Reinhard Loock

Idee und Reflexion

Schriften zur
Transzendentalphilosophie 12

Meiner · BoD

REINHARD LOOCK

Idee und Reflexion bei Kant

SCHRIFTEN ZUR TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE
Band 12

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

REINHARD LOOCK

Idee und Reflexion bei Kant

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Meinen Eltern

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über ‹http://portal.dnb.de› abrufbar.
ISBN: 978-3-7873-1358-7
ISBN eBook: 978-3-7873-2851-2

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1998. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.
www.meiner.de

INHALT

EINLEITUNG 1

ERSTER TEIL
Die Vernunftidee der Freiheit und das praktische Selbstbewußtsein 15

1. Zur Architektonik und Methode der praktischen Vernunft 15
   a) Die Richtschnur der Kritik allen Vernunftgebrauchs 17
   b) Theoretische und praktische Methode 24
2. Das Ideal der Einbildungskraft 34
   a) Das Prinzip der Glückseligkeit 34
   b) Die technisch-praktische Vernunft der Glückseligkeit 43
3. Das Faktum der Vernunft 48
   a) Das Selbstbewußtsein der praktischen Vernunft 48
   b) Die absolute Reflexion der praktischen Vernunft 54
   c) Die Undeduzierbarkeit des Grundverhältnisses 62
4. Das Subjekt der praktischen Vernunft 67
   a) Archetypische und ektypische Natur 67
   b) Das Dasein des Sittengesetzes 71
   c) Das vernünftige Subjekt 78
5. Der Gegenstand der praktischen Vernunft und die Ideen 83
   a) Die Grundantinomie der praktischen Vernunft 84
   b) Die Selbstbegrenzung der praktischen Vernunft 92
   c) Der reine Vernunftglaube 98

ZWEITER TEIL
Die ästhetische Urteilskraft und die Genesis zur produktiven Vernunft .. 103

1. Das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft 103
   a) Die Konstellation des produktiven Vernunftgefüges 105
   b) Heautonomie und Zweckmäßigkeit 110

c) Ästhetische und teleologische Urteilskraft 118
d) Die reflektierende Vermittlung von Natur und Freiheit 125

2. Die Analytik des Schönen 130
a) Die Qualität oder das Gefühl des Schönen 131
b) Die Quantität oder die Anschauung des Schönen 135
c) Die Relation oder der Begriff des Schönen 138
d) Die Modalität oder die Reflexion des Schönen 143

3. Die transzendentale Reflexion des Schönen 148
a) Die produktive Vernünftigkeit des Schönen 149
b) Die theoretische Vernünftigkeit des Schönen 153
c) Die praktische Vernünftigkeit des Schönen 156

4. Das Mathematisch-Erhabene 163
a) Die Quantität oder die unendliche Anschauung des Erhabenen 164
b) Die Qualität oder das erhabene Gefühl der Grenze 173
c) Das Gefühl der Bestimmbarkeit 179
d) Die Heautonomie des Erhabenen und das Schöne 183

5. Das Dynamisch-Erhabene 191
a) Der Übergang zum Dynamisch-Erhabenen 192
b) Der dynamisch-erhabene Gegenstand 202
c) Die Relation oder der Begriff der erhabenen Persönlichkeit 210
d) Die Modalität oder die moralische Reflexion des Erhabenen 220

6. Die ästhetische Reflexion und die Ideen 226
a) Die ästhetisch reflektierte Einheit der Vernunft 228
b) Die ästhetische Synthesis von Freiheit und Natur 235
c) Die Genesis zur produktiven Vernunft 244

DRITTER TEIL
Die teleologische Urteilskraft und die produktive Idee 249

1. Das teleologische Reflexionsgefüge 249
a) Der Übergang zur produktiven Idee 250
b) Der teleologische Gegenstand 255
c) Die teleologische Reflexion 259

2. Die Analyse des Naturzwecks 264
a) Die Spezifikation des teleologischen Prinzips 268

b) Der Begriff des Naturzwecks 271
c) Die Maxime der teleologischen Erfahrung 276
3. Die transzendentale Reflexion des Naturzwecks 281
a) Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft 283
b) Zweckbegriff und intuitiver Verstand 289
c) Teleologie und Mechanismus 302
4. Die Natur als System der Zwecke 308
a) Der letzte Zweck der Natur 309
b) Die Kultur der Reflexion 315
c) Die technisch-praktische Vernunft 321
5. Der Endzweck der Welt 326
a) Die Krise der reflektierenden Urteilskraft 327
b) Moralische Teleologie und Moraltheologie 335
c) Die Grenze der reflektierenden Urteilskraft 344
6. Die teleologische Reflexion und die Ideen 351
a) Der Glaube der reflektierenden Urteilskraft 352
b) Das Vernunftsystem der reflektierenden Urteilskraft 367
c) Produktive Idee und Reflexion 376

LITERATURVERZEICHNIS 381

EINLEITUNG

Die Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als die »unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst« (KrV B 7)[1] bezeichnen das Gebiet, innerhalb dessen sich das Vernunftwissen in der kritischen Philosophie Kants entfaltet. Unvermeidliche Aufgaben sind die Vernunftideen in zweifacher Hinsicht: Sie entspringen allein der reinen Spontaneität der Vernunft, nämlich der bestimmenden Tätigkeit ihres Schließens, so daß die Vernunft durch ihre selbstgegebenen Gegenstände unvermeidlich beansprucht wird. Zugleich stellen die Ideen die Vernunft vor wesentliche Probleme, welche nur ihre kritische Selbstdurchdringung auflösen kann. Denn sie enthalten jeweils ein schlechthin Unbedingtes, und das Augenmerk der Kritiken besteht in der Frage, wie dieses dreifältige Unendliche für die endliche Form der Reflexion da ist.

Vernunftideen sind demnach Aufgaben *der* Vernunft, weil sie ihrem schließenden Wesen entspringen und dieses systematisch vollständig ausschöpfen. Indem sie die Gewißheit der endlichen Reflexion verlangen, stellen sie ebenso Aufgaben *für* die Vernunft dar. Unter dem Titel *Idee und Reflexion* geht die folgende Untersuchung dem hier angezeigten Selbstverhältnis nach. Sie versucht mit ihrer Problemstellung, den Vernunftort zu bewahren, den Kant als die Eigentümlichkeit des transzendentalphilosophischen Wissens gekennzeichnet hat: das Vorrecht der Vernunft nämlich, die aus ihr entsprungenen Probleme auch vollständig durchdringen zu können, »weil eben derselbe Begriff, der uns in den Stand setzt zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muß, auf diese Frage zu antworten, indem der Gegenstand außer dem Begriffe gar nicht angetroffen wird [...]« (KrV B 505).[2]

Als wesentliche Prämisse liegt dieser Untersuchung die Auffassung zugrunde, daß jede Kritik jeweils *eine* Vernunftidee zu ihrem Bestimmungsgrund hat: die KrV die theoretische Idee der erkennenden Seele, die KpV die

[1] Hinweise zur Aufschlüsselung der Abkürzungen und zur Zitierweise finden sich im Literaturverzeichnis.

[2] Im Unterschied zu den »Naturfragen« müssen alle Fragen, die die reine Vernunft aufwirft, beantwortbar sein, »weil uns hier nicht von der Natur der Dinge, sondern allein durch die Natur der Vernunft und lediglich über ihre innere Einrichtung die Fragen vorgelegt werden.« (KrV B 723).

praktische Idee der Freiheit und die KU die produktive Idee Gottes.[3] Gleichwohl sind die Ideen und mit ihnen die Kritiken nicht bloß parataktisch verknüpft, sondern unterliegen »der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae) [...]« (KrV B 867). Und schon für die erste Kritik steht fest, daß diese innere Teleologie, durch welche sich die Vernunft als ein in sich differenziertes System auslegt, durch den Begriff der *Freiheit* organisiert ist.

Wenn also das ganze Vernunftsystem bei Kant praktisch bestimmt wird und doch jede Kritik kraft ihrer eigentümlichen Vernunftidee prinzipielle Selbständigkeit besitzt, dann legt sich die Vermutung nahe, daß auch die KrV und die KU eine spezifische Konzeption der Freiheit erbringen. Dennoch erschöpft sich Kants kopernikanische Wende in der Philosophie nicht schon in der durchgängigen Bestimmung des Vernunftsystems zur Freiheit. Vielmehr – und das bezeichnet den wesentlichen Gesichtspunkt dieser Untersuchung – manifestiert sich die Freiheit unabtrennbar vom Bestimmungsgrund ebenso in der *Form* der Philosophie.

Denn angesichts der skeptischen Destruktion der rationalistischen Metaphysik durch Hume und angestoßen vom unbedingen Gefühl der Freiheit, das sich bei Rousseau jeder wissenschaftlichen Begründung entzieht, steht Kant vor dem Problem einer Neukonzeption der Metaphysik als Wissenschaft. Seine prinzipielle, d.h. transzendentale Verwandlung der neuzeitlichen Metaphysik verdankt sich der Einsicht, daß der Beziehungsgrund von Ich und Gegenstand nicht mehr durch die unendliche Substanz Gottes, sondern durch die absolute Spontaneität und Autonomie des Ich selbst zu begreifen ist. Daß Freiheit nicht wie ein substanzieller Gegenstand vorgestellt werden kann, bekundet sich notwendig in der Form philosophischer Reflexion: Weil die Idee aus der absoluten Vernunftspontaneität entspringt, durchdringt sie die Reflexion in der Weise, daß nur die Spontaneität einer *logischen Selbstbewegung der Reflexion* den Gehalt der Idee adäquat auslegt.[4]

[3] Den Zusammenhang der Vernunftorte in der Philosophie des Deutschen Idealismus anhand der Konstellation der Vernunftideen sowie ihrer Analogie zum aristotelischen Wissenschaftsbegriff hat erstmals Scheier (1986) umrissen. Zum Vernunftsystem Kants vgl. insbesondere 389–94. Weitere Ausführungen dieser Konzeption, von der meine Überlegungen ihren wesentlichen Anstoß erhalten haben, finden sich bei Scheier (1992 und 1993).

[4] Dementsprechend versteht sich die Methode der hier vorgelegten Untersuchung wesentlich als Rekonstruktion, und zwar im Anhalt an eine von Kant gegebene Bestimmung: »[...] denn nur soviel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann.« (KU 309) Das Machen und Zustandebringen fällt dabei auf die Seite der logischen und methodisch ausgewiesenen Selbstbewegung, die »nach Begriffen« verfährt, weil sie jeweils den Gehalt einer Idee ausschöpft. Vorsichtshalber sei hinzugefügt, daß dabei

Das vernünftige Selbstverhältnis von Idee und Reflexion konkretisiert sich mithin in dieser logischen Bewegung, deren Autonomie die Unendlichkeit der Idee in die endliche Reflexion einzubilden vermag. Das besagt aber zugleich, daß jede Kritik den Unterschied ihrer maßgeblichen Ideen wesentlich durch eine je eigentümliche logische Form oder in der Gestalt einer spezifischen Architektonik entfaltet. Dabei gilt für die Darstellungen der theoretischen und praktischen Vernunft gleichermaßen, daß sie die vernünftige Totalität der Idee durch die Einheit von objektivem Bestimmen und dessen reflexiver Beziehung auf das Subjekt realisieren. Diese Einheit von Bestimmen und Reflektieren, die dem theoretischen und praktischen Selbstbewußtsein entspringt, schöpft jeweils den Gehalt der Idee aus, sofern sie konstitutive Bedeutung hat. Das Grundproblem, dem sich der größere Teil dieser Untersuchung widmet, besteht nun in der Frage, ob sich auch die dritte Kritik im Rahmen des skizzierten Verhältnisses von Idee und Reflexion lesen läßt.

