

Corinna Mieth, Simon Weber und Anna Schriefl

Synopsis der Beiträge

Am 22. April letzten Jahres jährte sich der Geburtstag von Immanuel Kant zum dreihundertsten Mal. Dies ist Anlass genug, um sich abermals über Kants Stellung in der Geschichte der westlichen Philosophie zu vergewissern. Inwieweit ist Kants Denken der ihm vorangehenden philosophischen Tradition verpflichtet? Welche systematischen Gemeinsamkeiten und Kontinuitäten bestehen zwischen seinem Werk und den Theorien der älteren Denker? Welche neuen Akzente setzt Kant mit seiner Philosophie? Markiert seine Philosophie in der Geschichte des westlichen Denkens gar eine so radikale Zäsur, dass wir von einem Bruch zwischen ihm und den „Alten“ sprechen sollten? Die Studien des vorliegenden Bandes wollen zur Klärung dieser Fragen einen Beitrag leisten, indem sie das Verhältnis Kants Praktischer Philosophie zur antiken Ethik und Politik anhand der Begriffe der Tugend, der Pflicht, des Glücks und des Gewissens untersuchen. Hinzu kommen drei Beiträge, die das Verhältnis Kants Politischer Philosophie zum politischen Denken der Antike beleuchten. In der letzten Sektion befassen sich die Autor*innen mit weiteren Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen Kant und der Antike, indem sie Kants Auseinandersetzung mit dem sokratischen Weisheitsbegriff, antiken Ideen und Argumenten in den drei *Kritiken* Kants und der metaethischen Charakterisierung der Ethiken Kants und Aristoteles' bei John McDowell nachgehen. Zusammen zeichnen die Beiträge dieses Bandes ein facettenreiches Bild von Kants Verhältnis zum antiken philosophischen Erbe und machen deutlich, dass Kants Praktische Philosophie in einem fruchtbaren Spannungsfeld zu den Theorien seiner vormodernen Vorgänger steht.

Die ersten beiden Beiträge stellen Kant der tugendethischen Tradition gegenüber und arbeiten neben offensichtlichen Kontrasten auch Parallelen heraus. Christof Rapp widmet sich Kants Behauptung, eine Handlung habe moralischen Wert nur dann, wenn sie aus Pflicht, nicht aus Neigung erfolge. Dies widerspricht zunächst grundlegenden Intuitionen der antiken Tugendethik, der zufolge eine ‚Neigung‘ zu tugendhaften Handlungen gerade erwünscht ist und als Indikator für die moralische Qualität einer Handlung gilt. Doch Rapp weist darauf hin, dass der kantische Ansatz eine Reihe von Gemeinsamkeiten mit der antiken tugendethischen Tradition aufweist. Beispielsweise gebe es sowohl bei Kant als auch bei Aristoteles ein besonderes Augenmerk darauf, ob eine Handlung aus einer genuin moralischen bzw. tugendhaften Motivation erfolgt oder lediglich äußerlich pflicht- oder tugendkonform ist. Für beide Autoren seien Handlungen nur dann moralisch wertvoll, wenn sie auf die richtige Weise motiviert wurden.

Jörn Müller setzt sich gezielt mit Kants Verständnis von Tugend auseinander. Hierfür stellt er zunächst zwei Tugend-Modelle gegenüber. Im ersten Modell, das sich exemplarisch Aristoteles zuordnen lässt, wird Tugend als harmonische Ordnung der Seele definiert. Die harmonische Seelenordnung zeigt sich daran, dass die tugendhafte Akteurin gerne tugendhaft handelt und nicht gegen widerstrebende Tendenzen ankämpft. Im zweiten Modell, das sich etwa bei Abaelard findet, wird Tugend als die Fähigkeit definiert, entgegen widerstreitender Interessen das Gute zu tun. Obwohl Kant, so Müller, offenkundig Sympathien mit dem zweiten Tugend-Modell hege, gebe es insbesondere im Spätwerk moralpsychologische Überlegungen, denen zufolge die Kultivierung von Gefühlen zuträglich für moralische Handlungen ist. Auf diese Weise erkenne Kant eine emotionale Dimension der Moralität an und nähere sich so dem aristotelischen Tugend-Modell der seelischen Harmonie.

