

Gerold Prauss

**Kant über Freiheit
als Autonomie**

KlostermannRoteReihe

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

2. Auflage 2017

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1983

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg,

alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert. 

Druck und Bindung: Books on Demand GmbH, Norderstedt

Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465-04296-9

FÜR BETTINA
SUSANNE
UND ULRIKE

VORWORT

Die folgende Abhandlung ist aus Texten zu Vorlesungen und Seminaren hervorgegangen, die teils noch an der Universität zu Köln gehalten wurden, teils erst an der Universität Münster. Ferner sind in sie, stellenweise auch wörtlich, Vorarbeiten eingegangen, die bereits erschienen sind. Dabei handelt es sich um die Aufsätze *Kants Problem der Einheit theoretischer und praktischer Vernunft* (Kant-Studien, Bd. 72, 1981) und *Kants Theorie der ästhetischen Einstellung* (Dialectica, Bd. 35, 1981) sowie um den Kongreß-Beitrag *Intentionalität bei Kant* (Akten des 5. Intern. Kant-Kongresses, Bd. I, 2, Mainz 1981). Eine kürzere Fassung des § 10 ist unter dem Titel *Der Mensch als „Zweck an sich selbst“* im Rahmen eines Kolloquiums mit Hans Jonas über „Ethik der Wissenschaften“ bei der Werner Reimers-Stiftung in Bad Homburg vorgetragen worden und soll in einer Dokumentation auch veröffentlicht werden.

Münster, im Dezember 1982

Gerold Prauss

INHALT

Einleitung	9
A. DAS HETERONOMIE-PROBLEM	19
§ 1. <i>Freiheit und Natur</i>	19
§ 2. <i>Die Zweideutigkeit des Glückseligkeitsstrebens</i>	28
§ 3. <i>Eine Auseinandersetzung zwischen Neuzeit und Antike</i>	40
§ 4. <i>Das Problem der Heteronomie als Fall von Autonomie</i>	52
B. DAS AUTONOMIE-PROBLEM	62
§ 5. <i>Das Moralgesetz als ein „Faktum der reinen Vernunft“</i>	62
§ 6. <i>Das Problem des nichtmoralischen Handelns</i>	70
§ 7. <i>Die Theorie des „radikal Bösen“ als scheiternder Lösungsversuch</i>	83
§ 8. <i>Das Problem der Einheit theoretischer und praktischer Vernunft</i>	101
C. AUTONOMIE ALS PRAKTISCHE UND THEORETISCHE	116
I. Kants Unentschiedenheit bezüglich Subjektivität als theoretischer und praktischer Spontaneität	116
§ 9. <i>Das fundamentale Problem eines nicht allein theoretischen, sondern auch praktischen Selbstverhältnisses</i>	116
§ 10. <i>Subjektivität als „eigener Wille“ und „Zweck an sich selbst“</i>	126
§ 11. <i>Transzendentalphilosophie als Theoretische und Praktische Philosophie</i>	146
II. Kants verspätete Entscheidung für die Subjektivität als praktische und theoretische Intentionalität	160
§ 12. <i>Die Lehre der „Kritik der reinen Vernunft“ im Licht der Teleologie der „Kritik der Urteilskraft“</i>	160

§ 13. <i>Die Intentionalität auch theoretischer Spontaneität</i>	172
§ 14. <i>Freiheit und Natur als Einheit von Intentionalität als Praktizität mit ihrem Erfolg</i>	192
§ 15. <i>Der Unterschied von Theorie und Praxis als ursprünglicher und abgeleiteter Intentionalität als Praktizität</i>	204
§ 16. <i>Praktizität als Einheit theoretischer und praktischer Vernunft</i>	224
D. AUTONOMIE ZU ÄUSSERSTER FREIHEIT	240
I. Die Auseinandersetzung zwischen Kant und Schiller	240
§ 17. <i>Das Problem einer „Neigung zur Pflicht“</i>	240
§ 18. <i>Die Möglichkeit verdienstlichen Handelns</i>	259
II. Kants Theorie der ästhetischen Einstellung	277
§ 19. <i>Die sogenannte „Theorie“ als undurchschaute Ästhetik</i>	277
§ 20. <i>Ästhetische Freiheit der Subjektivität als Gegenmöglichkeit zu ihrer Praktizität</i>	291
§ 21. <i>Historische und systematische Folgen</i>	308
Verzeichnis der Abkürzungen	327
Namenregister	329
Sachregister	331

EINLEITUNG

Wie seine Theoretische ist mittlerweile auch Kants Praktische Philosophie ausführlich und eingehend erörtert. Sowohl bezüglich der historischen Entwicklung als auch des systematischen Aufbaus beider steht inzwischen Literatur zur Verfügung, die selbst Fachgelehrte kaum noch zu beherrschen vermögen. Entsprechend überwältigend drängt sie sich denn auch auf, indem sie stets von neuem den zunächst einmal unwiderstehlichen Eindruck erweckt, über Charakter, Reichweite und Haltbarkeit der Philosophie von Kant sei längst entschieden.

Doch je weiter man sich einliest, desto mehr befestigt sich die Überzeugung, daß dieser Eindruck irreführt: Die Fülle solcher Literatur verdichtet sich zu einem Schein, der nahezu verdeckt, wie sehr gerade die entscheidenden Grundlagenfragen der Kantischen Philosophie doch nach wie vor offen sind. Denn immer wieder muß man sich dabei auch davon überzeugen, wie gründlich diese Literatur von vornherein den eigentümlichen Charakter dieser Philosophie verfehlt: Viel zu weit läßt sie sich durchwegs von den Texten Kants dazu verleiten, seine Philosophie als einen bis zur Endgültigkeit ausgearbeiteten Lehrbestand darzustellen; viel zu wenig trägt sie der Tatsache Rechnung, daß Kant vielmehr entgegen diesem Anschein der Entschiedenheit, den sie erwecken, sich mit seinen Texten doch in einer davon grundverschiedenen Situation befindet: Sogar inmitten der veröffentlichten Schriften seiner klassisch-kritischen Periode ist er noch auf Schritt und Tritt in Experimenten begriffen, deren Ausgang für ihn selbst und dann erst recht für seine Leser offen bleibt. Auch hier noch unternimmt Kant ständig neue Vorstöße ins Unbekannte, worin bloß undeutlich erkennbar wird, auf welches Ziel sie eigentlich gerichtet sind und ob sie es erreichen oder nicht. Immer weiter von der Vielzahl schwierigster Probleme verfolgt, entwirft er selbst in diesen Werken seiner sogenannten Reifezeit zu ihrer Lösung allenfalls die Ansätze für eine Konzeption, zu deren Durchführung er aber nicht mehr kommt.