In der Tat stellt sich diese Frage, weil schon die verwirrende Mannigfalt der Themen in der KU ihre Konzeption als vernünftige Totalität, als reflexive Entfaltung einer Vernunftidee, auszuschließen scheint. Die Heterogenität zwischen Begründungsproblemen der emprischen Wissenschaften, die ihre *Einleitung* exponiert, und sachlicher Durchführung, die ihrerseits nicht weniger als das Schöne, das Erhabene, die organische Natur, die Kultur, die Moralität und schließlich die Theologie einschließt – diese Heterogenität läßt die Auffassung einer vernünftigen Totalität einigermaßen absurd erscheinen.[5] Was jedoch bedeutend schwerer wiegt, ist die Einsicht, daß die Idee in der KU keine konstitutive Bedeutung hat, und daß dementsprechend die Logik der Reflexion gerade durch die Auflösung der Einheit von Bestimmen und Reflektieren gekennzeichnet ist.

Gleichwohl vertrete ich die These, daß die dritte Kritik von ihrer *Einleitung* bis zum abschließenden § 91 durch die Auslegung der produktiven Idee Gottes vollkommen einheitlich bestimmt ist, daß ferner diese Auslegung sich

Termini fichtescher und hegelscher Provenienz nur in instrumenteller Bedeutung verwendet werden, um die Komplexität der Reflexionsstrukturen zu analysieren.

[5] Es ist deshalb auch kein Zufall, daß die meisten Untersuchungen zur KU sich mit Teilaspekten dieses Werks beschäftigen. Dagegen liegt hier der Akzent auf der Auffassung, daß Kant die KU am Leitfaden der in ihr dargelegten Idee des Organismus konstruiert hat, also so, »daß die Theile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind.« (KU 291). Sofern sich diese Auffassung plausibel machen läßt, scheint einige Vorsicht gegenüber der Isolierung von spezifischen Problemstellungen geboten. Natürlich ist die Frage nach der Einheit der dritten Kritik keineswegs neu. Die für den systematischen Zusammenhang wichtigsten Arbeiten stammen von Düsing (1968), Bartuschat (1972) und Krämling (1985).

allein durch eine logische Selbstbewegung der Reflexion vollzieht, und daß Kant dadurch eine Vernunftgestalt transzendental begründet, die sich weder in die theoretische noch in die praktische Vernunft auflösen läßt. Die einzelnen Momente dieser These lassen sich folgendermaßen präzisieren:

1. Der systematische Zusammenhang aller Reflexionen der KU wird durch das Zugrundeliegen der *produktiven Idee Gottes* begründet. In ihrer konkreten Gestalt erscheint sie als »Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. D.i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte.« (KU XXVIII) Die Eigentümlichkeit der Produktivität besteht darin, daß sie die Rezeptivität des Gegebenseins und die Spontaneität des Bestimmens verknüpft. Was unter dem Paradigma der Produktivität reflektiert wird, ist dem Subjekt so gegeben, als ob es von diesem selbst gemacht wäre, d.h. als an ihm selbst zweckmäßiger Gegenstand.

Das Prinzip der Zweckmäßigkeit bringt deshalb in objektiver Hinsicht eine Natur zum Vorschein, die so beschaffen ist, als sei sie auf das Subjekt hin angelegt – als sei sie wider alles Erwarten auf seine Reflexion bezogen, sofern diese gerade *nicht* objektiv bestimmt und konstituiert. In subjektiver Hinsicht ermöglicht dieses Prinzip, zugleich die Einheit und Vermittlung der theoretischen Vernunft, die durch das Gegebensein bedingt ist, mit der absolut selbstbestimmenden praktischen Vernunft zu reflektieren. Das kantsche Vernunftsystem überschritte allerdings die Grenze, die ihm mit dem Primat der praktischen Vernunft gesetzt ist, wenn die produktive Idee konstitutive Bedeutung hätte und an ihr selbst bestimmbar wäre.

Aus der Unbestimmbarkeit der produktiven Idee folgt, daß ihr, anders als der theoretischen und praktischen Idee, kein objektiv-konstituierendes Selbstbewußtsein zukommt. Die eigentümliche Schwierigkeit der Einsicht in den Vernunftcharakter der KU besteht deshalb darin, daß diese sich ihr eigenes Prinzip in der *Einleitung* voraussetzen muß, ohne es in einer konkreten Reflexion zum Vorschein bringen zu können. Die produktive Idee ist nur in der systematischen Totalität aller Reflexionsgestalten präsent, und zwar näher so, daß dieser Totalität eine wesentliche Differenz immanent bleibt. In der Makrostruktur der dritten Kritik manifestiert sich die Differenz, die mit der Unbestimmbarkeit der produktiven Idee einhergeht, im unaufhebbaren Unterschied von subjektiver und objektiver Zweckmäßigkeit, von ästhetischer und teleologischer Urteilskraft.

2. Daß die KU gerade durch ihre immanente Differenz sich zur vernünftigen Totalität ausbildet, erfordert eine spezifische Reflexionslogik, deren Bewegungsgesetz sich genau aus dieser inneren Differenz herleitet. »Diese

Gesetzgebung müßte man eigentlich Heautonomie nennen, da die Urtheilskraft nicht der Natur, noch der Freyheit, sondern lediglich ihr selbst das Gesetz giebt [...]« (AA XX, 225). Die produktiv-setzende *Logik der Heautonomie*[6] ist wesentlich dadurch gekennzeichnet, daß ihrem selbstgegebenen transzendentalen Prinzip gegenüber das Gegebene gleichwohl ein irreduzibel Besonderes und von sich her Bestimmtes bleibt. In dieser Asymmetrie zwischen Prinzip und Gegenstand beruht der Trieb zu einer Reflexionsbewegung, welche die Differenz der Momente im Reflexionsverhältnis ausgleicht und so die vernünftige Totalität der zugrundeliegenden Idee realisiert.

Im Unterschied zur objektiven Einheit von Bestimmen und Reflektieren bekundet sich die logische Freiheit der Urteilskraft in der heautonomen Selbstbewegung ihrer Reflexionen. In ihr beruht die gesamte Architektonik der KU, die folgendermaßen rekonstruiert werden kann: Aus der wesentlichen Differenz zwischen transzendentalem Prinzip und gegebenem Besonderen ergibt sich, daß die Reflexion ihr objektives und ihr reflexives Moment nur asymmetrisch und sukzessiv entfalten kann. Das erste Reflexionsverhältnis betrifft deshalb das gegebene Besondere in seiner Unmittelbarkeit, während die Heautonomie nur implizit erscheint. Es bedarf mithin eines zweiten Schritts, der die unmittelbare Einheit der Momente auflöst. In dieser Differenz verdoppelt sich die Reflexion, um das unmittelbar Gesetzte als heautonom Gesetztes, als durch die Urteilskraft selbst gesetzt, auszuweisen. Zur vernünftigen Totalität ist das Verhältnis jedoch erst entfaltet, wenn das heautonom Gesetzte wiederum objektiv bezogen und somit als ganze Beziehung, d.h. als Idee entfaltet wird. Darin verwandelt sich nämlich das implizit heautonome Reflektieren in ein prinzipielles, weil die Reflexion ebenso als heautonom wie das differente Besondere als differentes gesetzt wird.

Der *Zweite Teil* dieser Untersuchung zeigt, daß die ganze *ästhetische Urteilskraft* als ein dreigliedriger immanenter Bewegungszusammenhang gelesen werden kann, der durch die Logik der Heautonomie bestimmt ist. Während das Schöne das unmittelbare Setzen des Besonderen bezeichnet, verdoppelt sich die Reflexion im Mathematisch-Erhabenen, wird dadurch vernünftig und weist sich explizit als heautonomes Setzen aus. Erst das

[6] Daß gerade der produktive Charakter des heautonomen Setzens der Prinzipien die Einheit der dritten Kritik verbürgt, kommt auch in folgender Bemerkung Kants klar zum Ausdruck: »Ist aber das Vermögen der Urtheilskraft, sich a priori Principien zu setzen, einmal gegeben, so ist es auch nothwendig, den Umfang desselben zu bestimmen, und zu dieser Vollständigkeit der Kritik wird erfordert, daß ihr ästhetisches Vermögen, mit dem teleologischen zusammen, als in einem Vermögen enthalten und auf demselben Princip beruhend, erkannt werde [...]« (AA XX, 244).

Dynamisch-Erhabene geht jedoch über die bloße Anschauung der Natur zu ihrer Existenz über und vermag so das heautonome Setzen und das differente Besondere als einheitliche Beziehung zu konkretisieren. Insofern diese drei Reflexionsgestalten zugleich den theoretischen Verstand, die theoretische und die praktische Vernunft im Modus der produktiven Reflexion darstellen, vermittelt diese Übergangsbewegung ebenso das ganze Vernunftsystem.

Gleichwohl ist für die KU charakteristisch, daß sich ihr Prinzip nicht durch eine einfache Reflexionsbewegung erschöpfen läßt, obgleich diese sich zu einer vernünftigen Totalität ausbildet. Vielmehr bestimmt die prinzipielle Differenz von Setzen und Gesetztsein auch die Makrostruktur dieses Werks. Sie bedingt die doppelte Auslegung der reflektierenden Urteilskraft durch Ästhetik und Teleologie.

Wie der *Dritte Teil* verdeutlicht, entspringt auch der Bau der *teleologischen Urteilskraft* der heautonomen Logik. Hier wird jedoch eine Bewegung maßgeblich, welche die Heautonomie wesentlich im Rückgang vom unmittelbaren Gesetztsein in seinen objektiv setzenden Grund entfaltet. Schon für die verständige Reflexion erscheint das unmittelbare Besondere im Naturzweck als etwas, das durch sich selbst gesetzt ist, weil es sich durch absolute Wechselbeziehung selbst hervorbringt. Mit der Einsicht, daß ein Naturzweck nur innerhalb eines Systems der Zwecke möglich ist, verwandelt sich diese unmittelbare Reflexion wiederum in ein Verhältnis durchgängiger Differenz: Das unmittelbar Gesetzte verlangt einerseits den Rückgang auf eine verständige Weltursache und bezieht sich andererseits auf die heautonome Reflexion, die den letzten Zweck der Natur ausmacht. Die Bestimmung der Natur zur Kultur der Reflexion setzt zugleich den expliziten (theoretischen) Vernunftcharakter dieses teleologischen Verhältnisses frei. Den durchgängigen Modus der Differenz gleicht aber erst das letzte teleologische Reflexionsverhältnis aus, indem es den Grund alles produktiven Gesetztseins nicht nur als äußere verständige Weltursache, sondern praktisch-vernünftig als moralischen Weltschöpfer reflektiert.

Dieser höchste Punkt der KU bringt die unbestimmbare produktive Idee als solche zum Vorschein. Kraft ihrer Vermittlung realisiert sich die ganze teleologische Beziehung so, daß die heautonome Reflexion im moralischen Weltwesen und ebenso das differente Besondere in der unvorgreiflichen Zweckmäßigkeit seiner Welt die Gestalt der Selbständigkeit erhalten. Dabei übersteigt die moralische Teleologie und Theologie das Gegebensein des Besonderen überhaupt. Alle Termini erscheinen hier zwar in der Form der Reflexion, aber zugleich in der Bestimmtheit der Idee. Die ganze Reflexionsbewegung vollendet sich deshalb in einem reinen Vernunftverhältnis, und

der abschließende § 91 zieht die Vernunft der reflektierenden Urteilskraft in die einfache Beziehung zwischen der Freiheit der Heautonomie im Glauben und dem System der Vernunftideen zusammen.

3. Wenngleich die einzelnen Reflexionsgestalten ebenso wie die Gesamtarchitektonik allein durch die in sich differente Logik der Heautonomie bestimmt sind, bleibt die reflektierende Urteilskraft wegen ihrer unbestimmbaren Idee ohne bestimmendes Selbstbewußtsein. Sie wäre allerdings auch aus dem System der selbstbewußten Vernunft ausgeschlossen, wenn sie nicht zumindest ein Analogon aufwiese. Dieses Analogon beruht in der spezifischen Gestalt ihrer doppelten Bewegung, die nämlich jeweils durch eine Gestalt der Geschichte gekennzeichnet ist.