Es folgen drei Beiträge zum Begriff der Pflicht. Elke Elisabeth Schmidt und Dieter Schönecker entwickeln ein neues Verständnis enger und weiter Pflichten unter besonderer Berücksichtigung von Kants Kasuistik und der von ihnen sogenannten *Einschränkungsthese*. Während Kant sich mit der Rede von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten in gewisser Hinsicht an die Tradition (vor allem Cicero) anschließe, sei seine Einteilung der Pflichten in *weite* und *enge* Pflichten neuartig. Kant greife demnach zwar auf die Terminologie der Stoa und des Naturrechts zurück, doch verwende er diese auf revisionäre Weise. Entscheidend sei, dass man bei Kant die Begriffspaare *eng/weit* und *vollkommen/unvollkommen* nicht als synonym begreifen dürfe, da sich andernfalls das sog. *Problem der Pflichten-systematik* – wie kann es vollkommene/enge Pflichten in der *Tugendlehre* geben, obgleich diese sich doch eigentlich nur mit weiten/vollkommenen Pflichten befasse? – nicht lösen lasse. Vielmehr gebe es *vollkommene weite* Pflichten, die sich trotz ihres negativen Charakters durch Spielraum auszeichneten. Das erkläre auch das *Kasuistik-Problem* (wie kann es bei vollkommenen/engen Pflichten zu kasuistischen Fragen kommen?): Auch in Bezug auf vollkommene weite Pflichten seien immer nur Maximen, nicht aber konkrete Handlungen geboten. Hinzu komme Kants *Einschränkungsthese*: Diese besage, dass weite Pflichten insofern Spielraum haben, als eine weite Pflichtmaxime eine andere weite Pflichtmaxime einschränken könne, ohne dass es zu einer Pflichtenkollision kommt. Dies gelte sowohl für zwei unvollkommene weite Pflichten (z. B. Nächsten- und Elternliebe) wie auch für vollkommene und unvollkommene weite Pflichten. Diesen letzten Fall erläutern Schmidt und Schönecker anhand des Beispiels der Selbsttötung für das Vaterland, bei dem eine auf den Selbsterhalt bezogene Pflichtmaxime (vollkommen) mit der auf die Hilfe anderer bezogene Pflichtmaxime (unvollkommen) konkurriere.

Robinson dos Santos weist in seinem Beitrag darauf hin, dass das Verhältnis von Kant zur Stoa, insbesondere zu Cicero viel problematischer ist, als es zunächst

scheinen mag. Dos Santos will klären, was Pflicht jeweils bei Kant und Cicero bedeutet und ob und in welchem Umfang Kant von Cicero beeinflusst war. Er kommt einerseits zu der Einschätzung, dass Kant von den Ideen der Stoiker, und insbesondere von Cicero beeinflusst war, da seine Terminologie der Ciceros sehr ähnlich ist. Andererseits weist dos Santos darauf hin, dass der Pflichtbegriff bei Kant und Cicero grundlegend verschiedene Funktionen erfüllt. So liegt nach dos Santos ein wichtiger Unterschied der beiden Theorien darin, dass Ciceros Ethik eudämonistisch ausgerichtet ist und einen starken Fokus auf die Teilhabe am politischen Leben aufweist. Kant hingegen verfolge in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* das Ziel, das oberste Moralprinzip unabhängig von allen empirischen Bezügen aufzuzeigen. Dass dennoch die Ähnlichkeit zwischen den beiden Theorien so häufig betont wird, könnte nach dos Santos darauf zurückzuführen sein, dass unser kantisch geprägtes Pflichtverständnis die Interpretation von Cicero seither beeinflusst hat.

