

Hausarbeit im Hauptseminar „Philosophische Dimensionen des Religiösen in der Moderne“
im Wintersemester 2006/2007
am Institut für Philosophie der Friedrich-Schiller-Universität Jena
bei Prof. Dr. Birgit Sandkaulen
Verfasser: Sascha Pahl

Kant und das Böse

oder

Beantwortung der Frage: Was ist Dialektik der Aufklärung?

Inhaltsverzeichnis

I. Die Aufklärung und ihre Dialektik.....	4
1. Kants Aufklärung.....	4
2. Die „Dialektik der Aufklärung“	5
3. Kants „Dialektik der Aufklärung“	6
II. Das Böse.....	8
1. ... als „privatio boni“	8
2. ... als „Preis der Freiheit“	10
3. ... als Möglichkeit und Wirklichkeit.....	12
4. ... als „Hang“	14
5. ... als Gegenüber der „Anlage zum Guten“	16
6. ... als „Perversion“	19
7. ... als Böses.....	20
Anhang: Der Abgrund der Freiheit.....	24
Literaturverzeichnis.....	30

Beantwortung der Frage: Was ist Dialektik der Aufklärung?

*Die Geschichte der Natur fängt vom Guten an,
denn sie ist das Werk Gottes;
die Geschichte der Freiheit vom Bösen,
denn sie ist Menschenwerk.*

(Immanuel Kant)¹

*Der Mensch ist diese Nacht, dieses leere Nichts,
das alles in ihrer Einfachheit enthält, ein Reichtum
unendlich vieler Vorstellungen, Bilder, deren keines ihm
gerade einfällt oder die nichts als gegenwärtige sind.
Dies die Nacht, das Innre der Natur, das hier existiert – reines Selbst.
In phantasmorgischen Vorstellungen ist es ringsum Nacht;
hier schießt dann ein blutig Kopf, dort ein andere
weiße Gestalt plötzlich hervor und verschwinden ebenso.
Diese Nacht erblickt man, wenn man dem Menschen ins Auge blickt –
in eine Nacht hinein, die furchtbar wird.*

(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)²

*Denn die Kindlein, sie hören es sich nicht gerne,
wenn die angeborene Neigung des Menschen
zum „Bösen“, zur Aggression, Destruktion
und damit auch zur Grausamkeit erwähnt wird.*

(Sigmund Freud)³

Diese Arbeit beschäftigt sich vornehmlich mit Kants Schrift „Über das radikale Böse in der menschlichen Natur“. Kant bricht darin mit der Gleichsetzung des Freien, moralisch Guten und Vernünftigen wie sie in seinen bis heute weitgehend ausnahmslos geläufigen übrigen moralphilosophischen Schriften vorkommt⁴. Dieser Bruch ist zugleich einer mit einer allzu optimistischen Aufklärungsphilosophie und ließ die Idee aufkommen, Kants Schrift auf Max Horkheimers und Theodor W. Adornos *Dialektik der Aufklärung* zu beziehen. Die Arbeit untersucht, ob sich an Hand Kants Auseinandersetzung mit dem Bösen Ansätze einer „Dialektik der Aufklärung“ in seinem Denken identifizieren lassen. Erst am letzten Tag ihrer Fertigstellung fiel dem Verfasser ein Text in die Hände, in welchem Adorno selbst bezüglich Kant vorschlägt, „die Struktur seines gesamten Denkens als Dialektik von Aufklärung zu lesen“⁵.

1 Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, 13; Kants Werke werden mit Ausnahme der Religionsschrift zitiert nach Schrifttitel und Originalpaginierung (soweit nicht anders vermerkt erster Auflage) wie in der Suhrkamp-Ausgabe angegeben.

2 Hegel 1805/06, 180.

3 Freud, 247f.

4 Gemeint sind vor allem die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) und die „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788), aber auch die „Metaphysik der Sitten“ (1797).

5 Adorno 1962, 40.

I. Die Aufklärung und ihre Dialektik

*Aufklärung und Aufklärungskritik gehören zusammen,
weil die Aufklärung, sofern sie ihrem Prinzip treu bleibt,
sich über sich selbst aufklären muß und dies
seit Ende des 18. Jahrhunderts getan hat.⁶*

1. Kants Aufklärung

Kant bestimmt 1784 in seiner berühmten Formulierung Aufklärung negativ als den „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“ und letztere weiter als „das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“⁷. Positiv gewendet ist Aufklärung „die Maxime, jederzeit selbst zu denken“ und das bedeutet „den obersten Proberstein der Wahrheit in sich selbst (d.i. der eigenen Vernunft) suchen“⁸. Das Licht⁹ der Vernunft weist den Weg zum dem Ausgang, der in die Mündigkeit führt.

Aufgabe des Aufklärers ist es die, vor allem politischen, „Hindernisse der allgemeinen Aufklärung“¹⁰ beseitigen, um den, bereits als „Keim“ im Menschen angelegten, „Hang“¹¹ und „Beruf jedes Menschen, selbst zu denken“¹² zu befördern. Die Entwicklung dieses Keims entspricht, so Kant, „der menschlichen Natur, deren ursprüngliche Bestimmung“ im „Fortschreiten besteht“¹³ und geht deshalb, wenn auch „nur langsam“ und sofern sie nicht willentlich blockiert, letztlich von alleine: „Die Menschen arbeiten sich von selbst nach und nach aus der Rohigkeit heraus, wenn man nur nicht absichtlich künstelt, um sie darin zu erhalten.“¹⁴

Mit dieser Rede von der Ausentwicklung eines Keimes impliziert Kants Aufklärungsverständnis eine optimistische Geschichtsphilosophie. Demnach ist Geschichte „nicht [als] zwecklos spielende Natur“ oder „tostloses Ungefähr“¹⁵ anzusehen, sondern als „Fortschritt zum Besseren“¹⁶, gar „im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur“¹⁷. Zwar ist die Unterstellung einer solchen inneren Zweckmäßigkeit keines objektiven Nachweises fähig, muss aber, zumal in praktischer Hinsicht¹⁸, als regulatives Prinzip, als Idee vorausgesetzt werden.¹⁹

Von solcherlei Vernunftoptimismus lebt auch Kants Moralphilosophie. Vernunft, Freiheit und Moralität sind eng miteinander verknüpft. Selbstdenken führt deswegen zum Guten, weil das moralische Gesetz der allen gemeinsamen Vernunft entspringt. Vernunft beinhaltet das Vermögen, sich

6 Bohrer 2006, 167.

7 Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, 53.

8 Was heißt: sich im Denken orientieren?, 329 Anm.

9 So deutet es die säkularisierte Lichtmetaphorik im Begriff Aufklärung (auch engl. enlightenment und frz. lumières) an.

10 Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, 59.

11 Ebd., 61.

12 Ebd., 54.

13 Ebd., 58.

14 Ebd., 60.

15 Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 35.

16 Der Streit der Fakultäten, 145

17 Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 45

18 Vgl. Honneth, 131ff.

19 Vgl. Pauen, 67.

selbst Zwecke zu setzen. Insofern der Mensch sich in seinem Verstandesgebrauch nicht heteronom durch anderes („ohne Anleitung eine andern“), sondern durch seine eigene Vernunft bestimmen lässt und dem moralischen Gesetz folgt, gibt er sich gleichsam selbst ein Gesetz: Er ist autonom (*autonomos* bedeutet selbstgesetzgebend) und somit frei.²⁰

2. Die „Dialektik der Aufklärung“

Die 1944 im Angesicht des in Hochform wütenden 20. Jahrhunderts verfasste *Dialektik der Aufklärung* tritt an, um derartigen Aufklärungs- und Vernunftoptimismus Lügen zu strafen. Sie stellt gewissermaßen Hegels Geschichtsphilosophie, die man als eine Radikalisierung des in der Kantischen eher vorsichtig angedachten verstehen kann, „vom Kopf auf die Füße“.²¹ „Man könnte meinen, die *Dialektik der Aufklärung* beschreibe die schlechteste aller möglichen Welten.“²² Selbst im Geiste bürgerlicher Aufklärung und deren marxistischer Fortschreibung sozialisiert, suchen die Autoren, entsetzt von der Unvernunft der geschichtlichen Entwicklungen, in ihrem Werk „nicht weniger als die Erkenntnis, warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt.“²³ Dafür verantwortlich machen sie gerade nicht einen Mangel an Aufklärung und Vernunft. Diese selbst geraten dafür auf die Anklagebank. Aufklärung sei nicht *per se* auf der Seite des Guten, sondern in sich selbst dialektisch verfasst. Sie habe stets „das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen.“²⁴ Doch Herrschaft über Dinge sei nicht zu trennen von Herrschaft über andere und schließlich über sich selbst. Daher habe solcherlei vermeintes „Selbstdenken“ stets fortschreitende Selbstbeherrschung und faktische Unfreiheit bedeutet. Vermeintlicher Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit sei mit Entfremdung vom eigenen Wesen erkaufte. Die Autoren sahen sich somit genötigt „die Geschichte des Denkens als Organs der Herrschaft“²⁵ zu erzählen. Dabei widmen sie Kant, offenbar ein Hauptvertreter dessen, woran sie selbst einst glaubten und womit sie philosophisch sozialisiert wurden, besondere Aufmerksamkeit. Seine streng logische, vereinheitlichende Systematik musste ihnen als Exempel einer mit Herrschaft im Denken und Dasein untrennbar verwobenen Aufklärung erscheinen:

Aufklärung ist totalitär wie nur irgendein System. [...] Sie setzt Denken und Mathematik in eins. [...] Denken verdinglicht sich zu einem selbsttätig ablaufenden Prozeß [...] [wird] zur Sache, zum Werkzeug.²⁶
Was als Triumph subjektiver Rationalität erscheint, die Unterwerfung alles Seienden unter den logischen

20 Diese Darstellung ist natürlich sehr holzschnittartig. Sie wird weiter unten noch präziser ausgeführt.

21 Vgl. dazu z.B. „Zur Kritik der Geschichtsphilosophie“ (in: Horkheimer und Adorno, 253ff.) Dort heißt es über Hegels „List der Vernunft“: „Ihre List besteht darin, die Menschen zu immer weiter reichenden Bestien zu machen [...] Eine philosophische Konstruktion der Weltgeschichte hätte zu zeigen, wie sich trotz aller Umwege und Widerstände die konsequente Naturherrschaft immer entschiedener durchsetzt [...] Geschichte [ist] als Korrelat einheitlicher Theorie, als Konstruierbares nicht das Gute, sondern eben das Grauen [...]“ (254f). Entscheidend hierbei ist, dass nicht etwa das Konzept einer Geschichtsphilosophie überhaupt abgelehnt wird, sondern deren Optimismus in radikalen Pessimismus verkehrt wird.

