

Jochen Bojanowski
Kants Theorie der Freiheit



Kantstudien

Ergänzungshefte

im Auftrage der Kant-Gesellschaft

herausgegeben von

Gerhard Funke, Manfred Baum, Bernd Dörflinger
und Thomas M. Seebohm

151

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Jochen Bojanowski

Kants Theorie der Freiheit
Rekonstruktion und Rehabilitierung

Walter de Gruyter · Berlin · New York

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISSN 0340-6059

ISBN-13: 978-3-11-018944-5

ISBN-10: 3-11-018944-5

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

© Copyright 2006 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.

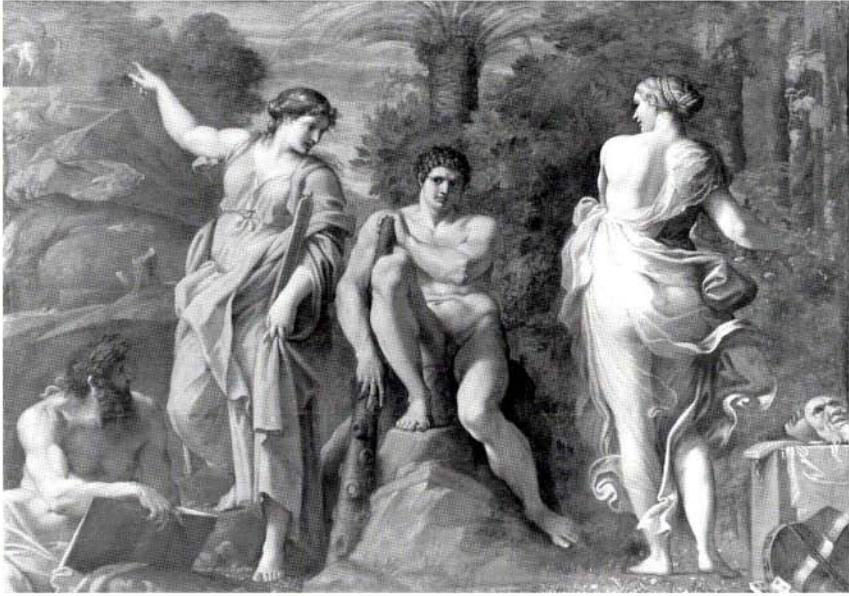
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandentwurf: Christopher Schneider, Berlin

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Meinen Eltern,
Geschwistern
und Dele



Annibale Carracci, Ercole al bivio (Herkules am Scheideweg),
mit freundlicher Genehmigung der *Fototeca della Soprintendenza Speciale per il
Polo Museale napoletano*.

Vorwort

Dieses Buch ist der Versuch, Kants Freiheitstheorie durch systematische Argumentationsanalyse zu rehabilitieren. Ich möchte zeigen, daß ein großer Teil der Einwände, die bisher gegen diese Theorie erhoben worden sind, sich auflösen lassen.

Damit wende ich mich gegen das, was in der gegenwärtigen Literatur zur Willensfreiheit als Kants Theorie verhandelt wird und was ich hier den „Mythos“ dieser Theorie nennen werde. Dieser Mythos hat zwei Teile. In seinem ersten Teil handelt er davon, wie Kant nach einem Ausweg aus einem Dilemma suchte. Kant wollte beides, sowohl an einem absoluten Determinismus als auch an der absoluten Freiheit des Menschen festhalten. Den absoluten Determinismus brauchte Kant, um die philosophischen Grundlagen des Newtonischen Weltbildes zu liefern, den absoluten Freiheitsbegriff, weil er glaubte, nur so die Zurechenbarkeit menschlichen Handelns sichern zu können. Statt also einen dieser Begriffe aufzugeben, suchte er einen anderen Ausweg. Weil beides zugleich in *einer* Welt nicht zu haben ist, hat er eine zweite, übersinnliche Welt angesetzt, in der nicht Natur- sondern Vernunftkausalität wirkt. Doch damit habe Kant das Problem nicht gelöst, sondern nur verschoben. Das Problem besteht nun darin, wie die Handlung eines Menschen als empirisches Ereignis zugleich absolut frei und absolut determiniert sein kann. Was immer diese nicht-empirische Welt auch sein mag, es scheint so, als müßte man den Menschen als freies Vernunftwesen und Mitglied der nicht-empirischen Welt für sein Handeln verantwortlich machen. Als Mitglied der empirischen Welt jedoch müßte er von jeder Verantwortung freigesprochen werden, weil sein Handeln vollständig durch Naturkausalität determiniert ist und er nicht hätte anders handeln können. Die Lehre des ersten Teils dieses Mythos lautet also: Kant ist uns eine „spukfreie“ Theorie schuldig geblieben, die die Interaktion beider ontologisch distinkter Welten erklären kann. Sein Ausweg ist in Wahrheit ein Unweg.

Dem Mythos zufolge ist Kant entweder bereit gewesen, den Spuk in seiner Theorie hinzunehmen oder er hat ihn nicht bemerkt. Was ihm indes mit Sicherheit entgangen sein muß, ist, daß er sich auch noch innerhalb der Fundamentalbegriffe seiner Theorie in Widersprüche verstrickt hat. Von dem folgenreichsten dieser Widersprüche handelt der zweite Teil

des Mythos. Demnach habe Kant bei der Begründung seiner Moraltheorie im Rahmen seiner systematischen Voraussetzungen letztlich nicht anders gekonnt, als den guten Willen als Vernunftkausalität mit einem freien Willen vollständig zu identifizieren. Unvernünftiges bzw. unmoralisches Handeln wird von ihm zur bloßen Naturdetermination herabgestuft. Auf diese Weise habe Kant entgegen seiner ausdrücklichen Überzeugung die Rede von moralisch bösen Handlungen sinnlos gemacht. Mit der moralisch bösen Handlung geht aber schließlich auch noch ihr Gegensatz, die moralisch gute Handlung, verloren. Die Lehre dieses zweiten Teils ist, daß Kants Freiheitstheorie an ihrem höchsten Punkt, der Autonomie, gerade die Grundlage dessen zerstört, wozu sie als Erklärung angetreten ist, nämlich die Zurechenbarkeit menschlichen Handelns.

Um diesen Mythos zum Guten zu wenden, gibt es Auswege, die beinahe so alt sind wie der Mythos selbst. Der eine besteht darin, gegen Kant eine Seite des Dilemmas aufzugeben und den absoluten Freiheitsbegriff auf einen determinismusverträglichen, relativen Freiheitsbegriff einzuschränken. Folgt man den Vertretern dieses Freiheitsbegriffes, dann erfüllt er alle Voraussetzungen, um die Moralfähigkeit des Menschen zu sichern, und Kant könne zudem noch an seinem absoluten Determinismus festhalten.

Doch mit diesem Ausweg übersieht man, daß Kant nicht irgendeine Moral im Auge hatte, sondern eine Moral, deren höchstes Prinzip ein kategorisch-gebietender Imperativ ist. Um diese Art von Verpflichtung zu rechtfertigen, das wird in dieser Arbeit deutlich werden, ist ein relativer Freiheitsbegriff nicht hinreichend, sondern ein absoluter Freiheitsbegriff ist erforderlich. Wer den absoluten gegen den relativen Freiheitsbegriff eintauscht, hat damit auch jeden rechtmäßigen Anspruch auf kategorisch-gebietende Sollensansprüche verloren.

Der Auflösungsversuch des zweiten Teils setzt bei einer Korrektur des Autonomiebegriffs an. Das Zurechnungsproblem wird definitorisch gelöst, indem Freiheit als die Fähigkeit bestimmt wird, sich für oder gegen das moralisch Gebotene zu entscheiden. Doch auch dieser Lösungsversuch verfehlt nicht nur Geist und Buchstaben der Kantischen Theorie, er geht auch der Sache nach ins Leere, weil er über keine legitime Definitionsgrundlage verfügt.

Ließe sich der Mythos vermeiden und eine Geschichte von Kants Freiheitstheorie erzählen, die spuk- und widerspruchsfrei ist, ohne auf jene Standardlösungen zurückzugreifen, dann wären wir nicht nur im Besitz einer systematisch attraktiven Freiheitstheorie, sondern es wäre zugleich das Fundament für eine Moraltheorie gelegt, deren Sollensansprüche voraussetzungslos sind. Genau diese Art von Moraltheorie und nicht etwa

jede Form menschlicher Praxis ist es, die nach meiner Auffassung mit einem absoluten Freiheitsbegriff zur Disposition steht.

Der Mythos jedoch sitzt tief. Er wird nicht nur in der gegenwärtigen Literatur zur Willensfreiheit, sondern auch von einem großen Teil der Kantforschung tradiert. Solange wir Kant nur so verstehen können, daß er mit dem Schluß vom Sollen aufs Können beweisen wollte, daß der Mensch frei ist, *zweitens* „Autonomie“ hinreichend bestimmt ist als die Fähigkeit uns selbst ein Gesetz vorzuschreiben, Kant *drittens* mit der Unterscheidung von „Wille“ und „Willkür“ die Möglichkeit moralisch böser Handlungen habe sichern wollen, er *viertens* mit dem Begriff einer „Kausalität aus Freiheit“ gegen seine eigenen systematischen Vorgaben verstoße und er schließlich *fünftens* von der Freiheit der theoretischen Vernunft auf die Freiheit der praktischen Vernunft geschlossen hat, solange wir Kant nicht anders als in dieser Weise verstehen können, verstellen wir uns den Weg zu einer systematisch attraktiven und konsistenten Freiheitstheorie.

