegt, »einige Veränderungen in der Vorrede anzubringen«, merkt aber gleichzeitig an, dass diese »nicht von sonderlicher Wichtigkeit« sein können, und »so kann es auch beym Alten bleiben« (AA XII 146). Und selbst die zwei Wochen ließ Kant ohne weitere Einwendung verstreichen, jedenfalls ist aus dem Februar desselben Jahres kein weiterer Brief an Hartknoch bekannt. Dieser späte Briefwechsel lässt also eher vermuten, dass Kant seiner Philosophie treu geblieben ist. Und offensichtlich hat seine philosophische Position die gleichzeitige Affirmation von Grundlegung und Kritik zugelassen.

Besonders schwer wiegt die Bemerkung Henrichs, Kant hätte in der Grundlegung die Freiheit deduziert. Kant selbst betont aber wiederholt, dass Freiheit sich eben nicht herleiten lasse. Könnte man sie herleiten, käme sie nicht im Antinomienkapitel der ersten Kritik vor. Kant deduziert niemals die Freiheit. Nach Kant *wissen* wir a priori nur die *Möglichkeit* der Freiheit, wir müssen die Freiheit nur *notwendig annehmen*, »weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen« (KpV A 5), denn gäbe es keine Freiheit, »so würde das moralische Gesetz in uns gar *nicht anzutreffen* sein« (KpV A 5 Anm., Herv. im Orig.). Insofern wird durch das Sittengesetz die *Wirklichkeit* der Freiheit bestätigt. Das sind jene »praktische Data«, von denen Kant in der Vorrede der Kritik der reinen Vernunft (KrV XXIf) spricht, die die spekulative Vernunft nicht erbringen kann. Diese Data übersteigen die theoretische Einsicht, weil sie außerhalb des Erfahrungsfeldes liegen. Die Data sind aus theoretischer Sicht transzendent, für die praktische Betrachtung aber immanent (vgl. KpV A 83). In der Kritik der praktischen Vernunft wiederholt er ausdrücklich das Ergebnis der ersten Kritik, nämlich dass die Freiheit ein unerforschliches Vermögen sei, man sie aber »wenigstens als möglich annehmen mußte« (KpV A 82). Das Sittengesetz ist aber ein »Gesetz der Kausalität durch Freiheit« und für vernünftige Wesen wird die Freiheit zur Wirklichkeit, sobald sie sich des kategorischen Imperativs bewusst sind, sobald sie Achtung vor einem unbedingten Sollen verspüren (ibid.). Kant spricht zwar wörtlich davon, dass das Sittengesetz »ein Prinzip der *Deduktion* der Freiheit« sei (KpV A 83, m.H.), dennoch stellt er fest, dass die Freiheit keine »Rechtfertigung a priori«, also eben keine Deduktion kennt. Stattdessen reiche der praktisch erworbene »Begriff einer den Willen unmittelbar [...] bestimmenden Vernunft« aus (ibid.). Anders gesagt: Die originär praktische Vernunft beweist »ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich« (KpV A 3). Das impliziert freilich auch, dass die praktische Vernunft als solche kein bloßer Gedanke sein kann, der von uns gedacht werden kann oder auch nicht, sondern vielmehr den realen Kern menschlichen Handelns ausmachen muss.

Bettina Stangneth (2001) fasst die Diskussion um das in diesem Zusammenhang so umstrittene »Faktum der Vernunft« zusammen und versucht sich an einer, wie sie es formuliert, »Ortsbestimmung« (Stangneth 2001: 104). Aus der Exegese ergebe sich, dass für Kant das Faktum nicht bloß ein Gedanke, sondern ein Gegebenes sei, aber nicht

empirisch. Viel mehr sei es »unstreitbar« (laut Stangneth AA V 6 <sup>39</sup>), »unleugbar« (AA V 31 <sup>40</sup>), »apodiktisch gewiß« (AA V 47, KpV A 81), es finde sich »im Urteile [der] gemeinen Vernunft« (AA V 91, KpV A 163). Stangneth konkludiert, dass »nur das Denken selbst als Ort des gesuchten Gegebenen übrig« bleibe (Stangneth 2001: 106). Jedoch sei das Faktum eben ein Faktum und nicht »bloß gedacht« (KpV A 9), kein bloßer Gedanke unter anderen, keine Schlussfolgerung aus anderen Gedanken, keine Idee, kein reiner Vernunftbegriff. Das Faktum könne weiters kein Postulat sein, denn, so Stangneth, »ein Postulat beweist nicht, sondern ist eine bestenfalls notwendig vorauszusetzende Bedingung, die dort anzunehmen ist, wo die Beweiskraft nicht mehr hinreicht« (Stangneth 2001: 106). Als Faktum sei es nicht willkürlich, wir können nicht darüber verfügen, ein Faktum »dringt sich uns auf« (AA V 31 <sup>41</sup>), man »mag wollen oder nicht« (AA VIII 146 <sup>42</sup>), es nötige uns, wir stehen unter »intellektuellem Zwang« (AA V 32 <sup>43</sup>). Stangneth bestimmt näher: »Auch Vernunft nötigt« (Stangneth 2001: 107), »denn etwas, das der Überprüfung durch Vernunft standhält, hört damit auf, etwas Beliebiges zu sein« (ibid. 108). Worum es hier gehe, sei »die Empfänglichkeit des Menschen für Vernünftiges«, die Vernunft wirke sich aufs menschliche Gemüt aus (ibid. 107), allerdings sei dieses so erwirkte Gefühl »mit keinem pathologischen in Vergleichung« zu bringen (AA V 76, KpV A 135), weil es eben nicht empirisch sei, »weil Vernunft, was auch immer sie sein mag, uns nicht als Gegenstand in der Welt begegnet« (Stangneth 2001: 108). Vernunft und Vernünftigkeit, so Stangneth, werde durch uns vorgefunden, sie stehe nicht zu unserer Disposition, »durch den Verweis auf Gründe« werde man genötigt (ibid. 109). Was ist dieses Faktum nun wirklich? Stangneth verweist darauf, dass es nach Kant im Gegensatz zur »Pluralität« der empirischen Fakten nur »ein einziges Faktum der reinen Vernunft« (AA V 31 <sup>44</sup>) gebe. Und das sei ihre Teilhabe an einer Verstandeswelt, »nicht als Konstrukt, sondern