Christoph Bambauer und Qian Ran vertreten ebenfalls die Ansicht, dass Kants Imperativtheorie der Werte von der Stoa, insbesondere der Oikeiosis-Lehre beeinflusst ist, Kant diese jedoch transformiere. Damit eröffnen sie eine Alternative zu den Lesarten von Oliver Sensen und Christoph Horn, die explizit den Unterschied der kantischen Position zur stoischen Oikeiosis-Lehre betonen: Horn zufolge vertritt Kant eine Imperativ-Theorie der Werte, im Unterschied zu einer Wertbegründung innerhalb des praktischen Selbstverhältnisses der Akteurin in der stoischen Lehre. Ohne diese Lesart prinzipiell infrage zu stellen, wollen Bambauer und Ran eine Lesart anbieten, die die strukturellen Gemeinsamkeiten der Oikeiosis-Lehre mit der intelligiblen Autonomie als zentralem Wertfundament bei Kant herausarbeitet. Ziel des Beitrags ist die Rekonstruktion eines Konzepts des kategorischen Imperativs, das als Hauptelement einer transformierten Oikeiosis-Lehre interpretiert werden kann. Dabei konzipieren Bambauer und Ran, dass Horn im Anschluss an Sensen zurecht hervorhebe, dass der zentrale Unterschied darin bestehe, dass Kant explizit nicht das (empirische) Vermögen der Willkür in seiner teleologischen Verbindung zu einem weiteren (empirischen) Vermögen, der Handlungsfähigkeit, zum Ausgangspunkt mache, die letztlich auf die Selbsterhaltung der Akteurin gerichtet sei. Gleichwohl argumentieren Bambauer und Ran dafür, dass sich eine strukturelle Analogie ergebe, da der Kategorische Imperativ im Zusammenhang mit der Selbsterhaltung der moralischen Akteurin als Vernunftwesen stehe. Die stoische Lehre werde hier transformiert und um den Aspekt erweitert, dass es letztlich um die Verwirklichung des Selbstzwecks des Kategorischen Imperativs gehe. Ebenso sei die Selbstreflexion der Akteurin ausschlaggebend, allerdings unter der Bedingung der Autonomie als moralischer Selbstgesetzgebung im Sinne der Vernunftfreiheit. Schließlich bestehe eine weitere Analogie in der Vernunftpflicht der Akteurin, ihre rationale Anlage zu erhalten und

zu kultivieren und sich dadurch (unbedingten) Wert zu verleihen. Es gehe dabei vor allem darum, mit entgegengesetzten Neigungen umzugehen und sie zu beherrschen.

Die beiden Beiträge, die dem Begriff des Glücks gewidmet sind, setzen sich mit Kants berühmter Eudämonismus-Kritik auseinander. Beide Autorinnen betonen, dass Kants Kritik der eudämonistischen Ethiken auf einem verkürzten, subjektiven Glücksbegriff beruhe, der den subtilen Theorien der antiken Denker nicht gerecht werde. So zeigt Ursula Wolf in ihrem Beitrag, wie Kant seine Moralphilosophie als ein Gegenmodell zum antiken Eudämonismus entwickelt. Zwar, so Wolf, stimme Kant mit den antiken Denkern darin überein, das Streben nach Glück als einen konstitutiven Teil der menschlichen Natur anzuerkennen. Jedoch begreife er das menschliche Glück als das bloß passive Gefühl des subjektiv Angenehmen und damit als etwas Schwankendes, das nicht die allgemeinen und notwendigen Gesetze der Moral begründen könne. Kant sehe sich daher veranlasst, die Moral nicht in der menschlichen Natur, sondern in der allgemeinen Vernunft und Autonomie, an der jedes vernünftige Wesen Anteil hat, grundzulegen. Allerdings ergibt sich nach Wolf aus der Heterogenität von Vernunft und Moral für die kantische Ethik ein fatales Motivationsproblem, das Kant durch die Lehre vom höchsten Gut zu lösen versucht, welche den Glauben an die Existenz Gottes voraussetzt, der die moralisch guten Menschen im Jenseits belohnt. Da Wolf die Stützung der Moral auf den christlichen Glauben nicht für hilfreich hält, kontrastiert sie im zweiten Teil ihres Beitrags Kants Ansatz mit der aristotelischen Ethik und arbeitet deren Stärken heraus. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass es mit Bezug auf die moralische Motivationsfrage keine Alternative zum eudämonistischen Ansatz des Aristoteles gibt, weil sich diese Frage für das Individuum grundsätzlich nur aus der Perspektive seines eigenen guten Lebens verstehen lässt.