Läßt man einige grundlegende Spezialstudien beiseite, haben in den letzten fünfzehn Jahren, soweit ich sehe, zwei Arbeiten versucht, Kants Freiheitstheorie als Ganze zu rehabilitieren. Sie machen mit dieser Theorie ernst, ohne sich systematisch durch Zusatzannahmen und Theorieimport von ihren Grundvoraussetzungen und Argumenten zu verabschieden (*Allison 1990, Willaschek 1992*). An diese Arbeiten werde ich im Ansatz mit diesem Buch anknüpfen und eine Geschichte von Kants Freiheitstheorie erzählen, die spuk- und widerspruchsfrei ist.

Sie beginnt mit der Einsicht, daß wir uns mit dem Bewußtsein uneingeschränkter Sollensansprüche auch unserer absoluten Freiheit bewußt werden: „Sollen“ impliziert „Können“. Indem wir uns als kategorisch verpflichtet erkennen, *denken* wir uns als absolut frei (*gegen 1*). Absolute Freiheit bezogen auf den Willen als das Kausalvermögen des Menschen ist nicht etwa ein Zufallsereignis, sondern die *Fähigkeit*, aus einem reinen Vernunftgrund heraus handeln zu können. Die Autonomie unseres Willens besteht in der *möglichen Handlungswirksamkeit* der reinen Vernunft, ohne daß dafür ein empirisches Bedürfnis vorausgesetzt werden müßte. Reine Vernunft ist „für sich selbst“ praktisch, während reine Vernunft nicht für sich selbst theoretisch ist (*gegen 2*). Die Definition der Autonomie des Willens schließt die moralisch böse Handlung deshalb nicht aus, weil Kant die Fähigkeit unseres Willens im Allgemeinen und nicht etwa die Kausalität eines einzelnen Willensaktes im Besonderen bestimmt (*gegen 3*).

Um zu beweisen, daß wir nicht nur im Handeln diesen Begriff immer schon in Anspruch nehmen, sondern auch prädestinistische Moralskepsis diesen Begriff nicht auflösen kann, reicht der Verweis auf das logische Implikationsverhältnis von „Sollen“ und „Können“ nicht aus.

Kant setzt mit einer Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens an. Aus theoretischer Perspektive ist die freie Handlung ein erstursächliches Ereignis. Die Vernunftkritik zeigt uns, daß der absolute Freiheitsbegriff ebenso wie der Begriff einer unendlichen Ursachenkette ein totalisierter Verstandesbegriff ist, der sich auf der Grundlage unseres Erkenntnisvermögens nicht verwirklichen läßt. Sie zeigt aber auch, daß dieser Begriff weder im Widerspruch zu Kants metaphysisch begründeten Kausalprinzip noch zu einem *Naturdeterminismus* steht. Kausalität aus absoluter Freiheit ist ein widerspruchsfreier *Gedanke* und nicht etwa ein uns möglicher Erkenntnisgegenstand (*gegen 4*). Sowohl der Begriff einer praktischen Vernunft als auch die Einsicht unserer moralischen Verpflichtung geben uns einen Grund, diesen widerspruchsfreien Begriff der Erstursächlichkeit zu bejahen und ihn als ein regulatives Prinzip in bezug auf menschliches Handeln anzuwenden (*gegen 5*).

Dieses Buch ist die der Sache nach unveränderte Fassung meiner Doktorarbeit, die im Wintersemester 2004/05 von der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg angenommen wurde. Ich möchte meinen Freunden und philosophischen Lehrern, die die Entstehung dieses Buches mit wertvollen Anregungen und Kritik begleitet haben, danken. Die Grundprobleme dieser Arbeit habe ich von Gerold Prauss geerbt. Er hat mich, wie schon so viele, mit seiner Kantkritik zu einem Gegenentwurf herausgefordert. Insbesondere die Teile I und III müssen als eine Reaktion auf sein drittes Kant-Buch über Freiheit als Autonomie verstanden werden. Er ist zusammen mit seinen Mitarbeitern Hans-Ulrich Baumgarten, Cord Friebe und Carsten Held in den Diskussionen so konsequent, provokativ und ausdauernd gewesen, wie man es sich nur wünschen kann, wenn man den Ursprung philosophischer Schwierigkeiten aufdecken will. Daß nicht nur viel vom kantischen Geist, sondern womöglich auch ein großer Teil von seinem Buchstaben zu retten ist, haben mir Wolfgang Bartuschat in meiner Zeit in Hamburg und Otfried Höffe in Tübingen auf sehr unterschiedliche Weise demonstriert. Mehr als ich das in diesem Buch habe deutlich machen können, bin ich ihrem Ansatz gefolgt, Kant aus seinen Texten heraus gegen seine Kritiker stark zu machen. Bei Otfried Höffe hatte ich mehrfach Gelegenheit, Entwürfe zu dieser Arbeit vorzustellen. Ihm und den Diskussionsteilnehmern, vor allem aber Frank Hofmann, Jean-Christophe Merle und Nico Scarano bin ich für einige kritische Nachfragen und hilfreichen Rat dankbar. Mit Volker Dieringer habe ich viele Nachmittage um eine konsistente Interpretation des *Kanons* und der *Religionsschrift* gerungen. Meine genealogischen Überlegungen im *Exkurs* wie auch meine Rekonstruktion des radikal Bösen tragen die Handschrift

dieser fruchtbaren Gespräche. Eine große Hilfe war mir auch Eva Buddeberg, die Entwürfe zu dieser Arbeit gelesen, kritisch kommentiert und ausführlich besprochen hat. Wenn es mir in der Einleitung gelungen sein sollte, Kants systematischen Ort in der gegenwärtigen Debatte um die Willensfreiheit angemessen zu bestimmen und darüber hinaus vielleicht sogar seine systematische Attraktivität für die Gegenwart in Aussicht zu stellen, so ist das auch der Auseinandersetzung mit Thomas Grundmann und Ulrich Steinworth zu verdanken. Mein besonderer Dank gilt ferner Dorothea Frede, Ulf Lafferenz, Günter Schnitzler, Andreas Schubert und Harald Wohlrapp, die über Freiheitstheorien und Kant hinaus mir sehr wertvolle philosophische Gesprächspartner oder Impulsgeber gewesen sind, sowie Hans-Helmuth Gander und Christian Strub, die mir in der Anfangsphase meiner Arbeit eine unersetzliche Hilfe waren. Den Herausgebern dieser Reihe danke ich für die wohlwollende Aufnahme meines Textes, insbesondere Manfred Baum, dessen Kommentare mich vor einigen Unvorsichtigkeiten bewahrt haben.

Bei aller Lektüre bleiben Texte übrig, die man bis ans Ende nicht weglagt, weil sie Probleme, Argumente oder Lösungen bereit halten, die sich bewähren. Dies gilt in besonderer Weise für die Arbeit über Kants Kosmologie von Brigitte Falkenburg. Die Verbindung aus eigenständiger systematischer Argumentation, hermeneutischem Gespür und Klarheit des Gedankens ist mir ein unerreichtes Vorbild geblieben. Das vierte und fünfte Kapitel verdankt Falkenburgs Untersuchung wesentliche Einsichten. Herausfordernd und wertvoll bis zum Schluß war für mich auch die Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Henry Allison, Heiner Klemme, Bernd Ludwig, Dieter Schönecker und Marcus Willaschek.

Mit Nico Naeve habe ich immer schon und überall die Probleme der Kantischen Theorie erörtert. Unser Gespräch ist über die Jahre nie abgerissen, und viele Argumente, die daraus erwachsen sind, sind in meine Arbeit eingeflossen. Er hat zudem eine reife Version dieses Texts kommentiert und ihn dadurch standfester gemacht, wofür ich schließlich auch Sasha Newton danken möchte. Sie hat mich fortwährend dazu ermutigt, die Fundamentalprobleme des *transzendentalen Idealismus* anzugehen. Wenn ich auch letztlich die eine oder andere Antwort schuldig geblieben bin, so hat doch besonders der zweite Teil dieses Buches von ihren schwierigen Nachfragen und Anregungen sehr profitiert.

New York,
November 2005

Jochen Bojanowski

Inhalt

Vorwort	IX
Einleitung	1
(a) Kants Theorie der Freiheit als systematische Alternative?	4
(b) Das Grundlagenproblem	17
(c) Aufriß der Untersuchung	22
Teil I. Absolute Freiheit als Autonomie	27
1. Kapitel: Willensfreiheit und Moral	29
(a) Autonomie des Willens	32
(b) Absolute Freiheit und uneingeschränkte Verpflichtung	39
(c) Handlung aus Pflicht	45
2. Kapitel: Faktum der Vernunft	56
(a) Das Moralgesetz als Vernunftprodukt	60
(b) Exposition statt Deduktion	64
3. Kapitel: Die Deduktion der Freiheit	70
(a) Freiheit und Moralgesetz als Seins- und Bewußtseinsgrund	72
(b) Die objektive Realität der Freiheit	81
(c) Die Priorität moralischer Verpflichtung	86
Teil II. Sind Freiheit und <i>Prädeterminismus</i> vereinbar?	
Das Kompatibilismusproblem als Vernunftantinomie	91
4. Kapitel: Der Streit zwischen Dogmatismus und Empirismus	93
(a) Die Antinomie der Vernunft	95
(b) Die Beweise	99
i. Der Beweis des Dogmatikers	99
ii. Der Beweis des Empiristen	102
(c) Die Prinzipien der Streitparteien und ihr Gegenstand	105
5. Kapitel: Urteilsverkündung im Vernunftstreit	112
(a) Regulatives Prinzip statt synthetischer Grundsatz	114
(b) Das dynamische Verhältnis von Grund und Folge und die Möglichkeit nicht-empirischer Bedingungen	121
(c) Das Noumenon als Grenzbegriff	127