<sup>39</sup> Stangneth zitiert nicht immer genau. Bei Kant heißt es wörtlich: »befremdliche, obzwar unstreitige Behauptung« (KpV A 9f) und nicht »unstreitbar«. Die Stelle bezieht sich zudem nicht, wie Stangneth suggeriert, auf das Vernunftfaktum, sondern auf den Umstand, dass das empirische Ich bloß Erscheinung ist.

<sup>40</sup> Bei Kant wörtlich: »Das vorher genannte Faktum ist unleugbar«. Stangneth zitiert zwar wörtlich, die Stelle findet sich aber auf AA V 32 bzw. KpV A 56.

<sup>41</sup> Bei Kant wörtlich: »Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, [...] weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori [...]« (KpV A 56).

<sup>42</sup> Bei Kant wörtlich: »[...] (weil jeder einem Factum, welches nur hinreichend bewährt ist, eben so gut als einer mathematischen Demonstration glauben muß, er mag wollen oder nicht) [...]« (»Was heißt: Sich im Denken orientieren?« A 328). Die Stelle bezieht sich auf empirische Fakten, nicht auf das Faktum der Vernunft.

<sup>43</sup> Bei Kant wörtlich: »[...] eines Widerstandes der praktischen Vernunft, der ein innerer, aber intellektueller Zwang genannt werden kann, als moralischer Nötigung [...]« (KpV A 57).

<sup>44</sup> Bei Kant wörtlich: »Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als *gegeben* anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei [...]« (KpV A 56, Herv. im Orig.).

als Wirklichkeit« (Stangneth 2001: 109) – und das obwohl wir doch nichts von ihr erkennen könnten, außer ihr Gesetz, und zwar anhand des Faktums (KpV A 74).

Darum kann sich der Mensch das Gesetz der Vernunft auch nicht wiederum aus Prinzipien eben derselben Vernunft einsichtig machen, denn wenn Vernunft überhaupt nur als Gesetz faktisch ist, muss jeder Versuch scheitern, das Gesetz seinerseits als Produkt oder Tat der Vernunft zu erweisen. Vernunft ist für uns nur als bloße Form der Gesetzlichkeit als Gesetzgebung und damit in ihrer Wirkung auf das Wesen mit Vernunft notwendig einzig, weil sie im Unterschied zur Mannigfaltigkeit der affizierenden Materie auch als Materie der Wirkung bloße Form, nämlich Gesetz, ist.

(Stangneth 2001: 109f)

Für Stangneth folgt aus dem Umstand, dass die Normativität von Gesetzlichkeit überhaupt dem Wesen der Vernunft entsprechen soll, »die wohl gravierendste Bestimmung«: Das Faktum der Vernunft sei »gar kein spezifisch moralischer Gegenstand«, sondern befinde sich »jenseits der Trennung in theoretischen und praktischen Gebrauch der Vernunft« (Stangneth 2001: 110). Daraus ergebe sich: »Das Faktum der Vernunft ist die Behauptung einer gewissen Verwandtschaft von Sinnlichkeit und Vernunft« (ibid. 111), das Faktum könne somit als Gewährwerden des »Verhältnisses des vernunftbegabten Wesens zu seiner Vernunft verstanden werden« (ibid. 112).

Stangneth nähert sich wie oben beschrieben der Faktizität der Vernunft an und unterstreicht sie wiederholt verbal. Sie vergibt sie aber auch wieder, indem sie das Faktum schlussendlich zu einem Denkinhalt herunterbestimmt, wenn sie es als eine »Behauptung« oder als »Verhältnis« interpretiert, nota bene eine Bestimmung, gegen die sie sich zuvor – mit Kant – noch wörtlich wehrt. Wenn es aber bloß eine Behauptung oder ein – gedachtes – Verhältnis wäre, was hinderte uns daran, es in Zweifel zu ziehen? Das Faktum drängt sich uns aber auf, es ist eben ein unumgebares Faktum, das nicht einfach in Gedanken verpackt und mitgeteilt werden kann, sondern selbst aktuell vollzogen werden muss. Deswegen beweist das Sittengesetz die Realität der Freiheit auch nur an Wesen, »die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen« (KpV A 82). Und das trifft auf alle Vernunftwesen zu.

