

## E. Die Struktur des transzendentalen Freiheitsvollzugs

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

### § 27 Willkür als Strukturmoment des Willens

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

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

### § 28 *Empirie als Materie des Willens*

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

---

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

nicht derart selbst, sondern stattdessen etwas anderes zu wollen?

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

Glückseligkeit als Signum des bösen Willens begründen.

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

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

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

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

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

---

<sup>27</sup> KR V B 575.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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