6. Kapitel: Empirischer Gebrauch des regulativen Prinzips:	
Die Vereinigung von Freiheit und Prädeterminismus	143
(a) Der transzendente Grundsatz der Kausalität	146
(b) Die Vereinbarkeit des transzendentalen Kausalprinzips mit absoluter Freiheit	153
i. Denkmöglichkeit der Freiheit	155
ii. Möglicher Gegenstand der Freiheit als regulatives Prinzip ...	161
iii. Menschliche Freiheit	165
Exkurs: Kants Freiheitstheorie. Eine genealogische Skizze.	185
(a) Die „praktische Freiheit“ im <i>Kanon der reinen Vernunft</i>	192
i. Praktische Freiheit als empirische Freiheit	194
ii. Praktische Freiheit als transzendente Freiheit	198
(b) Die Freiheitsbeweise in der <i>Grundlegung</i>	208
i. Die „Deduktion des Begriffs der Freiheit“	212
ii. Zirkelauflösung: Ein Beweis der menschlichen Freiheit?	218
Teil III. Scheitert das Autonomiekonzept an der Unmöglichkeit moralisch böser Handlungen?	229
7. Kapitel: Die Reinholdkritik: Autonom aber unzurechenbar!	230
(a) Das Zurechnungsproblem	233
(b) Reinholds Revisionsvorschlag: Selbstbestimmung für oder gegen das Moralgesetz	236
(c) Inkorporationsthese + Wille und Willkür: Kants Lösungs- versuch?	239
8. Kapitel: Kants Identitätsthese. Eine Restauration	245
(a) Das Moralgesetz als einziger <i>notwendiger</i> Bestimmungs- grund eines freien Begehrungsvermögens	249
(b) Positive Freiheit als Autonomie	254
(c) Kants Replik auf Reinhold	257
9. Kapitel: Absolute Freiheit und das <i>radikal</i> Böse	262
(a) Das <i>radikal</i> Böse	264
(b) Die menschliche <i>Natur</i> als radikal böse	270
(c) Kants Freiheitstheorie als Grundlage einer qualitativen Bestimmung der menschlichen Natur	277
Bibliographie	287
Personenregister	305
Sachregister	309

Einleitung

*"Any philosophy that can be put
in a nutshell belongs in one."
(Hilary Putnam)*

In der gegenwärtigen Diskussion zur „Willensfreiheit“ wird auf ihre historischen Grundlagen kaum reflektiert. Willensfreiheit ist eine Illusion, von der wir uns verabschieden müssen! Dies verkünden uns heute im sogenannten „nachmetaphysischen Zeitalter“ Neurobiologen, Soziobiologen und Psychologen sowie einige naturalistisch orientierte Philosophen (Roth, 2003; Singer 2003; Dawkins 1978; Hospers 1978; Honderich 1995; Walter 1998). Mit unterschiedlichen theoretischen Mitteln argumentieren sie für dieselbe Sache, einer fundamentalen Korrektur des Menschenbildes, die uns von dem Irrglauben unserer vollkommenen Selbstmächtigkeit und absoluten Freiheit erlöst. Auf der Grundlage neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse propagieren sie einen Determinismus, aus dem sie die Notwendigkeit zu einer grundlegenden Revision unserer sozialen Praktiken ableiten, um damit der „unmenschlichen“ Überforderung des Menschen Einhalt zu gebieten. Nicht nur unsere Moral, auch das Strafrecht, die Verteilung von gesellschaftlichen Privilegien, unser System des Belohnens und Bestrafens, aber auch unsere Einstellungen zu uns selbst, wie etwa das Gefühl der Reue oder des Versagens, seien von jenem Irrtum der Willensfreiheit durchsetzt.

Wer die Geschichte der Debatte kennt, vermag dieses Pathos nicht zu teilen. Die Geschichte deterministischer, selbst *naturdeterministischer* Freiheitstheorien ist lang, lang auch der Abschiedsgesang auf das autonome Vernunftsubjekt. Auch zu Kants Zeit haben nicht etwa nur die britischen Empiristen Henry Home und Joseph Priestley (Home, 1751; Priestley 1777 u. 1778), sondern z. B. auch der Deutsche Johann Heinrich Schulz in aller Schärfe einen empirischen Determinismus vertreten, mit dem er bereits für dieselbe Korrektur des Menschenbildes eintrat. Bereits Schulz ist damals für eine Revision der sozialen Praxis eingetreten: Für eine Revision der „Sittenlehre“ und des „Kriminalrechts“, der Begriffe „Lob und Tadel“, „Tugend und Laster“, „Schuld, Zurechnung und Strafe“ sowie un-

serem Gefühl der „Reue“ und unserer „Empfindung der Freiheit und Unabhängigkeit“ (*Schulz 1783, S. 76*).

Ebenso wie Generationen nach ihm legt Schulz Rechenschaft ab, in welchem Sinne wir auf der Grundlage der Gültigkeit des Determinismus noch an jenen Begriffen festhalten können. Von hier aus entwickelt er seine empirische Sittenlehre und ein funktionalistisches Strafrecht mit dem Primat der Spezialprävention. Der „Täter“ wird demnach als Schädling des gesellschaftlichen Zusammenlebens genau deshalb „bestraft“, weil er eine Bedrohung für die Gesellschaft darstelle und ein erziehbares bzw. therapierbares Wesen sei. Daraus ergibt sich letztlich die empirisch komplizierte und hochrangige Frage, welcher Art eine „Strafe“ sein muß, damit sie eine Besserung herbeiführt (*Schulz 1783, S. 151 ff., 159*). Schulz' Auffassung entspricht damit nicht nur der vieler gegenwärtiger Naturwissenschaftler und empiristischer Philosophen, auch maßgebliche Strafrechtler werden, selbst wenn sie sich „agnostisch“ nennen, Schulz grundsätzlich zustimmen (z. B. *Roxin 1997, S. 37-62*).

Niemand wird die Fortschritte der empirischen Wissenschaften seit Kants Zeiten leugnen wollen. Ebenso verkehrt wäre es jedoch, zu meinen, diese Fortschritte stellten uns vor *prinzipiell* neue Probleme und die philosophische Diskussion stünde ihnen unvorbereitet gegenüber. Vielmehr ist die Geschichte des absoluten Freiheitsbegriffs auch die Geschichte seines Gegenbegriffs. Lange bevor die empirische Basis gesichert ist, können und müssen wir uns außerhalb des Labors gewissermaßen im *Begriffsexperiment* über die Implikationen eines Naturdeterminismus Klarheit verschaffen.

Kant hat die Schriften jener Deterministen gekannt, Schulz' Buch sogar selbst rezensiert. Doch obgleich ihm der Gedanke eines empirischen Determinismus vertraut war, hält er an der Freiheit des Menschen fest. Kants wiederholte Auseinandersetzung mit dem Determinismusproblem in der zweiten *Kritik* kann daher auch als eine *Reaktion* auf jene Deterministen verstanden werden. Dabei geht Kant sogar soweit, hypothetisch selbst einen empirischen Determinismus vorauszusetzen, auf dessen Grundlage es möglich ist, das Verhalten des Menschen „auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, aus[z]urechnen“, und von dessen Exaktheit auch gegenwärtige Hirnforscher noch träumen dürfen (*KpV, V 99 (A 177 f.); vgl. auch KrV, B 577 f.*). Damit orientiert er den psychophysischen Determinismus an der Parade-disziplin der Naturwissenschaft seiner Zeit, der Astronomie, und hält dennoch am Begriff der *absoluten* Freiheit fest.

Wer gegen Kants Theorie bloß die Fakten empirischer Wissenschaft ins Feld führt, verfehlt also sein Ziel. Will er die Herausforderung anneh-

men, muß er die empirische Forschung ruhen lassen und sich auf die *prinzipielle* Dimension dieses Problems einlassen. Das bedeutet nichts anderes als Philosophie zu betreiben.

Zu den Kantischen Prinzipien und seiner Theorie der Freiheit gelangen wir nur über die Kantischen Texte. In der gegenwärtigen Debatte um „die“ „Willensfreiheit“ sind diese Texte zu den Akten schlechter Metaphysik gelegt worden. Indes muß jeder bei genauerer Lektüre dieser Texte bemerken, daß nicht die Kantische Theorie, sondern der Mythos dieser Theorie verhandelt wird. Ein Mythos, der gepflegt wird und der aufzubrechen nur durch diesen Mythos hindurch über eine originäre Zueignung des Textes und ein intensives Kopfzerbrechen möglich ist.

Eine Reihe von Untersuchungen in der Kantforschung haben gezeigt, wie systematisch ertragreich eine solche Arbeit sein kann. Man kann daher mit Recht von einem „archäologischen Aspekt“ der vorliegenden Untersuchung sprechen: Es müssen die Prinzipien und Argumente freigelegt werden, die durch überkommene Interpretationen und eine uns fremd gewordene Sprache sowie unvertraute theoretische Voraussetzungen verschüttet sind. Kant wird hier nicht als ein Gesprächspartner für „das“ Problem „der“ Willensfreiheit herangezogen, zu dem er einige Lösungsvorschläge beisteuert. Vielmehr soll das Problem selbst von Kants Texten aus entwickelt werden. Deshalb lautet die Devise: *In die spezifisch kantischen Probleme hinein* und nicht etwa „das“ Problem „der“ Willensfreiheit lösen. Erst wenn man verstanden hat, in welcher Weise sich für Kant das Problem überhaupt stellt, wird auch seine Lösungsstrategie verständlich werden.

Der Begriff der Freiheit als Erstursächlichkeit basiert auf Kants Erkenntniskritik und ist als Autonomie das höchste Prinzip seiner universalistischen Ethik. Mit der Frage nach der Freiheit rührt man also an den Fundamenten von Kants *kritischem* System. Sie gehört neben Gott und Unsterblichkeit zu den drei metaphysischen Grundfragen, ist als deren Grundlage eine der beiden „Angeln der Metaphysik“. Wer Kants Freiheitstheorie von diesen Voraussetzungen isoliert, löst sie auf. Die Leichtfertigkeit, mit der man diese Theorie beiseite geschoben hat (*vgl. z. B. Schlick 1978, S. 157; Walter 1998, S. 20-23*), ist bei der allgemein anerkannten Kompliziertheit der Kantischen Texte verwunderlich.

