

## A. Kants Freiheitsantinomie als Antinomie der Freiheit

### § 1 *Antinomie und Interesse*

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

## § 2 *Die Antithetik der cosmologia rationalis*

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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



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

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

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

---

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

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

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

### § 3 *Die Antithetik des Freiheitsbegriffs*

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

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

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

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

---

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

digkeit angesichts einer spezifischen Situation ein je anderes Handeln.

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

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

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

### § 5 *Transzendente Freiheit als Restproblem*

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

---

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



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

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

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

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

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

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

### § 6 *Der Rekurs auf praktische Freiheit*

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

Praktische Freiheit beinhaltet damit die Distanzierbarkeit unmittelbarer sinnlicher Anreize und

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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



### *Gerichtetheit auf ein transzendentes summum bonum.*

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

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

### *§ 7 Freiheit als Selbstvermittlung*

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

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

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

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

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

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