Maria Liatsi rekonstruiert in ihrem Beitrag zunächst die wesentlichen Strukturelemente der Aristotelischen Eudaimonia-Lehre. Zu diesen zählen nach Liatsi die praktische, aktivistische Natur des menschlichen Glücks, die Relevanz der äußeren Umstände und Güter, die Tugenden sowie die Lehre von den Lebensformen, die zur Auszeichnung des vernunftgemäßen Tätigseins als höchste Form von menschlicher Aktivität führt. Vor allem aber betont Liatsi die Objektivität und Universalität der aristotelischen Eudaimonia-Konzeption, die von Kant in seiner Kritik der antiken Glücksethiken grundlegend verkannt werde, wenn er das Glück als das bloß subjektiv Angenehme beschreibe. Die unterschiedlichen Glücksbegriffe erklären nach Liatsi auch, weshalb es bei Kant – im Gegensatz zu Aristoteles – zu einem echten Konflikt zwischen Wohlergehen (subjektiv, passives Gefühl des Angenehmen) und Wohlverhalten (moralisch gutes Handeln) kommen kann.

Die beiden folgenden Beiträge setzen sich mit Kants Begriff des Gewissens auseinander. So untersucht Eduardo Charpenel in seiner Studie die Genese des

Gewissensbegriffs im Werk von Kant. In seiner Analyse unterscheidet Charpenel drei Stadien: (i) ein früher, vorkritischer Gewissensbegriff in der *Vorlesung zur Moralphilosophie* (Kaehler), in der Kant das Gewissen als einen „Instinkt“ oder „Antrieb“ bezeichnet; (ii) Kants Auseinandersetzung mit dem Bösen in der *Religionsschrift*, die zur Neubestimmung des Gewissens als eine „sich selbst richtende moralische Urteilskraft“ (Kant, RGV, AA 06: 186) führt; sowie (iii) Kants reife Theorie des Gewissens in der *Tugendlehre*, in der er schließlich das Gewissen als „inneren Gerichtshof[] im Menschen“ (Kant, TL, AA 06: 438) und damit als Vermögen konzipiert, das eigene sittliche Fehlhandeln zu verurteilen (bzw. sich von einem solchen freizusprechen). Dabei zeigt Charpenel, dass für Kant auf allen drei Entwicklungsstufen seines Gewissensbegriffs die Auseinandersetzung mit antiken Theoremen und Lehrmeinungen von zentraler Relevanz gewesen ist, wobei von Charpenel insbesondere die Bedeutung der sokratisch-platonischen Vorstellung eines göttlichen Daimonions, der stoischen These vom Ursprung der Schlechtigkeit in der menschlichen Sensibilität und des sokratischen Ideals der sittlichen Selbstprüfung, das wir in ähnlicher Weise auch bei Seneca finden, herausgestellt wird.