Sowohl der *inneren* Kritik, die Kant auf der Grundlage seiner eigenen theoretischen Vorgaben Inkonsistenzen nachweisen will, als auch der *äußeren*, die die Prämissen der Kantischen Theorie selbst zurückweist, mangelt es an Klarheit darüber, welche Theoriebausteine Kant für seine Freiheitstheorie benötigt, welche Funktion ihnen zukommt und welchen Anspruch er mit ihnen verbindet. Solange aber noch fundamentale Un-

klarheiten auf der *Bedeutungsebene* bestehen, steht auch das Urteil über den *systematischen* Rang dieser Theorie noch aus. Die philologisch-exegetische Auseinandersetzung, von der manch einer glaubt, daß sie eine vollständige Alternative zur systematischen Auseinandersetzung darstellt und wir uns als Philosophen für eine der beiden Möglichkeiten entscheiden müßten (*Barnes 1995, S. xvii ff.*), ist in Wahrheit ihr Komplement und bildet hier die Voraussetzung für eine systematische Diskussion.

Solange die gegenwärtigen Theoretiker ihre eigenen Theorien als Gegenmodell zum Kantischen Theorieentwurf verstehen, ist die Bedeutung *ihrer eigenen* Theorie von ihrem Verständnis der Kantischen Theorie abhängig. Mit der Rekonstruktion von Kants Freiheitstheorie werden damit zugleich die Voraussetzungen der *gegenwärtigen* Theorien sichtbar werden. Darüber hinaus - und beträchtlicher noch - wird sich zeigen, daß wir bei Kant über menschliche Freiheit etwas lernen können, was uns keine der gegenwärtigen Theorieansätze mehr zu lehren vermag. Auf diese Weise wird es schließlich vielleicht möglich sein, die Frage, was von Kants Theorie der Freiheit in Anbetracht der gegenwärtigen Entwicklungen noch zu retten ist, einmal umzudrehen und zu fragen, was denn die *gegenwärtigen* Ansätze aus der Sicht der *Kantischen* Theorie wert sind.

(a) Kants Theorie der Freiheit als systematische Alternative?

Unser Selbst- und Weltverständnis ist zwiefältig. Auf der einen Seite betrachten wir uns und unsere Mitmenschen als frei handelnde, der Moral und Verantwortung fähige Wesen, die in der Regel selbst darüber entscheiden können, welche Handlung sie vollziehen. Auf der anderen Seite sind wir davon überzeugt, daß wir wesentlich durch unsere psychophysische Veranlagung sowie unsere Umgebung geprägt sind und unser Verhalten davon „determiniert“ ist. Ob diese beiden Auffassungen miteinander vereinbart werden können oder sich gegenseitig ausschließen, ist die Frage, an der sich die Geister in „der“ Debatte um „die“ Willensfreiheit scheiden. Bei der Frage: „Willensfreiheit oder Determinismus?“ hängt folglich alles davon ab, ob man das Oder exklusiv oder inklusiv versteht.

Die Vertreter der inklusiven Lesart werden *Kompatibilisten* genannt, weil sie die beiden Thesen: „der menschliche Wille ist frei“ und „der menschliche Wille ist naturkausal determiniert“, für vereinbar halten. Die Vertreter der exklusiven Lesart heißen *Inkompatibilisten*, weil sie davon überzeugt sind, daß beide Thesen nicht zugleich wahr sein können. Der Inkompatibilist behauptet daher: „Der menschliche Wille ist nur dann frei, wenn er *nicht* naturkausal determiniert ist“.

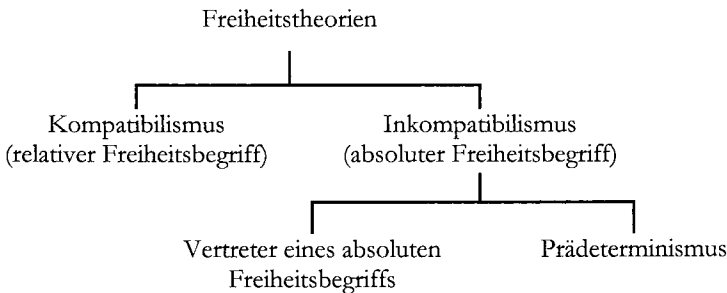
Diese inkompatibilistische Grundüberzeugung ermöglicht ihrerseits wiederum zwei Alternativen: Man kann die Konsequenz jenes Satzes negieren, den Determinismus für wahr halten und damit die menschliche Freiheit für illusionär erklären. Dann bezieht man eine Position, die seit William James als „harter Determinismus“ bezeichnet wird (James 1979, S. 116). James hat diesen Determinismus „hart“ genannt, weil er die Möglichkeit der menschlichen Freiheit ausschließt. Im Unterschied dazu glaubt der Kompatibilist als sogenannter „weicher Determinist“, daß die Freiheit des Menschen mit dem Determinismus vereinbar ist. Diese Etikettierungen sind verwirrend, weil man glauben könnte, der harte Determinist unterscheide sich vom weichen, weil ihr Determinismusbegriff ein anderer wäre. Tatsächlich ist es aber der *Freiheitsbegriff*, der differiert. Während der Kompatibilist glaubt, für unser Selbstverständnis als handelnde Wesen sei ein *relativer*, determinismusverträglicher Freiheitsbegriff hinreichend, ist der Inkompatibilist davon überzeugt, daß unsere gesellschaftliche Praxis auf der Illusion *absoluter* Freiheit gründe.

Noch ein zweiter Punkt spricht dafür, die übliche Terminologie aufzugeben: Kant hat zu Recht darauf hingewiesen, daß nicht der Determinismus, sondern der *Prädeterminismus* eine Gefahr für den absoluten Freiheitsbegriff darstellt. Wenn man vermeiden will, daß eine freie Handlung bloß ein Zufallsereignis und damit uns letztlich nicht zurechenbar ist, muß auch die freie Handlung determiniert sein. Die Frage ist aber, ob diese Determination als ein Fall von Erstursächlichkeit gelten kann oder ob sie vollständig auf *vorausgehende* Ursachen zurückgeführt werden muß. Man könnte diese Position daher sachlich angemessener vielleicht als „inkompatibilistischen Prädeterminismus“ bezeichnen. Traditionelle Vertreter dieser Position sind La Mettrie und Holbach (*La Mettrie* 1748; *Holbach* 1770). In der gegenwärtigen Debatte wird der inkompatibilistische Determinismus – freilich mit theoretisch stark divergierenden Mitteln – z. B. von Hospers (psychoanalytisch), dem frühen Ginet (physisch, epiphänomenalistisch) und Honderich (neurobiologisch) vertreten (*Hospers* 1978; *Ginet* 1978; *Honderich* 1995 u. 2002).

Die andere Alternative des Inkompatibilismus besteht darin, den Determinismus auf irgendeine Weise einzuschränken, um so die menschliche Freiheit behaupten zu können. Vertreter dieser Auffassung werden als *Libertarier* bezeichnet, sollten aber besser, um einerseits die Verwechslung mit der gleichnamigen Position aus der politischen Philosophie zu vermeiden und andererseits, um den Freiheitsbegriff, den sie in Anspruch nehmen, vom Freiheitsbegriff der Kompatibilisten abzusetzen, *Vertreter eines absoluten (inkompatibilistischen) Freiheitsbegriffs* genannt werden. Platon, Descartes und Bramhall wären traditionelle Anknüpfungspunkte (*Platon*,

Politeia 10, 617-621; *Descartes*, 4. *Meditation*; *Bramhall* 1655). In der jüngeren Diskussion wird ein absoluter Freiheitsbegriff von Sartre, Chisholm und in einer besonders ausgereiften Form von Kane vertreten (*Sartre* 1943 u. 1946; *Chisholm* 1978, *Kane* 1996 u. 2002b).

Die gegenwärtig am meisten verbreitete Position ist jedoch keine Unterart des Inkompatibilismus, sondern dessen Alternative: der Kompatibilismus. Die Kernaussage des Kompatibilisten ist, daß die beiden Thesen, „der menschliche Wille ist frei“ und „der menschliche Wille ist naturkausal determiniert“, zugleich wahr sein können und also der menschliche Wille frei ist, auch wenn er naturkausal determiniert ist. Der Kompatibilist geht sogar soweit zu sagen, daß der *Indeterminismus* die Freiheit des Willens prinzipiell ausschließt und ein relativer Freiheitsbegriff alles ist, was wir für unser Selbstverständnis als handelnde und zurechenbare Wesen benötigen. Traditionelle Vertreter einer kompatibilistischen Position sind Hume und Mill (*Hume* 1739/40; *ders.* 1748; *Mill* 1859). Auch Hobbes und Locke werden gewöhnlich dazu gerechnet (*Hobbes* 1651; *Locke* 1690). Man muß dabei aber ergänzen, daß sie nicht einen *Naturprädeternismus*, sondern ebenso wie Spinoza und Leibniz einen *metaphysischen* Prädeternismus vorausgesetzt haben. Läßt man die internen Differenzen des Kompatibilismus innerhalb der gegenwärtigen Diskussion beiseite, kann man Schlick, Strawson, Davidson, Dennett, Frankfurt und Bieri alle unter diese Kategorie subsumieren (*Schlick* 1978; *Strawson* 1978; *Davidson* 1990; *Dennett* 1986; *Frankfurt* 2001; *Bieri* 2002).