Weil die produktive Idee keine konstitutive Bedeutung haben kann, setzt sich die reflektierende Urteilskraft ihr Prinzip in der *Einleitung* voraus. Weil sie zum System der selbstbewußten Vernunft gehört, erreicht die Reflexion ihr Prinzip wiederum, jedoch nur durch die Vermittlung ihrer ganzen Bewegung, die somit die Geschichte ihrer Bildung darstellt. *Die ästhetische Urteilskraft und die Genesis zur produktiven Vernunft* lautet der Titel des Zweiten Teils, denn hier wird dargestellt, inwiefern die immanente Bewegung der ästhetischen Reflexionen erst das Vermögen zur expliziten Reflexion auf die produktive Idee hervorbringt. Die heautonome Reflexion auf die bewußtlose Produktivität der Einbildungskraft bildet diese nämlich sukzessiv zu demjenigen vernünftigen Bewußtsein, welches das Besondere überhaupt auf die produktive Idee zu beziehen vermag. Wobei entscheidend ist, daß diese Bildungsgeschichte nicht bloß eine verschwindende propädeutische Funktion hat, sondern sich ihrerseits schon zu einer vernünftigen Totalität zusammenschließt: zur Präsenz der Seelenidee und ihrer Bestimmbarkeit durch die moralische Freiheit, deren Erscheinen durch die subjektive Zweckmäßigkeit der schönen und erhabenen Natur vermittelt wird.

Stellt demnach die ästhetische Urteilskraft im Medium der produktiven Einbildungskraft die Genesis zur teleologischen Urteilskraft dar, so entfaltet diese unter dem Prinzip der objektiven Zweckmäßigkeit erst den konkreten Gehalt der produktiven Vernunft. Obwohl hier die Einbildungskraft gleichsam objektiv geworden ist, soll doch der Titel des Dritten Teils *Die teleologische Urteilskraft und die produktive Idee* nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Gestalt der Geschichte maßgeblich bleibt. Sie stellt sich nunmehr als Kultivierungsgeschichte dar, weil ihre Prozessualität ein selbst schon vernünftiges Vermögen betrifft. Daß die implizite Bildungs- und Kultivierungsgeschichte der reflektierenden Urteilskraft mit der expliziten Bestimmung zur Kultur der Reflexion koinzidiert, bedeutet dann tatsächlich die Voll-

endung der physischen Teleologie. In dieser Vollendung sammeln sich alle Reflexionsgestalten in eine reine Bestimmbarkeit, zu welcher der moralische Endzweck den Bestimmungsgrund darstellt – konkret dadurch, daß die an ihr selbst unbestimmbare produktive Idee in ihrer Bestimmbarkeit durch die Freiheit, d.h. zum moralischen Gott, durchsichtig wird.

Weil die produktive Idee keine konstitutive Bedeutung hat, kommt ihr kein Selbstbewußtsein zu. Anders als das stets präsente bestimmende Selbstbewußtsein der theoretischen und praktischen Vernunft erbringt nur die Geschichte der Bildung und Kultivierung der Reflexion ein Analogon zum Selbstbewußtsein. In ihrer vollendeten Geschichte geht die reflektierende Urteilskraft nämlich über das Gegebensein des Besonderen hinaus und setzt sich frei zur Einsicht in ihr vorausgesetztes Vernunftprinzip.

Deshalb liegt ein wesentlicher Akzent dieser Untersuchung darauf, die produktiv reflektierende Urteilskraft als dritte genuine Vernunftgestalt neben der theoretischen und praktischen Vernunft zu begreifen. Daß sie hier *technisch-praktische Vernunft* genannt wird, leitet sich nicht allein aus ihrer Stellung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft her.[7] Vielmehr ermöglicht die Einsicht in den immanenten Reflexionszusammenhang, die KU insgesamt als eine Theorie der Technik zu lesen.

Denn Kant zieht schon die Bedeutung der ästhetischen Urteilskraft, zumindest der selbständigen Naturschönheit, in die Entdeckung einer »Technik der Natur« zusammen: »Sie erweitert also wirklich zwar nicht unsere Erkenntniß der Naturobjecte, aber doch unsern Begriff von der Natur, nämlich als bloßem Mechanism, zu dem Begriff von eben derselben als Kunst: welches zu tiefen Untersuchungen über die Möglichkeit einer solchen Form einladet.« (KU 77) Es liegt auf der Hand, daß mit diesen »tiefen Untersuchungen« nichts anderes als die teleologische Beurteilung der Naturzwecke gemeint ist. Deren Teleologie führt, vermittelt durch den Begriff des letzten Zwecks der Natur, auf die Bestimmung zur Kultur, in welcher der Begriff der technisch-praktischen Vernunft ebenso positiv bestimmt wie begrenzt wird. Schließlich vollzieht sich auch die Auslegung der Moraltheologie, allem Anschein entgegen, prinzipiell am Leitfaden der Idee einer absolut technischen Vernunft Gottes.[8]

Daß Kant die technisch-praktische oder produktive Vernunft durch die produktive Idee zwar transzendental begründet, aber zugleich auf den Umkreis einer nicht-bestimmenden, subjektiven Reflexion eingrenzt, präzisiert

[7] Vgl. AA XX, 197ff.
[8] Vgl. KU 433.

noch einmal die Grenze, die seine Kritik auslegt. Die vernünftige Totalität der produktiven Idee kann sich nur durch die Bewahrung einer prinzipiellen Differenz entfalten, die sich insbesondere in der Unterscheidung von ästhetischer und teleologischer Urteilskraft manifestiert. Kants kritische Aufmerksamkeit gilt zuletzt der Grenze zwischen Produktion (der zweckmäßig produzierenden Einbildungskraft) und Produkt (der zweckmäßigen Natur). Nur kraft dieser Differenz vermag die praktische Vernunft ihr Primat im Vernunftsystem zu erhalten.

Dennoch hebt diese Grenze die vernünftige Totalität der KU nicht auf. Sie erfordert zwar eine Verdoppelung der Reflexionsbewegung, eine doppelte und spiegelbildliche Vermittlung von theoretischem Verstand, theoretischer und praktischer Vernunft im Modus produktiver Reflexion. Beide Bewegungen schließen sich jedoch ihrerseits zu vernünftigen Totalitäten zusammen, indem sie sich unter dem einen produktiven Prinzip der Zweckmäßigkeit als Präsenz von Ideen (der Seele und Gottes) realisieren. Warum allerdings für die reflektierende Urteilskraft auch der Sache nach Seelen- und Gottesidee notwendig miteinander verknüpft sind, wird erst durch eine Einsicht in den Ursprung und die Notwendigkeit einer Kritik der produktiven Idee transparent.

Die systematische Aufgabe der dritten Kritik und ihre methodischen Implikationen durchsichtig zu machen, stellt den Fokus der Erörterungen im *Ersten Teil* dar. Sie exponieren durch eine Analyse der KpV die Problemstellung der KU. Wie der Titel *Die Vernunftidee der Freiheit und das praktische Selbstbewußtsein* schon anzeigt, liegt hier die These zugrunde, daß die reflektierende Urteilskraft nicht primär im Zusammenhang mit Begründungsproblemen empirischer Wissenschaften Gegenstand der Kritik wird. Ihre Zugehörigkeit zum System einer Vernunft, die »in der That mit nichts als sich selbst beschäftigt« (KrV B 708) ist, leitet sich vielmehr wesentlich aus dem praktischen Vernunftbegriff des höchsten Guts her, mit dem die KpV schließt.

Das höchste Gut enthält mit seiner schlechthin postulierten Adäquation von Tugend und Glückseligkeit genau diejenige Synthesis von Freiheit und Natur, um deren kritische Begründung es der KU zu tun ist. Genauer gesagt, vermag die praktische Vernunft kraft ihrer absoluten Realität im Sittengesetz diese Synthesis, die die Realisierung der Freiheit darstellt, schlechthin zu postulieren. Möglich ist dieser notwendige Vernunftgegenstand jedoch nur, sofern ihm die Ideen der Seelenunsterblichkeit und des moralischen Weltschöpfers zugrundeliegen.

Insbesondere die Idee Gottes gibt nun den Ort an, der es erfordert, die produktive Idee selbst einer Kritik zu unterziehen. Die praktische Vernunft

begrenzt ihr eigenes Vermögen, indem sie sich das produktive Prinzip als eine selbständige schöpferische Vernunft gegenübersetzt. Aber gerade aus der Einsicht in ihre Unabdingbarkeit entspringt für das System der selbstbewußten Vernunft die Aufgabe, sich die produktive Idee nicht nur entgegenzusetzen, sondern selbst als Prinzip vernünftiger Reflexion zu durchdringen.

Unter diesem Prinzip können die Synthesis von Freiheit und Natur sowie ihre Möglichkeitsbedingungen in den Ideen nicht mehr nur als schlechthin postulierter Gegenstand gelten. Vielmehr bezieht sich die produktiv-vernünftige Reflexion um ihrer eigenen Gegenwart willen auf die gegebene Natur, und was ihre Kritik zu rechtfertigen anstrebt, ist allein die gegebene Präsenz und Wirklichkeit der Ideen, die die Realisierung der Freiheit vorscheinen lassen. Darin beruht die sachliche Notwendigkeit für die reflektierende Urteilskraft, die Gottesidee in ihrer immanenten Verknüpfung mit der Seelenidee zum Vorschein zu bringen.

Diese Ableitung des Ursprungs und der Aufgabe der KU ergibt sich jedoch erst als Schlußpunkt einer Gesamtdarstellung der KpV. Dadurch daß die Analyse die konsequente und einheitliche Architektonik dieses Werks herausarbeitet, sollen vor allem drei systematische Gesichtspunkte transparent werden: das methodisch-architektonische Verhältnis von Idee und Reflexion, die Unterscheidung von praktischer und produktiver Vernunftgestalt sowie der praktische Grund des ganzen Vernunftsystems.

1. Weil die praktische Vernunft mit der Idee der Freiheit den Bestimmungsgrund des ganzen Vernunftsystems darstellt, ist sie durch ein Verhältnis von Idee und Reflexion ausgezeichnet, das dieses System maßgeblich organisiert. Wie das 1. Kapitel zeigt, vermag Kant die substanzielle Vermittlung prinzipiell in die spontane Selbstvermittlung der Subjektivität zu übersetzen, weil die absolute Spontaneität der Freiheitsidee für die praktische Vernunft konstitutive Bedeutung hat. Was vorkritisch die unendliche Substanz leistete, fällt nunmehr der logischen Freiheit der ideenbestimmten Reflexion anheim.

Der Vergleich von theoretischer und praktischer Methode, der hier im Rückblick auf die KrV ausgearbeitet wird[9], verdeutlicht, daß sich die logische Bewegung jeweils durch die Einheit von objektiver-bestimmender Beziehung und reflexiver Rückbindung an das Subjekt konstituiert. Insofern

[9] Die KrV wird in der ganzen Untersuchung nicht eigens thematisiert, sondern nur unterscheidend und vergleichend herangezogen. Die Reflexionsbewegung ihrer *Transzendentalen Analytik* hat schon Metz (1991) durchsichtig gemacht.

die praktische Vernunft diese Einheit jedoch nicht mehr in gegenständlicher Bedeutung, sondern als absolute Selbstbeziehung austrägt, bringt sie die Spontaneität ihrer Idee und ihrer Reflexion zu einer vollkommenen Übereinstimmung. Dementsprechend entwickelt sich ihre Architektonik ohne die Vorgabe eines Gegebenen allein aus der reinen Selbstbeziehung der Vernunft. Sie kehrt deshalb den Bau der theoretischen Vernunft um und nimmt die Gestalt eines Vernunftschlusses an[10], in welchem die konstitutive Freiheitsidee ihre adäquate logische Form findet.