22 Neiman, 448.

23 Horkheimer und Adorno, 12.

24 Ebd., 19.

25 Ebd., 138.

26 Ebd., 41f.

Formalismus, wird mit der gehorsamen Unterordnung unter das unmittelbar Vorfindliche erkaufte.²⁷

Anders als Kant reduzieren Horkheimer und Adorno Vernunft faktisch auf ihren instrumentellen Aspekt. Sie sei zur „zwecklosen Zweckmäßigkeit geworden, die eben deshalb sich in alle Zwecke spannen läßt. Sie ist der Plan an sich betrachtet.“²⁸ Selbstdenken führt nicht schließlich alle zum selben vernünftigen Ergebnis – und in einen „wahrhaft menschlichen Zustand“ –, sondern ist lediglich instrumentelle Dienstbarmachung; es kürt somit nicht *per se* Wertschätzung menschlicher Würde, sondern „Beherrschung der Natur drinnen und draußen zum absoluten Selbstzweck“²⁹.

Kants Moralphilosophie ist ihnen nur der verzweifelte „Versuch das göttliche Gesetz in Autonomie zu verwandeln“³⁰ und wird als vernunftoptimistische Illusion entlarvt, die wie alle idealistischen „Morallehren der Aufklärung“ Zeugnis ablegt „von dem hoffnungslosen Streben, an Stelle der geschwächten Religion einen intellektuellen Grund dafür zu finden, in der Gesellschaft auszuhalten, wenn das Interesse versagt“³¹. Wird der unmittelbare Glaube an religiöse Dogmen wankend, kann ihn keine bloß menschliche Vernunft mehr retten; formal und abstrakt, da von jedem materialen Interesse frei, hat sie der Barbarei nichts entgegenzusetzen.

3. Kants „Dialektik der Aufklärung“

Kants Abhandlung über das Böse von 1792³² beginnt mit dem Satz: „Daß die Welt im Argen liege: ist eine Klage, die so alt ist, als die Geschichte, selbst als die noch ältere Dichtkunst [...]“ (3)³³.

Geschichtsphilosophischer und Kultur-Pessimismus war ihm also vertraut. Er fährt fort:

Alle lassen gleichwohl die Welt vom Guten anfangen [...] Aber dieses Glück lassen sie bald wie einen Traum verschwinden; und nun den Verfall ins Böse [...] zum Ärgern mit akzeleriertem Falle eilen: so daß wir jetzt (dieses Jetzt ist aber so alt, als die Geschichte) in der letzten Zeit leben, der jüngste Tag und der Welt Untergang vor der Tür ist. (3f)

Ebenso pessimistisch (wenn auch mit einem selten erwähnten kleinen Lichtfunken der Möglichkeit eines Besseren am Horizont) liebt sich die *Dialektik der Aufklärung* in großen Stücken. Auch ihr „Jetzt“ ist „so alt als die Geschichte“, ja sogar „als die noch ältere Dichtkunst“: Es beginnt mit Homers Odyssee.³⁴

27 Ebd., 43.

28 Ebd., 108.

29 Ebd., 49.

30 Ebd., 135.

31 Ebd., 104.

32 Sie wurde erstmals veröffentlicht in der „Berlinischen Monatsschrift“, wegen Zensurproblemen dann ein Jahr später als „erstes Stück“ in „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ integriert.

33 Alle im Text selbst in Klammern angegebenen Ziffern bezeichnen Seitenzahlen der 1794 erschienenen 2. Auflage von Kants „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“.

34 Vgl. Horkheimer und Adorno, 61ff.

Auch an einen Anfang vom Guten scheinen sie, wenn auch unter negativistischem Vorbehalt zu denken. Zumindest in Adornos Schriften ist von einer vermuteten „irrationalen Katastrophe in den Anfängen“ (Adorno 1966, 315) die Rede, von welcher ab im Vollzug der „Höllmaschine, die Geschichte ist“ (Adorno 1951, 268 = Aph. 149) *alles immer schlimmer* wird. „Was überdauert ist kein invariantes Quantum von Leid, sondern dessen Fortschritt zur Hölle“ (ebd., 267) Adorno steigert sich in dieser abstrakten Negation der Hegelschen Geschichtsphilosophie soweit, dass er schließlich zu dem Schluss kommt der Holocaust sei in der Geschichte der Gewalt „teleologisch bereits mitgesetzt“ (ebd., 268) gewesen.

Die Begriffe des Guten und Bösen treten bei ihnen freilich aus materialistischer Abstinenz von moralisierenden

Dieser seiner Ansicht nach geschichtlich und gegenwärtig vorherrschenden Auffassung gegenüber stellt Kant eine

heroische Meinung, die wohl allein unter Philosophen, und in unsern Zeiten vornehmlich unter Pädagogen, Platz gefunden hat: daß die Welt gerade in umgekehrter Richtung vom Schlechten zum Bessern, unaufhörlich (obgleich kaum merklich) forttrücke, wenigstens die Anlage dazu in der menschlichen Natur anzutreffen sei.
(4)

Nun könnte man nach dem oben ausgeführten eben dies für Kants Ansicht halten. Doch er beschreibt sie zunächst geradezu ironisch als doch sehr abwegige Meinung. Sie sei „bloß eine gutmütige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis Rousseau“ (5) und „sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft [...], denn da spricht die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen sie“ (4).

Auch im Abschnitt mit dem Titel „Der Mensch ist von Natur böse“ schöpft Kant aus der Erfahrung nur grenzenlosen Pessimismus. Gleich ob man den Menschen im „sogenannten Naturzustande“ (28), „im gesitteten Zustande“ oder im „aus beiden auf wunderliche Weise zusammengesetzten, nämlich den äußern Völkerzustand“ (29) betrachte, zeige sich immer das selbe Bild: Von „ungereizter Grausamkeit“ (28), „Lastern der Kultur und Zivilisierung (den kränkesten unter allen)“, bei deren Betrachtung man sich leicht „selbst ein anderes Laster, nämlich den Menschenhaß, zuziehe“ (29), bis zur „beständigen Kriegsverfassung“ von Staaten die „sich auch fest in den Kopf gesetzt haben, nie daraus zu gehen“, geleitet durch

dem öffentlichen Vorgeben gerade widersprechende [...] Grundsätze [...], die noch kein Philosoph mit der Moral hat in Einstimmung bringen, und doch auch (welches arg ist) keine besseren, die sich mit der menschlichen Natur vereinigen ließen, vorschlagen können (30f).

Wenn Kant derart vom Zustand des Menschengeschlechts spricht, seinen eigenen Fortschrittsoptimismus als Hirngespinnst weltfremder Gutmenschen darstellt und im letzten Satz gar der Philosophie abspricht, Lösungen dafür bereitstellen zu können, scheint er auf seine Weise einer „Dialektik der Aufklärung“ nachzudenken. Einer allzu optimistischen Aufklärungsphilosophie jedenfalls ist er sich unsicher geworden. Betreffs der Richtigkeit der Rousseauschen Position, dass der Mensch ursprünglich zum Guten angelegt sei, kommen ihm Zweifel; zunächst lässt er das Hobbessche *homo homini lupus* weitaus plausibler erscheinen. Zwischen diesen beiden Positionen wird sich schließlich die „Dialektik“ abspielen, und da Kant in seiner Theorie versuchen wird, beide zu einer Art Synthese zu führen, wird sie zu einer Dialektik zwischen dem Guten und dem Bösen *im Menschen selbst*. Welche Rolle die Vernunft im Konzert dieser Mächte spielt und inwiefern all dies mit der menschlichen Freiheit zusammenhängt, wird in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse sein. Denn zur Dialektik *der Aufklärung* wird sie durch die Frage, ob Vernunft und Freiheit *per se* auf der Seite des Guten stehen. Steht dies in Zweifel, so könnte man von dem von Kant beschworenen „Selbstdenken“ nicht mehr fraglos und natürlicherweise einen Fortschritt zum Besseren erwarten.

Begrifflichkeiten nicht an vorderster Front auf. Gelegentlich wenden sie diese aber doch auf das von ihnen konstatierte allumfassende Unheil an. So heißt es beispielsweise bei Adorno: „Zu wenig Gutes hat Macht in der Welt“ (Adorno 1962, 34). Es ist gar die Rede vom „radikal Bösen“ (ebd., 50), „Herrschaft“ offenbare sich „als absolut Böses“ (Adorno 1966, 358).

II. Das Böse

„Das Böse“ wird im Rahmen dieser Überlegungen von Kant zum ersten und einzigen Mal als eigens zu berücksichtigende Größe einer Moralphilosophie Ernst genommen.³⁵ Gegen eine Identifikation von Vernunft, Freiheit und dem moralisch Guten wird Kant Anleihen an der christlichen Sündenfallgeschichte nehmen. Er spricht von einem „positiven (an sich bösen) Prinzip“, das neben dem Guten eine Macht *sui generis* innerhalb des Menschen darstellt, von

dem radikalen Bösen in der menschlichen Natur, welches [...] den faulen Fleck unserer Gattung ausmacht, der, so lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, sich, wie er sonst wohl würde, zu entwickeln. (38)

Kant wird versuchen die These „Der Mensch ist von Natur böse“ zu verteidigen, womit er sich in Hobbes Nähe begibt, gleichzeitig aber eine der Rousseauschen Position entsprechende „ursprüngliche Anlage zum Guten“ sehen.³⁶ So wie in seiner Erkenntnistheorie Hume und Leibniz, versucht er hier eine Vereinigung dieser beiden. Seine innere Zerrissenheit zwischen beiden Position tritt in Form von unauflösbaren Widersprüchen hier noch deutlicher als dort zu Tage.³⁷

1. Das Böse als „privatio boni“

Es ist eine gewöhnliche Voraussetzung der Moralphilosophie, daß sich das Dasein des Sittlichbösen im Menschen gar leicht erklären lasse, und zwar aus der Macht der Triebfedern der Sinnlichkeit einerseits, und aus der Ohnmacht der Triebfedern der Vernunft (der Achtung fürs Gesetz) andererseits, d.i. aus Schwäche. (71 Anm.)