Die Rede von verschiedenen Arten des Prädeternismus macht bereits deutlich, daß sich jede dieser Positionen noch sehr viel weiter ausdifferenzieren ließe. Doch bereits im Rahmen dieser grundlegenden Systematik hat es Kants Interpreten große Schwierigkeiten bereitet, seine Freiheitstheorie zu situieren. In der Kantliteratur wird Kant nicht nur als „Liberta-

rier“ (*Allison 1990*), sondern auch als Kompatibilist (*Meerbote 1984a und b; Hudson 1994; Horstmann 1997; Horn 2002*), ja sogar als Kompatibilist von Inkompatibilismus und Kompatibilismus bezeichnet (*Wood 1984*). Dagegen ist man sich in der gegenwärtigen Freiheitsliteratur quer durch alle Fraktionen einig, daß nicht nur über den Ort, sondern auch über die Reichweite von Kants Freiheitstheorie längst entschieden sei. Die nahezu einhellige Auffassung dieser Autoren ist, daß Kant sowohl einen inkompatibilistischen Freiheitsbegriff als auch einen universellen Determinismus vertreten habe, die er auf der Basis einer Zwei-Welten-Ontologie versucht habe miteinander zu vereinigen. Dieser Versuch müsse jedoch letztlich in einen psycho-physischen Parallelismus münden, der nicht erklären könne, wie Freiheit in dieser Welt möglich sein soll. Darüber hinaus ist Kants Theorie mit einem zweiten Einwand konfrontiert, den Kompatibilisten seit jeher an die Vertreter eines absoluten Freiheitsbegriffes gerichtet haben: Ein absolut freier Wille sei bloß ein *zufälliger* Wille und man könne mit diesem Begriff letztlich das Problem nicht lösen, wozu man ihn ursprünglich gerade glaubte einführen zu müssen: die Zurechenbarkeit menschlicher Handlungen.

Die Probleme der Kantliteratur, Kants Theorie der Freiheit im Rahmen jener skizzierten Systematik zu situieren, können jedoch Anlaß sein, Zweifel daran zu hegen, daß diese Theorie sich tatsächlich so einfach beiseite schieben läßt. Nicht in Detailfragen, sondern in bezug auf die grundlegenden Voraussetzungen dieser Theorie ist bisher keine Einigkeit erzielt worden. Daß zum einen eine erneute Auseinandersetzung mit Kants Theorie dringend geboten ist, nicht nur um über ihren systematischen Ort zu entscheiden, sondern gerade auch um die Reichweite der *gegenwärtigen* Freiheitstheorien richtig einschätzen zu können, daß zum anderen die beiden gängigen Argumente, die in der gegenwärtigen Literatur zur Willensfreiheit gegen Kants Theorie vorgebracht werden, ins Leere laufen, dafür soll im Folgenden argumentiert und damit in die zentralen Grundgedanken von Kants Freiheitstheorie eingeleitet werden.

Es ist naheliegend, Kant als einen Kompatibilisten zu bezeichnen, weil er im Rahmen der Auflösung der *dritten Antinomie* sich nicht dogmatisch auf eine der beiden Seiten schlägt, sondern versucht, Freiheit und Naturdeterminismus miteinander zu vereinbaren. Die Tatsache jedoch, daß Kant mit dem Determinismus einen *absoluten* und nicht etwa relativen Freiheitsbegriff vereinbaren will, weist auf die Schwierigkeiten hin, die es bereitet hat, Kant in diesem Diskussionszusammenhang zu situieren. Im Unterschied zu Kant versucht der Kompatibilist nicht nur den Determinismus mit einem relativen Freiheitsbegriff zu vereinbaren, er argumentiert darüber hinaus auch noch dafür, daß dieser Begriff für unsere soziale

Praxis hinreichend ist und der absolute Freiheitsbegriff nicht verständlich gemacht werden könne.

Daher erklärt sich auch die hohe systematische Attraktivität des Kompatibilismus. Er kommt mit bescheidenen Voraussetzungen aus und verspricht, daß der Determinismus kein eigentliches Problem für unser Selbstverständnis als frei handelnde, der Moral und Verantwortung fähige Wesen darstellt. Dieser positive Aspekt ist mit einem negativen gekoppelt, der sich im Allgemeinen gegen die (wie Kompatibilisten sagen würden) „intellektualistischen Höhenflüge“ inkompatibilistischer Freiheitsvertreter und damit auch gegen Kants Theorie der Freiheit wendet.

Folgt man der verbreiteten Argumentation, beruht der Fehler des Vertreters eines absoluten Freiheitsbegriffs auf einer begrifflichen Verwechslung. Diese Verwechslung bestehe darin, den Begriff der „Notwendigkeit“ von theoretischen Gesetzen im Sinne einer *praktischen* Notwendigkeit umzudeuten. Während bei Gesetzen der Theorie „Notwendigkeit“ bloß „Allgemeingültigkeit“ bedeute, sei die „Notwendigkeit“ der praktischen Gesetze als eine „Nötigung“, ein „Zwang“ zu verstehen. Indem man „Notwendigkeit“ im praktischen Sinne als eine Art von „Zwang“ und nicht etwa von „Allgemeingültigkeit“ mißversteht, entstehe die Vorstellung, wir wären nicht frei, wenn wir kausal determiniert sind. Aus dieser Verwechslung von „Notwendigkeit“ und „Zwang“ resultiere auch die Verwechslung der Negation. „Nicht-notwendig“ bedeutet dann nicht etwa die Aufhebung des Gesetzes, sondern die *Abwesenheit vom Zwang* und damit das, was man allgemein unter *Freiheit* verstehe. Dieses fundamentale Mißverständnis von „Notwendigkeit“ habe die Vertreter eines starken Freiheitsbegriffes dazu verleitet, Freiheit mit Indeterminiertheit gleichzusetzen (z. B. Schlick 1978, S. 160 ff.; Ayer 1954).

Damit hat die kompatibilistische Kritik den Punkt erreicht, wo sie dem Vertreter eines starken Freiheitsbegriffs die Widersprüchlichkeit und damit logische Unmöglichkeit seines Begriffs eines „absolut freien Willens“ beweisen kann: Ein indeterminierter Wille sei ein im wörtlichen Sinne absolut freier Wille, der losgelöst von uns in keinem Zusammenhang mit unserer bisherigen Lebensgeschichte stünde. Ein solcher Wille bräche aus einem „kausalen Vakuum“ über uns herein und wir müßten ihn als einen Willen betrachten, der „von der Erfahrung der Urheber-schaft weit entfernt wäre“. Ein unbedingt freier Wille wäre also ein Wille, der uns „zustößt“. Mit den Eigenschaften „Unbeeinflußbarkeit“, „fehlende Urheberschaft“, „Fremdheit“ weise dieser Wille die Merkmale auf, die nicht als ein Fall von Freiheit, sondern als ein Fall äußerster *Unfreiheit* begriffen werden müßten (Bieri 2002, S. 230 f.; Frankfurt 2001, S. 79 ff.; ebenso bereits Schulz 1783, S. 164; 170).

Auch die Verantwortlichkeit des Handelnden, die das Konzept der absoluten Freiheit gerade sichern soll, werde im Gegenteil durch sie gerade unmöglich gemacht. Denn ein absolut freier Wille wäre nicht das Ergebnis eines Entscheidungsprozesses, bei dem wir uns durch biographisch gewachsene Überzeugungen bestimmen, vielmehr hätte dieser zufällige, ja „launische“ Wille mit unserer Person überhaupt nichts zu tun. Losgelöst von dieser Person wären die „Handlungen“, die auf ihn zurückzuführen sind, nicht *uns*, sondern dem Zufall zuzurechnen und *wir* nicht für sie verantwortlich (*so bereits Hume 1748, S. 77 und Schulz 1783, S. 164; ebenso Bieri 2002, S. 237 f.*).

Die begrifflichen Verwechslungen, die dem Vertreter eines inkompatibilistischen oder absoluten Freiheitsbegriffs unterlaufen, führen damit letztlich dazu, daß er das, wozu er das Konzept der absoluten Freiheit glaubte einführen zu müssen, – die Sicherung menschlicher Freiheit und Verantwortlichkeit – durch ihn gerade selbst auflöst. Wären die Vertreter eines absoluten Freiheitsbegriffs bessere Analytiker gewesen, hätten sie bemerkt, daß sie „Notwendigkeit“ mit „Zwang“ und „Bedingtheit“ mit „Unfreiheit“ verwechselt haben und dadurch zu dem Schluß verleitet worden sind, „Freiheit“ mit „Unbedingtheit“ gleichzusetzen. Damit aber, so lautet der Vorwurf des Kompatibilisten an die Vertreter eines absoluten Freiheitsbegriffs, hätten sie sich eines fundamentalen Kategorienfehlers schuldig gemacht (*vgl. auch Dennett 1986, S. 78-83*).

Im Gegenzug zu dieser Konzeption der *absoluten* Freiheit entwickelt der Kompatibilist sein Konzept der „bedingten Freiheit“ (*ebenfalls bereits Hume 1748, S. 78*). Wir sind genau dann frei, wenn wir unsere Entscheidungen an Gründe binden und unser Handeln mit diesen Entscheidungen zur Deckung bringen können. Für diese Art von Freiheit ist es nicht erforderlich, daß wir diese Gründe in einem ursprünglichen Schöpfungsakt selbst hervorgebracht haben oder uns zu ihnen immer noch indifferent verhalten können. Gerade weil die Gründe das Produkt unserer Lebensgeschichte sind, sind es unsere Gründe. Gelingt es uns, unseren durch jene Gründe bedingten Willen gegen äußere oder innere Zwänge handlungswirksam werden zu lassen, sind wir frei.