Matthias Perkams untersucht in seinem Beitrag die Unterschiede zwischen der kantischen Konzeption des Gewissens – die innerhalb eines Theorierahmens, der ohne einen gesetzgebenden Gott auskommt, dem Gewissen selbst eine göttliche Kraft zuschreibt, die die Akteurin bindet – und deren antiken Vorgängertheorien bei Cicero und Augustinus. Dabei geht Perkams davon aus, dass der Begriff des Gewissens (lat. *conscientia*) sich von seinem griechischen Konterpart *syneidesis* signifikant unterscheide. Das führe zu der Frage, inwieweit Kant von der christlichen Tradition, insbesondere von Augustinus, beeinflusst sei. Während Cicero das Gewissen als etwas zumindest teilweise von außen Zugängliches betrachte, erscheine es bei Augustinus als strikt internes Vermögen, das sich dem Zugriff anderer entzieht und dadurch die kantische Konzeption des Gewissens als „inneren Gerichtshof“ in zentralen Aspekten präge. Für Augustinus ergibt sich am Beispiel von Lucretia, dass ein gutes Gewissen nicht nur nicht von außen erkannt werden könne, sondern eine äußere Beurteilung auch dazu führen könne, ehrliche Menschen als Sünderinnen erscheinen zu lassen. Im Umkehrschluss könne es direkte Gebote von Gott an Individuen geben, die diese mit ihrem Gewissen vereinbaren können, selbst wenn diese von gesellschaftlichen Normen abweichen mögen. Augustinus' Konzeption eines inneren Gewissens erweise sich somit als Vorläufer der kantischen Position, wobei die moralische Motivlage selbst für die Akteurin opak bleiben mag. Allerdings gelinge es Augustinus nicht, anhand der von ihm untersuchten exzeptionellen Fälle die Grundlagen menschlicher Gesetzgebung und Bestrafung radikal in Frage zu stellen. Dies, so Perkams, gelinge erst Kant, der die göttliche Gesetzgebung als heteronom ablehne und die Beurteilung der Richtigkeit

einer Handlung strikt in die Selbstgesetzgebung der Akteurin hinein verlege. Daher sei die signifikante Neuerung bei Kant, dass dieser die Richtigkeit einer Handlung vor dem „inneren Gerichtshof“ einzig an der moralischen Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft messe.

Die Sektion „Politische Philosophie“ umfasst drei Beiträge. Im ersten Beitrag widmen sich Martin Brecher und Simon Weber der Frage nach dem Verhältnis von Tugend, Wissen und Macht bei Kant und Platon. Die Autoren zeigen, dass Kant in *Zum ewigen Frieden* und der *Rechtslehre* das expertokratische Herrschaftsideal Platons, in dem Wissen, Tugend und Macht zusammenfallen („Philosophenherrschaft“) aus anthropologischen und rationalitätsspezifischen Gründen zurückweist und stattdessen ein arbeitsteiliges Modell, in dem die politische Macht und das philosophische Wissen institutionell und personell voneinander getrennt sind, entwickelt. Brecher und Weber betonen, dass Kants Vorstellung zufolge das für ein jedes politisches Regime notwendige moralisch-rechtliche Wissen idealerweise in dem freien und ungehinderten Diskurs der philosophischen Gelehrten gewonnen werde, während es Aufgabe des guten Regenten sei, die Philosophen anzuhören. Dennoch stehe Kant dem platonischen Einheitsideal näher als das von Kant entwickelte arbeitsteilige Modell vermuten lassen könnte, da auch dieses vom Herrscher bestimmte sittliche und epistemische Tugenden erfordere. Denn der gute Regent bei Kant müsse letztlich nicht nur bereit sein, eine Ordnung aufrecht zu erhalten, die die Philosophen frei arbeiten und sprechen lässt, sondern müsse auch verständig genug sein, um das Urteil der Philosophen nachvollziehen zu können und bereit sein, seine eigenen Interessen und Ansichten hinter den Urteilen der Gelehrten zurückzustellen. Insgesamt, so die beiden Autoren, könne daher durchaus von einem gewissen Restplatonismus bei Kant gesprochen werden.