All dies gilt insbesondere für seine Praktische Philosophie. Auch hier bleibt hinter einer umfangreichen Literatur, die sie als eine nach Kants eigentlicher Absicht ausgeführte Konzeption von Moralphilosophie

sophie behandelt, verborgen, daß sie doch in Wahrheit nichts als einen Notbehelf bedeutet: Zu ihm läßt Kant sich bloß herbei, um wenigstens in seiner Notgestalt noch etwas dieser Art zustande zu bringen, nachdem er mit dem eigentlichen Plan für seine Praktische Philosophie gerade gescheitert war. Dadurch aber wird vor allem auch verdeckt, was den Grund dafür bildete, nämlich das von Kant nicht mehr gelöste Fundamentalproblem, ob und wie sich durch ein zureichendes Argument begründen lasse, daß es so etwas wie Freiheit und mithin auch dergleichen wie Wollen und Handeln beim Menschen überhaupt gebe.

Allein unter dieser Voraussetzung nämlich, darüber war sich Kant im klaren, könne von moralisch gutem oder bösem Handeln des Menschen sinnvoll überhaupt die Rede sein. Ja nur aus dieser Wirklichkeit von Freiheit, davon war Kant von Anbeginn und bis zum Ende überzeugt, sei die moralische Verpflichtung dieses Menschen als Autonomie seiner Freiheit überhaupt herzuleiten.

Jene ausgedehnte Literatur täuscht somit über nichts Geringeres hinweg, als daß Kant seine Praktische Philosophie insgesamt, in der sie fast ausschließlich Moraltheorie erblickt, zuletzt doch nur auf Sand gebaut hat. Denn die Grundlegung für sie, das heißt ein von Moralität noch unabhängiges Argument für Wirklichkeit von Wille, Freiheit und Handlung als solche ist er schuldig geblieben.

Dieser Tatbestand jedoch, wie er für jedermann, der sich von solcher Literatur nicht blenden läßt, bei Kant zutage liegt, gewinnt inzwischen zunehmend an Bedeutung, und das sogleich in mehrfacher Hinsicht.

Zum einen nämlich geht aus jenen Schriften Kants zwar ohne Zweifel hervor: Auch er hat eine generelle Theorie des Handelns, die noch diesseits der speziellen des moralischen das Handeln als solches zum Thema erhöhe, nicht geliefert. Kant bestätigt somit ebenfalls die neuerdings sich immer weiter durchsetzende Einsicht, bisher sei solche allgemeine Handlungstheorie geradezu das Stiefkind philosophischer Forschung gewesen. Doch wie diese Einsicht selbst erfolgen auch Versuche, dem eingesehenen Mangel abzuhelfen, bislang im wesentlichen allein aus der Überlieferung angelsächsischer Philosophie. Sie aber unterliegt gerade in dieser Beziehung bis heute besonders stark aristotelischem Einfluß, der einer Theorie des Handelns aus Willensfreiheit indes nur schwer zu überwindende Hindernisse entgegensetzt.

Zum andern ist jedoch aus jenen Kantischen Schriften ebenso zweifellos zu belegen: Auch wenn er sie nicht durchzuführen vermag, so liefert

Kant zu einer solchen allgemeinen Handlungstheorie doch Ansätze, in denen er, beeindruckt von Rousseau, mit dieser aristotelischen Überlieferung, unter deren Einfluß auch er selbst zunächst einmal steht, von Grund auf bricht. Zur eigentlichen Erklärung von Handeln als solchem, zu der sie außerstande ist, entdeckt er vielmehr eine eigene und eigentümliche Quelle, wenngleich aus ihr, da schon Kant selbst sie nicht bis zur Ergiebigkeit erschließt, auch keine Überlieferung sich hergeleitet hat.

Trotzdem speist sich eben daraus der beim Lesen dieser Kantischen Schriften immer wieder bis zur Unabweisbarkeit sich erneuernde Eindruck: Trat jemals eine Philosophie hervor, die in der Tat, und sei es bloß im Ansatz dafür zu argumentieren vermochte, es müsse außer der Notwendigkeit von Natur auch noch die Freiheit von Wollen und Handeln als eigentümliche Wirklichkeit geben, so ist es die von Kant.

Diesem Eindruck sei im folgenden nicht anmutungsweise bloß nachgegeben, sondern auch methodisch einmal nachgegangen. Dazu gilt es zum einen, die von Kant weit überwiegend behandelten Fragen der Moralität zunächst beiseite zu setzen, jedoch auf kontrollierte Weise, nämlich zu versuchen, daneben oder gar durch sie hindurch die oft bis zur Unkenntlichkeit mit ihnen vermengten fundamentaleren Fragen von Freiheit, Wille und Handlung als solche sichtbar zu machen. Denn in genau dem Maß, in dem das gelingt, tritt auch hervor: Je weiter Kant sich seiner klassisch-kritischen Periode nähert, desto häufiger und deutlicher bringt er zum Ausdruck, daß es schlechterdings unmöglich wäre, so etwas wie Wollen und Handeln aus Freiheit auf dergleichen wie Triebe, Neigungen, Begierden oder Bedürfnisse zurückzuführen, auch wenn es sich dabei um jeweils eigene handelt.

Genau dies Letztere jedoch hat spätestens seit Aristoteles in immer neuer Abwandlung als das Prinzip des Handelns gegolten, das erst Kant jetzt unzweideutig als solches zurückweist, indem er ein für alle Male klarstellt: Auch dergleichen wie Bedürfnis, Begierde, Neigung und Trieb ist nichts als kausalgesetzlich determinierte Naturnotwendigkeit und stellt mithin, für so etwas wie Wollen oder Willensfreiheit ausgegeben, auch nichts anderes als jene „Freiheit eines Bratenwenders“ dar.

Erst aus dieser Klärung aber tritt dann auch das eigentlich methodische Problem hervor. Daraus nämlich, daß dies Kant so klar vor Augen stand, ergibt sich zwingend, welche eine methodische Unmöglichkeit es ist, jene gelegentlichen Stellen, wo er auch in seiner klassisch-

kritischen Zeit zur Erklärung von Handeln noch dergleichen wie Neigung heranzieht, so zu verstehen, als habe Kant hier ausgerechnet diese klare Einsicht wieder preisgegeben und die gleichermaßen klar als unhaltbar erkannte Auffassung des Aristoteles für sich zurückgewonnen. Methodisch möglich, ja geboten ist stattdessen, gerade gegen die Literatur, die dieses Mißverständnis mehr oder weniger teilt, von der Annahme auszugehen: Alle jene Stellen, die es nahelegen, können eine angemessene Erklärung doch wohl nur in einem andern Grunde finden.