Was Kant in diesem Zitat unerwähnt lässt ist, dass dasjenige, was er hier „der Moralphilosophie“ vorhält, ebenso eine Implikation seiner *eigenen* bisherigen Moralphilosophie war. Um zu klären, inwiefern dies der Fall ist und für Kant ein Problem darstellt, seien deren hier wichtige Aspekte, vor allem bezüglich der Freiheitskonzeption, kurz dargestellt.

Die zentralen Begriffe der Kantischen Moralphilosophie sind *Freiheit*, *Sittlichkeit* und *Autonomie*. Zwar zeigt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*, dass Freiheit in theoretischer Hinsicht als ein „Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen“³⁸ angesichts naturgesetzlicher Determination keines Beweises fähig ist. Vom Gegenteil gilt dies allerdings gleichfalls: Ihre Nichtexistenz ist auch nicht beweisbar. Dies trifft sich deswegen gut, weil wir in praktischer Hinsicht uns ohnehin nicht

35 Nicht nur vorher, sondern auch nachher(!) macht er dafür die Sinnlichkeit verantwortlich. (vgl. Schmitz, § 11 = 125ff)

36 Auch die daran unmittelbar anschließende Rousseausche These, das Böse sei ein Produkt des gesellschaftlichen Miteinanders der Menschen, nimmt Kant in seine Überlegungen auf. In einer Art Sozialphilosophie des Bösen wird die Frage im dritten Stück der Religionsschrift behandelt. Dabei betrachtet er das Soziale als eine *hinzukommende* Quelle des Bösen. Es ist nicht dessen eigentlicher Ursprung, sondern eher eine Art Verstärker oder Auslöser des in jedem einzelnen Menschen selbst „von Geburt an“ befindlichen Bösen. (vgl. 127f)

37 Kants Abhandlung über das Böse ist das mit Abstand verworrenste und widersprüchlichste mir bekannte Schriftstück von ihm. Textabschnitte folgen oft ohne erkennbaren Zusammenhang aufeinander, enthalten nicht, was sie gemäß der Gliederung der Unterabschnitte sollten, werden an anderer Stelle fortgesetzt oder wiederholt und dabei plötzlich ganz anders akzentuiert. Auch sind sie von (oftmals der zweiten Auflage beigefügten) erläuternden Fußnoten durchsetzt, die abgründige Einsichten enthalten, welche Kant sich offenbar im Haupttext selbst nicht zugestehen konnte. All dies scheint in seinem Versuch begründet zu sein, das Böse in sein System zu integrieren; ein – wie noch zu zeigen sein wird – offenbar unmögliches Unterfangen, welches dennoch in Angriff genommen zu haben, Kants Redlichkeit angerechnet werden muss. Seine Schrift scheitert, aber als Chance.

38 *Kritik der reinen Vernunft*, B 561.

anders, denn als frei betrachten können, da bei durchgängiger Determination durch Naturgesetze sämtliche normativen Begriffe wie Verantwortlichkeit oder Pflicht ihren Sinn verlören. Zwar können wir nicht wissen *wie*, müssen aber annehmen, *dass* Freiheit möglich ist und in Sachen Praxis so tun, *als ob* sie wirklich wäre.³⁹ Kant bestimmt diese „Freiheit im praktischen Verstande“ zunächst negativ als „Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch sinnliche Antriebe“⁴⁰. Demnach ist es zumindest möglich sinnlichen Reizen zu widerstehen, ohne das bereits gesagt wäre, was an ihrer Stelle die Willkür bestimmen könnte. Negative Freiheit ist zwar „Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln“⁴¹ und ersetzt die Gesetzmäßigkeit der Natur bloß durch „Gesetzlosigkeit“⁴². Freiheit kann aber nicht bedeuten planlos *irgendetwas* zu tun. Man würde dann eher von einem Geschehen als von einer Handlung sprechen.

In seinen moralphilosophischen Schriften bestimmt Kant Freiheit schließlich positiv als „Vermögen der Vernunft für sich selbst praktisch zu sein“⁴³. In die Leerstelle der negativen Freiheit als Unabhängigkeit von heteronomen Antrieben tritt somit vernünftige Selbstbestimmung, d.h. Autonomie.⁴⁴ Frei ist, wer weder blind sinnlichen Antrieben gehorcht, noch planlos handelt, sondern selbstgegebenen Regeln folgt. Allerdings darf man dies nicht mit modernen Auffassungen von individueller „Selbstbestimmung“ verwechseln. Kant glaubt nicht, dass dies wiederum *irgendwelche* nach persönlichem Gusto gewählten Regeln sein können. In Sachen praktischer Freiheit geht es allein um Moral. In Sachen Moral geht es um Vernunft. Und es gibt nur *ein* moralisches Gesetz, das aus reiner Vernunft folgt: den kategorischen Imperativ „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“⁴⁵ Unter Voraussetzung der Freiheit glaubt Kant dessen Gültigkeit mittels des beiden gemeinsamen Begriffs der Autonomie folgern zu können.⁴⁶ Freiheit und Sittlichkeit sind „beides [sic] Autonomie, mithin Wechselbegriffe“.⁴⁷ Positive Freiheit als vernünftige Selbstgesetzgebung besteht für Kant somit einzig darin, diesem Imperativ Folge zu leisten und daher „ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“⁴⁸. Frei sein heißt moralisch gut sein.

Sind Autonomie, Freiheit, Vernunft und das moralisch Gute alle auf derselben Seite, steht das

39 Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 100.

40 Kritik der reinen Vernunft, B 562.

41 Kritik der reinen Vernunft, B 475.

42 Ebd.

43 Metaphysik der Sitten, 6.

44 Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 97ff.

45 Ebd., 52. Hierbei gilt: „Maxime ist das subjektive Prinzip, und [...] enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz nach dem das Subjekt handelt; das Gesetz aber ist das objektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz nach dem es handeln soll, d.i. ein Imperativ.“ (ebd. 51 Anm.)

46 Vgl. ebd., 98.

47 Ebd., 105f. Dabei tritt allerdings das Problem auf, dass Sittlichkeit zwar aus der vorausgesetzten Freiheit folgt, Freiheit aber nur unter Voraussetzung der Sittlichkeit als praktisch notwendig angenommen wurde. Wie Kant selbst bemerkt ist die Argumentation zirkulär (vgl. ebd. 104f).

48 Ebd., 98.

moralisch Böse⁴⁹ recht einsam da. Es ist nicht nur heteronom, unfrei und unvernünftig, sondern ermangelt sogar eines eigenen, positiven Begriffs. Es ist bloß die Abwesenheit von Gutem: *privatio boni*. Das Böse ist keine „eigene Macht“, ist nicht *sui generis*, denn es ist äquivalent mit dem Nicht-Guten. Wie aber kann es dann überhaupt Böses geben? *Unde malum?*⁵⁰ muss sich auch Kant fragen, und in der Tat scheint es unter diesen Voraussetzungen nicht anders möglich, als dessen Dasein wie im obigen Zitat bezeichnet der Sinnlichkeit bzw. der Schwäche der Vernunft anzulasten.

2. Das Böse als „Preis der Freiheit“

*Das erste wahre Gute, was der Mensch tun
kann, [...] [ist] vom Bösen auszugehen,
welches [...] in der Freiheit selbst zu suchen ist.
(69 Anm.)*

In seiner Abhandlung über das Böse verwirft Kant diese Vorstellung unter dem Druck einer für ihn selbst offenbar – und aus Sicht seiner vorhergehenden moralphilosophischen Schriften ja tatsächlich – schier unglaublichen Feststellung, dass das Böse in der Freiheit begründet liegen muss; es „muß aus der Freiheit entspringen“ (24). Dazu bedarf es freilich einer Neubestimmung dessen, was „Freiheit“ bedeutet. Sie darf nicht mehr mit dem moralisch Guten gleichgesetzt werden.

Kant lässt diese Einsicht fast unmerklich und gänzlich ohne Hinweis darauf, dass er dies bisher anders gesehen hatte, in seine Schrift einfließen. Zwar wiederholt er sie beständig, doch widmet er ihr weder eigens einen Abschnitt, noch eine explizite Argumentationsstrategie. Systemintern betrachtet dürfte der Hauptgrund für diesen Sinneswandel wohl die Frage der Zurechenbarkeit des Bösen sein.

Was der Mensch im moralischen Sinn ist, oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen, oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moralisch gut noch böse sein. (48)

Wären böse Menschen nicht frei, könnten sie nicht verantwortlich gemacht werden. Kant müsste dann behaupten, sie seien gar nicht „sie selbst“, sondern durch Anderes determiniert. Noch prekärer aber: Auch der Gute wäre letztlich nicht verantwortlich zu machen, weil er nicht die Wahl gehabt hätte, sich für das Gute und gegen das Böse zu entscheiden.⁵¹ Er wäre im einen Fall durch sinnliche, im anderen aber durch vernünftige Antriebe determiniert.

Damit ist bereits angezeigt, dass der Grund des Bösen – wie im vorangestellten Zitat beschrieben – nicht in der Sinnlichkeit liegen kann. „Der Grund dieses Bösen kann [...] nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, in der Sinnlichkeit des Menschen und den daraus entspringenden Neigungen gesetzt werden.“ Denn in ihrer Faktizität sind sie nicht in unserer Gewalt. Deswegen „dürfen wir ihr Dasein nicht verantworten (wir können es auch nicht; weil sie als anerschaffen uns

49 Kant engt die Frage nach dem Bösen von vornherein auf das *moralisch* Böse ein. Damit ist zum einen das Böse ausschließlich *im* Menschen verortet, zum anderen sind damit sowohl das *malum metaphysicum* (Unvollkommenheit, Endlichkeit, Sterblichkeit des Menschen), als auch das *malum physicum* (physisches Leid) ausgeschlossen, die zusammen mit dem *malum morale* die Leibnizsche Trias des Bösen bildeten. (vgl. Leibniz, Erster Teil, § 21)

50 Vgl. Augustinus, Siebentes Buch, 7, 11.

51 Die Frage der Wahl- oder Entscheidungsfreiheit wird im Anhang eigens thematisiert.

nicht zu Urhebern haben)“ (31).⁵² Wenn es der Sinnlichkeit entspränge, wäre das Böse nicht in der Verantwortung des moralischen Subjekts, da wir nicht Urheber unserer Neigungen sind.⁵³ Böse könnte nur ein zurechenbarer Grund für das Obsiegen der Sinnlichkeit sein, der aber nicht in ihr selbst liegen kann.