2. Diese Aufmerksamkeit auf das, was »philosophisch und architektonisch« (KpV 18) ist, gibt den Blick darauf frei, daß schon die Selbstbestimmung der praktischen Vernunft untrennbar mit der Auseinandersetzung um die Gestalt der produktiven Vernunft verknüpft ist. Während das notwendige Postulat der produktiven Vernunft Gottes am Schluß der KpV schon angesprochen wurde, erweist sich Kants anfängliche Kritik am Ideal der Glückseligkeit (2. Kapitel) wesentlich als negative Kennzeichnung. Die Auflösung des Scheins, daß die Techniken der Glückseligkeit das Gebiet der praktischen Vernunft ausmachen, gibt überhaupt erst den Weg frei, der die praktische Vernunft in ihrer Reinheit zu bestimmen erlaubt.

Die Gesamtarchitektonik der KpV zeigt mithin, daß die praktische Vernunft sich um ihrer absoluten Selbstbestimmung willen von ihrer produktiven Gestalt unterscheiden muß. Im Durchgang durch die Mitte dieser Selbstbestimmung verwandelt sich jedoch zugleich die Form des anfänglichen kritischen Abstoßes. Mit der praktischen Begründung des ganzen Vernunftsystems entfällt nicht etwa das Problem der Produktivität und die mit ihr untrennbar verbundene Frage nach der Glückseligkeit. Wie der Schluß der KpV im Übergang zur KU verdeutlicht, geht es Kant wesentlich darum, Produktivität und Glückseligkeit ihrerseits unter der Bestimmung einer Vernunftidee zu begreifen.

3. Die spekulative Mitte des ganzen Systems kommt in der Lehre vom einzigen Faktum der Vernunft zum Vorschein (3. Kapitel). Dieses Faktum bedeutet nicht die Verlegenheit eines dogmatischen Rückfalls, sondern bezeichnet in seiner Einzigkeit die Form, in der sich der absolute Vernunftgrund manifestiert. Denn die Idee der Freiheit ist nicht nur wie die anderen Ideen Prinzip. Vielmehr zeigt allein sie sich zugleich *als* Prinzip, und zwar dadurch, daß ihre Unendlichkeit unmittelbar im bestimmenden Selbstbewußtsein des Sittengesetzes gegenwärtig ist. Wenngleich an ihr selbst unerkennbar, kommt ihre Gegenwart spekulativ im Wechselverhältnis ihrer

[10] Vgl. KpV 161/2.

selbst als ratio essendi des praktischen Selbstbewußtseins und des Selbstbewußtseins als ratio cognoscendi der Freiheit zum Vorschein.[11]

Insofern besagt das spekulative Faktum: Die Unendlichkeit der Idee bildet sich unmittelbar in die endliche Form der Reflexion ein, ohne ihre Unendlichkeit aufzuheben. Genau dieser höchste Punkt des kantschen Vernunftsystems legitimiert zugleich, ebenso die beiden anderen Kritiken, mutatis mutandis, als Auslegungen der Ideen in der selbstbewegten Form der Reflexion zu lesen.

Daß jedoch auch die KpV, trotz der unmittelbaren Gegenwart ihrer Idee, sich in einer solchen Selbstbewegung entwickelt, beruht gerade in der Undeduzierbarkeit des Vernunftfaktums (4. Kapitel). Die praktische Vernunft bedarf keiner Deduktion ihrer objektiven Realität, weil sie diese schon in der unmittelbaren Gegenwart des Selbstbewußtseins beweist. Was vielmehr deduziert werden muß, ist umgekehrt das Sein der objektiven Allgemeinheit des Sittengesetzes im endlichen, sinnlich-vernünftigen Subjekt. Kants Bestimmung des Gefühls der Achtung, es sei »nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern [...] die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet« (KpV 134), erbringt diese subjektive Deduktion. Die praktische Selbstbewegung der Reflexion erweist sich somit als die bestimmende Ein-Bildung der Vernunft in ihr Anderes, in welcher sie gleichwohl unmittelbar bei sich bleibt.

Zugleich bedingt die Einsicht, daß die reine Vernunft sich immer schon bestimmend-reflektierend versinnlicht hat, auf doppelte Weise die methodische Möglichkeit der Transzendentalphilosophie überhaupt. Zum einen bezeichnet das Gefühl der Achtung den einzigen Punkt, in dem eine Vernunftidee unmittelbar im natürlichen Bewußtsein präsent ist. Insofern wird die Erkenntnis der transzendental-logischen Bestimmungen der Vernunft für ein endliches Subjekt nur durch dieses Gefühl möglich. Zum anderen stößt diese natürliche Präsenz der Freiheitsidee die Frage an, inwiefern auch die Präsenz der Seelen- und Gottesidee in der Natur kritisch auszuweisen sei.

Damit ist noch einmal und konkreter die Vernunftaufgabe charakterisiert, die sich aus dem Begriff des höchsten Guts für die dritte Kritik ergibt

[11] Die präzise Bestimmung dieses spekulativen Grundverhältnisses gibt Kant schon in der *Vorrede* zur KpV: »[...] so will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit sei. Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein.« (KpV 5).

(5. Kapitel). Die schlechthin postulierte Synthesis von Freiheit und Natur in der Wirklichkeit der erscheinenden Natur zu reflektieren, bedeutet nichts anderes als die reflektierende Gewißheit über die Präsenz der Ideen, welche die Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Guts darstellen. Weil die produktive Idee keine konstitutive Bedeutung hat, weil Produktion und Produkt getrennt bleiben müssen, erbringt die KU ihre Gewißheit in einer vernünftigen Totalität, die durch eine maßgebliche Differenz gekennzeichnet ist: durch die Differenz zwischen ästhetischen Reflexionen, die in ihrer immanenten Verknüpfung die Seelenidee als Totalität zum Vorschein bringen, und der Teleologie, die die Natur explizit unter der Maßgabe der produktiven Idee reflektiert.

Den Unterschied und Zusammenhang von bestimmender (praktischer, aber auch theoretischer) Vernunft und reflektierender (produktiver) Vernunft bezeichnet Kant am Ende der KU folgendermaßen: Unter den drei Ideen sei die Idee der Freiheit »der einzige Begriff des Übersinnlichen [...], welcher seine objective Realität (vermittelst der Causalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur durch ihre in derselben mögliche Wirkung, beweiset [...]« (KU 467) – in dieser Hinsicht wird die praktische Vernunft kritisiert. Aber die Idee der Freiheit ermöglicht ebenso »die Verknüpfung der beiden andern mit der Natur« (ebd.) – und diese Verknüpfung vermag die praktische Vernunft zwar zu postulieren, aber die kritische Rechtfertigung der wirklichen und erscheinenden Verknüpfung kommt allein der reflektierenden Urteilskraft zu. Der Vernunftbegriff der Freiheit und der Vorschein ihrer Realisierung in der Natur, das begriffene Vernunftsystem und sein Erscheinen: diese Zusammengehörigkeit realisiert sich in der dreifachen kritischen Durchdringung des Verhältnisses von Idee und Reflexion.

Wegen dieser Zusammengehörigkeit ist es unumgänglich, das Verhältnis von Idee und Reflexion ebenso in der praktischen Vernunft (und zumindest implizit in der theoretischen) wie auch für die reflektierende Urteilskraft darzustellen. Der größere Teil dieser Untersuchung ist allerdings der KU gewidmet. Denn gerade der praktisch-spekulative Bestimmungsgrund zeigt, welchen außerordentlichen Grenzgang die dritte Kritik sich vornimmt, indem sie ein transzendentales Prinzip *in* seiner Differenz zum Besonderen konzipiert[12] – indem sie konkret die produktive Idee ohne Selbstbewußtsein

[12] Genau dieses Spannungsverhältnis hat Bartuschat (1972) seiner Auslegung des systematischen Orts der KU zugrundegelegt (vgl. 79) und für die Analyse des Verhältnisses von ästhetischer und teleologischer Urteilskraft sowie deren immanenter Zusammenhänge fruchtbar gemacht. Trotz mannigfacher Berührungspunkte unterscheidet sich meine Untersuchung

reflektiert, die objektive Einheit von Reflektieren und Bestimmen in die differente Logik der Heautonomie verwandelt und schließlich die technisch-praktische Vernunft als genuine Vernunftgestalt begründet.[13] Wobei dieser Grenzgang nirgendwo den Maßstab vernünftiger Totalität preisgibt. Insofern beruht zuletzt im Verhältnis von vernünftiger Identität *und* Differenz das philosophische Interesse dieser Untersuchung.

Sie wäre ohne mannigfaltige Hilfe nicht zustandegekommen. Tiefe Dankbarkeit empfinde ich gegenüber meinem philosophischen Lehrer Prof. Claus-Artur Scheier, von dem ich die Arbeit an der Mnemosyne in der Philosophie gelernt habe. Seine menschliche Großzügigkeit hat mir zudem in schwierigen Situationen sehr geholfen. Prof. Tilman Borsche bin ich für seine spontane und konstruktive Kritik verpflichtet, die mir wichtige Anstöße zu methodischen Klärungen gab. Meinen Freunden möchte ich für ihre ebenso kompetente wie hingebungsvolle Unterstützung danken; die schöne Erfahrung, daß ich mich jederzeit auf ihren Beistand verlassen konnte, möchte ich nicht missen. Unendlich viel hat mir das liebevolle Dabeisein meiner Frau und Bernhards gegeben. Gewidmet ist dieses Buch meinen Eltern als Dank für alles, was sie mir ermöglicht haben.

vor allem durch die Annahme, daß die KU nicht durch ein Problem, das in den ersten beiden Kritiken verdeckt geblieben ist, hervorgerufen wird: nämlich nicht durch das Problem von subjektiver Spontaneität und Sinnlichkeit hinsichtlich der Gegenstandskonstitution (vgl. 248/9). Vielmehr erfordert wesentlich die Frage nach der Realisierung der Freiheit in der Natur eine transzendentale Prinzipiierung ihrer besonderen Gestalt. Nur von diesem Ausgangspunkt her lassen sich die moralische Teleologie und Theologie, die bei Bartuschat charakteristischerweise unbeachtet bleiben, in den systematischen Zusammenhang integrieren und sogar als dessen höchster Punkt darstellen.

[13] Dieser Grenzgang hat Fichte den Anstoß zu seiner eigenen Vernunftkonzeption gegeben. Schon in seiner Programmschrift *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* hält er Kants Auffassung von der unbestimmbaren Wurzel der Vernunfteinheit entgegen: »Der Verfasser ist bis jetzt innig überzeugt, daß kein menschlicher Verstand weiter, als bis zu der Grenze vordringen könne, an der Kant besonders in seiner Kritik der Urtheilskraft, gestanden, die er uns aber nie bestimmt, und als die letzte Grenze des endlichen Wissens angegeben hat.« (Fichte GA I/2, 110) In der Tat durchbricht Fichte mit dem absoluten Ich, das »das Handelnde, und das Produkt der Handlung« (Fichte GA I/2, 259) ist, genau die Grenze zwischen Produktion und Produkt, die Kant in der KU sorgsam bewahrt. Dies sei hier nur angemerkt, um zu verdeutlichen, daß die vorliegende Untersuchung zwar streng immanent verfährt, aber implizit zugleich den geschichtlichen Ort Kants einzugrenzen versucht: den Ort zwischen der rationalistischen Metaphysik einerseits, insofern sie durch Hume und Rousseau kritisiert ist, und Fichtes Wissenschaftslehre andererseits. Zugrunde liegt dabei die Auffassung, daß die philosophische Geschichte wesentlich durch die Verwandlung von Prinzipien geprägt ist (vgl. dazu Scheier (1992, 308)).