Lewis White Beck liest den Terminus »Faktum der Vernunft« als genitivus obiectivus. Das bedeute, »daß es eine reine Vernunft gibt, welches ein Faktum ist, das von der Vernunft reflexiv erkannt wird« (Beck 1960/61: 279). Problematisch daran ist aber, dass die Vernunft bereits in dieser Wendung *auch* als Subjekt auftritt. Insofern ist die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt m.E. müßig. Schließlich kommt das

Wort »Faktum« im Deutschen ausschließlich substantivisch vor, d.h. es lässt sich nicht auf ein deutsches Verbum zurückführen, als dessen Subjekt oder Objekt das Genitivwort »Vernunft« auftreten könnte. Man müsste auf die lateinische Herkunft rekurrieren, dann ist das »Faktum der Vernunft« im Sinne des *genitivus subiectivus* das Getane der Vernunft (*ratio facit*), im Sinne des *genitivus obiectivus* hingegen das Getanwerden der Vernunft (*ratio facta*). Aber wenn wir demgemäß »Faktum der Vernunft« korrekt als »Selbstvollzug der Vernunft« übersetzen, wird auch hier deutlich, dass die Vernunft gleichzeitig grammatisches Objekt *und* Subjekt der Vollzugshandlung ist. Man kann Beck aber zugutehalten, dass es die Objekt-Interpretation ist, die im ersten Zugriff die Entfaltung des Gedankengangs erst ermöglicht oder zumindest leichter macht.

Die Freiheit wird nicht erst in der zweiten Kritik, sondern bereits in der Grundlegung als für die Praxis notwendig vorausgesetzt, weil sie »die einzige Voraussetzung« bildet, unter der ein kategorischer Imperativ überhaupt möglich ist. Es lässt sich einsehen, *dass* die Freiheit notwendig ist, nicht aber, *wie* sie möglich ist (GMS BA 124/461). So eine Erörterung bräuchte den – für uns unmöglichen – Blick in die Verstandeswelt. Das Gleiche gilt für die Frage, *wie* reine Vernunft überhaupt praktisch sein kann. *Dass* sie es ist, steht außer Frage. Es liegt zwar auf der Hand, dass der Grund dafür wiederum im Intelligiblen liegen muss, jegliche Kenntnis darüber bleibt uns aber aus dem bekannten Grund verschlossen. Selbst der ansonsten eher unglückliche Kant-Interpret Georg Römpp (2007) bemerkt, dass die kantische Rede vom Vernunftfaktum durchaus mit der Grundlegung kompatibel ist. Schließlich sei in beiden Werken von einem doppelten Selbstverständnis des praktischen Subjekts die Rede, das die Selbstverpflichtung erst plausibel macht. Das moralische Gesetz der verpflichtenden intelligiblen und verpflichteten phänomenalen Seite wird in dieser Doppelung erst »gemacht« (lat. *factum*; Römpp 2007: 161f). Wir müssten, so Römpp, nicht einsehen, »*warum* es das moralische Gesetz gibt und so gibt, wie es ist, sondern nur, *daß* es das moralische Gesetz gibt« (ibid. 161, Herv. im Orig. fett).

Dass bereits reine Vernunft für sich allein praktisch ist und den Menschen in die Pflicht nehmen kann, ist das Beweisziel der Grundlegung, auf dessen Einlösung sich das Sittengesetz gründet. Die Selbsttätigkeit der reinen Vernunft ist daher nicht erst eine Annahme der zweiten Kritik, sondern wird bereits in der Grundlegung betont. Andernfalls könnte Kant dort nicht sagen:

Denn die reine und mit keinem fremden Zusatze von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht und überhaupt des sittlichen Gesetzes hat auf das menschliche

Herz durch den Weg der Vernunft allein (die hiebei zuerst inne wird, daß sie für sich selbst auch praktisch sein kann) einen so viel mächtigen Einfluß, als alle andere Triebfedern, die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag, daß sie im Bewußtsein ihrer Würde die letzteren verachtet und nach und nach ihr Meister werden kann; [...]

(GMS BA 33 / 410f)

Dieses Motiv wird im Grundsatzkapitel der Kritik der praktischen Vernunft nur mehr der Vollständigkeit halber ausführlich rekapituliert:

Das Prinzip der eigenen Glückseligkeit, so viel Verstand und Vernunft bei ihm auch gebraucht werden mag, würde doch für den Willen keine andern Bestimmungsgründe, als die dem *untern* Begehungsvermögen angemessen sind, in sich fassen, und es gibt also entweder gar kein [AA: oberes] Begehungsvermögen oder *reine Vernunft* muß für sich allein praktisch sein, d.i. ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorstellungen des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehungsvermögens, die jederzeit eine empirische Bedingung der Prinzipien ist, durch die bloße Form der praktischen Regel den Willen bestimmen können.