Eben dies methodische Gebot, sofern beachtet, schärft denn auch den Blick für eine Reihe bisher übergangener Stellen bei Kant, aus denen erhellt: Zum Bruch mit jener aristotelischen Überlieferung setzt er an, indem er zumindest versucht, so etwas wie Wollen als Prinzip von Handeln nicht mehr wie ein durch Natur stets fremdbestimmtes naturales Begehren usw. aufzufassen, sondern grundsätzlich als das Verhältnis eines Subjekts zu sich selbst, nämlich als das Selbstverhältnis jener Freiheit des Subjekts als seiner Selbstbestimmung. Schon elementarstes und ursprünglichstes Glückseligkeitsstreben wäre danach als ein Handeln des Subjekts aus Neigung nicht mehr einfach als ein Fall von *Heteronomie* durch diese Neigung zu verstehen, sondern nur von *Autonomie zur Heteronomie*, nur als ein Fall, in dem dieses Subjekt *sich selbst* dazu bestimmt, sich *fremdbestimmen zu lassen*. Im Zuge des Versuchs zu einer solchen allgemeinen Theorie des Handelns hätte Kant mithin als erstes zu zeigen, daß und wie das Subjekt solchem Handeln als Autonomie zunächst einmal gerade in dem Sinne einer Autonomie zur Glückseligkeit zugrunde liege.

Mit beidem aber, nämlich mit dem Aufweis des Sinns sowohl wie mit dem Nachweis der Wirklichkeit solcher Autonomie ist Kant trotz mehrfacher Versuche nicht zum Ziel gelangt. Und ausschließlich darin liegt der Grund für zwei miteinander zusammenhängende Schwierigkeiten, in welche Kant sich daraufhin unausweichlich verstrickt. Indem er mangels nachgewiesener Wirklichkeit von Willensfreiheit auch deren Moralgesetz als spezifisch moralische Autonomie nicht nachzuweisen vermag, muß er sich schließlich notgedrungen damit behelfen, dieses Gesetz als angebliches „Faktum der reinen Vernunft“ einfach anzusetzen, um dadurch wenigstens zur Freiheit als Grundlage für Praktische Philosophie überhaupt einen Zugang zu finden. Auf diese Weise aber fällt für ihn am Ende Freiheit als Autonomie zusammen mit moralischer Autonomie, so daß er auch allein moralisches Handeln auf Freiheit zurückzuführen und mithin als Handeln überhaupt verständ-

lich zu machen vermag. Und nur aus dieser letztlich selbstgemachten Schwierigkeit heraus, auch nichtmoralisches als Handeln zu erklären, bringt er somit ebenfalls sich selbst gelegentlich trotz bessern Wissens in die gleichermaßen unlösbare Problematik, allenfalls noch dieses nichtmoralische Handeln wie Aristoteles aus naturalen Trieben usw. herzuleiten.

Daß in der Tat der Grund hierfür ausschließlich in Kants selbstgestellter und auch wieder selbstverstellter Aufgabe liegt, das Handeln des Subjekts auf Willensfreiheit als ein Selbstverhältnis seiner Subjektivität zurückzuführen, wird noch deutlicher, sofern man sich klarzumachen vermag: Mit dieser Aufgabe nimmt Kant etwas ganz Außerordentliches in Angriff, etwas, das genau besehen seither niemals wieder unternommen worden ist. Damit versucht er nämlich nichts Geringeres, als auch dergleichen wie das Wollen noch als eine Sache der Vernunft des Menschen – nicht nur zu verstehen, sondern auch in eben diesem Sinn als eine Wirklichkeit noch nachzuweisen. Ausgerechnet so etwas wie Wollen, das nach einer bis heute weit überwiegenden und ganz entschiedenen Überzeugung doch das Irrationale schlechthin ist, trachtet Kant mithin als etwas Rationales sicherzustellen. Und das muß ihr zufolge umso abwegiger wirken, insofern ja diese Überzeugung einschließt, daß dergleichen wie Vernunft und Rationales doch nichts anderes als theoretische Vernunft und Theoretisch-Rationales bedeuten, wie sie dem Denken und Erkennen des Menschen zugrunde liegen.

Nur kann dies freilich derart abwegig, wie es danach zunächst einmal erscheinen mag, auch wieder nicht sein. Denn diese Überzeugung selber liefe abermals darauf hinaus, es könne so etwas wie Wollen als Irrationales am Ende doch nichts anderes als Naturales, nämlich so etwas wie Trieb oder Begierde sein; sie käme also letztlich einer Wiederaufnahme der aristotelischen Überlieferung gleich, wonach Wollen und Handeln des Menschen abermals bloß eine Sache der Notwendigkeit von Natur und somit gerade nicht der Freiheit eines Willens wäre. Zur Sicherstellung letzterer sieht man sich deshalb auch wie Kant vom Irrationalen dieser Natur tatsächlich eher auf das Rationale jener Vernunft verwiesen, zumal wenn man wie er versucht, dergleichen wie die Willensfreiheit als ein Selbstverhältnis aufzufassen, das seinen angestammten Platz, wenn irgendwo, dann doch wohl hier im Rahmen von Vernunft besitzt.

Nur bekommt es Kant auf diese Weise dann erst recht mit jener

Überzeugung zu tun, weil er sie damit nur noch weiter gegen sich aufbringt. Denn zwar besteht sehr wohl die Rationalität einer Vernunft auch darin, daß sie zu sich selbst in ein Verhältnis tritt; gerade dieses Selbstverhältnis aber kennen wir, so macht sich jene Überzeugung umso stärker geltend, doch ausschließlich als das theoretische des Selbstbewußtseins der Vernunft von Subjektivität. Auf dieses aber wird man doch wohl kaum zurückgreifen können, um auch noch etwas über das bloß Theoretische hinaus so Praktisches wie Willen als ein Selbstverhältnis innerhalb der grundsätzlichen Rationalität von Vernunft zu begreifen. Dazu hat man vielmehr nachzuweisen, so bleibt jene Überzeugung hartnäckig, wie Rationalität als Selbstverhältnis nicht nur dieses theoretische des Selbstbewußtseins, sondern auch ein praktisches zu bilden vermöge, und das heißt, wie die Vernunft des Menschen nicht nur theoretisch, sondern „für sich selbst auch praktisch“ sein könne.