ERSTER TEIL

Die Vernunftidee der Freiheit und das praktische Selbstbewußtsein

1. Zur Architektonik und Methode der praktischen Vernunft

Kant warnt in der *Vorrede* zur KpV die Kritik davor, vermeintliche Inkonsequenzen in einem philosophischen System aufzudecken, ohne überhaupt erst den eigentümlichen Standpunkt der Philosophie erreicht zu haben. Ein Verfehlen dieses Standpunkts lasse eher den unzusammenhängenden Gedanken des Kritikers als die Brüchigkeit des Systems zum Vorschein kommen.[14] Der genuin philosophische Ort ist dagegen nur der des *Systems* selbst. Vom natürlichen analytischen Fortgang der menschlichen Erkenntnis, welcher eine möglichst vollständige Darstellung seines Gegenstandes durch die Erkenntnis seiner Teile anstrebt, unterscheidet sich das philosophische Erkennen folgendermaßen: »Aber es ist noch eine zweite Aufmerksamkeit, die mehr philosophisch und architektonisch ist: nämlich die Idee des Ganzen richtig zu fassen und aus derselben alle jene Theile in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander vermittelst der Ableitung derselben von dem Begriffe jenes Ganzen in einem reinen Vernunftvermögen ins Auge zu fassen.« (KpV 18)[15] Diesem Hinweis gehen die Erörterungen des Ersten Teils insofern nach, als sie mit der praktischen Idee der Freiheit den Zentralpunkt zu rekonstruieren suchen, auf den alle Teile des Vernunftsystems bezogen sind.

[14] Vgl. auch KrV B XLIV.

[15] Daß die philosophische und architektonische Aufmerksamkeit gerade die systematische ist, erhellt schon aus der methodischen Selbstbestimmung der KrV: »Ich verstehe unter einer Architektonik die Kunst der Systeme. Weil die systematische Einheit dasjenige ist, was gemeine Erkenntniß allererst zur Wissenschaft, d.i. aus einem bloßen Aggregat derselben ein System, macht, so ist Architektonik die Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntniß überhaupt, und sie gehört also notwendig zur Methodenlehre. Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen, in welchem sie allein die wesentlichen Zwecke derselben unterstützen und befördern können. Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Theile untereinander a priori bestimmt wird. Der scientifische Vernunftbegriff enthält also den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demselben congruirt.« (KrV B 860).

Das folgende Kapitel versucht, anhand der *Einleitung* in die KpV die spezifische *Vernunftlogik* der kantschen Philosophie zu skizzieren. Die Vernunftlogik ist zunächst das negative Kriterium der Wahrheit, insoweit sie die Form der theoretischen Erkenntnis betrifft.[16] Im engeren Sinn, d.h. im Kontext der praktischen Vernunft, zeigt sich aber, daß die reine Form der praktischen Vernunft an ihr selbst absolute Realität hat und nicht bloß Form zu einer gegebenen Materie ist. Die Vernunftlogik verwandelt sich deshalb einerseits selbst zum positiven Kriterium der Wahrheit. Für die philosophische Darstellung der praktischen Vernunft entspringt daraus andererseits die Aufgabe, alle Äußerlichkeit zu ihrem Gegenstand zu tilgen und die Sachhaltigkeit ihres Prinzips mit seiner methodischen Darstellung differenzlos zu verschränken.

In zwei Schritten unternimmt dieses Kapitel die Skizzierung der praktisch begründeten Vernunftlogik. Zunächst gilt es, die eigentümliche Aufgabe der KpV – die Darstellung der absoluten Selbstbestimmung der praktischen Vernunft – freizulegen und von ihr zu zeigen, daß das praktische Prinzip ebenso die »Richtschnur« (KpV 30) aller Vernunftkritik enthält. Denn indem die Idee der Freiheit sich als Grund des ganzen Vernunftsystems erweist, manifestiert sich ihre Logik im ganzen Gebrauch der einen, in sich unterschiedenen Vernunft (a).

Die praktische Logik läßt sich deshalb nur in vernunftsystematischer Hinsicht angemessen bestimmen. An der methodischen Bewegung der theoretischen Vernunft wird durchsichtig, daß ihr reines Selbstbewußtsein sich kraft der Einheit von Bestimmen und Reflektieren in objektiver Hinsicht spontan realisiert. Aber gerade deshalb verbleibt es in einer Differenz zur transzendentalen Erkenntnis dieser Spontaneität, die es nicht aufzulösen vermag. An dieser Begründungsbedürftigkeit profiliert sich die genuin praktische Methode derart, daß sie nur als absolute Einheit von Bestimmen und Reflektieren der Wirklichkeit der Freiheit angemessen ist. Ihre innere Bewegung kehrt die Realisierung des theoretischen Selbstbewußtseins in seinem Anderen insgesamt um, indem sie sich allein am Beisichsein der unmittelbaren Vernunftrealität in ihrem Anderen bemißt. Dieser Maßstab der Vernunftlogik stellt sich in der Architektonik der praktischen Vernunft insofern dar, als sie wesentlich die Gestalt eines Vernunftschlusses annimmt (b).

Die Überlegungen dieses Kapitels zeichnen damit nicht nur in abstracto den sachlich-methodischen Leitfaden für die Darstellung der praktischen Vernunft vor. Sie versuchen darüber hinaus, indirekt schon das Grundpro-

[16] Vgl. KrV B83/4.

blem zu exponieren, das für die Analyse der KU maßgeblich sein wird. Im Hintergrund steht nämlich die Frage: Inwiefern kommt auch der dritten Kritik der Charakter transzendentaler Vernünftigkeit zu, wenn ihre Idee keine konstitutive Bedeutung hat, und wenn dementsprechend ihre Reflexionslogik durch die Auflösung der Einheit von Bestimmen und Reflektieren gekennzeichnet ist?

a) Die Richtschnur der Kritik allen Vernunftgebrauchs

Von der Idee einer Kritik der praktischen Vernunft ist die *Einleitung* betitelt[17], und sie macht ihren Anspruch darauf, Einleitung in ein System der Vernunft überhaupt zu sein, sogleich daran geltend, daß sie die *eine* Vernunft in ihren theoretischen und praktischen Gebrauch unterscheidet.[18] Die kritische Einsicht in den *theoretischen* Gebrauch der Vernunft betrifft weder das Erkenntnisvermögen noch seine Gegenstände als solche, sondern die *Beziehung* auf Gegenstände, wie sie in der reinen Vernunft begründet ist. Die Kritik stellt sich deshalb unter die Bestimmung einer transzendentalen Erkenntnis, weil diese sich »nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.« (KrV B 25).[19]

Einer transzendentalen Erkenntnisart bedarf die theoretische Vernunft, weil nur eine solche die Grenzen ihres reinen Gebrauchs bestimmen kann. Diese Grenzbestimmung erweist sich als notwendig, indem der theoretischen Vernunft die drei transzendentalen Ideen Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit als ihre unvermeidlichen Aufgaben präsent sind, ohne daß sie ihnen objektive Realität in einer möglichen Erfahrung und deren Anschauung verleihen kann.[20] Deshalb muß sie als unkritisierte in einen notwendigen Widerspruch mit sich selbst geraten. Die transzendentale Erkenntnis dagegen leistet eine Grenzbestimmung, weil sie die objektive Realität selbst der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung unterwirft und dadurch die Ideen vom theoretisch-bestimmenden Vernunftgebrauch ausschließt.

Eine Kritik des *praktischen* Gebrauchs der Vernunft hat es dagegen mit den Bestimmungsgründen des Willens zu tun, und dieser ist ein Vermögen,

[17] Vgl. zum Folgenden KpV 29–32.

[18] »Der theoretische Gebrauch der Vernunft beschäftigte sich mit Gegenständen des bloßen Erkenntnißvermögens [...]. Mit dem praktischen Gebrauch der Vernunft verhält es sich schon anders.« (KpV 29).

[19] Zur Bestimmung der transzendentalen Erkenntnis vgl. auch KrV B 80.

[20] Vgl. KrV B 396/7.

»den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zu Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend sein, oder nicht), d.i. seine Causalität, zu bestimmen.« (KpV 29) Der praktische Gebrauch ist dem theoretischen gegenüber dadurch ausgezeichnet, daß er nicht durch das Gegebensein der Gegenstände bestimmt wird, sondern umgekehrt sich (real) bestimmend auf sie bezieht. Ein solches Bestimmen eröffnet der praktischen Vernunft die Möglichkeit, sich selbst ihre objektive Realität zu geben, sofern nämlich die Vernunft durch ihre Vorstellungen, d.h. zwecksetzend, den Willen bestimmt, die diesen Vorstellungen entsprechenden Gegenstände zu realisieren.

Wie die theoretische Vernunft die Realität in das Ding an sich und die Erscheinung unterscheidet, ist auch die real bestimmende praktische Vernunft einer Unterscheidung unterworfen: Sie ist zum einen ein Hervorbringen der Gegenstände, also ein *produktives* Vermögen, zum anderen eine Selbstbestimmung der im engeren Sinne *praktischen* Kausalität des Willens. Die praktische Kausalität ist nicht wie das Hervorbringen notwendig an der Adäquation der bewirkten Gegenstände und der ihnen zugrundeliegenden Zweckvorstellungen zu bemessen. Beide Kausalitäten unterscheiden sich nämlich durch den Ort ihrer Realität. Die produktive Kausalität realisiert sich kraft ihrer vernünftigen Zweckvorstellung in den hervorgebrachten Gegenständen. Der Bestimmungsgrund zu diesem Bestimmen muß dabei nicht in der reinen Vernunft liegen, sondern kann seinerseits bedingt sein. Die Realität in der praktischen Kausalität beruht dagegen in der Handlung selbst, nicht in einem durch sie hervorgebrachten Werk.[21]

Die genuin praktische Kausalität wäre also dadurch ausgezeichnet, daß reine Vernunft in der bloßen Willensbestimmung sich durch sich selbst ihre objektive Realität gäbe. Bestimmungsgrund und Realität fielen hier in eins. Deshalb gilt die Grundfrage einer Kritik der praktischen Vernunft nicht erst der Begrenzung der objektiven Realität ihres reinen Gebrauchs, sondern demzuvor der Einsicht in das *Daß* ihrer reinen Selbstbestimmung: »Hier ist also die erste Frage: ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund

[21] Diese Unterscheidung ist ebenso befremdlich wie von einer nicht zu überschätzenden Wichtigkeit. Denn sie verdeutlicht, daß für Kant, wie schon für Platon, das ethische Handeln wesentlich ein Erkennen ist und sich erst sekundär in einem Werk (das unserem Verständnis nach die eigentliche Handlung ist) realisiert. Ohne diesen Handlungsbegriff bleibt seine ganze Konzeption der praktischen Vernunft überaus dunkel. Ganz analog unterscheidet auch Aristoteles zwischen Praxis, deren *telos* in der Praxis selbst liegt, und Poiesis, deren *telos* das *ergon* ist, vgl. z.B. Nikomachische Ethik 1094a17.

desselben sein könne.« (KpV 30) Und es liegt auf der Hand, daß die empirisch bedingte Vernunft überhaupt nicht mehr als praktische Vernunft im engeren Sinn zu bezeichnen ist, sondern mit der produktiven Kausalität zusammenfällt.