Die Freiheit des Willens kann also aus konzeptuellen Gründen gar nicht als *absolut* verstanden werden, sondern muß, damit der Wille *unser* Wille sein kann, eine *relative*, bedingte Freiheit sein. In diesem Sinn ist die Frage, ob der menschliche Wille tatsächlich frei ist, kein weiteres Problem mehr: Wir können durch Selbstbeobachtung feststellen, daß wir dazu in der Lage sind, unsere unmittelbaren Handlungsimpulse umwillen anderer Ziele, die wir höher bewerten, zurückzustellen. Die Selbstbeobachtung lehrt uns, daß wir uns zu unseren Bedürfnissen immer noch wählend ver-

halten und auf diese Weise unser Handeln steuern können. „Mehr oder weniger“ oder „in der Regel“, kann man ergänzen, denn sowohl äußerlich als auch innerlich können bestimmte Zwänge vorliegen, die uns genau diesen Willens- und Handlungsspielraum nehmen können.

Äußerlich wäre da z. B. an manifesten physischen Zwang zu denken, etwa, daß der Handelnde buchstäblich in Ketten liegt oder etwas weniger offensichtlich, daß die ökonomischen Bedingungen die Handlungsmöglichkeiten einschränken. In beiden Fällen ist man zwar durchaus noch frei, sich andere Handlungsoptionen zu *wünschen*, aber es ist, wenn überhaupt, nur in einem sehr eingeschränkten Maß möglich, diese Wünsche auch handelnd zu verwirklichen.

Aber auch auf der *Subjektseite* kann es zu Einschränkungen kommen. Es sind dann nicht mehr äußere Zwänge, sondern das Wollen des Subjekts selbst, das dabei eingeschränkt wird. Zu denken wäre etwa an Situationen, in denen unser Wille gespalten ist, wir etwas auf einer ersten Stufe wollen, uns aber auf einer zweiten Stufen wünschen, diesen Willen nicht zu haben. Ein extremer Fall der inneren Unfreiheit ist die Drogensucht, bei der die Einschränkung unserer Freiheit ebenfalls im Unterschied etwa zu jenen Ketten bei unserem *Wollen* bzw. Bewußtsein ansetzt.

Allen diesen Aspekten der Freiheit ist gemeinsam, daß ihnen ein graduierbarer, relativer Freiheitsbegriff zugrunde liegt: „Obwohl er in Ketten lag, konnte er seinen Kopf noch bewegen.“ „Ein Mensch in der ersten Welt hat durchschnittlich x-mal mehr Handlungsoptionen als ein Mensch in der dritten Welt.“ „Er wünscht sich, daß er dieses Mal an der Tür vorbeigehen kann, doch sein Wille ist stärker“. „0,5 Promille Alkohol im Blut schränken das Reaktionsvermögen eines Menschen nicht so sehr ein, daß er eine Gefahr für andere Verkehrsteilnehmer darstellt.“

Für kompatibilistische Freiheitstheoretiker ist mit diesem *relativen* Sinn von Freiheit der gesamte Raum der Diskussion ausgeschritten. Folgt man ihrer Argumentation, brauchen wir auch für unser Selbstverständnis als handelnde und der Verantwortung fähige Wesen nur genau diesen relativen Freiheitsbegriff.

Auch Kant streitet den relativen Sinn von Freiheit nicht ab. Das zentrale Thema der *Rechtslehre* ist die Erhaltung bzw. Herstellung der „Freiheit im äußeren Gebrauch“ (*MS/RL*, VI 214 (*AB* 6 f.)). Mit der *Tugendlehre* und der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* liegen uns Schriften vor, in denen Kant uns zahlreiche Klug- und Geschicklichkeitsregeln an die Hand gibt, wie wir „Autokratie“, d. h., Selbstherrschaft, oder „innere Freiheit“ über uns erlangen können (*MS/TL* VI, 396 f.; 406 ff. (*A* 31 ff., *A* 49ff.); *ApH*, VII 253 f., 265-68 (*B* 205 ff., *B* 225-28)). Doch dieser relative Freiheitsbegriff ist nicht der eigentliche Gegenstand seiner vernunftkritischen Schrif-

ten. Er fällt in den Bereich der empirischen Psychologie und ist damit dem zuzurechnen, was er im Rahmen seines Systementwurfs in der ersten *Kritik* unter dem Titel „angewandte Philosophie“ subsumieren würde (*KrV*, B 876).

Im Unterschied zu den kompatibilistischen Freiheitstheoretikern erkennt Kant, daß es noch eine *absolute* Dimension dieses Begriffs gibt, über die sich durchaus sinnvoll reden läßt. Diese absolute Dimension ist es, der Kant sich im Rahmen seiner „*kritischen*“ und nicht etwa „*doktrinalen*“ oder „*angewandten*“ Schriften zuwendet. Auf diese Dimension stößt man jedoch nicht, solange man sich bloß mit Handlungsalternativen befaßt, bei denen es um biographisch bedingte Präferenzen geht: Colorado oder Hawaii? Kino oder Oper? Flucht oder Widerstand? Kind oder Ausbildung (*Kane 2002b*, S. 415; *Roth 2003*, S. 167; *Bieri 2002*, 74 f.; *Rößler 2001*, S. 122 f.)? Auf diese Dimension stößt man, wenn man in einer zugespitzten moralischen Entscheidungssituation steht, in der Vernunft und Neigung sich gegenseitig ausschließen. In dieser Situation bemerken wir, daß selbst wenn alle unsere biographisch bedingten Handlungsgründe dagegen sprechen, wir doch noch einen nicht-empirischen, reinen Vernunftgrund haben, der gegen die Verwirklichung unser subjektiv-privaten Interessen spricht. Doch solange man glaubt, daß alle Urteile der reinen Vernunft ebenso kontingent sind wie Ereignisse in unserem Leben (*Frankfurt 2001*, S. 109 f.), muß diese Dimension verschlossen bleiben.

Der reine Vernunftgrund ist aus unserer Perspektive als eines *sinnlichen* Vernunftwesens, das nicht immer schon ausschließlich das will, was vernünftig ist, ein kategorisch-gebietender *Imperativ*. Aber *wir selbst* und nicht etwa eine äußere Instanz schreiben uns diesen Imperativ vor. „Wir selbst“, damit ist nun freilich nicht mehr eine Persönlichkeit gemeint, die biographisch bedingt und subjektiv-different ist. „Wir selbst“, das ist auch nicht, wie man Kant gewöhnlich unterstellt, ein reines Ich im Sinne eines inhaltslosen, unpersönlichen Ich (so z. B. *Frankfurt 2001*, S. 170). Vielmehr ist damit das gemeint, was uns im *moralischen* Sinne überhaupt erst eine Persönlichkeit verschafft: unser unmittelbares, d. h. apriorisches Bewußtsein des moralischen Gesetzes und die Achtung, die es in uns bewirkt. Persönlichkeit bei Kant nicht partikular verstanden als das Bündel einer Lebensgeschichte, sondern als das Wesen der Person, das allen Menschen unabhängig von ihrer besonderen Lebensgeschichte bereits zukommt.

Der menschliche Wille (verstanden als vernunftfähiges Kausalvermögen und nicht etwa als einzelner Willensakt), der die Gesetzmäßigkeit will, kann mit Recht ein *absolut* freier Wille genannt werden, weil er weder ein bestimmtes Begehren voraussetzt noch das Gesetz seines Wirkens erst aus der Erfahrung gewinnen müßte. Diese Absolutheit bedeutet nun gerade

nicht die Losgelöstheit von unserer Person, sondern daß wir als Vernunftwesen einen Handlungsgrund haben, der nicht empirisch bedingt ist, nicht das Produkt einer besonderen Lebensgeschichte ist. Ein absolut freier Wille ist damit gerade kein zufälliger Wille, sondern ein Wille, der die *Fähigkeit* besitzt, sich durch einen reinen Vernunftgrund zum Handeln selbst zu bestimmen. Er ist in Kants Worten: „das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein“.

Wenn wir unserem praktischen Vernunftgesetz zuwider handeln und unsere subjektiv-privaten Interessen über den Anspruch des Moralgesetzes stellen, büßen wir dabei die Fähigkeit, uns durch reine Vernunft zu bestimmen und damit unsere Freiheit, nicht ein. Wir *mißbrauchen* diese Freiheit aber, insofern wir uns zu etwas bestimmen, wozu wir uns auch bestimmt hätten, ohne daß uns diese Fähigkeit zukäme, nämlich die Verfolgung unserer subjektiv-privaten Interessen.

Auf die *absolute* Freiheit des Willens stößt man also, wenn man die Implikationen einer bestimmten Form von Moraltheorie aufklärt, von der Kant behauptet, daß sie die einzig richtige ist. Diese Form von Moraltheorie erfordert es, einen Willen anzunehmen, der nicht nur relativ, sondern *absolut* frei ist. Nur solange der Zusammenhang zwischen Moralfähigkeit und absolutem Freiheitsbegriff unklar ist, muß es unnötig erscheinen, an diesem Begriff festzuhalten. Die Auseinandersetzung mit Kant wird also auch Klarheit darüber verschaffen, ob es tatsächlich erforderlich und sinnvoll ist, den Begriff der Freiheit als Autonomie auf die bloße Fähigkeit zu reduzieren, daß eine Person „tut, was sie selbst will“ (*Tugendhat* 1992, S. 335).

Kant könnte auf der einen Seite dem Kompatibilisten zugeben, daß für unser Selbstverständnis als handelnde und erziehbare Wesen der relative Freiheitsbegriff hinreichend ist. Auch der Verantwortung sind wir fähig, wenn man das dritte Relatum dieses Begriffs, die Gesetze, vor denen wir uns zu verantworten haben, bloß als *positive* Gesetze und nicht etwa als kategorisch gebietende *Vernunftgesetze* auffaßt. Um die Präferenzstruktur eines „straf“fälligen Menschen zu korrigieren, ist es lediglich erforderlich, daß er ein Wesen ist, das auf Lob und Tadel in empirisch bestimmbarer Weise reagiert. *Prävention* und nicht etwa Vergeltung ist daher auch die Lösung des Kompatibilisten.