Eben dieser Nachweis jedoch ist Kant trotz wiederholter und verschiedenster Versuche nicht gelungen. Und ausschließlich daran liegt es, daß er sich am Ende eine „für sich selber praktische“ Vernunft bloß vorgeben läßt, durch jenes Moralgesetz nämlich und somit auch bloß als moralisch-praktische. Und ebenfalls nur darin liegt der Grund dafür, daß die Vernunft für Kant, sobald er von ihr als dieser moralisch-praktischen absieht, auch gar nicht eigentlich mehr praktisch, sondern letztlich nur noch theoretisch und als solche allenfalls noch pseudo-praktisch ist, sofern sie nämlich in den Dienst der Neigung trete und durch dieses Naturale dann angeblich „technisch-praktisch“ oder auch „pragmatisch“ werde.

Doch genau in dieser Hinsicht, ob die letztere Vernunft nun eigentlich als theoretisch oder praktisch oder beides zu betrachten sei, sind die Versuche Kants, auch Wollen generell als Selbstverhältnis der Vernunft zu begründen, bis heute so bedeutsam, daß man sie geradezu als aktuell bezeichnen muß. Sie lassen nämlich erkennen, daß Kant zumindest unter anderem ins Auge faßte, diesen Nachweis dahingehend zu führen, nicht etwa zusätzlich zu jenem Selbstbewußtsein der Vernunft als theoretischem Selbstverhältnis auch noch ein praktisches aufzuweisen, sondern dieses theoretische als solches selbst bereits als praktisches zu ermitteln. Dies aber hätte darauf hinauslaufen müssen, den Beweis dafür zu erbringen, im Grunde sei auch Theorie schon Praxis, auch Erkennen schon Handeln, auch Denken schon Wollen, auch theoretische schon praktische Vernunft und somit Wille, auch Spontaneität als theoretische schon praktische und mithin Freiheit.

Nur vermag sich Kant im Unterschied zu denen, die ganz unbedenklich so zu sprechen pflegen, als sei all dies schon eine ausgemachte Sache, ja die am Ende gar entschieden „Erkenntnis“ für „Interesse“ halten, eben nicht einfach darüber hinwegzusetzen, daß hier doch wohl zunächst einmal die Gefahr einer fundamentalen Verwirrung droht. Denn daß auf jeden Fall Erkennen, doch auf keinen Fall auch Handeln etwas Wahres oder Falsches sei, – über diese offenbare Sonderstellung solcher Theorie vor Praxis ist tatsächlich nicht so leicht hinwegzukommen wie es jene allzu interessierten Ideologen gerne sähen: selbst für Kant nicht, der so klar wie keiner vor ihm eingesehen hatte, wie grundsätzlich auch Erkenntnis oder Theorie allein durch Spontaneität zustandekommen könne.

Denn trotzdem behält sie ihren offenbar spezifisch theoretischen Charakter für Kant umso mehr, je tiefer sich bei ihm die Meinung festsetzt, er vermöge auch ausschließlich diese Art der Spontaneität als Wirklichkeit von eigentümlicher Wirksamkeit zu beweisen: durch jene „Deduktion“ von Kategorien und Grundsätzen als derjenigen Gesetzmäßigkeit, nach der sie ihre Wirksamkeit entfalte. Und im Vergleich mit dieser theoretischen scheint Spontaneität als praktische, nämlich Willensfreiheit als solche nicht auch selbst wieder nach einer eigentümlichen Gesetzmäßigkeit zu wirken, so daß sie sich auch nicht wie diese theoretische daraus „deduzieren“ lasse, um dann ferner noch die „Deduktion“ ihres Moralgesetzes zu ermöglichen. Dieses scheint vielmehr im Gegenteil das einzige Gesetz der Willensfreiheit zu sein, aus dem als jenem „Faktum der reinen Vernunft“ nur umgekehrt auf deren Wirklichkeit als Wirksamkeit auch einer Spontaneität als praktischer zurückgeschlossen werden könne.

Doch hätte gerade Kant auch wieder allen Grund besessen, diese Sonderstellung theoretischer vor praktischer Vernunft einmal gründlichst zu überprüfen. Denn nicht nur hatte er bereits ausdrücklich seine Überzeugung von der Einheit beider geäußert, er war auch schon bis an die Schwelle der Einsicht gelangt, in welcher Art von Einheit theoretische und praktische Vernunft allein bestehen könne. Im Zuge seiner grundsätzlichen Überlegung nämlich, wie allein sich so etwas wie eine Handlung aus Neigung verstehen lasse, hätte er nur eines einzigen noch weiter folgernden Schrittes bedurft, um wenigstens die Richtung auszumachen, in der sich diese Art von Einheit müsse finden lassen.

Denn solches Handeln kann, so hatte Kant sich grundsätzlich verdeutlicht, keinesfalls einfach als *Fremdbestimmung* durch Neigung er-

folgen, sondern nur als *Selbstbestimmung* des Subjekts *zu* solcher Fremdbestimmung. Doch wie sollte seine praktische Vernunft, so wäre daraus weiter zu folgern gewesen, sich zur Befriedigung einer Neigung selber bestimmen können, wenn sie von dieser Neigung nicht zumindest Bewußtsein und insofern auch Erkenntnis besitzt, was sie freilich wegen jener Sonderstellung solcher Theorie allein als theoretische Vernunft vermag? Wie aber könnte Neigung dann bloß dadurch, daß sie theoretischer Vernunft zur Kenntnis käme, praktischer Vernunft zum Anlaß werden, sich zu ihrer Befriedigung selbst zu bestimmen, wenn diese theoretische nicht selbst schon diese praktische wäre? Die Einheit theoretischer und praktischer Vernunft, von welcher Kant überzeugt war, könnte danach nur als eine grundsätzliche Praktizität derselben bestehen, die jedoch von solcher Art sein müßte, daß aus ihr auch noch die Möglichkeit von Theoretizität der Vernunft erklärlich würde.