(KpV A 44f, Ergänzung nach AA V 24,35, Hervorhebungen im Original gesperrt)

Reine Vernunft kann praktisch sein, weil sie die Tätigkeit einer Intelligenz im mundus intelligibilis ist und mit dessen Gesetz den Willen *unmittelbar* bestimmt. Das Gesetz kann sie sich nur geben, eben weil das Ich an sich rein und frei von empirischen Beimischungen ist (KpV A 45), also weil ein Mensch sich in Bezug auf das, »was in ihm reine Tätigkeit sein mag«, »zur *intellektuellen* Welt zählen muß« (GMS BA 106f/451, Herv. im Orig.). Kant spielt in der Kritik wiederholt auf die Ergebnisse der Grundlegung an, etwa gleich in der Vorrede, wenn er davon spricht, dass »auch die transzendente *Freiheit* nunmehr fest« steht (KpV A 4), deren Realität »durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist« (ibid.). Die Grundlegung wird auch ausdrücklich erwähnt (KpV A 13f) und sogar gegen zwei Rezensenten verteidigt (KpV A 14 Anm. und KpV A 15).

Die Schlüsselstelle in der Kritik der praktischen Vernunft, an der Interpreten immer wieder scheitern, sind die beiden Absätze »Nun ist aber alle menschliche Einsicht zu Ende ...« (KpV A 81f) und »Etwas anderes aber und ganz Widersinnisches ...« (KpV A 82) im Abschnitt »Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft« in der Analytik der Kritik. Nach Meinung der Interpreten würde Kant hier zugeben, dass er das Sittengesetz bzw. die Freiheit nicht ableiten könne und dass die Deduktion der Grundlegung nicht gelungen wäre. Resigniert soll er das Gesetz dann aufs Geratewohl als Faktum lediglich angenommen haben, um sich die vergeblich versuchte Begründung zu ersparen. Kant gestehe hier also, so die verbreitete Meinung, sein Scheitern ein. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Diese Interpretation basiert m.E.

auf einem groben Missverständnis dieses Abschnitts, vorwiegend auf der Verwechslung von Theorie und Praxis. Kant wiederholt im ersten der beiden Absätze eindringlich eines der wichtigsten Ergebnisse der ersten Kritik: nämlich dass aller *theoretischer* Gebrauch der Vernunft auf Erfahrung eingeschränkt bleiben muss. In praktischer Hinsicht bleibt uns der Zugriff auf Erfahrung aber verwehrt, weil der Wille kein empirischer Gegenstand ist und deshalb auch nicht durch Erfahrung nachgewiesen werden kann. Zudem kann das Sittengesetz bereits aufgrund seiner Apriorität und apodiktischen Gewissheit ebenfalls nicht aus der Erfahrung gezogen werden, deren Inhalte ja von Haus aus ausschließlich a posteriori und zufällig sein können. Die Conclusio des ersten Absatzes: Kein *theoretischer* Weg führt zum Ziel, dem Nachweis der objektiven Realität des Sittengesetzes (KpV A 81f). Wenn Kant im anschließenden Absatz von »dieser vergeblich gesuchten Deduktion« spricht, bezieht er sich mit dem Demonstrativpronomen »dieser« offensichtlich auf das eben referierte Scheitern »der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft« (KpV A 81). Umgekehrt weist aber das Sittengesetz die Freiheit nach, die *theoretisch* nicht positiv bewiesen, aber zumindest für möglich angenommen werden musste. Das Gesetz der praktischen Vernunft ist ein »Gesetz der Kausalität durch Freiheit«. Kant parallelisiert das Sittengesetz mit dem »Gesetz der Kausalität der sinnlichen Natur«. Das bereits in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten deduzierte, apodiktisch gewisse Sittengesetz verlangt die Freiheit und so wird ihr »zuerst objektive Realität« verschafft (KpV A 82). Im nächsten Absatz konkretisiert Kant diese Realität als »objektive, obgleich nur praktische«. Denn so ein Nachweis war für die Vernunft transzendent, so lange sie theoretisch einsehen wollte, weil keine Anschauung vom Gegenstand möglich war. Für die handelnde, also praktische Vernunft ist er allerdings immanent, weil die vernünftige Willensbestimmung nicht auf Erfahrung angewiesen ist, sondern »durch Ideen selbst« geschieht, die dann »im Felde der Erfahrung« wirksam sind (KpV A 83). Er reformuliert denselben Gedanken noch einmal im letzten Absatz des Abschnitts (»Die Bestimmung der Kausalität ...«, KpV A 83f): Alle Erfahrungsinhalte sind notwendig bedingt und das verlangt nach einem Unbedingten außerhalb des theoretisch zugänglichen Erfahrungsrahmens. Die *Möglichkeit* der Freiheit ist für Kant sogar ein *analytischer* Grundsatz der theoretischen Vernunft, weil die gesamte bedingte Kausalreihe nach einem unbedingten Grund verlangt (KpV A 84). Freiheit *muss* also möglich sein – aber nicht innerhalb der beobachtbaren, strikt determinierten Kausalkette, sondern nur dort, wo die theoretische Vernunft inhaltlich nicht hinreicht, weil es die Voraussetzung alles Erscheinenden ist: im Ansichsein (ibid.). Freiheit ist die