Welche Bedingungen ergeben sich daraus für den Beweis, daß reine Vernunft für sich allein praktisch ist? Erstens muß sie gegenüber der produktiven Kausalität dadurch zureichend bestimmt sein, daß nicht nur das bestimmende Sich-Realisieren, sondern demzuvor sein Bestimmungsgrund in der Vernunft beruht. Ihr Bestimmen unterliegt dem Maßstab, nicht nur vernünftig, sondern unbedingt vernünftig zu sein. Zweitens ist zu beachten, daß die praktische Vernunft zwar auch gegen die theoretische unterschieden ist, aber sich gleichwohl in der Einheit der Vernunft selbst auf sie bezieht. Der unbedingte Bestimmungsgrund muß deshalb so beschaffen sein, daß er zwar gerade die objektive Realität der praktischen Vernunft konstituiert, aber doch zugleich ein Begriff von Kausalität ist, der auch durch die theoretische Vernunft[22] ausgewiesen werden kann: »Nun tritt hier ein durch die Kritik der reinen Vernunft gerechtfertigter, obzwar keiner empirischen Darstellung fähiger Begriff der Causalität, nämlich der der Freiheit, ein, und wenn wir anjetzt Gründe ausfindig machen können, zu beweisen, daß diese Eigenschaft dem menschlichen Willen (und so auch dem Willen aller vernünftigen Wesen) in der That zukomme, so wird dadurch nicht allein dargethan, daß reine Vernunft praktisch sein könne, sondern daß sie allein und nicht die empirisch-beschränkte unbedingterweise praktisch sei.« (KpV 30)

Warum kann Kant die Frage nach dem Daß der vernünftigen Selbstbestimmung auf die Wirklichkeit der Idee der Freiheit zusammenziehen? Offenbar erfüllt allein ihre Wirklichkeit die beiden genannten Bedingungen. Die Idee der Freiheit ist erstens unbedingter Vernunftgrund des realen Bestimmens. Denn sie ist als Idee ein Unbedingtes der Vernunft, das den Grund der Synthesis des Bedingten darstellt[23], und insofern nur durch sich selbst bestimmt sein kann. Näher ist sie dieses Unbedingte als hypothetische Idee,

[22] Denn es ist ja »doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Principien a priori urtheilt« (KpV 218).

[23] Die transzendentalen Ideen entspringen aus der eigentümlichen Schlußform der Vernunft. Die Idee als transzendentaler Vernunftbegriff ist »kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.« (KrV B379).

also als die unbedingte Bedingung aller Erscheinungen, die durch Kausalität bestimmt sind. In der Unterscheidung gegen die produktive Kausalität zeigt sich: Die reine praktische Vernunft koinzidiert mit der Idee der Freiheit, weil diese unbedingter Vernunftgrund des realen Bestimmens ist. Während die theoretische Vernunft nur in ihrer empirischen Beziehung auf Erscheinungen immanent bleibt, kehrt sich das Verhältnis in der Unterscheidung der praktischen Kausalität gerade um: Der empirisch bedingte Gebrauch, der sich insgesamt als produktive Kausalität erweist, wird transzendent, die vernünftige Selbstbeziehung dagegen bleibt immanent.

Die Idee der Freiheit ist zweitens zugleich ein Kausalitätsbegriff, der auch durch die theoretische Vernunft in dem Sinne legitimiert ist, daß er keinen Widerstreit in der als Einheit begriffenen Vernunft erzeugt. Denn die 3. Antinomie der KrV[24] setzt und beweist in ihrer Thesis eine Kausalität durch Freiheit als unbedingte Bedingung der Erscheinungen. Gleichwohl unterscheiden sich theoretische und praktische Vernunft gerade hinsichtlich der hier in Frage stehenden Wirklichkeit der Freiheit. Die theoretische Vernunft weiß zwar die Freiheitskausalität durch die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung[25] vor der Antinomie gegenüber der Naturkausalität zu bewahren und kritisch zu rechtfertigen. Sie vermag in ihrer theoretischen Funktion dieser Idee jedoch keine objektive Realität zu geben. Die KrV bestimmt deshalb nicht die Möglichkeit der Freiheit, geschweige denn ihre Wirklichkeit.[26] Vielmehr entzieht sie sie allein jedem skeptischen Zweifel an ihrer Möglichkeit, indem sie beweist, daß die Freiheit im Sinne einer Ursache der Erscheinungen in ihrer »absoluten Bedeutung [...] als nicht unmöglich zu denken« (KpV 4) ist. Theoretische und praktische Vernunft sind also hinsichtlich der Freiheit unterschieden, ohne in einen Widerspruch zu geraten: Jene denkt ihre Nicht-Unmöglichkeit, diese ihre Wirklichkeit.

[24] Vgl. KrV B472 ff.

[25] »Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muß, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann: so kann man die Causalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt.« (KrV B566).

[26] »Man muß wohl bemerken: daß wir hiedurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit als eines der Vermögen, welche die Ursache von den Erscheinungen unserer Sinnenwelt enthalten, haben darthun wollen. [...] Ferner haben wir auch gar nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit beweisen wollen; denn dieses wäre auch nicht gelungen, weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner Causalität aus bloßen Begriffen a priori die Möglichkeit erkennen können.« (KrV B585/6).

Während von der theoretischen Vernunft gilt, daß ihr um ihrer objektiven Realität willen Gegenstände gegeben sein müssen, vermag die praktische Vernunft sich selbst ihre objektive Realität zu geben. Im Unterschied zur produktiven Kausalität wiederum liegt weder ihre objektive Realität noch ihr Bestimmungsgrund in einem Anderen. Beide Unterscheidungen gründen auf derselben Voraussetzung: daß sich nicht mehr nur die Nicht-Unmöglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Freiheit in der menschlichen Vernunft beweisen läßt. Ein solcher Beweis würde zugleich implizieren, daß die Vernunft nicht nur unbedingt praktisch ist, sondern daß sie sich – weil die Idee als absolute Totalität den Beweisgrund dieser Unbedingtheit darstellt – an ihr selbst von aller sonstigen, d.h. sowohl von der theoretischen wie auch von der empirisch-praktischen Bestimmung unterscheidet.

Die Aufgabe der KpV besteht also darin, die objektive Realität der praktischen Vernunft darzustellen, nämlich so, daß die Wirklichkeit der Idee der Freiheit als ihr unbedingter Bestimmungsgrund erkannt wird, durch den sie sich an ihr selbst von allen anderen Formen der Vernünftigkeit unterscheidet. Es liegt nun auf der Hand, daß mit dieser so gestellten Aufgabe auch die philosophische Darstellung eine tiefgehende Veränderung erfährt. Indem nämlich die absolute Selbstbeziehung der Vernunft darzustellen ist, entfällt die (rationalistische) Beziehung auf eine zugrundeliegende absolute Substanz ebenso wie der Anhalt an das (theoretisch) Gegebene oder (produktiv) Hervorzubringende. Vielmehr verschränkt sich die methodische Darstellung untrennbar mit der Sachhaltigkeit des Vernunftprinzips. Sie kann diesem Prinzip nur dann adäquat sein, wenn sie ihrerseits alle Äußerlichkeit zu ihm tilgt und ihre Bestimmungen sich insgesamt als dessen Selbstbestimmungen erweisen lassen.

Die Methode zeigt sich damit zwei Erfordernissen unterworfen: Einerseits kann sie in der Darstellung der Wirklichkeit der reinen praktischen Vernunft kein begründendes Deduzieren sein, weil diese Wirklichkeit sich der schlechthin unbedingten Idee der Freiheit verdankt. In dieser Hinsicht wird sich die Darstellung auf einen einzigartigen Modus des Sichzeigens der Idee zusammenziehen. Andererseits ist die praktisch-absolute Selbstbeziehung die Wirklichkeit der einen, in ihrem Gebrauch unterschiedenen Vernunft. Nach dieser Seite ergibt sich die Notwendigkeit einer begründenden Unterscheidung, durch welche das unbegründbare Sichzeigen für die kritische Einsicht der Vernunft transparent wird. Die Selbstbeziehung der Vernunft bleibt darin allerdings nur insofern gewahrt, als das, wogegen sie sich unterscheidet, sich jeweils seinerseits als eine Gestalt der Vernunft und somit als für die Vernunft durchdringbar erweist.

Beide methodische Erfordernisse verwandeln den Begriff der Kritik gegenüber der bereits geleisteten theoretischen Kritik grundlegend. Diese Verwandlung ist es auch, worauf der merkwürdige, im Titel der *Einleitung* enthaltene Ausdruck »Idee einer Kritik« hinweist. Kant sagt nämlich: »Folglich werden wir nicht eine Kritik der reinen praktischen, sondern nur der praktischen Vernunft überhaupt zu bearbeiten haben. Denn reine Vernunft, wenn allererst dargethan worden, daß es eine solche gebe, bedarf keiner Kritik. Sie ist es, welche selbst die Richtschnur zur Kritik alles ihres Gebrauchs enthält.« (KpV 30)

Zweierlei ist in dieser verwandelten Bestimmung der Kritik angezeigt: Zum einen hat die kritisch-praktische Einsicht allein darzulegen, *daß* es reine Vernunft gibt, und um dieses begründet tun zu können, verfährt sie unterscheidend gegen jeden Vernunftgebrauch, der sich nicht durch die freie Selbstbestimmung auszeichnet. Ist die Wirklichkeit der praktischen Vernunft einmal zum Vorschein gekommen, dann bedarf es nicht mehr einer kritischen Begrenzung gegen einen möglichen transzendenten Gebrauch. Denn ein dialektisch-betrügender Schein ist nunmehr augeschlossen, weil mit dieser Darlegung die Wirklichkeit und objektive Realität der Idee der Freiheit erwiesen ist. Die kritische Einsicht beschränkt sich also auf die unterscheidend-begründende Hinführung zum undeduzierbaren Prinzip (sowie auf die Beziehbarkeit des zuvor Unterschiedenen, die erst durch das Prinzip möglich wird). Die zweite Kritik als die einer *reinen* praktischen Vernunft zu betiteln, würde also die Einsicht hintergehen, die sie selbst hervorbringt.[27]

[27] Beck (1974, 53 ff.) kommt in seinen Überlegungen hinsichtlich des Titels der KpV zu dem Ergebnis, daß sie ebensogut auch »Kritik der reinen praktischen Vernunft« hätte heißen können, wie es auch die Vorrede zur GMS nahelegt (vgl. AA IV, 391). Er verkennt dabei aber Kants Interesse an einer Asymmetrie zum Titel der KrV. Es besteht darin, die praktische Vernunft als reine Wirklichkeit der Freiheit zu denken und gegenüber den problematischen Ideen der theoretischen Vernunft auszuzeichnen. Der Fokus der skizzierten Aufgabe liegt im »Faktum der Vernunft« (KpV 55), womit auch Becks Vermutung zusammenstimmen könnte, daß Kant noch 1786 (also nach dem Erscheinen der GMS) »keine sehr klare Vorstellung« (55) vom Inhalt der KpV hatte. In der GMS findet sich die Lehre vom Faktum der Vernunft jedenfalls noch nicht, dafür aber, wiederum im Unterschied zur KpV, die Aufgabe einer Deduktion des Sittengesetzes. Die KpV selbst wird zeigen, daß beide Unterschiede eng miteinander zusammenhängen. Im Vorblick auf die KU sei noch darauf hingewiesen, daß die Konzeption einer Kritik der reinen praktischen Vernunft in der GMS darauf beruht, »daß, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der speculativen in einem gemeinschaftlichen Princip zugleich müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß.« (AA IV, 391) Die ganze Konstellation verschiebt sich, kurz gesagt, mit oder nach der KpV so, daß die Einsicht in das Faktum die Notwendigkeit einer Deduktion aufhebt, aber zugleich auch die Deduktion der ganzen

Zum anderen erschöpft sich der Begriff der Kritik nicht in der kritisch-unterscheidenden Darlegung der reinen Realität der praktischen Vernunft, die an ihr selbst keiner Kritik bedarf. Vielmehr liegt die entscheidende Einsicht darin, daß die kritisch ausgewiesene Reinheit der Vernunft ebenso die »Richtschnur« zur kritischen Einsicht *alles* ihres Gebrauchs enthält. Damit ist zunächst die Unmöglichkeit eines praktischen Scheins wiederaufgenommen. Weil aber auch die theoretische Vernunft, wie ihre Kritik erwiesen hat, rein verfährt, läßt sich schließen, daß die praktische Vernunftrealität zugleich in bestimmter Hinsicht den Grund ihres theoretischen Gebrauchs enthält. Und indem weiterhin das praktische Prinzip und seine Methode untrennbar miteinander verschränkt sind, begründet die reale Idee der Freiheit auch noch die methodische, d.h. transzendentale Einsicht in die theoretische Vernunft.[28]

Es zeigt sich also, daß die »Idee einer Kritik der praktischen Vernunft« sich zunächst ganz auf die Wirklichkeit der Idee der Freiheit zusammenzieht, daß diese sich aber ebenso, und zwar sowohl sachlich wie methodisch, zum Grund der Vernunft überhaupt entfaltet. Somit fällt die Idee ihrer Kritik mit der Philosophie selbst bzw. mit ihrem systematischen Standpunkt zusammen. Die Idee der Freiheit ist jenes Ganze, aus dem die vernünftigen Teile in ihrer wechselseitigen Beziehung aufeinander abgeleitet und zur systematischen Einheit der einen Vernunft verknüpft werden.[29] Diese doppelte Funktion der

Philosophie aus »einem gemeinschaftlichen Princip« unmöglich macht und dadurch die Aufgabe einer dritten Kritik entspringen läßt, welche die diesem gemeinschaftlichen Prinzip eigentümliche Erkenntnisart (die Reflexion) durchsichtig werden läßt.