Dieser Grund kann aber auch nicht Schwäche der Vernunft sein. Ihre partielle Abwesenheit wäre ein Mangel an Kraft zum Guten. Dieser Mangel aber müsste nun wiederum einen Grund haben, der wie eben gesehen aber auch nicht im Obsiegen der sinnlichen gegen die vernünftigen Antriebe liegen kann. Daher muss es ein eigenständiges zurechenbares böses Prinzip geben wie Kant (*formaliter* in Auseinandersetzung mit den Stoikern, *de facto* aber mit sich selbst) erörtert:

Wenn der Stoiker also den moralischen Kampf des Menschen bloß als Streit mit seinen (an sich unschuldigen) Neigungen, sofern sie als Hindernisse der Befolgung seiner Pflicht überwunden werden müssen, dachte: so konnte er, weil er kein besonderes positives (an sich böses) Prinzip annimmt, die Ursache der Übertretung nur in der Unterlassung setzen, jene zu bekämpfen; da aber diese Unterlassung selbst pflichtwidrig (Übertretung), nicht bloßer Naturfehler ist, [...] [kann]die Ursache derselben nicht wiederum (ohne im Zirkel zu erklären) in den Neigungen, sondern nur in dem, was die Willkür als freie Willkür bestimmt [...] gesucht werden. (70f)

Ein positiv bestimmtes böses Prinzip kann nur in der Freiheit der Willkür gesucht werden. Was bedeutet das? Wann ist die menschliche Willkür frei? Nicht im Falle der Nötigung durch Antriebe (Kant sagt: Triebfedern), sondern sofern ein Antrieb vorsätzlich befolgt oder wie man sagen könnte *willentlich gekürt* wird.

Die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zu einer allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen. (11f)

Weder bei automatischem Befolgen einer Triebfeder, noch bei gänzlicher Abwesenheit von Triebfedern, kann von Freiheit gesprochen werden. Im ersten Fall wäre die Handlung „prädeterniert“⁵⁴, im zweiten „zufällig“ oder gar keine Handlung, da wie auch Kant weiß ohne Antrieb gar keine Praxis stattfindet.⁵⁵ Frei ist allein, bewusst einer selbstgesetzten Verhaltensregel (Kant sagt: Maxime) zu folgen. Denn nur dann ist man für sie auch verantwortlich. Dabei ist ein distanzierendes Verhältnis zu Triebfedern Voraussetzung, aber auch ein affirmatives zu derjenigen, nach der man sein Handeln auszurichten gedenkt.

Moralisch gut ist, wer sich die Befolgung des moralischen Gesetzes zur Maxime macht. Dies möchte Kant auch als eine Art „Normalfall“ ansehen, denn es ist wie er sagt „für sich selbst, im Urteile der Vernunft, Triebfeder“ (12). Wenn aber auch das Böse aus Freiheit kommen soll, und dies nicht in der Schwäche der vernünftigen Triebfeder bestehen kann, frei aber nur Maximen sind, kann es einzig in einer bösen Maxime liegen. Diese bestünde folglich darin, sich die Abweichung vom moralischen

52 Aber auch abgesehen davon, dass wir nichts für sie können, haben sie nichts schlechtes an sich: „Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d.i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergebens, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen“ (69).

53 Es wäre dann gar kein *malum morale*, sondern ein *malum physicum* bzw. *metaphysicum* (vgl. AA XIII, 101)

54 Wie es der Rede von „Kausalität aus Freiheit“ entspricht unterscheidet Kant Prädetermination von Determination, da er diese, nicht aber jene für vereinbar mit der Freiheit hält. (vgl. 58 Anm.)

55 Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, 125ff.

Gesetz zur Maxime zu machen. Ein „positives (an sich böses) Prinzip“, das nicht bloß die Abwesenheit von Gutem darstellt, könnte allein hierin bestehen.

Damit hat Kant die oben dargestellte Konzeption, die Freiheit mit dem moralisch Guten identifizierte, wieder zurückgenommen. Frei zu sein bedeutet nun „eine Triebfeder, welche es auch sei“ in seine Maxime aufzunehmen. Die Triebfeder moralischer Güte genießt keinen Vorrang vor anderen. Dies ist die Kants entscheidene aus der Auseinandersetzung mit dem Bösen resultierende Einsicht, hierin „hat Kant“ wie Paul Ricœur sagt „den dämonischen Grund der menschlichen Freiheit erkannt“⁵⁶.

Ausgehend „Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten, d.i. vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur“ (so der Titel des ersten Kapitels) erzählt Kants Religionsschrift die Frage nach dem Bösen als Geschichte „Vom Kampf des guten Prinzips mit dem bösen, um die Herrschaft über den Menschen“ (Zweites Kapitel), von der er sich einen Ausgang als „Sieg des guten Prinzips über das Böse und [...] Stiftung eines Reichs Gottes auf Erden“ erhofft. Der Mensch erscheint als Schauplatz eines Kampfes zwischen guten und bösen Maximen. „Der Konflikt zwischen Gut und Böse verschwindet [...] aus dem Verhältnis des Innen (des Geistes) zum Außen (der Sinne) [...] und wird zu einem Konflikt innerhalb der Vernunft, der Natur des Geistes.“⁵⁷ Bevor dieses böse Prinzip näher bestimmt werden kann, wird nun die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis der Wirklichkeit des Bösen gestellt.

3. Das Böse als Möglichkeit und Wirklichkeit

Wann und auf welcher Grundlage beurteilt man etwas als böse? Diskurse über das Böse entzündeten sich in aller Regel an Katastrophen, die so gewaltig und unfassbar sind, dass Menschen sie nur als Ausdruck von etwas (zunächst und zumeist: unbestimmt) Bösem fassen können. So rührt die gegenwärtige Aktualität des Begriffs des Bösen sicherlich von den Anschlägen des 11. September 2001. In ähnlicher Weise löste bereits das Erdbeben von Lissabon im Jahre 1755 einen regen Diskurs über die Güte Gottes angesichts derartigen physischen Leids aus. Im 20. Jahrhundert gab der Holocaust ein an die Grenze des Sagbaren reichendes Beispiel dafür, wozu Menschen fähig sind. Noch heute fallen uns auf der Suche nach Beispielen für „böse Menschen“ in erster Linie „die Nazis“ ein.

Auch Kant spricht wie oben zitiert von einer „Menge schreiender Beispiele“ (27) für das Böse im Menschen. Doch ist diese Erfahrung ein Argument für die Existenz des Bösen? Kant bejaht diese Frage bisweilen. Das „Dasein“ des „Bösen in der menschlichen Natur“, meint er, könne mittels derartiger „Erfahrungsbeweise [...] dargetan werden“ (32). In diesem Zusammenhang wähnt er gar, sich ob der Beispiele „den förmlichen Beweis ersparen“ (28) zu können.

Zwar zeugt dies von einem gewissen Realismus und Pragmatismus Kants. Nach seinen eigenen systematischen Voraussetzungen ist aber klar, dass sich die Existenz des Bösen im Menschen

⁵⁶ Ricœur, 38.

⁵⁷ Blanke, 73.

empirisch nicht beweisen lässt.⁵⁸ Seine gesamte moralphilosophische Konzeption beruht darauf, dass äußerlich beobachtbare Handlungen nicht Gegenstand moralischer Beurteilungen sein können.⁵⁹ Sie sind lediglich für deren Legalität entscheidend. Ebenso wenig wie das Gute kann daher das moralisch Böse durch Erfahrung festgestellt werden.

Man nennt aber einen Menschen böse, nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen. Nun kann man zwar gesetzwidrige Handlungen durch Erfahrung beobachten, auch (wenigstens an sich selbst), daß sie mit Bewußtsein gesetzwidrig sind; aber Maximen kann man nicht beobachten, sogar nicht allemal in sich selbst, mithin das Urteil, daß ein Täter ein böser Mensch sei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen. (6)

Auf Absichten kann man ausgehend von beobachteten Handlungen nur unsicher schließen. Empirisch lässt sich nicht mit apodiktischer Gewissheit feststellen, dass es das Böse gibt. Lediglich „angenommene und komparative Allgemeinheit“⁶⁰ ließe sich auf dieser Grundlage attestieren. Man könnte nur sagen: Der Mensch „kann, nach dem wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurteilt werden“, was Kant allerdings freimütig für äquivalent hält mit „man kann es, als subjektiv notwendig, in jedem, auch dem besten, Menschen voraussetzen.“ (27) Eine solche Voraussetzung ist offenbar nötig, um Kants Erfahrungen des Bösen zu erklären. Und hier sei bereits vorweg genommen: Letzten Endes wird Kant bezüglich der Wirklichkeit des Bösen über dieses Ergebnis nicht hinauskommen. Man muss Kants Theorie des Bösen daher wohl so lesen, dass ihr die Erfahrung des Bösen vorausgeht. Er beschäftigt sich unter der Voraussetzung seiner Existenz mit der transzendentalen Frage nach den Bedingungen seiner Möglichkeit.⁶¹

Obwohl dies sehr wohl in sein moralphilosophisches Konzept passt, in welchem ja auch die Wirklichkeit des Guten nicht gewusst werden kann⁶², war ihm eine derart unsichere Grundlage derart wenig geheuer, dass er zu bestimmen sucht wie ein apriorischer Nachweis des Bösen aussehen müsste. Eine Deduktion des Bösen aus dem Gattungsbegriff des Menschen schließt er dabei aus, da er schon um der Freiheit willen das Böse nicht als (objektiv) notwendige Eigenschaft des Menschen bestimmen kann (vgl. 27). Allerdings erwägt er eine andere Möglichkeit, sich zwischen subjektiver und objektiver Notwendigkeit, komparativer und strenger Allgemeinheit gleichsam hindurch zu schlängeln. Im Anschluss an das oben gegebene Zitat findet sich folgende seltsame Bemerkung:

Also müßte sich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewußtsein bösen Handlung, a priori auf eine böse zum Grunde liegende Maxime, und aus dieser auf einen in dem Subjekt allgemein liegenden Grund aller besondern moralisch-bösen Maximen schließen lassen, um einen Mensch böse zu nennen. (6)

58 Dem gemäß sieht Kant wenige Seiten später in seinen Beispielen auch plötzlich nur noch eine „Bestätigung“ eines zuvor vermeintlich gegebenen Beweises „durch Erfahrung“. (39 Anm.) Dieser Beweis wird allerdings an keiner Stelle gegeben, sondern nur wiederholt angekündigt und schließlich einfach als im Abschnitt II („Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur“) gegeben behauptet (vgl. ebd.), der jedoch nur hypothetische Erwägungen enthält. Kant begeht eine Subreption, er erschleicht sich das Böse.