»Kausalität in einer intelligiblen Welt« (KpV A 85). Das war eigentlich bereits das Ergebnis der Auflösung der dritten Antinomie der ersten Kritik. Kant fasst dieses Resultat in der zweiten Kritik noch einmal zusammen:

Allein, da es schlechterdings unmöglich ist, ihr [der Freiheit, RES] gemäß ein Beispiel in irgend einer Erfahrung zu geben, weil unter den Ursachen der Dinge, als Erscheinungen, keine Bestimmung der Kausalität, die schlechterdings unbedingt wäre, angetroffen werden kann, so konnten wir nur den *Gedanken* von einer freihandelnden Ursache, wenn wir diesen auf ein Wesen in der Sinnenwelt, so fern es andererseits auch als Noumenon betrachtet wird, anwenden, *verteidigen*, indem wir zeigten, daß es sich nicht widerspreche, alle seine Handlungen als physisch bedingt, so fern sie Erscheinungen sind, und doch zugleich die Kausalität derselben, so fern das handelnde Wesen ein Verstandeswesen ist, als physisch unbedingt anzusehen [...]

(KpV A 84, Hervorhebungen im Original gesperrt)

Das führt notwendig in eine kompatibilistische Position: Noumenale Freiheit und phänomenale Determination widersprechen einander nicht. Kant wiederholt noch einmal eindringlich: Der noumenale Gegenstand kann nicht erkannt werden, weil die für die theoretische Erkenntnis notwendige korrespondierende Anschauung fehlt (KpV A 85). Aber den »leeren Platz füllt nun reine praktische Vernunft« durch das Gesetz der Freiheit, das Sittengesetz. Nochmals betont Kant, dass es sich keineswegs um eine theoretische Einsicht handle, theoretisch wird damit nichts gewonnen, theoretisch bleibt Freiheit bloß problematisch, also möglich. Praktisch aber ist die Freiheit nunmehr realisiert, ihr wurde, so die Diktion Kants, »*objektive* und obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte *Realität* verschafft« (KpV A 85, Herv. im Orig.).

ARBITRIUM 281

bit, aut tantum volendi nolendive pro lubitu, aut facultatem volendi nolendive & sensitivae appetendi averfandive pro lubitu suo, §. 676, 689.

SECTIO XXI.

LIBERTAS.

§. 719.

Facultas appetendi averfandive pro lubitu suo sensitivae, est ARBITRIUM SENSITIVUM<sup>1</sup>, facultas volendi nolendive pro lubitu suo est (liberum arbitrium) LIBERTAS<sup>2</sup> cf. §. 707, 708, 710. (moralis, simpliciter sic dicta). Libertas pure volendi nolendive est LIBERTAS PURA<sup>3</sup>. Ergo substantia arbitrio praedita aut illud sensitivum tantum habebit, aut libertatem tantum puram, aut eandem arbitrio sensitivo mixtam, §. 718. ACTIONES, ad quas per libertatem se determinare est in potestate alicuius substantiae positum, LIBERAE<sup>4</sup> sunt, & ipsa SUBSTANTIA, quae & quatenus actiones liberarum patrare potest, est LIBERA<sup>5</sup>.

1 das sinnliche Willkühr. 2 Freyheit. 3 reine Freyheit. 4 freye Handlungen 5 Dinge, oder Kräfte, die frey vor sich bestehn.

§. 720.

Multa appeto averforque sensitivae pro  
S 5 lu-

POSSIBILE.

5

ORITUR CONTRADICTION, §. 12. prior PATENS<sup>1</sup>. (directa, immediata et explicita) posterior PATENS<sup>2</sup>. (indirecta, cryptica, mediata et implicita) vocatur. In quo vera contradictio patet, ABSURDUM<sup>3</sup> est (absolum).

<sup>1</sup> Ein offenkundiger. <sup>2</sup> Ein versteckter Widerspruch. <sup>3</sup> offenbar falsch.

§. 14.

RATIO<sup>1</sup>, cf. §. 640. (conditio, hypothesis,) est id, ex quo cognoscibile est, cur aliquid sit. Quod rationem habet, seu, cuius aliquid est ratio, RATIONATUM<sup>2</sup> eius dicitur, et ab eo DEPENDENS<sup>3</sup>. Praedicatum, quo aliquid vel ratio, vel rationatum est, vel utrumque, NEXVS<sup>4</sup> est.

<sup>1</sup> ein Grund. <sup>2</sup> seine Folge, das in ihm gegründete. <sup>3</sup> das von ihm abhængende. <sup>4</sup> der Zusammenhang; die Verknüpfung.

§. 15.

Quod spectatur, sed non in nexu cum iis, quae extra illud ponuntur, SPECTATUR IN SE<sup>1</sup>. Quod nec in se quidem spectandum repraesentabile est, est IMPOSSIBILE IN SE<sup>2</sup>, (intrinsecus, simpliciter, absolute, per se.) Quod in se spectatum est possibile, est POSSIBILE IN SE<sup>3</sup>, (intrinsecus absolute, per se, simpliciter.)

<sup>1</sup> wird an und vor sich betrachtet. <sup>2</sup> an und vor sich, innerlich; schlechterdings unmöglich, <sup>3</sup> an und vor sich, innerlich, möglich.