Auf der anderen Seite wird Kant dem Kompatibilisten aber entgegenhalten, daß er mit einem relativen Freiheitsbegriff nur einen *Ausschnitt*, nicht aber den gesamten Bereich menschlicher Praxis zu erfassen vermag. Mit diesem Begriff gelingt es ihm entgegen seiner Überzeugung nicht, auch die *Moralfähigkeit* des Menschen in den Griff zu bekommen. Das Moralgesetz ist ein reines Vernunftgesetz und gebietet *kategorisch*, d. h.,

ohne daß ein bestimmtes Begehren vorausgesetzt wird. An zahlreichen experimentell angelegten Beispielen hat Kant zu zeigen versucht, daß sein Maßstab der Sittlichkeit nicht das ideosynkratische Produkt seiner Philosophie ist, sondern „dunkel“ und „unaufgeklärt“ bereits im „Urteil eines jeden Menschen“ enthalten ist und sich daraus ableiten läßt (*KrV*, B 835; *GMS*, IV 403 f. (BA 19 f.); *KpV*, V 36 (A 63)). Er hat damit auch gezeigt, daß die moralische Praxis, von der er spricht, *unsere* Praxis ist. Wenn Kant mit dieser Analyse Recht hat, müßte auch der *Kompatibilist* und nicht nur der inkompatibilistische Prädeterminist unsere *moralische* Praxis als illusionär zurückweisen.

Doch selbst wenn sich der Begriff eines absolut freien Willens widerspruchsfrei verständlich machen läßt, bleibt Prädeterministen beider Art noch eine zweite Argumentationsstrategie, um die Theorie eines absolut freien Willens zurückzuweisen. Beide Vertreter werden gegen Kants Ethik das Kompatibilitätsproblem selbst anführen, um damit den Anspruch eines kategorisch gebietenden Vernunftgesetzes als überzogen zurückzuweisen. Ein absolut freier Wille sei nicht mit „dem“ Naturdeterminismus vereinbar und überfordere den Menschen in seinen Möglichkeiten. Mit dieser Auffassung knüpfen sie der Sache nach bei Spinoza und Nietzsche an, indem auch sie aufgrund freiheitstheoretischer Überlegungen die absolute Differenz von „Gut und Böse“ durch die relative von „Gut und Schlecht“ ersetzen möchten (*Spinoza* 1677, S. E1 App., E4 Praef, D1,2; *Nietzsche* 1883, S. 61, 74, 78; *ders.*, 1886, S. 107, 122 f.; *ders.*, 1887, S. 261 f., 274; *ebenso Schulz* 1783, S. 111, 129, 168).

Das Problem dieser deterministischen oder, wie Kant präziser formulieren würde, *prädeterministischen* Moralskepsis wird von Kant ausführlich in der ersten *Kritik* erörtert. Im Rahmen seiner „Logik des Scheins“, der *transzendentalen Dialektik*, stellt er sich dem Problem eines *universellen* Prädeterminismus und dem Begriff einer Freiheit als Erstursächlichkeit in einer für die gegenwärtige Debatte ungeahnten Radikalität. Er setzt nicht etwa bei dem Spezialfall des menschlichen Kausalvermögens, dem Willen, an, sondern er fragt grundsätzlicher, ob das Konzept einer unverursachten Ursache *überhaupt* widerspruchsfrei denkbar ist. Widerspruchsfrei denkbar nicht bloß mit einem empirischen Determinismus, sondern mit dem transzendentalen Kausalprinzip selbst.

Kant entlarvt den Streit zwischen Prädeterminismus und Freiheit als einen Vernunftstreit, der aus der Totalisierung der Verstandesbegriffe entspringt. Im Streitfall „Freiheit oder Prädeterminismus“ ist es der Begriff der Kausalität, der zur Idee der „absolute[n] Vollständigkeit der *Entstehung* einer Erscheinung“ totalisiert wird. Diese Idee wird von der einen Seite als Erstursächlichkeit und von der anderen Seite als aktual infiniter

Regreß verstanden. Mit seiner Auflösung der Antinomie macht Kant dem Irrglauben *beider* Streitparteien, sie würden sich auf dieselbe abgeschlossene Sinnenwelt beziehen, ein Ende und weist alle Ansprüche auf eine abschließbare Welterkenntnis zurück.

Zugleich zeigt Kant aber mit der Auflösung der *dritten Antinomie*, daß man an beiden Ideen festhalten kann. Nicht als konstitutive Grundsätze vom Übersinnlichen, sondern als *regulative* Grundsätze für den empirischen Vernunftgebrauch. Kant steht damit in der Auflösung der *dritten Antinomie* vor der besonderen Schwierigkeit, zu erklären, wie beide scheinbar widersprüchliche Prinzipien zugleich auf dieselbe Erscheinung angewendet werden können. Hinzu kommt noch, daß die Erstursächlichkeit nicht einem Wesen zugeschrieben wird, das als „*ens extramundandum*“ außerhalb der Sinnenwelt angesetzt wird. Vielmehr soll es möglich sein, Freiheit in der Welt widerspruchsfrei zu denken. Diese beiden Schwierigkeiten sind es, die die *dritte Antinomie* in besonderer Weise von den anderen drei Vernunftproblemen unterscheiden und die Kant eine so außerordentlich umfangreiche Erklärungsleistung abgefordert haben.

Kants Lösung besteht nicht in einer Zwei-Welten-Theorie, sondern beruht auf seiner transzendentalphilosophischen Differenz von Ding an sich und Erscheinung, die uns berechtigt, Gegenständlichkeit zu „denken“ (!), die selbst nicht verursacht ist, aber zugleich Ursache von Erscheinungen sein kann. Wer *erstens* glaubt, Kant habe mit seinem Prinzipiendualismus zuviel bewiesen, weil nun jedes Ereignis als Fall von Erstursächlichkeit gedacht werden könne, *zweitens* damit seinen Determinismus der *zweiten Analogie der Erfahrung* revidiert und schließlich gegen seine eigenen systematischen Voraussetzungen verstoßen, wenn er den Begriff der „Kausalität“ aufs Übersinnliche anwende, der tut gut daran, den gesamten Vernunftwiderstreit im Detail zu analysieren, um auf diese Weise bis zu den Anfangsgründen des *transzendentalen Idealismus* vorzudringen. Er wird seine Meinung ändern müssen.

Primär geht es Kant in der Auflösung der *dritten Antinomie* um die Vereinbarkeit der Idee der Freiheit als Erstursächlichkeit mit dem in der *zweiten Analogie der Erfahrung* etablierten *transzendentalen* Grundsatz der Kausalität (KrV, B 564). Kant schließt zwar mit der *zweiten Analogie der Erfahrung* an Leibniz' Satz vom zureichenden Grund an (KrV, B 246, B 264 f., B 811), transformiert ihn aber in einen transzendentalen Grundsatz und schränkt ihn damit auf Erscheinungen als einer Teilklassse der Gegenstände *überhaupt* ein, indem er ihm eine erkenntniskonstituierende Funktion zuweist.

Dieser transzendente Grundsatz der Kausalität darf nicht auch als ein Beweis für das Bestehen eines wie auch immer gearteten empirisch-

naturwissenschaftlichen Determinismus verstanden werden. Kant ist aber davon überzeugt – und darin liegt die Bedeutung seiner Auflösung für empirische Deterministen – mit der Vereinbarkeit seines *transzendenten* Grundsatzes auch zugleich die Vereinbarkeit von absoluter Freiheit und einem empirisch-naturwissenschaftlichen Determinismus bewiesen zu haben; einem Determinismus, der nicht nur einen ohnehin nur schwer verständlich zu machenden „*Beinabedeterminismus*“ voraussetzt (*Honderich 1995, S. 11, 99, 116*), sondern der über prognostische Gesetze verfügt, von denen die Neurobiologen noch weit entfernt ist; Gesetze nämlich, mit denen man das Verhalten der Menschen „auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen [kann]“ und die damit mit dem gleichen mathematisch-apodiktischen Gewißheitsanspruch auftreten wie die Gesetze der Astronomie (*KpV, V 99 (A 177 f.)*).

Sowohl philosophierende Physiologen als auch physiologisch orientierte Philosophen müssen also mit nicht-empirischen, *philosophischen* Argumenten gegen Kants Auflösungsstrategie vorgehen. So beachtlich die Entdeckungen in der Hirnforschung auch sind, Kants Theorie ist auf diese Entdeckungen vorbereitet. Den empirischen Determinismus, von dem man meint, er wäre mit absoluter Freiheit unverträglich, hat Kant in seiner stärksten Form hypothetisch vorausgesetzt und dennoch kann er, aufgrund seiner erkenntniskritischen Vorarbeit, an der Idee der Freiheit als Erstsätzlichkeit festhalten.

Es ist nicht verwunderlich, wenn auch Neurobiologen an entscheidenden Stellen ihrer Argumentation die empirische Ebene verlassen und die philosophische Ebene dieses Problems entdecken. Der eine bemerkt die Interpretationsschwierigkeiten empirischer Experimente und vertritt auf der Grundlage seines Experiments einen absoluten Freiheitsbegriff (*Libet 2002*). Der andere verteidigt auf der Grundlage desselben Experiments einen Determinismus (*Roth 2003, S. 176-181*), fällt aber mit seinem Sinnkriterium der „empirischen Überprüfbarkeit“ nicht nur in einen Positivismus zurück, von dessen Selbstwidersprüchlichkeit er längst wissen könnte, er bringt sich auch um die Möglichkeit, sein Weltbild vor erkenntniskritischer Naivität zu bewahren (*ders. 2003, S. 170 ff., 197-209*).