59 So schon in der Kritik der reinen Vernunft, B 579 Anm.

60 Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B 3f.

61 Vgl. Blanke, 74.

62 Wir wissen nur, dass der kategorische Imperativ uns unablässig zum Guten nötigt, können aber aus den beschriebenen Uneinsichtigkeit der Maximen, weder bei uns selbst, noch bei anderen zweifelsfrei eine gute Gesinnung attestieren. Gut ist nur der gute Wille. (vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1) Der ist aber „unsichtbar“. So meint Christoph Schulte die behauptete, aber unbeweisbare *Allgemeinheit* des Bösen sei, anders als die *de facto* durchgeführte Transzendentalanalyse des Bösen, als säkularisierte Erbsündenlehre zu verstehen. (vgl. Schulte, 88ff)

Da es eine solche „mit Bewusstsein böse Handlung“ nach seinen eigenen Prämissen nicht geben kann⁶³, ist diese Konstruktion freilich vollkommen unklar und verwirrend.⁶⁴ Die Formulierung im Konjunktiv legt aber nahe, sie als Programm zu deuten, das nach Kant auszuführen *wäre*, um das Böse zu erklären. Da weder Handlungen, noch Maximen dazu hinreichen, muss als Bedingung der Möglichkeit des Bösen eine dritte Instanz postuliert werden: So wie (böse) Maximen der Grund für (dann böse zu nennende) Handlungen sind, muss es einen weiteren Grund geben, der die (bösen) Maximen ermöglicht. In einem solchen Grund läge das gesuchte „positive (an sich böse) Prinzip“. Könnte man einen solchen ausfindig machen, reichte man an die „Wurzel des Bösen“ (39 Anm.).

4. Das Böse als „Hang“

Wie müsste ein solcher Grund des Bösen aussehen? *Erstens* kann er keine bloße Naturgegebenheit sein, denn um der Zurechenbarkeit willen muss er aus Freiheit kommen. Diese ist wie oben ausgeführt nur durch Maximensetzung möglich. Der oberste Grund aller Maximen kann demnach selbst nichts anderes als eine Maxime sein.

Denn wenn dieser Grund zuletzt selbst keine Maxime mehr, sondern ein bloßer Naturtrieb wäre: so würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Bestimmung durch Naturursachen zurückgeführt werden können, welches ihr aber widerspricht. (7)

Diese „Ur-Maxime“⁶⁵ nennt Kant auch „Gesinnung“ (14). Der Grund des Bösen wäre demnach eine böse Gesinnung, die sich für jede einzelne böse Maxime verantwortlich zeichnet.

Nun muss der Grund des Bösen aber *zweitens* einer anderen Anforderung genügen. Er soll die These rechtfertigen, der Mensch sei „von Natur böse“. Damit meint Kant, dass es von ihm als Gattung und in jedem einzelnen Menschen von Geburt an gilt. Dies scheint sich aber nicht mit der behaupteten Freiheit zu vertragen. Kann der Mensch dasjenige, was zur „Natur des Menschen“ gehört, nicht ebensowenig verantworten wie etwa seine Sinnlichkeit? Deswegen muss Kant wie oben erwähnt vermeiden, das Böse als *notwendige* Eigenschaft des Menschen zu bestimmen. Dennoch soll es „allgemein“ sein, um von der Gattung gelten zu können. Dies versucht Kant dahingehend plausibel zu machen, dass er die spezifische Situietheit des Bösen im Menschen (also letztlich der bösen Ur-Maxime) als einen „Hang zum Bösen“ bestimmt. Der Hang ist zwar in der Natur des Menschen „verwurzelt“ und „allgemein“, kommt ihm aber nicht „ursprünglich“ zu, d. h. das menschliche Wesen ist auch ohne ihn denkmöglich. Diese Konstruktion grenzt Kant gegen die „ursprüngliche Anlage zum Guten in der menschlichen Natur“ ab, von der er sagt, sie komme dem Menschen notwendig zu.

Schon Kants Wortwahl und Definitionen verraten einiges über die Schwierigkeit der Konstruktion. Das Wort „Hang“ wählt er offenbar, um den Sachverhalt einerseits gegenüber einer Neigung und

63 Vgl. das Zitat oben („Man nennt...“), in dem nur mit Bewusstsein gesetzwidrige Handlungen als möglich zugelassen werden, und die vorherige Fußnote.

64 Es wird erwägt, ob sie Teil eines unbeabsichtigt in den Text geratenen Stückes ist, da der gesamte Abschnitt unzusammenhängend ist. (vgl. die Anmerkung dazu in der Ausgabe des Meiner Verlags)

65 Irlenborn, 411.

andererseits gegenüber einer Anlage abzugrenzen, da beide dem Menschen nicht zugerechnet werden könnten und die behauptete Freiheit untergraben. Eine Definition lautet:

Unter einem Hange (propensio) verstehe ich den subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde), sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist. Er unterscheidet sich von einer Anlage dadurch, daß er zwar angeboren sein kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden darf: sondern auch (wenn er gut ist) als erworben, oder (wenn er böse ist) als vom Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden kann. (20)⁶⁶

Der Unterschied zur Neigung ist, dass der Hang sie nur ermöglicht, aber nicht selbst schon eine ist. Im Versuch der Abgrenzung gegen eine Anlage, kehrt das Changieren zwischen Allgemeinheit und Zurechenbarkeit in einer Art Dialektik des Angeborenen wieder. Einerseits trifft die Bezeichnung als „angeboren“ das, was der Hang bezeichnen soll, weil er „von Jugend auf [...] immerdar“ (14) ist und wie Kant außerdem betont „nicht ausgerottet werden kann“ (26), andererseits muss aber die damit gemeinlich verbundene Implikationen des nicht Zurechenbaren, Unfreien vermieden werden; der Hang soll „selbstverschuldet“ sein.

Man könnte meinen: Für das, was Kant sagen will, gibt es (noch) keine Begriffe. Um Unvereinbares wie Natur und Verantwortbarkeit zusammen zu denken, definiert und untergliedert er sie neu. Wie von der Seite der Natürlichkeit her mit dem des Angeborens, vollzieht er es von der Seite der Freiheit her mit dem Begriff der Tat:

Nun ist aber nichts sittlich- (d.i. zurechnungsfähig-) böse, als was unsere eigene Tat ist. Dagegen versteht man unter dem Begriffe eines Hanges einen subjektiven Bestimmungsgrund der Willkür, der vor jeder Tat vorhergeht, mithin selbst noch nicht Tat ist; da denn in dem Begriffe eines bloßen Hanges ein Widerspruch sein würde, wenn dieser Ausdruck nicht etwa in zweierlei verschiedener Bedeutung, die sich beide doch mit dem Begriffe der Freiheit vereinigen lassen, genommen werden könnte. Es kann aber der Ausdruck von einer Tat überhaupt sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäß oder zuwider) in die Willkür aufgenommen, als auch von demjenigen, da die Handlung selbst (ihrer Materie nach, d.i. die Objekte der Willkür betreffend) jener Maxime gemäß ausgeübt werden. Der Hang zum Bösen ist nun Tat in der ersten Bedeutung (*peccatum originarium*), und zugleich der formale Grund aller gesetzwidrigen Tat im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demselben widerstreitet, und Laster (*peccatum derivativum*) genannt wird; und die erste Verschuldung bleibt, wenngleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Gesetz selber bestehen) vielfältig vermieden würde. Jene ist intelligible Tat, bloß durch Vernunft, ohne alle Zeitbedingung erkennbar; diese sensible, empirisch, in der Zeit gegeben (*factum phaenomenon*). (25f)⁶⁷

Strukturell analog dem Verhältnis von Ur-Maxime und Maxime wird hier das Verhältnis von Ur-Tat und Tat bestimmt. Die Ur-Tat ist die Annehmung der Ur-Maxime, wodurch der Hang gewissermaßen

66 In der zweiten Auflage fügt Kant noch eine weitere Definition hinzu, welche sehr klug den Hang unter Verwendung des Futur II und eines Zwischengliedes noch weiter von der sinnlichen Neigung weg ins Unzeitlich-Intelligible hinein definiert und dies an Hand der sehr sinnlichen Frage des Rauschs reflektiert: „Hang ist eigentlich nur die Prädisposition zum Begehren eines Genusses, der, wenn das Subjekt die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt. So haben alle rohen Menschen einen Hang zu berausenden Dingen; denn obgleich viele von ihnen den Rausch gar nicht kennen, und also gar keine Begierde zu Dingen haben, die ihn bewirken, so darf man sie solche doch nur einmal versuchen lassen, um eine kaum vertilgbare Begierde dazu bei ihnen hervorzubringen. – Zwischen dem Hange und der Neigung, welche Bekanntschaft mit dem Objekt des Begehrens voraussetzt, ist noch der Instinkt, welcher ein gefühltes Bedürfnis ist, etwas zu tun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat (wie der Kunsttrieb bei Tieren oder der Trieb zum Geschlecht)“. (20 Anm.) Unklar ist mir allerdings, inwiefern Kant sagen möchte, dass nur rohe, aber nicht zivilisierte Menschen einen Hang zu berausenden Dingen haben, da dies zu implizieren scheint, man könne einen Hang durch Zivilisierung „ausrotten“, was Kant vom Hang zum Bösen ja gerade verneinen möchte. (vgl. 26)

67 Das *Peccatum originarium* ist kein *peccatum originale* (Erbsünde), sondern wiederum der Versuch den Konflikt von Freiheit mit der Allgemeinheit der Erbsünde zu vermeiden. (vgl. Schulte, 88ff)