A 3

§. 16.

## **Zusammenfassung**

Eine Erklärung mit Begründungsanspruch gilt dann als dualistisch, wenn sie sich auf zwei einander ausschließende Prinzipien beruft und diese beiden Prinzipien nicht durch ein drittes begründend vermitteln kann oder Grund und Begründetes einander unvermittelt gegenüberstehen. Interpreten verorten seit Kants Lebzeiten wiederholt Dualismen an verschiedenen Stellen seiner kritischen Systematik. Kant selbst hat sich allerdings entgegen der in der Rezeptionsgeschichte etablierten Auffassung sehr wohl als Denker jener Vermittlung begriffen, die ihm viele seiner Kritiker absprechen wollen. Ich vermute, dass die meisten Dualismusvorwürfe auf einem Missverständnis über das Begründungsverhältnis zwischen den zentralen Systembegriffen von Verstandes- und Sinnenwelt beruhen. Im Durchgang durch ausgewählte Sekundärliteratur ordnet die vorliegende Arbeit mutmaßliche Dualismen nach Art und Argumentationsweise und vergleicht sie untereinander. Schließlich versuche ich, den erwähnten Vorwürfen in ihren verschiedenen Ausprägungen mit systemimmanenten Gegenargumenten zu begegnen und so gewissermaßen Kant selbst antworten zu lassen. Dem Leitgedanken der Systemimmanenz folgend greife ich dabei wesentlich auf die Schriften von Kant selbst zurück, ziehe aber auch entsprechende Gegenbeispiele aus der Sekundärliteratur heran.

## **Summary**

An explanation that claims to supply a philosophical foundation is considered dualistic if it is based upon two mutually exclusive principles which are not mediated by a third one, or if the supposedly mediating foundation is separated from the conditioned that needs foundation. Critics of Kant find dualisms in various parts of Kant's critical philosophy. However, Kant did consider himself a philosopher of mediation. I suspect that most allegations of unmediated dualism stem from a misunderstanding about the founding relation between the intelligible and the sensible world. Going through a selection of secondary literature, the thesis categorizes various alleged dualisms according to their kind of argumentation. Eventually, I try to juxtapose them with system immanent counterarguments, and thus, in a way, let Kant answer for himself. Following the idea of system immanence, I mainly use Kant's own writings for this purpose, but also cite counterexamples in secondary literature.

## Lebenslauf

Rainer Erich Scheichelbauer, geboren am 8. März 1977 in Wien

1995 Matura in Wien

1999 Diplom für Fotografie an der Graphischen Lehranstalt, Wien

seither selbständig tätig, v.a. in Grafik, Typografie, Buch- und Schriftgestaltung

1999 – 2003 Infografiker beim WirtschaftsBlatt, Wien

2000 Beginn der Lehrtätigkeit an der Graphischen Lehranstalt, Wien

2003 – 2012 Studium der Niederlandistik und der Philosophie an der Universität Wien