Doch seine Ansätze zu einer Theoretischen und Praktischen Philosophie in diesem Sinn auch zu Ende zu denken, ist Kant nicht mehr in der Lage gewesen, weil er die dafür entscheidende Einsicht erst so verspätet gewonnen hat, daß er sie nicht mehr durchzuführen vermochte. Denn erst in der KU ist ihm anscheinend klar geworden: Er selbst hat doch die Spontaneität jener Vernunft von Subjektivität nicht nur als praktische, sondern vor allem auch als theoretische im Grunde schon seit der KRV gerade als *Intentionalität* in Anspruch genommen, in deren Rahmen sie als grundsätzliches Selbstverhältnis von Freiheit als Autonomie auch überhaupt erst zur Entfaltung kommen kann.

Danach ist Subjektivität als solche selber Intentionalität und in diesem Sinne grundsätzlich Praktizität, im Erkennen nicht weniger als im Handeln, in Theorie genauso wie in Praxis. Und Subjektivität als eben solche Intentionalität in ihrer Vollstruktur auch zu entwickeln und dann ihr gemäß die Ansätze zu seiner Theoretischen und Praktischen Philosophie auch durchzuführen, dürfte demnach wohl die wichtigste Aufgabe sein, deren Lösung Kant am Ende seinen Interpreten überlassen mußte.

Doch sie auch nur ein Stück weit zu verfolgen, wie es hier versucht sei, führt bereits so zwanglos zu Ergebnissen, daß sie sich wie von selbst zu einer einzigen Systemgestalt zusammenfügen, die in Aussicht stellt: Es bilden Theoretische und Praktische Philosophie tatsächlich eine Einheit miteinander, wie sie nachweislich Kant vorschwebt, nämlich eine Systematik von Vernunft, die theoretische und praktische als ein und dieselbe ist.

Ist nämlich erst einmal Vernunft und Rationalität als grundsätzliches Selbstverhältnis voll entfaltet, und das heißt als Freiheit oder Autonomie gerade der Intentionalität als Praktizität von Subjektivität, so ergibt sich: Nicht allein die Differenz von Theorie und Praxis, sondern auch die Sonderstellung ersterer vor letzterer besteht tatsächlich und auch unauflösbar fort; denn eben dadurch, daß sie gerade keine spezifische ist, weil Theorie und Praxis vielmehr beide gleicherweise Praktizität sind, stellt diese ihre Differenz sich endgültig als fundamental heraus.

Daß aber Differenz und Sonderstellung von Erkenntnis oder Theorie solche Fundamentalität nun ausgerechnet auf Grund ihrer Praktizität besitzen, damit wäre diese nachweislich als Kantisch durchführbare Theoretische und Praktische Philosophie tatsächlich aktuell. Denn angesichts dessen müßte auch all jenen Interessenten, welche ideologisch vielmehr daran interessiert sind, „Erkenntnis“ mit „Interesse“ oder Theorie mit Praxis möglichst gleichzusetzen, ihre Interessiertheit eigentlich vergehen, so wie Ideologie vor Argumentation.

Und umso größer wäre diese Aktualität, als durch Entfaltung jener Vollstruktur von Subjektivität als Intentionalität im Sinne grundsätzlicher Praktizität derselben nicht allein Kants Theoretische und Praktische Philosophie sich überhaupt erst systematisch durchführen läßt. Im Zusammenhang mit dieser Systematik als der prinzipiellen Einheit beider wird vielmehr auch seine Ästhetik allererst einer Durchführung fähig, welche Sinn und systematische Stellung, die Kant ihr zu geben versucht, auch voll zur Geltung zu bringen vermag.

Erst vor dem Hintergrund des Nachweises nämlich, wie grundsätzlich Subjektivität nicht nur in praktischer, sondern vor allem auch in theoretischer Einstellung als Intentionalität tatsächlich schon Praktizität ist, läßt sich auch dergleichen wie ästhetische noch als bestimmte Einstellung von Subjektivität als Intentionalität verstehen, nämlich als die Gegenmöglichkeit zu deren Praktizität. Daraus indes erhellt dann ferner: Nicht allein steht Theorie genauso grundsätzlich, wie sie bereits Praktizität ist, auch schon in Differenz und Sonderstellung zu Praxis, wogegen jene Ideologie mit ihrem „Interesse“ so vergeblich anrennt. Es besteht tatsächlich auch die Möglichkeit zu so etwas wie „reiner“ Theorie, worauf das Abendland von Anbeginn mit Recht so nachdrücklich gedrungen hatte; nur stellt sie eben gar nicht Theorie dar, welche vielmehr Praktizität und somit auch keineswegs „rein“ ist, sondern nichts als einen offenbar bisher noch undurchschauten Fall von

Ästhetik. Für ihn jedoch bleibt jene Ideologie dann vollends und von sich her, nämlich als die Projektion ihres eigensten „Interesses“ in alles und jedes, schlechterdings blind.

Doch auch abgesehen von jeglicher Aktualität für die Gegenwart läßt jene Konzeption von Kant auf diese Weise eine Reichweite und Standfestigkeit erkennen, daß ihr eigentlich schon damals in der Kantischen Vergangenheit die Zukunft hätte gehören können und nunmehr in der Gegenwart erst recht gehören müßte. Stattdessen aber blieb sie mangels Durchführung der Intentionalität als Praktizität von Subjektivität am Ende nicht nur systematisch unentfaltet, sondern eben deshalb auch historisch auf der Strecke. Aus ihrer Perspektive jedenfalls ist es durchaus kein Zufall, daß sowohl den Systemen der deutschen Idealisten, insbesondere dem von Hegel, wie vor allem auch dem folgenden Materialismus dieses Fundament der Subjektivität als grundsätzlicher Praktizität im Sinne der Intentionalität dann schlechterdings fehlt und letztlich bis heute nicht wiedergewonnen ist.

Doch das noch immer darin steckende und jederzeit freizusetzende Potential an Philosophie, wonach die Freiheit als Autonomie des Menschen sich tatsächlich nachweisen lasse, dürfte wohl niemandem gleichgültig bleiben: weder dem, der argumentativ an Entfaltung des Für und Wider solcher Philosophie, noch gar dem, der ideologisch daran interessiert ist, sie niederzuhalten.

A. DAS HETERONOMIE-PROBLEM

§ 1. *Freiheit und Natur*

Vier von ihm selbst veröffentlichte Werke sind es,¹ welche Aufschluß geben können über das, was Kant nach langer Zeit des Nachdenkens als Praktische Philosophie vorgeschwebt hat. Trotz ihres umfangreichen Textmaterials aber läßt sich diesen Werken durchaus nicht einfach entnehmen, welche systematische Konzeption er für Praktische Philosophie anstrebt. Gleich seinen Texten zur Theoretischen Philosophie zeugen auch sie vielmehr davon, daß Kant um eine solche Konzeption bis zuletzt noch gerungen, sie am Ende aber nicht mehr erreicht hat.