Dorothea Frede rekonstruiert in ihrem Beitrag die grundlegenden Züge der aristotelischen Konzeptionen von Staat und Staatsbürger, um diese sodann Kants politischer Philosophie in *Zum ewigen Frieden* gegenüberzustellen. Dabei stellt Frede insbesondere die Unterschiede der beiden politisch-philosophischen Ansätze heraus: Aristoteles schreibe für den philosophisch interessierten Gesetzgeber und beziehe sich in seinen Analysen auf den politischen Kleinverband der Polis, während Kant sich mit seiner Schrift an die gesamte Menschheit richte und seine Gedanken vor dem Hintergrund moderner Großstaaten entwickle. Zudem bilde das Herzstück des aristotelischen Politikverständnisses das Ideal des tugendhaften Aktivbürgers, wobei das Ziel des politischen Zusammenlebens perfektionistisch, nämlich als das gute Leben, verstanden als die vollständige und gute Entwicklung der menschlichen Natur, bestimmt werde. All diese Theorieelemente, so Frede, finde man bei Kant nicht. Anstatt des positiven Rechts auf politische Teilhabe und dem Recht auf Tugenderwerb und Vervollkommenung akzentuiere Kant in seiner Politischen Philosophie die negativen Freiheitsrechte und thematisiere insbeson-

dere die Anwendung von staatlichem Zwang. Dennoch, so Frede, existiere eine grundlegende Gemeinsamkeit im politischen Denken dieser beiden so unterschiedlichen Philosophen: Beide, Kant und Aristoteles, würden den Frieden als unhintergehbare Bedingung für das gute politische Zusammenleben betrachten. Die Sicherung des Friedens stelle daher sowohl bei Kant als auch bei Aristoteles eine vorrangige Aufgabe der Bürger bzw. der Staatsoberhäupter dar.

Denis Walter vergleicht in seinem Beitrag den antiken Kosmopolitismus mit verschiedenen kosmopolitischen Theoriestücken bei Kant. Hierzu unterscheidet Walter zunächst drei unterschiedliche Formen von kosmopolitischen Theorien in der Antike: (i) einen Kosmopolitismus, demzufolge Einzelstaaten nichts als bloße, gegen die Natur bestehende Konventionen darstellen (Kyniker: Diogenes von Sinope); (ii) einen Kosmopolitismus, nach dem allein der philosophische Weise nach den Gesetzen des vernünftigen Weltganzen (Kosmos) lebt und daher der einzig wahre Kosmopolit ist (frühe Stoa: Zenon von Kition); (iii) einen Kosmopolitismus, dem zufolge zwar alle Menschen qua Menschsein in einer umfassenden Gemeinschaft vereint sind, der aber dennoch die Bildung von Partikularstaaten erlaubt, bzw. erfordert (römische Stoa: Cicero, Mark Aurel, Seneca). Diese drei Konzeptionen des antiken Kosmopolitismus vergleicht Walter sodann mit verschiedenen kosmopolitischen Theorieelementen in Kants Praktischer Philosophie. Walter gelangt zu dem Schluss, dass zwar nicht von einer strikten genetischen Herleitung von Kants Kosmopolitismus aus dem antiken Gedankengut gesprochen werden könne, attestiert jedoch zugleich wichtige philosophische Berührungspunkte zwischen Kants Politischer Philosophie und den kosmopolitischen Theorien der römischen Stoa, sodass letztere Version des antiken Kosmopolitismus sehr wohl – wenn auch in einem weiten Sinne – als Vorläufertheorie des Kosmopolitismus Kants betrachtet werden könne.

Jochen Bojanowski diskutiert das Verhältnis zwischen Kants Moralphilosophie und seiner Rechts- und Staatsphilosophie mit besonderem Augenmerk auf die Interpretation Christoph Horns. Wie Bojanowski konstatiert, wäre auf der Basis von Kants überaus anspruchsvoller Moralphilosophie zunächst zu erwarten, dass er in seiner Rechts- und Staatstheorie einen utopischen Idealismus platonischer Prägung entwickelt: eine perfekte Gesellschaft moralisch einwandfreier Individuen. Christoph Horns Interpretation, der zufolge Kant für die Sphäre von Recht und Politik eine nicht-ideale Normativität gelten lässt, charakterisiere Kant demgegenüber geradezu als ‚anti-platonischen‘ Pragmatiker. In kritischer Auseinandersetzung mit der Interpretation Horns plädiert Bojanowski für eine Lesart, der zufolge Kant mit einem einheitlichen Begriff von Normativität operiert, der auch unter nicht-idealen Bedingungen realer Gesellschaften Geltung besitzt.