seither zahlreiche Reisen und Aufenthalte in Belgien und den Niederlanden

2004 Beginn der Tätigkeit für die Typographische Gesellschaft Austria, Wien

v.a. Workshops, aber auch Übersetzungen aus dem Niederländischen

2006 – 2007 Deutsch-Lektorat an der Hogeschool Rotterdam

2008 Beginn der journalistischen Tätigkeit für Fachpublikationen

Mitgliedschaft im Österreichischen Journalisten-Club

## Literatur

- Weischedel, Wilhelm (Hg.): Immanuel Kant, Werkausgabe. 12 Bände, 16. Auflage. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2003.
- Horn, Christoph, Corinna Mieth und Nico Scarano (Hg.): Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2007.
- Schröder, Bernhard (Hg.): Bonner Kant-Korpus. Bereitstellung und Pflege von Kants Gesammelten Werken in elektronischer Form. Druckähnliche Darstellung der Bände 1–23 der Akademie-Ausgabe. Korpora.org, Universität Duisburg-Essen 2008. <<http://korpora.org/Kant/verzeichnisse-gesamt.html>>, 26.1.2012.
- Adickes, Erich: Kants Opus postumum. Kant-Studien, Ergänzungshefte im Auftrag der Kant-Gesellschaft Nr. 50, hg. von H. Vaihinger, M. Frischeisen-Köhler, A. Liebert. Reuther & Reichard: Berlin 1920.
- Adickes, Erich: Kant und das Ding an sich. Pan Verlag Rolf Heise: Berlin 1924.
- Allison, Henry E.: Kant's Concept of the Transcendental Object. In: Kant-Studien 59. H. Bouvier u. Co. Verlag: Bonn 1968. 165–186.
- Allison, Henry E.: Kant's Preparatory Argument in Grundlegung III. In: Höffe 2010. 314–324.
- Ameriks, Karl: Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determine the Will. In: Höffe 2002. 99–114.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: Metaphysica. Editio VII. Magdeburg 1779. Facsimile auf <<http://www.scribd.com/doc/51404014/>>, 27.7.2011.
- Beck, Lewis White: Das Faktum der Vernunft. Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik. In: Kant-Studien 52. Kölner Universitätsverlag: Köln 1960/61. 271–282.
- Bojanowski, Jochen: Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung. Kantstudien, Ergänzungshefte im Auftrag der Kant-Gesellschaft Nr. 151, hg. von Gerhard Funke, Manfred Baum Bernd Dörflinger und Thomas M. Seebohm. Walter de Gruyter: Berlin, New York 2006.
- Brandt, Reinhard: Kritische Betrachtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft. In: Höffe 2002. 153–172.
- Burger, Rudolf: Wie frei ist unser Wille? In: Die Presse Spectrum, Wien. 26. September 2009. I–III.
- Chamberlain, Houston Steward: Immanuel Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk. 2. Auflage. F. Bruckmann: München 1909.
- Döring, Eberhard: Immanuel Kant. Eine Einführung. Marix: Wiesbaden 2004.
- Eisler, Rudolf: Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen [sic] Nachlaß. 5., unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1930. Georg Olms Verlag: Hildesheim 2002.
- Gardner, Sebastian: Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason. Routledge: Abingdon, New York 2006.
- Geier, Manfred: Kants Welt. Eine Biographie. Rowohlt Taschenbuch: Reinbek bei Hamburg 2005.
- Gerhardt, Volker, Rolf-Peter Horstmann, Ralph Schumacher (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Herausgegeben im Auftrag der Kant-Gesellschaft e.V., 5 Bände. Walter de Gruyter: Berlin, New York 2001.
- Geyer, Christian (Hg.): Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2004.
- Gölz, Walter: Kants „Kritik der reinen Vernunft“ im Klartext. Textbezogene Darstellung des Gedankengangs mit Erklärung und Diskussion. 2., erweiterte Auflage. Mohr Siebeck (UTB): Tübingen 2008.
- Gotz, Gerhard: Kants vorkritische Systementwürfe. Bemerkungen zu Josef Schmuckers entwicklungsgeschichtlicher Kant-Deutung. In: Klein 1998. 43–72.
- Gotz, Gerhard: Kants „großes Licht“ des Jahres 69. In: Gerhardt e.a. 2001. Band 2, 19–26.
- Gotz, Gerhard: Die Rolle des Mundus Intelligibilis in der Systematik Kants. In: Klein 2005. 7–25.
- Gotz, Gerhard: Der »intelligible Charakter« des Menschen. In: Haltmayer e.a. 2011. 93–120.
- Grondin, Jean: Immanuel Kant zur Einführung. 4. Auflage. Junius: Hamburg 2007.
- Gulyga, Arsenij: Immanuel Kant. Eine Biographie. Aus dem Russischen von Sigrun Bielfeldt. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2004.
- Habermas, Jürgen: Kritik der Vernunft. Philosophische Texte, Band 5. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2009.
- Habermas, Jürgen: Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit. In: Habermas 2009. 271–341.
- Habermas, Jürgen: Metaphysik nach Kant. In: Habermas 2009. 155–173.
- Haltmayer, Stephan, Gerhard Gotz, Franz M. Wuketits (Hg.): Homo universalis. Evolution, Information, Rekonstruktion, Philosophie. Erhard Oeser zur Feier seines 70. Geburtstages. Wiener Arbeiten zur