Die Größe aller dieser Werke liegt darum auch nicht so sehr in Lösungen, die Kant für die Probleme dieser Disziplinen anzubieten hätte. Sie besteht vielmehr eigentlich darin, daß er in seinen Schriften immer wieder auf einzigartige Weise diese Probleme als solche entfaltet, in ihrem vollen Umfang und in ihrer ganzen Fundamentalität, indem er nämlich durch den Zugriff seines Denkens selbst sich immer wieder tief in sie verstrickt. Deshalb aber bieten diese Werke auch einen einzigartigen Zugang zu den fundamentalen Problemen, die Theoretische sowohl wie Praktische Philosophie in Bewegung halten, nämlich zur Problematik von Theorie und Praxis des Menschen und damit zu ihm selbst als in der Welt erkennendem und handelndem Wesen.

Was nun im besonderen die genannten Werke zur Praktischen Philosophie betrifft, so läßt sich ein Zugang in diesem Sinne an Hand eines Lehrstücks gewinnen, das Kant im wesentlichen unverändert in allen diesen Werken vertritt und offenbar auch vertreten kann. Denn auf den ersten Blick erscheint es ganz unproblematisch, ja geradezu selbstverständlich.

So kommt Kant an einer Stelle der MS, in deren Rahmen er auch seine Rechtsphilosophie vorträgt, auf das Verbrechen als Verstoß ge-

¹ Es handelt sich dabei um GMS, KPV, REL und MS.

gen ein Gesetz zu sprechen und sagt: „Eine jede Übertretung des Gesetzes kann und muß nicht anders als so erklärt werden, daß sie aus einer Maxime des Verbrechers (sich eine solche Untat zur Regel zu machen) entspringe“. Dergleichen wie eine „Maxime“, sich eine Handlung „zur Regel zu machen“, schließt jedoch zumindest die Absichtlichkeit dieser Handlung ein. Und so begründet Kant seine Behauptung denn auch dadurch, daß er fortsetzt: „Denn wenn man sie“, nämlich diese Handlung als Gesetzesübertretung, „von einem sinnlichen Antrieb ableitete, so wäre sie nicht von ihm“, von dem Verbrecher „als einem freien Wesen, begangen und könnte ihm nicht zugerechnet werden“.²

In diesem Sinne aber ist Kant sich bereits in der *GMS* im klaren darüber: Bloße „Neigungen und Antriebe (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt)“ gehören allesamt zu dem, was der Mensch „nicht verantwortet und seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen, nicht zuschreibt, wohl aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen . . . Einfluß auf seine Maximen einräumte“.³ Dementsprechend hatte Kant schon wenige Zeilen vorher kurz und bündig erklärt, „daß der Mensch sich eines Willens anmaßt“ (das heißt ganz positiv: einen Willen für sich in Anspruch nimmt), „der nichts auf seine Rechnung kommen läßt, was bloß zu seinen Begierden und Neigungen gehört“.⁴ Das bedeutet: Nicht schon sinnliche Natur als solche, die in ihm als „Neigung“ oder „Antrieb“ auftritt, hat der Mensch sich zuzuschreiben, sondern erst die Maxime seines Willens, seines „eigentlichen Selbst“, bei deren Bildung er dieser Natur einen Einfluß gestattet: Erst die Absicht zu einer Handlung, womit er solcher Neigung oder solchem Antrieb Folge leistet, hat er zu verantworten.

Denn die „Freiheit“ dieses Willens, wie Kant in der *REL* dann besonders deutlich hervorhebt, „ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder“, das heißt durch keinen sinnlich-naturalen Antrieb, „zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat“, das heißt sofern er beabsichtigt, ihr entsprechend zu handeln: „So allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen“.⁵

² Bd. 6, S. 321, Z. 27 ff.

³ Bd. 4, S. 457 f.

⁴ A.a.O., S. 457, Z. 25 ff.

⁵ Bd. 6, S. 23 f.

Dies darf jedoch nicht mißverstanden werden. Damit will Kant keineswegs verneinen, daß es in uns eine Fülle von „Triebfedern“, „Neigungen“, „Antrieben“ und dergleichen gebe, die uns auf vielfache Weise bewegen. Dazu kennt er nämlich viel zu viel von dem, was empirische Wissenschaften wie zum Beispiel Physiologie und Psychologie über solche Bewegung in uns zu berichten wissen. Ja er will damit ebensowenig leugnen, daß durch solche Bewegung nicht nur wir selbst, sondern auch anderes außerhalb von uns selbst bewegt werden kann. Denn dafür weiß er zu genau, was beispielsweise eine Reflexbewegung von uns, etwa auf Grund von plötzlichem Erschrecken, auch außerhalb von uns alles anrichten kann.

Damit will Kant vielmehr lediglich folgendes sagen: Was auch immer sie anrichten mag, – als ein Vorgang bloßer psycho-physischer Natur ist solche Bewegung prinzipiell keine Handlung und vermag allein aus sich heraus auch prinzipiell niemals zu einer Handlung zu führen. Vielmehr ist sie etwas, das sich gänzlich ohne unser Zutun, gleichsam durch uns hindurch vollzieht. Dergleichen wie eine Handlung dagegen kann immer nur aus einem prinzipiell anderen Ursprung entstehen: nicht aus Natur, sondern allein aus Freiheit, auch dann, wenn diese Handlung darin besteht, aus Freiheit gleichsam nur die Hand zu dem zu reichen, wozu Natur von sich aus schon antreibt.

Die Frage nach etwas, das ein Mensch zu verantworten hat oder das ihm zuzurechnen ist, „wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen“, wie Kant dies auch in der KPV betont. Diese Frage betrifft damit prinzipiell immer „die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst“, so fügt er noch verdeutlichend an, „nicht aber eine Sache“, das heißt nicht den „Empfindungszustand der Person“,⁶ der lediglich ein Stück Natur ist.

Und das bedeutet dann im ganzen: Gäbe es ausschließlich solche Natur, so gäbe es auch überhaupt keine Handlungen, überhaupt nichts Praktisches, und damit hätte auch Praktische Philosophie als Philosophie des Praktischen überhaupt keinen Gegenstand. Denn „praktisch ist alles“, und das heißt genau dasjenige, „was durch Freiheit möglich ist“, wie Kant bereits in der KRV sich klar macht.⁷

Dieselbe prinzipielle Unterscheidung zwischen Freiheit und Natur hat Kant auch dort im Blick, wo er sie nicht eigens unter diesen Aus-

⁶ Bd. 5, S. 60, Z. 19 ff.