[28] Die hier angesprochene Rückbindung der theoretischen an die praktische Vernunft muß für alle Kant-Interpretationen anstößig sein, die in der KrV eine Erkenntnistheorie (womöglich eine philosophische Begründung der newtonschen Physik) und in der KpV eine Moral- oder Handlungstheorie, jedenfalls Begründungsversuche verschiedener Disziplinen der Philosophie bzw. elementarer Phänomene des menschlichen Daseins, erblicken, zu denen die KU eine nachträgliche Ergänzung und Vermittlung liefere. Daß Kant dagegen in der KpV theoretische und praktische Vernunft aus derjenigen systematischen Einheit denkt, die die Vernunft selbst ist, verdeutlicht sogleich die *Vorrede*, in der es heißt, der Begriff der Freiheit mache »den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen Vernunft aus« (KpV 4).

[29] Dabei ist unter »Ableitung« aus prinzipiellen Gründen nicht eine genetische Deduktion zu verstehen, die erst Fichte vornimmt. Innerhalb welcher Grenzen auch bei Kant von Ableitung zu sprechen ist, verdeutlicht das hier verwendete Paradigma des Organismus, der in der dritten Kritik als Gegenstand der reflektierenden Urteilskraft thematisch wird. Immerhin ist es bemerkenswert, daß Kant schon in der *Vorrede* zur 2. Auflage der KrV dieses organische Paradigma verwendet, und zwar sowohl zur Charakterisierung der theoretischen Vernunft (vgl. B XXIII; vgl. auch AA IV, 263) als auch zu der des praktisch bestimmten Systemganzen (vgl. B XXXVII / XXXVIII).

Idee der Freiheit, als Prinzip der praktischen Vernunft zugleich das ganze System der Vernunft zu begründen und insofern die Richtschnur der Kritik alles Vernunftgebrauchs zu sein, gilt es, im folgenden hinsichtlich ihrer methodischen Implikationen zu erläutern. Sie konkretisieren die Vernunftlogik, die hier zunächst im allgemeinen dargestellt wurde.

b) Theoretische und praktische Methode

Die kritische Logik der praktischen Vernunft, so hatte sich ergeben, läßt sich nur durchsichtig machen, wenn sie zugleich in ihrer Begründungsfunktion für das ganze Vernunftsystem angesehen wird. Damit stellen sich zwei Fragen: Inwiefern ist die theoretische Vernunft überhaupt begründungsbedürftig? Und wie bestimmt sich ihr gegenüber die genuin praktische Methode sowie die aus ihr entspringende Architektonik der zweiten Kritik?

Was zunächst die erste Frage betrifft, so ist jedenfalls festzuhalten, daß auch die praktische Methode die einer endlichen Vernunft ist. Ihre Endlichkeit manifestiert sich in der inneren Gegenwendigkeit einer doppelten Bewegung, in der das Ganze nur durch eine »Übersicht, welche eine synthetische Wiederkehr zu demjenigen ist, was vorher analytisch gegeben worden« (KpV 19), zur Darstellung kommt. Nun ist allerdings diese Architektonik der analytisch-synthetischen Methode als solche keineswegs neu gegenüber der KrV[30], sondern nur die mit ihrer Sache einhergehende Durchführung. Inwiefern?

Die *Transzendentale Elementarlehre* der KrV beginnt analytisch mit den beiden Abstraktionen[31] der reinen Anschauungsformen der Sinnlichkeit und der reinen Begriffe des Verstandes. Sie denkt daraufhin in der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption diejenige reine Spontaneität, die die Wirklichkeit der theoretischen Vernunft im reinen Verstand begründet.[32]

[30] Vgl. KrV B 502/3 und B 708; generell zur »Architektonik der reinen Vernunft« KrV B 860 ff.; speziell zur *Transzendentalen Analytik* B 89/90. – In den *Prolegomena* sagt Kant von der KrV, daß »das Werk selbst durchaus nach synthetischer Lehrart abgefaßt sein mußte, damit die Wissenschaft alle ihre Articulationen, als den Gliederbau eines ganz besondern Erkenntnißvermögens, in seiner natürlichen Verbindung vor Augen stelle« (AA IV, 263; vgl. auch 274).

[31] »In einer transcendentalen Logik isoliren wir den Verstand (so wie oben in der transcendentalen Ästhetik die Sinnlichkeit) [...]« (KrV B 87).

[32] Der Unterschied von theoretischer Vernunft und reinem Verstand ist hier so aufgefaßt, daß dieser die apriorische Beziehung auf den Gegenstand konstituiert, während jene, wie die schon zitierte Stelle KrV B 25 im Zusammenhang mit B 80 deutlich macht, diese Konstitution

Von diesem höchsten Punkt her konkretisiert sich der reine Verstand in seiner synthetischen Tätigkeit durch den Schematismus der produktiven Einbildungskraft und entfaltet sein konkretes Wissen im System seiner synthetischen Urteile a priori. Die Darstellung dieses Systems vollendet sich ihrerseits in den *Postulaten des empirischen Denkens überhaupt*. Diese binden das dargelegte Wissen an das theoretische Selbstbewußtsein zurück, indem sie es modalisieren und dadurch implizit in den Verstand reflektieren. Denn die in den *Postulaten* konkretisierten Modalkategorien haben gegenüber allen anderen Kategorien die Eigentümlichkeit, daß sie die »Bestimmung des Objects nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken.« (KrV B 266)[33]

Der (im engeren Sinn) analytische Teil der KrV umfaßt also die beiden (methodischen) Abstraktionen und wendet sich mit der ursprünglichen Apperzeption um in das synthetische Verfahren. Um die innere Konsequenz des abstrakt-analytischen Beginns aufzuhellen, sei zunächst die Spontaneität der ursprünglichen Apperzeption charakterisiert.[34] Sie ist zwar an ihr selbst reine, sogar absolute Spontaneität, doch in dieser Reinheit nicht nur bewußtlos, sondern etwas, was als solches schlechthin nicht zu Bewußtsein kommen kann (schlechthin unvorstellbar ist), weil das Bewußtsein immer schon bestimmtes Bewußtsein ist. Die ursprüngliche Apperzeption hat darum den gegenwendigen Charakter, einerseits als reine Tätigkeit alle Bewußtseinstätigkeiten überhaupt erst begründend zu ermöglichen[35], und zwar in der Weise des Bestimmens, andererseits sich aber auch erst in diesem Bestimmen zu konkretisieren und zu reflektieren. Die Apperzeption als theore-

eigens transzendental reflektiert und ins Wissen hebt. Eine solche Interpretation bleibt, zumal im Vorblick auf die praktische Vernunft, der von Kant gedachten prinzipiellen Einheit der Vernunft angemessen, ohne den Unterschied von Vernunft und Verstand aufzulösen, und vermeidet dabei die zuletzt notwendig dogmatische Ansetzung gegeneinander selbständiger »Vermögen«. Daß Kant selbst gerade an der synthetischen Einheit der Apperzeption die prinzipielle Einheit von reinem Verstand und theoretischer Vernunft als Transzendentalphilosophie denkt, beleuchtet die Anmerkung zum § 16 der KrV: »Und so ist die synthetische Einheit der Apperception der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transcendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.« (B 134) Zur kantschen Definition des Terminus »transzendental« vgl. die überaus instruktiven Untersuchungen Pinders (1985).

[33] Zu dem ganzen Zusammenhang vgl. Boeder (1980, 460 ff.); Metz (1991, 15–198, insbesondere 173 ff.).

[34] Zum Folgenden vgl. KrV B 131 ff.

[35] Das Ermöglichen als Grundcharakter der Apperzeption stellt Kant bereits in ihrer ersten Bestimmung heraus: »Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können* [...]« (KrV B 131/2; Hervorh. im Orig.).

tisches Selbstbewußtsein vollzieht diese Konkretion, indem sie sich in die (dadurch erst als solche hervorgebrachten) Gegenstände einbildet. Sie muß sich deshalb etwas schlechthin Gegebenes, an dem ihr reines Bestimmen seine Grenze findet, voraussetzen, nämlich das mannigfaltige Material der Empfindung. In dessen Formierung konstituiert sie die natura formaliter spectata[36], die sie bis zur impliziten Selbstreflexion dieser Konstitutionsleistungen in den *Postulaten* ausbildet.

Wie hängt nun der formierende Spontaneitätscharakter mit dem abstrakt-analytischen Beginn der KrV zusammen? Die Konkretionsbewegung der reinen Spontaneität des theoretischen Selbstbewußtseins manifestiert sich in der Gestalt objektiver Synthesen, die das schlechthin gegebene Material der Empfindung voraussetzen. Weil die Synthesen der bestimmenden Spontaneität objektiv sind, kann sich das Selbstbewußtsein nur in ihrem Resultat, und auch dort nur implizit reflektieren. Das bedeutet: Die ursprüngliche Synthesis der Apperzeption oder ihre konkrete Form in der produktiven Einbildungskraft zeigt sich als das der Sache nach Erste. Dieses Erste reflektiert sich aber nur in seinem Resultat und vermag sich deshalb im Anfang nicht selbst einzusehen. Deshalb tritt zuerst das transzendentale Wissen so ein, daß es dasjenige methodisch unterscheidet und somit begreifbar macht, was die Apperzeption der Sache nach *ursprünglich* synthetisiert. Die Notwendigkeit des abstrakt-analytischen Beginns beruht also in der Voraussetzung des Materials der Empfindung für die synthetische Tätigkeit bzw. im objektiven Charakter ihrer konkreten Synthesen.

Kant vollzieht die kopernikanische Wende[37] der Philosophie dadurch, daß er die *Beziehung* von Bewußtsein und Gegenstand nicht mehr durch eine absolute Substanz begründet, sondern als Aktus der spontanen Synthesis des Ich begreift. Das Ich ist selbst die ganze Beziehung von Bewußtsein und Gegenstand, und es ist sie deshalb, weil es beide Richtungen dieser Beziehung vereinigt: Einerseits bestimmt seine Spontaneität das Mannigfaltige, indem sie es zur objektiven Einheit des Gegenstands verbindet, und andererseits reflektiert es sich aus dem Gegenstand in sich, damit dessen Vorstellung überhaupt meine Vorstellung sein kann. Erst als diese untrennbare *Einheit von Bestimmen und Reflektieren* erhält das vernünftige Selbstbewußtsein prinzipielle Bedeutung.

Gleichwohl bleibt die theoretische Methode durch eine grundsätzliche Differenz geprägt. Denn indem die bestimmend-reflektierende Einheit insge-

[36] Vgl. KrV B164/5.
[37] Vgl. KrV B XVI.

samt, also auch noch in der Modalreflexion, die Gestalt objektiver Synthesen hat, vergegenständlicht das Selbstbewußtsein seine Konstitutionsleistungen. Für das Selbstbewußtsein sind somit nur seine Produkte, nicht aber die Produktionen selbst. Die methodische Differenz besteht somit darin – und das ist gleichsam das andere Extrem zum abstrakt-analytischen Anfang –, daß das Selbstbewußtsein die transzendentale Erkenntnis seiner Konstitutionen nicht zu vollbringen vermag. Zwar hat es diese Konstitutionen immer schon ursprünglich vollzogen. Aber es bedarf einer erneuten Reflexion auf die ursprüngliche Reflexion, nämlich durch die transzendentale Einsicht selbst, um diese ursprünglichen Konstitutionen überhaupt zu einem System wissenschaftlicher Grundsätze ausbilden zu können.[38] Wegen der Differenz von transzendentaler und ursprünglicher Reflexion bedarf die theoretische Vernunft ihrerseits einer Begründung.