- Philosophie. Reihe B: Beiträge zur philosophischen Forschung, Band 21. Peter Lang: Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Brüssel, New York, Oxford, Wien 2011.
- Heimsoeth, Heinz: Studien zur Philosophie Immanuel Kants I, metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen. 2., durchges. Auflage. Kantstudien Ergänzungshefte 71, hg. von Ingeborg Heidemann im Auftrage der Kantgesellschaft Landesgruppe Rheinland Westphalen. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn 1971.
- Henrich, Dieter: Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants ›Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‹. In: Schwan 1975. 55–112.
- Höffe, Otfried: Immanuel Kant. 3., durchgesehene Auflage. Beck: München 1992.
- Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Akademie Verlag: Berlin 2002.
- Höffe, Otfried: Immanuel Kant. 7., überarbeitete Auflage. Beck: München 2004.
- Höffe, Otfried (Hg.): Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar. 4., ergänzte Auflage. Klostermann: Frankfurt am Main 2010.
- Höffe, Otfried: Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie. 1. Auflage in der Beck'schen Reihe. C.H.Beck: München 2011.
- Horn e.a. 2007: siehe Primärliteratur oben.
- Kato, Yasushi und Gerhard Schönrich (Hg.): Kant in der Diskussion der Moderne. 2. Auflage. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1997.
- Klein, Hans-Dieter (Hg.): Wiener Jahrbuch für Philosophie xxix/1997. Braumüller: Wien 1998.
- Klein, Hans-Dieter (Hg.): Wiener Jahrbuch für Philosophie xxxvi/2004. Braumüller: Wien 2005.
- Klemme, Heiner: Immanuel Kant. Campus: Frankfurt am Main 2004.
- Kühn, Manfred: Kant. Eine Biographie. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer. DTV: München 2007
- Lau, Chong-Fuk: Freedom, Spontaneity and the Noumenal Perspective. In: Kant-Studien 99. Walter de Gruyter: Berlin, New York 2008. 312–338.
- Locke, John: An Essay concerning Human Understanding. Edited with an Introduction by Peter H. Nidditch. Clarendon Press: Oxford 1979.
- McPherson Rudisill, Philip: Circles in the Air. Pantomimics and the Transcendental Object = X. In: Kant-Studien 87. Walter de Gruyter: Berlin, New York 1996. 132–148.
- Mendelssohn, Moses: Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. In: Strauss 1974. 1–176.
- Mohr, Georg: Kants Grundlegung der kritischen Philosophie. Werkkommentar und Stellenkommentar zur Kritik der reinen Vernunft, zu den Prolegomena und zu den Fortschritten der Metaphysik. In: Immanuel Kant, Theoretische Philosophie. Texte und Kommentar. Herausgegeben von Georg Mohr. Band 3. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2004.
- O'Neill, Onora: Reason and Autonomy in Grundlegung III. In: Höffe 2010, 282–298.
- Peter, Joachim: Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant. Walter de Gruyter: Berlin, New York 1992.
- Pieper, Annemarie: Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich? In: Höffe 2010, 264–281.
- Prauss, Gerold: Kant und das Problem der Dinge an sich. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn 1974.
- Prauss, Gerold: Für sich selber praktische Vernunft. In: Kato/Schönrich 1997.
- Recki, Birgit: Freiheit. Facultas: Wien 2009.
- Ricken, Friedo: Homo noumenon und homo phaenomenon. Ableitung, Begründung und Anwendbarkeit der Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst. In: Höffe 2010, 234–252.
- Römpf, Georg: Kant leicht gemacht. Eine Einführung in seine Philosophie. 2., verbesserte Auflage. Böhlau (UTB): Köln, Weimar, Wien 2007.
- Russell, Bertrand: Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und der sozialen Entwicklung. Aus dem Englischen von Elisabeth Fischer-Wernecke und Ruth Gillischewski. 6. Auflage. Europaverlag: München, Wien 2003.
- Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Handbuch Deutscher Idealismus. Metzler: Stuttgart 2005.
- Sandkühler, Hans Jörg: Kants ›Revolution der Denkungsart‹. Die Kritik der Erfahrung und der Vernunft. In: Sandkühler 2005, 86–93.
- Schnädelbach, Herbert: Kant. Reclam Leipzig: Leipzig 2005.
- Schönecker, Dieter, Allen W. Wood: Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Ein einführender Kommentar. 3. Auflage. Schöningh/UTB: Paderborn 2007.
- Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. In: Schmölders, Claudia, Fritz Senn und Gerd Haffmanns (Hg.): Schopenhauer. Werke in zehn Bänden, Band 2. Zürcher Ausgabe. Diogenes: Zürich 1977.
- Schulte, Günter: Immanuel Kant. Campus: Frankfurt am Main 1991.
- Schultz, Uwe: Immanuel Kant. Rowohlt Taschenbuch: Reinbek bei Hamburg 2003.

- Schwan, Alexander (Hg.): Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag am 11. April 1975. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1975.
- Scruton, Roger: Kant. Aus dem Englischen von Martin Laube. Herder: Freiburg im Breisgau o.J. (nach 1998)
- Seidl, Horst: Bemerkungen zu Ding an sich und transzendentalen Gegenstand in Kants Kritik der reinen Vernunft. In: Kant-Studien 63. Walter de Gruyter: Berlin, New York 1972, 305-314.
- Stangneth, Bettina: Das „Faktum der Vernunft“. Versuch einer Ortsbestimmung. In: Gerhardt e.a. 2001. Band 3, 104–112.
- Steenblock, Volker (Hg.): Kolleg praktische Philosophie. Band 2: Grundpositionen und Anwendungsprobleme der Ethik. Reclam: Stuttgart 2008.
- Steigleder, Klaus: Vernunft und Universalismus am Beispiel Immanuel Kants. In: Steenblock 2008, 56–82.
- Stiehler, Gottfried: Der Idealismus von Kant bis Hegel. Darstellung und Kritik. Akademie Verlag: Berlin 1970.
- Stockhammer, Morris: Kants Zurechnungsidee und Freiheitsantinomie. Kölner Universitätsverlag: Köln 1961.
- Strauss, Leo (Hg.): Moses Mendelssohn. Schriften zur Philosophie und Ästhetik. Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe. Band III, 2. Friedrich Frommann Verlag: Stuttgart, Bad Cannstadt 1974.
- Streichert, Till: Von der Freiheit und ihrer Verkehrung. Eine Studie zu Kant und den Bedingungen der Möglichkeit einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Kantstudien, Ergänzungshefte im Auftrag der Kant-Gesellschaft Nr. 144, hg. von Gerhard Funke, Manfred Baum, Bernd Dörflinger und Thomas M. Seebohm. Walter de Gruyter: Berlin, New York 2003.
- Tetens, Holm: Kants »Kritik der reinen Vernunft«. Ein systematischer Kommentar. Reclam: Stuttgart 2006.
- Vaihinger, Hans: Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. 5. und 6. Auflage. Felix Meiner: Leipzig 1920.
- Valentiner, Theodor: Kant und seine Lehre. Eine Einführung in die kritische Philosophie. 3. Auflage. Reclam: Stuttgart 1963.
- Wood, Allen W.: Preface and Introduction. In: Höffe 2002. 25–42.