„ausgelöst“ wird. Das Vorhandensein eines solchen Hanges in der menschlichen Natur besagt, dass jeder Mensch qua seines Menschseins und ganz unabhängig davon, was er *de facto* tut, eine Prädisposition zu bösen Taten bzw. Maximen hat, weil die oberste Maxime bzw. Gesinnung „verderbt“ ist. Unter Beachtung der vorgenommenen begrifflichen Einschränkungen und Umdeutungen könnte man den Hang zum Bösen, obwohl Kant selbst diese Begriffskombination nicht verwendet, als eine „angeborene Tat“ bezeichnen, um damit seinen Koalitionsversuch zwischen Natur und Freiheit des Menschen so prägnant wie paradox auf den Begriff zu bringen. Solch scheinbar Widersprüchliches kann Kant am Ende des Zitats wie schon in der Auflösung der dritten Antinomie⁶⁸ nur im Rekurs auf seine Zwei-Welten-Lehre sinnvoll vereinen. Um die Freiheit zu wahren, muss die Tat im überzeitlich Intelligiblen verortet werden. Ein „Zeitursprung“ des Bösen würde es moralisch neutralisieren, weswegen allein ein „Vernunftursprung“ in Frage kommt. (vgl. 40ff. sowie 11 Anm. 1)

Wir können also nicht nach dem Zeitursprunge, sondern müssen bloß nach dem Vernunftursprunge dieser Tat fragen, um darnach den Hang, d.i. den subjektiven allgemeinen Grund der Aufnehmung einer Übertretung in unsere Maxime, wenn ein solcher ist, zu bestimmen, und wo möglich zu erklären. (43)

Ob ein Vernunftursprung eine Erklärung sein kann, ist Kant nicht ganz klar. Schließen sich Freiheit und Erklärbarkeit womöglich aus? Dies ist aber keine Frage von *Anlage* oder *Hang* allein; sie wird im *Anhang* behandelt. Zunächst ist an dieser Stelle die dem „Hang zum Bösen“ gegenüberstehende menschliche „Anlage zum Guten“ zu erörtern.

5. Das Böse als Gegenüber der „Anlage zum Guten“

Kant unterteilt die Anlage zum Guten analytisch in drei hierarchisch geordnete Anlagen. Die ersten beiden sind „1) Die Anlage für die *Tierheit* des Menschen, als eines *lebenden*“ und „2) Für die *Menschheit* desselben als eines lebenden und zugleich *vernünftigen*“ (15) Beide bezeichnet Kant durch den Begriff der „physischen [...] Selbstliebe“ (16, 17). Sie ist bei jener „bloß mechanisch[]“ (16) und umfasst den Selbsterhaltungs-, den Arterhaltungs- bzw. Geschlechtstrieb und den Trieb zur Gesellschaft. Bezüglich der Anlage zur Menschheit ist sie hingegen „vergleichende[] Selbstliebe (wozu Vernunft erfordert wird)“ (17), die also nicht bloß instinktiv verfährt, sondern bewusste, selbstreflexive Überlegungen umfasst, „sich nämlich nur in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurteilen“ (17), wozu nach Kant „zwar praktische, aber nur andern Triebfedern dienstbare“ (19) Vernunft von Nöten ist. Bis hierhin entspricht Kants Einteilung noch der klassischen Wesensbestimmung des Menschen als *animal rationale*, also desjenigen Tiers, das Vernunft hat.⁶⁹ Kant fügt dem jedoch eine dritte Anlage hinzu: „3) Für seine *Persönlichkeit*, als eines vernünftigen und zugleich der *Zurechnung* fähigen Wesens“ (15) und erläutert sie als „Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür.“ (18) Hier sei „allein für sich selbst praktische, d.i. unbedingt gesetzgebende Vernunft“ (19) im Spiel.

⁶⁸ Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B 460ff.

⁶⁹ Vgl. Wimmer, 108.

Man muss die Konzeption wohl so verstehen, dass die Anlagen nicht nur aufeinander aufbauen, sondern auch die jeweils darunter befindliche in sich enthalten. Dies wird nicht nur durch die Wiederholung der jeweils letzten Bestimmung („... und zugleich ...“) nahe gelegt, sondern auch durch folgende Ausführung: „Unter Anlagen eines Wesens verstehen wir sowohl die Bestandstücke, die dazu erforderlich sind, als auch die Formen ihrer Verbindung, um ein solches Wesen zu sein.“ (19) Die Anlagen können zwar analytisch zergliedert werden, kommen aber nur in ihrer Verbindung zu einem Ganzen vor. Als „Elemente der Bestimmung des Menschen“ (15) bilden sie zusammen dessen einheitliche Anlage zum Guten. Sie sind „ursprünglich“, weil sie „zu der Möglichkeit der menschlichen Natur [...] notwendig gehören“ (19).

Damit ist aber gesagt, dass der Mensch *als ganzer* zum Guten angelegt ist.⁷⁰ Es besteht nicht allein in seiner vernünftigen moralischen Anlage, sondern dazu gehört auch die von Kant sonst so verschmähte Sinnlichkeit. Kant rehabilitiert die zuvor zum Bösen gerechnete zur nicht bloß wie bisher gesehen moralisch neutralen, sondern sie und die ihr zugehörigen natürlichen „Neigungen sind an sich selbst betrachtet, gut, d.i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergebens, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen“ (69). Das Tierische im Menschen sei, gleich allen anderen Anlagen, „nicht allein (negativ) gut (sie widerstreiten nicht dem moralischen Gesetz), sondern Anlagen zum Guten (sie befördern die Befolgung desselben).“ Zwar können auf die Anlagen zur Tierheit und Menschheit „allerlei Laster gepropft werden“ (16, vgl. auch 17). Doch entspringt dieser „zweckwidrige Gebrauch“ (vgl. 19) nicht von selbst aus den natürlichen Anlagen, sondern liegt außerhalb der natürlichen Anlagen im Hang zum Bösen.

Die ursprüngliche Ganzheit der Anlage zum Guten wirft aber noch eine andere Frage auf. Wieso erweitert Kant die klassische Bestimmung des animal rationale zu einer dreigliedrigen? Warum ist Zurechnungsfähigkeit (der Persönlichkeit) nicht schon in der Vernünftigkeit (der Menschheit) enthalten? Der übliche Vernunftbegriff scheint Kant nicht hinzureichen, um das Moralische im Menschen zu bestimmen. In einer langen Anmerkung rechtfertigt er, weshalb die dritte Anlage nicht schon in der vorigen enthalten ist:

Denn es folgt daraus, daß ein Wesen Vernunft hat, gar nicht, daß diese ein Vermögen enthalte, die Willkür unbedingt, durch die bloße Vorstellung der Qualifikation ihrer Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung zu bestimmen, und also für sich selbst praktisch zu sein: wenigstens so viel wir einsehen können. Das allervernünftigste Wesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objekten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkür zu bestimmen, hiezu aber die vernünftigste Überlegung, sowohl was die größte Summe der Triebfedern, als auch Mittel, den dadurch zu bestimmenden Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden: ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralisch schlechthin gebietende Gesetz ist, welches sich als selbst, und zwar höchste, Triebfeder ankündigt, zu ahnen. Wäre dieses Gesetz nicht ins uns gegeben, wir würden es durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkür anschwätzen [...]. (15 Anm.)

Man kommt nicht umhin, aus diesem Abschnitt herauszulesen, dass Vernunft allein noch keine Moral macht. Abgesehen davon, dass der letzte Satz sogar zu implizieren scheint, dass moralische Gesetz

⁷⁰ Vgl. ebd. 112.

selbst folge nicht aus der Vernunft⁷¹, sondern sei – wie auch immer – dieser äußerlich, so ist bezüglich dieser dritten Anlage wohl vor allem die über bloße Vernünftigkeit des Menschen hinausgehende Fähigkeit entscheidend, Achtung für das moralische Gesetz nicht nur zu empfinden (dies allein „wäre das moralische Gefühl“ (18)), sondern es bloß aus dieser Achtung heraus befolgen zu können. Diese Fähigkeit ist eine Bedingung dafür, dass Vernunft praktisch sein kann, und wäre sie nicht in uns angelegt, könnten wir diese Möglichkeit nicht einmal „ahnen“. Der Begriff „Vernunft“ schillert in diesen Ausführungen Kants zwischen bloß technisch-praktischer Rationalität (wie es im Zitat anklingt), die auch für böse Zwecke missbraucht werden kann und einer in der Anlage zur Persönlichkeit liegenden Zugabe dazu, die – in welchem Sinne auch immer – zur Vernunft gehört, nicht aber analytisch aus ihr folgt. Der entscheidende Punkt dabei ist, dass auf diese letztere „schlechterdings nichts Böses gepfropft werden kann.“ (18) Damit rettet sich Kant davor, dem aus der Sinnlichkeit verbannten Bösen einen Platz in der Vernunft selbst einräumen zu müssen.

Um also einen Grund des Moralisch-Bösen im Menschen anzugeben, enthält die Sinnlichkeit zu wenig; denn sie macht den Menschen, indem sie die Triebfedern, die aus Freiheit entspringen können, wegnimmt, zu einem bloß tierischen; eine vom moralischen Gesetze aber freisprechende, gleichsam boshafte Vernunft (ein schlechthin böser Wille) enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder (denn ohne alle Triebfeder kann die Willkür nicht bestimmt werden) erhoben, und so das Subjekt zu einem teuflischen Wesen gemacht würde. - Keines von beiden aber ist auf den Menschen anwendbar. (32)

Könnte der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder gemacht werden, wäre genau der Fall gegeben, in dem auch auf die Anlage zur Persönlichkeit etwas „Böses gepfropft“ würde. Dies wäre etwa dann gegeben, wenn der Mensch an Stelle der „Achtung“ für die *Verachtung* „des Gesetzes als einer für sich hinreichende Triebfeder der Willkür“ (18) empfänglich würde.