In der letzten Sektion werden unterschiedliche Verbindungen von Kant und der griechisch-römischen Antike diskutiert. Guido Löhrer beschäftigt sich in seinem Beitrag mit Kants Sokrates-Rezeption und legt besonderes Augenmerk auf Kants Umgang mit dem sokratischen Weisheitsbegriff. Kant preise die gelehrte Unwissenheit des Sokrates, weil sie bescheiden mache. Allerdings habe Kant auch über logische Prinzipien verfügt, mit denen sich demonstrieren lasse, dass Sokrates' Behauptung, was er nicht wisse, glaube er auch nicht zu wissen, einen Unfehlbarkeitsanspruch mit sich führt. Löhrer stellt zunächst Passagen vor, in denen Kant Sokrates als Inbegriff der Weisheit und die sokratische Methode als Vorläufer seines eigenen kritischen Projekts charakterisiert. Tatsächlich, so Löhrer, weisen die Positionen wichtige Parallelen auf, etwa die Tatsache, dass für Sokrates und Kant gleichermaßen die Vermeidung von Irrtümern wichtiger ist als die Erweiterung von Wissen. Doch insbesondere zwischen Sokrates' Begriff der Weisheit im *Euthydemos* und Kants Begriff des guten Willens, die zunächst auffällig ähnlich wirken, bestünden markante Unterschiede: Während Sokrates der Weisheit dort instrumentellen Wert für die Erreichung eines glücklichen Lebens zuschreibe, betone Kant, dass der gute Wille intrinsischen Wert besitze, unabhängig von seinen Folgen für das Glück.

Christoph Helmig und Emil Gaub bieten in ihrem Beitrag eine Gesamtschau der drei Kritiken mit einem Fokus auf Denkfiguren und Schlüsselmotive aus der Antike, die Kant in ihnen aufgreift. Bereits die Dreiteilung der Kritiken knüpfe an die hellenistische Gliederung der Philosophie in Logik, Ethik und Physik an. Zudem lasse sich die Entwicklung eines Wahrheitskriteriums in der *Kritik der reinen Vernunft* als Reaktion auf die Debatte zwischen Skeptikern und Stoikern im Hellenismus lesen. Die *Kritik der praktischen Vernunft* greife sokratische und platonische Theorieelemente auf, insbesondere in ihrer Konzeption eines verbindlichen inneren Kompasses und der Verteidigung ewiggültiger Werte. Die *Kritik der Urteilskraft* orientiere sich schließlich am antiken teleologischen Naturverständnis und könne in ihrer Konzeption eines intuitiven Verstandes mit aristotelischen oder neuplatonischen Traditionen assoziiert werden. Obwohl Kant in vielerlei Hinsicht als ausgesprochener Kritiker der antiken Philosophie auftritt und seine Philosophie in offenkundiger Weise von antiken Ansätzen abgrenzt, zeige sich somit vielerorts, dass sein philosophisches System antike Ansätze durchaus konstruktiv aufgreift.

David Meißner legt in seinem Beitrag eine kritische Untersuchung der metaethischen Position John McDowells vor und stellt dabei die Theoriestücke in den Vordergrund, die McDowell auf der Basis seiner Rekonstruktion von Aristoteles und Kant entwickelt. McDowell wende sich zunächst gegen die naheliegende Deutung, Aristoteles sei metaethischer Naturalist, und schreibe ihm eine Position zu, die sowohl vom metaethischen Naturalismus als auch vom

metaethischen Anti-Naturalismus abweiche. Diese Position stütze sich allerdings nicht nur auf eine nuancierte Deutung von Aristoteles, sondern auch auf die Integration kantischer Theorie-Elemente. Meißner weist darauf hin, dass McDowell seine Position auf diese Weise vor große Herausforderungen stellt, die erneut zeigten, wie schwierig es sei, eine kohärente Theorie auf der Basis höchst unterschiedlicher Theorietraditionen zu entwickeln.