⁷ A 800 B 828.

drücken trifft, sondern zum Beispiel zwischen Wollen und Wünschen, eine Unterscheidung, die gleichfalls bei Kant immer wiederkehrt. Auch wenn dabei von Freiheit und Natur nicht ausdrücklich die Rede ist, läßt doch gerade diese Unterscheidung ihren prinzipiellen Unterschied besonders einsichtig werden: Zum einen, weil sie schon aus der Alltäglichkeit heraus, das heißt noch diesseits aller spezifisch philosophischen Theorie leicht nachvollziehbar ist; zum andern, weil dabei dieser Nachvollzug selbst einer starken Tendenz zur Einebnung jenes Unterschiedes entgegenwirkt, die bereits in der Alltäglichkeit besteht.

Deshalb sei versucht, den Sinn der Unterscheidung Kants zwischen Wollen und Wünschen an Hand eines alltäglichen Beispiels verständlich zu machen. Angenommen, ein Jugendlicher versichert seinen Eltern wiederholt und nachdrücklich, er wolle Geige spielen lernen, so besteht für diese Eltern zunächst einmal keinerlei Grund, das zu bezweifeln. Angenommen aber ferner, dieselben Eltern müssen gleichzeitig mitansehen, daß ihr Sohn jede freie Stunde dazu benutzt, mit seinen Freunden Fußball zu spielen. In einer solchen Situation nun wäre es nur allzu verständlich, wenn diese Eltern ihrem Sohn alsbald entgegenhielten: Du willst es ja gar nicht, denn wenn Du es wolltest, so würdest Du üben.

Ganz unverständlich aber wäre es, ihm etwa entgegenzuhalten: Du wünschst es Dir ja gar nicht. Denn keineswegs ist dadurch etwa auch schon ausgeschlossen, daß in ihm sich etwas regt, das als der Wunsch zu beschreiben wäre, Geige spielen zu können. Nur ist solch ein bloßes Wünschen eben noch kein Wollen. Denn etwas zu wollen, so pflegt man bereits in alltäglicher Umgangssprache zu sagen, heißt etwas dafür zu tun, heißt entsprechend zu handeln. Dagegen kann ein bloßer Wunsch danach durchaus auch ohne dies bestehen, auch ohne jegliches Handeln, eben als ein bloßer sinnlich-naturaler Zustand des Empfindens.

Genau in diesem Sinn hebt Kant denn auch bereits in der *GMS* hervor, dergleichen wie Wollen oder Wille trete auf „nicht etwa als ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Macht sind“.⁸ Das heißt, so etwas wie Wollen tritt niemals wie Wünschen allein in dem Sinne auf, daß es dann, ohne jegliches Zutun von uns, als Natur bloß *besteht*, sondern daß es als ein Tun von uns vielmehr recht eigentlich *ergeht*, nämlich „als die Aufbietung aller Mittel“ *ausgeht* auf Erreichung eines Ziels. Und dabei bleibt es, wie

⁸ Bd. 4, S. 394, Z. 23 f. Vgl. auch Bd. 5, S. 177 Anm. und Bd. 20, S. 230 Anm.

Kant selbst bemerkt, für solches Wollen schlechthin unerheblich, ob ihm dabei auch beschieden ist, „seine Absicht durchzusetzen“, oder ob „bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde“.⁹

Diese letztere Erwägung aber, nämlich daß es für Wollen als solches schlechterdings gleichgültig bleibt, ob es sein Ziel tatsächlich erreicht oder nicht, führt schließlich auf den entscheidenden, weil fundamentalen Unterschied zwischen Wollen und Wünschen. Eben diese Überlegung nämlich, die beim Wollen nicht nur sinnvoll, sondern zur Einsicht in sein Wesen sogar erforderlich ist, bleibt beim Wünschen schlechterdings sinnlos und überflüssig. Denn zu erwägen, ein Ziel könne faktisch auch unerreicht bleiben, hat überhaupt nur dort einen Sinn, wo es grundsätzlich angestrebt wird und mithin auch erreicht werden könnte, wie im Falle des Wollens.

Im Falle bloßen Wünschens hingegen, das ein Ziel von vornherein gar nicht erst anstrebt, hat es entsprechend auch von vornherein eigentlich gar keinen Sinn, überhaupt von einem Ziel zu sprechen, weder von einem unerreichten noch von einem erreichten, da letztlich auch nur ein tatsächlich angestrebtes überhaupt ein Ziel ist. Diesen seinen Wesenszug, der es vom Wollen fundamental unterscheidet, macht Kant denn auch ganz anschaulich, indem er vom Wünschen als einem bloß „affektionellen“¹⁰ spricht, „welches uns nichts kostet“, das wir vielmehr in uns nur vorfinden, „ohne selbst dazu etwas beitragen zu brauchen“.¹¹ In fundamentalem Unterschied zum Wollen, das allein etwas „Praktisches“, weil nämlich „Tätiges“ ist,¹² sind Wünsche letztlich nichts als untätige, nämlich „müßige Sehnsuchten“.¹³ Prinzipiell anders als die „praktischen Begierden“ des Wollens bleiben Wünsche vielmehr „Begierden ohne Erfolg“,¹⁴ und das heißt etwas, das dergleichen wie „Erfolg“ nicht nur faktisch nicht hat, wie dies beim Wollen möglich ist, sondern prinzipiell nicht haben kann, weil es im Gegensatz zum Wollen so etwas wie „Erfolg“ von vornherein überhaupt nicht anstrebt.¹⁵

⁹ Bd. 4, S. 394, Z. 21 f.

¹⁰ Bd. 6, vgl. S. 455, Z. 3 f. mit S. 452.

¹¹ A.a.O., S. 452, Z. 24 und Z. 2 f.

¹² Vgl. a.a.O., S. 450, Z. 16 ff., S. 452, Z. 1 ff., S. 455, Z. 3.

¹³ Bd. 27, S. 421, Z. 5; vgl. auch R 1019 (Bd. 15, S. 455): „müßige Begierden, Wünsche“ und R 1028 (Bd. 15, S. 460, Z. 29): „Wünsche, d. i. untätige Begierden“, oder Z. 7 f.: „Wünsche, da sie nur Gesinnungen anzeigen, müssen nicht Bestrebungen sein“; vgl. auch noch R 1031 (Bd. 15, S. 462).