Diese Begründungsbedürftigkeit ist nicht in dem Sinne zu verstehen, daß die transzendentale Erkenntnis der KrV auf ihrem eigenen Boden unmöglich wäre. Sie hat nur eine bestimmte Grenze, und um diese Grenze genauer sehen zu können, sei zunächst das Verhältnis von ursprünglicher und transzendentaler Reflexion charakterisiert. Der ganzen *Transzendentalen Analytik* ist zwar ein Prinzip immanent, welches der in ihr dargestellte Verstand, obwohl er an sich vernünftiges Selbstbewußtsein ist, nicht zu bestimmen vermag.[39] Das Prinzip der transzendentalen Reflexion bleibt der Kritik der reinen Vernunft aber nicht äußerlich. Es ist vielmehr die theoretische Vernunft selbst, die sich in keiner einzelnen Bestimmung der *Analytik* findet, sondern sich *als* die transzendentale Darstellung ihres Ganzen manifestiert. Nur kraft der Prä-

[38] Claesges (1974) hat diese Differenz vom Begriff der kopernikanischen Wende her als »Selbstunterscheidung der Transzendentalphilosophie vom natürlichen Bewußtsein« (6) interpretiert und im Vorblick auf Hegel speziell in Fichtes früher Wissenschaftslehre untersucht. In seiner Exposition nimmt er die *Transzendentale Dialektik* in den Blick, in der diese Differenz allerdings als solche hervortritt. Mir kommt es dagegen darauf an, diese Differenz bereits in der »Logik der Wahrheit« (KrV B 87) und damit ebenso die prinzipielle Kommensurabilität von transzendentalem und natürlichem Bewußtsein wie den methodischen Charakter (vgl. KrV B XXII) ihres Gegensatzes herauszustellen.

[39] Wohlgemerkt ist das Gesagte allein auf die *Analytik* bezogen. Scheier (1973, 76 ff.) hat die *Transzendentale Dialektik* als Grund der Möglichkeit transzendentaler Erkenntnis rekonstruiert. Insofern haben die transzendentalen Ideen bereits in ihrem theoretischen Gebrauch eine positive Funktion, und zwar in doppelter Hinsicht: Sie ermöglichen als regulative Ideen die systematische Einheit alles Verstandesgebrauchs und sind zugleich als die höchsten Prinzipien aller Erkenntnis Bedingungen der Möglichkeit der Vernunftkritik selbst; vgl. dazu Scheier (1986, 391 und 1992, 304/5).

senz der theoretischen Vernunft ist die erste Kritik auf ihrem eigenen Boden möglich.

Wenn es die innere Spannung von ursprünglicher und transzendentaler Reflexion ist, die die *Analytik* über sich selbst hinaus in die *Dialektik* forttreibt[40], dann läßt sich das verdoppelte methodische Verfahren so kennzeichnen: Die synthetische Methode der KrV bindet in der ursprünglichen Reflexion das analytisch Gegebene durch die Mitte der produktiven Einbildungskraft zusammen. Ihre fortschreitenden Synthesen bilden das Prinzip der synthetischen Einheit der Apperzeption in die Anschauung, die Wahrnehmung und in den erkennenden Verstand selbst ein, um es schließlich kraft der Modalisierung in seinen Produkten implizit zu reflektieren. Die transzendentale Reflexion, deren Durchführung die *Analytik* selbst ist, expliziert allein diese Konstitutionen als reflexives Wissen des transzendentalen Subjekts. Am Ende der *Analytik* sind also die bewußtlosen Konstitutionsleistungen in das transzendentale Bewußtsein erhoben.

Wenn das ursprüngliche Selbstbewußtsein an sich vernünftig ist, weil es die ganze Beziehung von Bewußtsein und Gegenstand enthält, dann ist die transzendental reflektierende Vernunft ihm gerade nicht äußerlich. Denn sie reflektiert nur diese Vernünftigkeit als solche. Genau genommen, hat sich implizit die theoretische Vernunft selbst in der ursprünglichen Reflexion als sich wissender Verstand dargestellt. Die Grenze der Methode kommt erst darin zum Vorschein, daß die transzendentale mit der ursprünglichen Reflexion des Subjekts nicht in eins fällt.

Deshalb ist erstens die transzendentale Reflexion auch nur in der Notwendigkeit ihres Daß[41], nicht aber selbst im Fortgang ihres Wie, also nicht als theoretische Vernunft selbst, methodisch zu begründen. Und zweitens entfaltet sich die theoretische Vernunft als solche erst in der *Dialektik*, weil sie hier nicht mehr Gegebenes formiert, sondern rein mit sich selbst beschäftigt ist. Die durch die *Postulate* markierte Grenze zwischen *Analytik* und *Dialektik* ist insofern präzise der Ort, in dem die transzendentale Reflexion ebenso möglich wird, wie sie different zur ursprünglichen Reflexion bleiben muß: Möglich wird sie, weil der reine Verstand selbst sich aus seinen objektiven Synthesen in sich reflektiert; different bleibt sie, eben weil die Synthe-

[40] Genauer gesagt, ermöglicht der Sache nach die *Dialektik* erst die *Analytik*, weshalb deren Darstellung selbst bereits synthetisch verfahren kann. Dementsprechend ließe sich sagen, daß die Bewegung der *Analytik* die Genesis der Einsicht ihres Grundes ist, und deshalb in der Darstellung der *Dialektik* vorausgeht.

[41] »Diese transcendentale Überlegung ist eine Pflicht, von der sich niemand lossagen kann, wenn er a priori etwas über Dinge urtheilen will.« (KrV B 319).

sen objektiv sind und nicht als die reinen Vernunftbeziehungen gedacht werden können, die sie an sich sind.

Damit läßt sich nun aus dem ganzen Begründungszusammenhang die Frage beantworten, inwiefern die theoretische Vernunft begründungsbedürftig ist: 1. Das Selbstbewußtsein begründet die Beziehung von Bewußtsein und Gegenstand, indem seine ursprünglich-synthetische Spontaneität sich in das gegebene Material der Empfindung einbildet und dadurch die Gegenstände konstituiert. 2. Weil die bestimmend-reflektierende Einheit des Selbstbewußtseins sich in der Gestalt objektiver Synthesen konkretisiert, vermag nur eine von ihm unterschiedene transzendentale Reflexion diese vorbewußten Konstitutionsleistungen oder die reine Beziehung als solche zu erkennen. 3. Die systematische Begründung der transzendentalen Reflexion liegt jenseits der *Analytik* in der *Dialektik*. Hier jedoch kehrt sich das Verhältnis um: Während das Gegebensein des Empfindungsmaterials den reinen Verstand von seiner transzendentalen Reflexion trennte, so vermag nun die theoretische Vernunft ihren Ideen keine objektive Realität zu verleihen. 4. Die theoretische Vernunft bedarf also insgesamt der Begründung durch die praktische, weil nur die Idee der Freiheit, sofern es überhaupt reine praktische Vernunft gibt, an ihr selbst objektive Realität hat.

Mit dieser Analyse ist nun der Zugang zur zweiten eingangs gestellten Frage gewonnen. Wie bestimmt sich die praktische Methode und die aus ihr entspringende Architektonik der KpV? Es ist bereits deutlich geworden, daß, indem die absolute praktische Selbstbeziehung allein auf der Wirklichkeit der Freiheit beruht, die Methode und die Sachhaltigkeit des Prinzips untrennbar miteinander verschränkt sind. Nimmt man hinzu, daß die praktische Vernunft aufgrund der Begründungsfunktion für die theoretische Vernunft mit dieser prinzipiell kommensurabel sein muß, dann läßt sich die *praktische Methode* in dreifacher Hinsicht profilieren:

1. Die Vernünftigkeit des Selbstbewußtseins macht sich daran geltend, daß es kraft seiner Einheit von objektivem Bestimmen und selbstbezüglicher Reflexion die reine Beziehung von Bewußtsein und Gegenstand begründet. Dadurch bleibt es im Bewußtsein von etwas zugleich Selbstbewußtsein. Die praktische Vernunft ist mit der theoretischen kommensurabel, indem auch sie in der Einheit von Bestimmen und Reflektieren beruht. Weil sie sich aber als absolute Selbstbeziehung bestimmt, legt sich diese Einheit nicht in die objektiv-subjektiv unterschiedenen Richtungen der Beziehung auseinander. Sie realisiert sich mithin nicht sukzessive in ihrem Anderen, sondern stellt sich als unmittelbare und absolute Einheit dar. Ihr Bestimmen *ist* ihr Reflektieren und ihr Reflektieren *ist* ihre Selbstbestimmung. In der unmittel-

baren Einheit dieses Akts gibt sie sich selbst ihre Realität. Dementsprechend stellt sich die praktische Vernunftrealität nicht in einem mannigfaltigen System von Grundsätzen dar, sondern es ist »ein reiner praktischer Grundsatz«, der hier »unvermeidlich den Anfang« (KpV 32) macht.

Indem das methodische Prinzip der praktischen Vernunft in der unmittelbar realen Identität von Bestimmen und Reflektieren beruht, kann auch der Unterschied von transzendentaler und ursprünglicher Reflexion nicht mehr – zumindest nicht im Sinne einer grundsätzlichen Differenz – maßgeblich sein. Absolute Selbstbeziehung als reflektierendes Bestimmen ist an ihr selbst einsichtig. Weder bedarf sie einer Ableitung noch ist sie einer solchen fähig.[42] Sie ist vielmehr ihrerseits der Realgrund aller transzendentalen Erkenntnis. Das Prinzip fällt also wesentlich als sich wissendes und nicht nur als gewußtes in die Darstellung. Die ursprüngliche Identität wird deshalb auch nicht eine *Dialektik* fortgetrieben, die ihre *Analytik* erst begründet. Jede Differenzierung, die sich durch die Ableitung aus dem Prinzip ergibt, bemißt sich allein daran, ob sich dieser Maßstab in ihr erhält.

2. Was nun die Darstellung der ursprünglichen und nicht erst im Resultat erreichten Identität betrifft, so könnte es scheinen, als ob sie einer methodischen Bewegung überhaupt nicht bedürfe. Jedoch macht sich auch hier geltend, daß das praktische Prinzip zugleich Grund des ganzen Systems der einen, nur in ihrem Gebrauch unterschiedenen Vernunft ist. Wie schon angedeutet, legt Kant allen Wert darauf, den Begriff der reinen praktischen Vernunft gegen die Praxis der produktiven Kausalität zu unterscheiden. Die methodische Bewegung hat somit hier die paradoxe Aufgabe, die Unmittelbarkeit der Vernunft durch ein reflektierendes Unterscheiden erst zu erreichen – während auf dem theoretischen Weg die ursprüngliche Synthesis transzendental-reflexiv ins Wissen erhoben wird.

Auch die KpV hat wesentlich einen (im engeren Sinn) analytischen Teil, dessen Aufgabe darin besteht, »die empirisch bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen.« (KpV 31) Genau genommen, erschöpft sich die analytische Darstellung darin aber noch nicht. Denn die praktische Vernunft muß sich nicht nur gegen die empirisch-bedingte, d.h. produktive

[42] Kant sagt deshalb auch, daß man die reine praktische Vernunft »aus dem gemeinsten praktischen Vernunftgebrauche darthun können (sc. mußte), indem man den obersten praktischen Grundsatz als einen solchen, den jede *natürliche Menschenvernunft* als völlig a priori, von keinen sinnlichen Datis abhängend, für das oberste Gesetz seines Willens erkennt, beglaubigte.« (KpV 163; Hervorh. vom Vf.).