Will Kant irgendetwas von seinem Vernunft- und Aufklärungsoptimismus und den Grundlagen seiner Moralphilosophie retten, kann er ein solches „Verderbnis der moralisch-gesetzgebenden Vernunft“ (31) nicht zulassen. Um die Möglichkeit einer solchen „teuflischen Gesinnung“ (vgl. 36), die „das Böse als Böses zur Triebfeder in seine Maxime auf[n]ehmen“ (36) würde, fern zu halten, muss er zeigen wieso dieser „Widerstand gegen das Gesetz selbst“ nicht zur Triebfeder gemacht werden kann, wieso die Vernunft nicht „das Ansehen des Gesetzes selbst in sich vertilgen, und die Verbindlichkeit aus demselben ableugnen könne“ (31f). Obwohl er die Behauptung der Unmöglichkeit dessen – wie die zahlreichen eben zitierten Formulierungen zeigen – wieder und wieder aufstellt (man könnte meinen: gleichsam um sich selbst von einer Sache zu überzeugen, derer er sich nicht mehr recht sicher ist), hat er dafür kein Argument. Seine Ausführungen haben lediglich apophantischen Charakter.⁷²

71 Was Kants Rede vom „Faktum der Vernunft“ schon früher hat ahnen lassen, wird hier offensichtlich: der kategorische Imperativ ist keiner Deduktion fähig, sondern muss als Faktum vorausgesetzt werden, das uns schlicht „gegeben“ ist. (vgl. dazu auch Kapitel II.7)

72 Kant versucht an anderer Stelle eine zwar nicht überzeugende, aber zu berücksichtigende Begründung dafür zu geben, wieso das Böse als Böses aus Freiheit nicht möglich sei: „Sich als ein freihandelndes Wesen, und doch von dem, einem solchen angemessenen, Gesetze (dem moralischen) entbunden denken, wäre so viel als eine ohne alle Gesetze wirkende Ursache denken (denn die Bestimmung nach Naturgesetzen fällt der Freiheit halber weg): welches sich widerspricht.“ (32) Hier rekurriert er wieder auf eine analytische Beziehung zwischen Freiheit und Sittlichkeit, die aber in der Neubestimmung der Willkürfreiheit als vorsätzliche Befolgung einer „Triebfeder, welche sie auch sei“ (d.h. Maximensetzung) schon ausgeschlossen wurde. An diesem Punkt kann Kant nicht mehr einsichtig machen, wieso

Der Mensch (selbst der ärgste) tut, in welchen Maximen es auch sei, auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischerweise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht. Dieses drängt sich ihm vielmehr kraft seiner moralischen Anlage, unwiderstehlich auf. (33)

Zum einen könnte, gerade wenn es sich unwiderstehlich aufdrängt, sich *Verachtung* für diese immerwährende Nötigung einstellen. Der Böse wäre gewissermaßen gespalten und würde einen Teil seiner selbst verachten. Zum anderen aber ist auch die Annahme des unwiderstehlichen Aufdrängens fragwürdig. Sie steht und fällt damit, ob man die von Kant behauptete ursprüngliche Anlage zum Guten als anthropologisches Faktum gelten lassen will. Deduzierbar ist sie jedenfalls so wenig wie Kants Annahme vom Sittengesetz als Faktum der Vernunft, das ihr letztlich zu Grunde liegt. Zu bezweifeln ist sie angesichts der Erfahrung von – wie Kant selbst formuliert – „ungereizter Grausamkeit“ (28): Grundlose, um ihrer selbst willen ausgeübte Grausamkeit, Sadismus. Derart „teuflisch“ gewordene Menschen finden sich nicht nur zahlreich in Literatur, Film und anderen Kunstformen. Auch die Medien berichten gegenwärtig – wie mir scheint – verstärkt von irrationalen Gewalttaten, die ein Erschauern hervorrufen, das etwas abgründig diabolisches anzeigt. Zudem lieferte gerade das 20. Jahrhundert Anschauungsmaterial für moralisch Böses, das nicht nur Kant sich nicht vorzustellen vermochte, sondern uns ja noch immer oftmals „unvorstellbar“ und „unbegreiflich“ erscheint und „Fassungslosigkeit“ hervorruft. Jedenfalls scheint derartiges menschenmöglich zu sein, selbst wenn man gewohnt ist, es „unmenschlich“ zu nennen. Derart „gewissenlose“⁷³ Menschen aus seinen Überlegungen auszusparen kann Kant nicht begründen.⁷⁴ Die natürliche Bösartigkeit des Menschen kann für ihn lediglich bedeuten: „er ist sich des moralischen Gesetzes bewusst und hat doch die gelegentliche Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen.“ (26f) Bevor das Böse als Böses noch einmal genauer betrachtet wird, ist es in diesem Zusammenhang angebracht, die Frage zu erörtern wie genau sich Anlage zum Guten und Hang zum Bösen im Menschen zueinander verhalten.

6. Das Böse als „Perversion“

Kant bezeichnet sich selbst „mit einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der Tat aber ein Lob ist“ als „Rigoristen“ (9). In Bezug auf Kants Thesen über den Menschen bedeutet dies, dass er weder moralisch neutral sein kann, noch zugleich gut und böse. Kant hat versucht zu argumentieren, dass der Mensch von Natur böse und nicht gut ist. Gleichwohl hat er eine Anlage zum Guten. Kants Mensch ist also weder moralisch gut in dem Sinne, dass er *nur* das moralische Gesetz, noch ist er

allein das moralische Gesetz einem frei handelnden Wesen gemäß sein sollte. Obgleich er nun weiß, dass Freiheit nicht allein in dessen Befolgung bestehen kann, möchte er noch immer sagen, dass nur dessen Faktizität uns ein *Bewußtsein* unserer Freiheit als Unabhängigkeit vor Augen stellt: „Wäre dieses Gesetz nicht ins uns gegeben, wir würden es durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkür anschwätzen: und doch ist dieses Gesetz das einzige, was uns der Unabhängigkeit unserer Willkür von der Bestimmung durch alle anderen Triebfedern (unserer Freiheit) und hiemit zugleich der Zurechnungsfähigkeit aller Handlungen bewußt macht.“ (15 Anm.)

73 In dem Sinne, in welchem das Gewissen eine Art empirische Erscheinungsform des moralischen Gesetzes ist, wenn auch Kant sich über deren exakten Zusammenhang alles anders als klar zu sein scheint.

74 Vgl. Wimmer, 120; Schulte, 103ff.; Dalferth 113ff.

moralisch böse in dem Sinne, dass er *nur* sinnliche Triebfedern „als für sich allein hinreichend zur Bestimmung der Willkür in seine Maxime aufnahme“. Es ist vielmehr so, dass er „natürlicherweise beide in dieselbe aufnimmt; da er auch jede für sich, wenn sie allein wäre, zur Willensbestimmung hinreichend finden würde.“ (33) Das sieht nun so aus als wäre er „moralisch gut und böse zugleich“, was aber nicht sein kann.

Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie) sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der andern macht. Folglich ist Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnahme derselben in seine Maximen, umkehrt: das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, da er aber inne wird, daß eins neben dem andern nicht bestehen kann, sondern eins dem anderen, als seine obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfedern der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht (34).

Der Hang zum Bösen ist also die Umkehrung einer ursprünglichen Anordnung von Triebfedern, eine „perversitas“ (23) oder „radikale Verkehrtheit im menschlichen Herzen“ (36). Damit ist nicht alles verloren, denn das Gute ist noch vorhanden.⁷⁵

7. Das Böse als Böses

Wenn sich die Tradition der Moralphilosophie von Sokrates bis Kant [...] in einem Punkt einig ist, dann darin, daß es für Menschen unmöglich ist, vorsätzlich schlechte Dinge zu tun, das Böse um des Bösen willen zu wollen [...] Sadismus [ist] nur in der pornographischen Literatur und in der Malerei des Abartigen bekannt.
(Hannah Arendt)⁷⁶

Im Abgrund der Freiheit hat Kant das Böse erblickt. Doch vermochte er ihm nicht Stand zu halten und wandte sich ab. Zwar vermeidet er es, das Böse als *privatio boni* zu bestimmen und erklärt es zum eigenständigen Prinzip. Doch bleibt es ein Prinzip, das ganz für sich allein nicht bestehen kann, nicht einmal in Einzelfällen: Dass man das Böse *als Böses* um seiner selbst willen wollen könnte, kann Kant sich schlechterdings nicht vorstellen. Die Überlegungen brechen ohne Argument an dieser Stelle ab und werden zu bloßen Beteuerungen. Damit bleibt Kants Abwendung vom ethischen Intellektualismus auf halber Strecke stehen, da er es letzten Endes nicht schafft, Vernunft und moralisch Gutes ganz voneinander los zu lösen und somit selbst „bloß eine gutmütige Voraussetzung“ macht, die er den „Moralisten von Seneca bis Rousseau“ (5) attestiert hatte.

Systematisch ist dies insbesondere unbefriedigend, weil das Gute *als Gutes*, das um seiner selbst willen, ohne jedwede andere Interessen angestrebt wird und im schlechthin guten Willen besteht, das Herzstück seiner Moralphilosophie bildet.⁷⁷ Warum sollte das Gegenteil dessen unmöglich sein?

⁷⁵ Davon wie es seinen „Rechtsanspruch[]“ gegen den des Bösen verteidigen und durch einen Sieg in die „Herrschaft über den Menschen“ (73) schließlich wieder eingesetzt werden kann, handeln die anderen Teile der Religionsschrift.

⁷⁶ Arendt, 42; vgl. auch 53 und 96.

⁷⁷ „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1) Otfried Höffes Interpretation, man könne dieser Formulierung analog und gemäß Kants Abhandlung zum Bösen sagen: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für böse könnte gehalten werden, als allein ein böser Wille.“ (Höffe, 25) ist deswegen grundfalsch, weil Kant ein solches schlechthin Böses im Gegensatz zum Guten ja gerade als *unmöglich* ausschließt (*unwirklich*, also nicht empirisch auffindbar wären

Dieser Wille, der gleichsam nur sich selbst will, ist reine Form. Warum aber sollte die Form selbst gerade das Gute sein? Rein *formal* betrachtet scheint der schlechthin gute vielmehr mit einem schlechthin bösen Willen äquivalent, der ebensowenig wie jener auf sinnliche Antriebe und utilitaristisches Kalkül Acht hätte und nur um seiner selbst und der Pflicht Willen existiert und ausgeübt würde.

In diesem Sinne wurde mehrfach auf eine Verwandtschaft zwischen Kant und seinem französischen Zeitgenossen Marquis de Sade hingewiesen, dessen Figuren sich die bewusste und durchaus gegen die eigenen Neigungen gerichtete Pflicht auferlegen, alle Regeln der Moral zu verletzen und damit formal betrachtet dem Kantischen Gedanken bloßer Pflichterfüllung gleichen. Sie wollen das Böse als Böses, das Kant – vielleicht weil es seinem Formalismus so nahe stand? – nicht wahr haben wollte. In diesem Sinne attestiert die *Dialektik der Aufklärung* einem solchen radikal unmoralischen Sadismus die „Wahrheit“⁷⁸ des rein formalen Moralismus zu sein: „Das Werk Marquis de Sade zeigt den ›Verstand ohne Leitung eines anderen‹, das heißt, das von Bevormundung befreite bürgerliche Subjekt“⁷⁹. Da die Vernunft aus sich selbst keine Zwecke schafft, sich aber allen beliebigen andient, steht Kants aufklärungsphilosophische Maxime des Ausgangs aus der Unmündigkeit der Barbarei nicht ferner als der Menschlichkeit.