¹⁴ Bd. 27, S. 421, Z. 5 f.

¹⁵ So zieht es Kant auch ausdrücklich zur Abgrenzung von Wollen gegenüber

Zusammen mit der Redeweise von einer „Maxime“ als „Absicht, etwas durchzusetzen“ oder als „Bestrebung, etwas auszurichten“, gibt vollends diese Redeweise vom „Erfolg“, den ein Wollen haben, ein Wünschen dagegen nicht haben kann, den entscheidenden Aufschluß darüber, was solches Wollen jenem Wünschen wesentlich voraushat. Etwas „Praktisch-Tätiges“ in dem Sinne, daß es ein Ziel, auf dessen Erreichung es ausgeht, tatsächlich erreicht und somit „Erfolg“ hat – oder auch nicht, ist Wollen wesentlich dadurch, daß es im vollen Sinn des Wortes als „Absichtlichkeit“ oder als „Intentionalität“ ergeht: Es geht aus sich heraus über sich hinaus jeweils auf etwas aus und bleibt mithin gerade nicht in sich, wie bloßes Wünschen, das in diesem Sinn so wenig ergeht, daß es vielmehr lediglich besteht.¹⁶

Demgegenüber soll praktisch-tätiges Wollen und somit Handeln etwas sein, das erfolgreich oder erfolglos ist, das einen Erfolg oder Mißerfolg hat. Dies jedoch setzt demnach notwendig voraus, daß es als Intentionalität dergleichen wie Erfolg grundsätzlich intendiert: Ausschließlich in Bezug auf eine solche grundsätzlich ergehende Intention hat es überhaupt Sinn, von so etwas wie Erfolg oder Mißerfolg zu sprechen, weil es auch dergleichen überhaupt nur geben kann als Korrelat zu einer solchen Intention, nämlich als den Erfolg oder Mißerfolg, den sie hat. Und dementsprechend gilt auch noch die umgekehrte Notwendigkeit, daß nämlich eine Intention, sofern sie nur immer ergeht, auch immer zwangsläufig entweder zu einem Erfolg oder Mißerfolg führen muß.

Auch diesen Zusammenhang aber hält Kant offenbar für derart selbstverständlich, daß er ihn allenfalls gelegentlich einmal durchblicken läßt,¹⁷ doch niemals hinreichend entfaltet. Und damit ist er auch zumindest insoweit im Recht, als der Zusammenhang von Intentionalität auf der einen und ihrem Erfolg oder Mißerfolg auf der andern

bloßem Wünschen heran, daß man von letzterem gar „keinen Erfolg erwarten kann“ (Bd. 5, S. 177 Anm., kursiv von mir).

¹⁶ Demgegenüber pflegt man freilich auch im Falle des Wünschens durchaus von einem „Wunsch nach“ etwas zu sprechen und neigt von daher leicht dazu, dies sofort mit einem „Wollen von“ etwas gleichzusetzen. Indessen gilt es zu beachten: Durch seine bloße „Richtung nach“ etwas, mag sie auch ganz genau bestimmt sein, wird ein „Wunsch nach“ etwas doch noch keineswegs im Sinne eines „Wollens von“ etwas zu einem „Streben nach“ diesem Etwas. Auch dies, daß der Wind zum Beispiel nach Osten weht, bedeutet ja bekanntlich noch nicht, daß er nach Osten etwa strebt, dorthin etwa will.

¹⁷ Vgl. z. B. Bd. 4, S. 394, Z. 20 ff.; S. 399 f.; S. 416, Z. 10ff. Bd. 5, S. 15, Z. 10 ff.; S. 45, Z. 29–36; S. 69, Z. 1.

Seite sich tatsächlich in gewissem Sinn von selbst versteht. Jedenfalls läßt auch er sich schon aus der Alltäglichkeit heraus, nämlich noch diesseits aller speziell philosophischen Lehre ohne weiteres verständlich machen.

Dazu möge man sich einmal die berühmte Fabel des Äsop vom „Fuchs und den sauren Trauben“ vergegenwärtigen: Ein Fuchs versucht wiederholt mit größter Anstrengung an wundervoll reife Trauben heranzukommen, die über ihm hängen, doch immer wieder vergeblich: Sie hängen zu hoch. Als er aber den Zeugen bemerkt, der ihm bei seinem Bemühen zusieht, läßt er von ihnen schließlich ab und schleicht sich davon, indem er wegwerfend sagt: Trauben sind mir ja viel zu sauer.

Diese Fabel, die selbst Kinder schon verständnisinnig schmunzeln läßt, entfaltet aus einer alltäglichen Situation heraus einen für jedermann unmittelbar verständlichen Sinn, der im Rahmen von Philosophie dann allgemeiner und abstrakter nur lauten kann: So unausweichlich notwendig ist der Zusammenhang zwischen Intentionalität und ihrem Erfolg oder Mißerfolg, daß selbst dem schlaunen Fuchs, der in der Fabel ohnehin für einen Menschen steht, nichts anderes mehr übrig bleibt als der verzweifelte Versuch, seine Intention selbst zu verleugnen, weil er nur darin noch die Möglichkeit sieht, dem Eingeständnis eines Mißerfolgs zu entgehen.

Hat man einmal alle diese Unterscheidungen Kants bis zu diesem Punkt weiterverfolgt, so steht man damit letztlich auch schon vor der Einsicht, worum es ihm dabei eigentlich geht. Ebenso wie zwischen Freiheit und Natur unterscheidet Kant zwischen Wollen und Wünschen lediglich, um sicherzustellen, was überhaupt als etwas „Praktisches“ und damit auch als Thema Praktischer Philosophie jeweils gelten könne. Und in beiden Fällen trifft er seine Unterscheidung so, daß dadurch eine der fundamentalsten Einsichten, die zu den größten Errungenschaften der Neuzeit gegenüber Antike und Mittelalter gehört, ganz deutlich hervortritt. Und diese Einsicht, soweit sie hier im Zusammenhang Praktischer Philosophie von Belang ist, lautet bekanntlich: Auch wenn es noch so oft zunächst einmal so scheinen mag, – genau besehen zwingt nichts dazu, die Dinge oder Ereignisse der Natur als etwas aufzufassen, das bestehe oder zustandekomme, weil dabei irgendeine Absicht oder Intention am Werke wäre. Sie stehen vielmehr in Zusammenhängen, die ausschließlich dem Kausalgesetz gehorchen, so daß Dinge oder Ereignisse der Natur stets im Verhältnis der Wir-