Auch wenn Kant die Vereinbarkeit von Natur- und Freiheitskausalität anstrebt, ist er nicht etwa, wie einige gemeint haben (*Meerbote 1984a und b; Hudson 1994; Horstmann 1997; Horn 2002*), „Kompatibilist“ im terminologischen Sinne dieses Wortes. Während der Kompatibilist behauptet, daß ein relativer Freiheitsbegriff für unsere soziale Praxis ausreichend ist und er daher lediglich versucht, einen *relativen* Freiheitsbegriff mit dem Naturdeterminismus (oder mit einem metaphysischen Determinismus) zu vereinbaren, erkennt Kant auf einer prinzipiellen Ebene, daß, wenn der „Prä-

determinismus“ wahr wäre, wir nicht mehr mit Recht an unserer sozialen Praxis als *moralischer* Praxis festhalten dürften. Kants besondere Vereinigungsstrategie beider Prinzipien beruht darauf, daß er die Gültigkeit des Prädeternismus auf die Erfahrungsgegenständlichkeit endlicher Vernunftwesen *einschränkt* und damit Platz für die Denkmöglichkeit der Idee der Freiheit als Erstursächlichkeit schafft; nicht als eines assertorischen oder gar apodiktischen, sondern lediglich als eines *problematischen* Begriffs. Die unmittelbare Erkenntnis praktischer Verpflichtung gibt uns einen Grund, diesen bloß problematischen Begriff in bezug auf den Menschen zu bejahen.

Kants Theorie der Freiheit ist also im terminologischen Sinne *inkompatibilistisch* und damit auch indeterministisch. Allerdings nur, wenn man „indeterministisch“ nicht so versteht, daß Kausalität vollkommen ausgeschlossen wäre. Das Theoriestück der *zweiten Analogie* besagt nicht, daß jede Veränderung an Dingen in Raum und Zeit mit unbedingter Notwendigkeit eintritt. Vielmehr behauptet Kant nur, daß sie nach dem Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung, also mit *bedingter* Notwendigkeit eintritt. Einen Indeterminismus in bezug auf menschliches Handeln zu behaupten bedeutet lediglich, den Ausschluß *deterministischer* Kausalität, d. h., daß die Folge unvermeidlich wäre. Genau darin besteht gerade die entscheidende begriffliche Konfusion vieler *Kompatibilisten*: sie identifizieren „indeterminiert“ mit „unverursacht“. Diese Identifikation führt sie wiederum dazu, „indeterminiert“ mit „zufällig“ gleichzusetzen, und auf diese Weise sind sie dann schließlich erneut bei der absurden Konsequenz angelangt, daß die absolut freie Handlung nicht eigentlich dem Subjekt, sondern dem Zufall zuzurechnen ist.

Selbst also wenn man das Problem der Freiheit von der Gegenwart her entwickelt, reichen die Gründe nicht aus, Kants Theorie beiseite zu schieben. Vielmehr können alle Fraktionen der gegenwärtigen Debatte von Kant lernen: Kants Theorie kann *erstens* zeigen, warum das Konzept eines absolut freien Willens nicht zu der Absurdität eines *zufälligen* Willens führen muß, *zweitens*, welche systematische Funktion dieses Konzept hat, nämlich einen ausgezeichneten Typ von menschlicher Praxis, die Moralfähigkeit zu sichern und *drittens*, daß das Problem der Freiheit als Erstursächlichkeit ein Vernunftproblem ist, für dessen Auflösung mehr als bloß Begriffsanalyse oder empirische Forschung erforderlich ist, nämlich eine grundsätzliche Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens.

Eine Rehabilitierung der Kantischen Theorie bedeutet nicht, sie gegen die Kritik inkompatibilistischer Deterministen und Kompatibilisten zu immunisieren. Sie werden aber dazu gezwungen, ihre Kritik auf einen anderen Boden zu stellen und dabei dazu angeregt, sich in der Auseinan-

dersetzung mit Kants Theorie auch mit *ihren eigenen* Voraussetzungen auseinanderzusetzen. Doch auch die gegenwärtigen Vertreter eines *absoluten* Freiheitsbegriffes müssen sich von Kants Theorie aus fragen lassen, ob sie mit der Preisgabe der Moral als eines freiheitstheoretisch ausgezeichneten Bereichs dem Empirismus der Kompatibilisten zu weit gefolgt sind. Statt die sachlich unangemessene Kritik bloß zu übernehmen, haben sie die Möglichkeit, in der Auseinandersetzung mit Kant an ihre eigene Tradition produktiv anzuschließen. Dabei können sie einen positiven Freiheitsbegriff entdecken, der dem Generalverdacht, unter den positive Freiheitsbegriffe gestellt worden sind, entkommt, keine „despotic vision“ darstellt (*Berlin 1958*), sondern eine vernünftige Realität.

(b) Das Grundlagenproblem

So vielversprechend eine Auseinandersetzung mit der Kantischen Freiheitstheorie ist, so schwierig gestaltet sich dieses Unternehmen auch. Uns liegt von Kant keine ausschließlich freiheitstheoretische Schrift vor, in der er diese Theorie schrittweise entwickeln würde. Seine Freiheitstheorie ist in zahlreiche seiner Schriften eingelassen, so daß bereits an dem Titel dieser Untersuchung „Kants Theorie der Freiheit“ fast jedes Wort unklar ist. „Kant“, das kann verstanden werden als die Summe aller Schriftdokumente, die uns von ihm oder den Nachschreibern seiner Vorlesungen überliefert sind. Versteht man „Kant“ in diesem weiten Sinne, müssen nicht nur die veröffentlichten *kritischen*, sondern auch die *vorkritischen* Schriften, ferner alle unveröffentlichten Schriften sowie Vorlesungsnachschriften, fragmentarische Notizen (die sogenannten *Reflexionen*), das *Opus Postumum* und die Briefe berücksichtigt werden. Wollte man sie alle zur Grundlage machen, stünde nicht nur ein kaum überschaubarer Textkorpus zur Verfügung (alleine die *Reflexionen* zur Metaphysik belaufen sich auf 1200 Seiten), vielmehr bemerkt jeder, der sich in diese Schriften und Notizen einarbeitet, daß man auf ihrer Grundlage Kant sehr viele (vielleicht sogar beliebig viele) Positionen zuweisen kann.

Eine Arbeit, die „Kant“ im Titel führt, muß sich diesen philologischen Problemen stellen. Die Textauswahl muß mit guten Gründen gerechtfertigt werden. Gerade so genannte „systematische“ Arbeiten sind textkritisch betrachtet nicht selten unsystematische Sammlungen. Aus allen Schriftdokumenten, die von und über Kant zur Verfügung stehen, werden Theorien zusammengesetzt, mit denen man Kant aus falsch verstandener „Wohltätigkeit“ beispielsweise einen anomalen Monismus zuweisen will, auf dem er seine Freiheitstheorie gegründet habe (*Meerbote 1984 a und b*;

Hudson 1994). Dabei werden Argumente für einen Zweck funktionalisiert, den sie nachweislich im Text nicht haben. Der Sinn eines solchen Unternehmens ist unklar. Soll die Auseinandersetzung mit dem Text nicht von vorneherein zu einer selbstreferentiellen Angelegenheit werden, gilt es nicht bloß nach Belegstellen für das zu suchen, was man vorher und ohne den Text bereits als eine gute Theorie identifiziert hat, vielmehr gilt es, die dem Text eigenen philosophische Problemstellungen und Lösungsstrategien zu bergen.

Es geht hier nicht um philologische Haarspalterei, sondern um die Prinzipien einer werkbezogenen Interpretation. Auch diese Arbeit beansprucht, die Forschungsergebnisse nicht bloß zusammenzufassen, sondern ihr liegt die *Idee des Fortschritts* zugrunde. Diese Idee ist nur dann sinnvoll, wenn die konkurrierenden Interpretationen sich auf einen *identischen* Text beziehen und voraussetzen, daß auch die *Theorie*, die in diesem Text verhandelt wird, identisch ist. Wenn Reinhold, Schopenhauer oder Hegel Kant in bestimmten Punkten kritisieren, beziehen sie sich auf dieselben Aussagen wie wir heute. Auf der Grundlage desselben Textes beurteilen wir, ob ihre Interpretation richtig oder falsch ist, wobei sich unser Urteil selbst wiederum als korrekturbedürftig herausstellen könnte. Freilich handelt es sich nur um eine *Idee* des Fortschritts. Wir verfügen nicht über einen interpretationsfreien Gegenstand, an dem wir beweisen könnten, daß eine bestimmte Interpretation gegenüber einer anderen einen objektiven Fortschritt darstellt. Sehr wohl läßt sich jedoch begründen, warum frühere Interpretationen gegenüber neueren Arbeiten defizitär sind, insofern sie bestimmte Voraussetzungen machen, die in dem identischen Text keine Basis haben (vgl. Brandt 1990, S. 365-372).

Komplizierter wird die Sache noch, wenn man den Textkorpus nach eigenem Belieben erweitert und neu zusammenstellt. Wenn die Rede von „Kants Theorie der Freiheit“ nicht bedeutungslos werden soll, dürfen wir nicht leichtfertig die gemeinsame Diskussionsgrundlage preisgeben. Damit eine Forschungsdiskussion über *dieselbe* Sache überhaupt möglich ist, ist es notwendig, die Diskussionsgrundlage mit guten Gründen zu bestimmen.

Es ist weit verbreitet, alle Textsorten gleichrangig zu behandeln, zuweilen sogar den *Reflexionen* und Vorlesungsnachschriften die Priorität zu geben (z. B. Allison 1990, S. 59-70; Schmitz 1989, Henrich 1986). Manche Arbeiten über Kant nutzen die Vagheit dieses Namens zur Provokation. Dabei werden aus unterschiedlichen Zeiten und Textsorten Zitate ineinandergeschoben. Nicht selten handelt es sich dabei bloß noch um dekontextualisierte Behauptungen. Die Argumente, an denen diese Interpreten so interessiert sind, werden eigenständig nachgeliefert. Auf diese Weise konstruiert sich jeder seinen Kant, und eine Entscheidung über die