Wenn Adorno und Horkheimer ihre Vernunftkritik bis zur „Unmöglichkeit, aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen“⁸⁰ ausreizen, erinnert das an das oben gegebene Zitat:

Denn es folgt daraus, daß ein Wesen Vernunft hat, gar nicht, daß diese ein Vermögen enthalte [...] für sich selbst praktisch zu sein [...] Das allervernünftigste Wesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objekten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkür zu bestimmen, hiezu aber die vernünftigste Überlegung, sowohl was die größte Summe der Triebfedern, als auch Mittel, den dadurch zu bestimmenden Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden: ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralisch schlechthin gebietende Gesetz ist, [...] zu ahnen. (15 Anm.)

Kants einziger Ausweg aus dem hier geschilderten Szenario einer bloß instrumentellen Vernunft besteht in einer „Gegebenheit“: „Wäre dieses Gesetz nicht ins uns gegeben, wir würden es durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkür anschwätzen.“ (15 Anm.) Eine solches Faktum⁸¹ aber,

ja beide).

78 Für die Formulierung Marquis de Sade sei „die Wahrheit“ Kants vgl. Lacan, 135. Bei Horkheimer und Adorno findet sie sich nicht, drückt aber auch das auch von ihnen gemeinte prägnant aus.

79 Horkheimer und Adorno, 106.

80 Ebd., 140.

81 Die Rede von einem „Faktum der Vernunft“ ist paradox, denn eigentlich gibt es Fakten nur in der Natur. Darin lässt sich die oben gesehene Kantische Tendenz erkennen, Vernunft zu „naturalisieren“ („Anlage zum Guten“ und „Hang zum Bösen“ sind „in der menschlichen Natur“). Dabei bedient er sich eines zweiten, vom „Inbegriff der Erscheinungen“ verschiedenen, „ethischen“ Naturbegriffs, einer Art „Vernunftnatur“. Wie Žižek (82ff) herausarbeitet gleicht er auch darin de Sade, der um seine unmoralischen Handlungen als etwas naturgemäßes darstellen zu können, obwohl er die Natur für etwas zweckfreies hält, auch einen solchen zweiten Naturbegriff einführen muss. Žižek attestiert beiden eine Flucht vor der Unbegreiflichkeit der Freiheit (vgl. dazu den Anhang): „[...] in beiden Fällen verdeckt der Naturbegriff eine gewisse Geste des Zurückweichens, der Vermeidung einer Konfrontation mit dem Grundparadox der eigenen Position: dem unheimlichen Abgrund der Freiheit ohne jede ontologische Garantie innerhalb der Seinsordnung.“ (Žižek, 83)

Allerdings könnte man die Rede vom Faktum auch noch einmal anders wenden. Da es von lateinisch *facere* kommt, was *machen, herstellen* bedeutet (was auch im deutschen Wort „Tatsache“ zum Ausdruck kommt), könnte man das

kritisieren Horkheimer und Adorno, reduziere Moralität letztlich auf subjektive Willkür:

Kant hatte freilich das moralische Gesetz in mir schon so lang von jedem heteronomen Glauben gereinigt, bis der Respekt entgegen Kants Versicherungen bloß noch eine psychologische Naturtatsache, wie der gestirnte Himmel über mir eine physikalische. ›Ein Faktum der Vernunft‹ nennt der es selbst [...] Tatsachen aber gelten nichts, wo sie nicht vorhanden sind.⁸²

Kants Moral hängt an einem seidenen Faden, der nur durch einen weder deduzier-, noch reduzierbaren – wie Adorno und Horkheimer sagen – „Gewaltstreich[] aus dem Bewußtsein der Unableitbarkeit“⁸³ als Faktum scheinbar fest verankert wird.⁸⁴ Bei Ausbleiben dieses Faktums aber würde das schlechthin Gute im Handumdrehen zum schlechthin Bösen und wie Kant selbst, allerdings nur hypothetisch, Haller zitierend sagt „das Nichts (der Immoralität) mit aufgesperrtem Schlund der (moralischen) Wesen ganzes Reich wie einen Tropfen Wasser trinken“⁸⁵.

Mit dem Hinweis der Affinität von Kant und de Sade weisen Horkheimer und Adorno auf die Unableitbarkeit der Moral hin. Kant selbst ist dem, wohl ohne es zu bemerken, angesichts des Bösen nahe gekommen, scheiterte aber an der Vorstellung Menschen könnten vorsätzlich das Böse wählen. Vermögen dies Horkheimer und Adorno?

Ein allererster Blick könnte angesichts ihres kategorischen und redundanten Pessimismus dafür sprechen. Doch ist der Anspruch des Werks nicht ein Abgesang auf die Aufklärung. Vielmehr soll der Aufweis der ihr inhärenten Dialektik „einen positiven Begriff von ihr vorbereiten“⁸⁶. Zwar geschieht dies im Buch nur am Rande und andeutungsweise.⁸⁷ Doch macht dessen gesamter Duktus klar, dass Horkheimer und Adorno emphatisch an der (richtig verstandenen) Aufklärung festhalten wollen und ihr allzu hartes Verdammungsurteil nur den allzu starken Schmerz über deren unerfülltes Versprechen (in einen „wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten“⁸⁸) ausdrückt. Auch Horkheimer und Adorno glauben nicht, dass Subjekte vorsätzlich und ohne weitere Antriebe das Böse wollen könnten. Indem sie jegliche anthropologische Aussagen verweigern und durch Ideologiekritik ersetzen, verlagern sie das Böse ganz aufs Objekt: die Gesellschaft. Zusammen mit der Geschichte bildet sie einen universalen „Verblendungszusammenhang“⁸⁹, der das Gute gleichsam „verstellt“⁹⁰. Subjekte sind nur

Faktum der Vernunft auch aktivistischer als *ein Gemachtes der Vernunft* interpretieren, als etwas, das wir in unserer Existenz als Vernunftwesen notwendig beständig schaffen. Es hätte dann weniger den Beiklang eines bloß zu akzeptierenden, vorfindlichen, wäre allerdings immer noch nicht deduzierbar.

82 Horkheimer und Adorno, 113.

83 Ebd., 104.

84 Interessanterweise rekurriert Adorno selbst in späteren Jahren angesichts des Nationalsozialismus auf einen gleichsam heiligen, da unableitbaren kategorischen Imperativ: Dass so etwas nicht wieder geschehen dürfe. (vgl. Adorno 1966, 358)

85 *Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, § 24, 117f. Vgl. auch Horkheimer und Adorno, 105.

86 Horkheimer und Adorno, 16.

87 Vgl. z.B. ebd. 56ff.

88 Ebd., 11.

89 Ebd., 59.

90 Der Terminus erinnert zwar eher an Heidegger. Horkheimer und Adorno scheinen mir aber auf etwas sehr ähnliches abzielen. Beide erzählen die Geschichte des Denkens als Entfremdung vom Sein bzw. den Sachen selbst und beide scheinen einen an Offenbarung angelehnten absoluten Wahrheitsbegriff denken zu wollen. (vgl. z.B. Adorno 1951, Aph. 153)

dessen Reflex und an sich selbst leer. So ist auch der Verweis auf de Sade kein Hinweis darauf, wozu Menschen qua ihres Menschseins fähig sind. Seine Amoralität soll vielmehr *index falsi* sein, genauer: *index falsi societatis*: Sie ist Anzeichen der falschen Gesellschaft, indem sie deren „Wahrheit“ unverhohlen ausspricht. Als diskutabel zugelassen wird das Böse *als Böses* hier wie Bohrer bemerkt nur unter dem aufklärerischen Vorbehalt, dass

der in der entfremdeten Gesellschaft neurotisch erkrankte bürgerliche Schriftsteller noch im ästhetischen Grauen den Vorschein einer besseren Wirklichkeit zeige. [...] Zugestanden wird eine therapeutische Funktion [des Bösen], da die Kunst Freiräume emotioneller Verführung bietet, die vom Prozeß der modernen Rationalität gefährdet sind.⁹¹

Ein tatsächliches „Verweilen beim Negativen“⁹², ein „Offenhalten der Wunde der Negativität“⁹³ wie Adorno es mit und gegen Hegel und Kierkegaard beständig einfordert, sähe bezüglich des Bösen anders aus. Es dürfte nicht durch anderes rationalisiert werden, das ein transzendentes, unaussprechliches, aber eigentlich und an sich Gutes verstellt, sondern müsste als es selbst, als menschenmögliches ertragen werden. Eine solche Einsicht wäre tatsächlich aufklärerischer, weil realistischer als die nach diesen Ausführungen nun als letzten Endes radikal idealistisch zu bezeichnende *Dialektik der Aufklärung*.

Horkheimer und Adorno erblicken wie Kant das Böse. Beide fliehen vor der Kontingenz, die es mit sich bringt, in einen (wie auch immer gebrochenen) Aufklärungsglauben an das (wie auch immer verstellte) Gute. Das Böse kann nicht für sich stehen, es muss „wegerklärt“, seine Erfahrung durch Erklärung bewältigt werden. Doch noch weniger als dieser vermögen es jene, ihm *als Böses* in die Augen zu sehen. Wo dieser es immerhin im Menschen und dessen Freiheit selbst verortet, wenn auch in seinem äußersten Ausmaß verdrängt, können jene es sich nur als Reflex der falschen Gesellschaft⁹⁴ verständlich machen. Darin bleiben sie in gewisser Weise Rousseauisten. Da sie sich aber unerbittlich weigern, positive anthropologische Aussagen zu treffen und diese gleichwohl – wie ich meine – beständig implizieren müssen, ist ihr Böses paradoxerweise gleichzeitig allumfassend – und doch nur Mangel an Gutem: *privatio boni sine bono*.

91 Bohrer 1986a, 116. Bohrer schreibt dies zwar, um Sartres Umgang mit den „dunklen Schriftstellern“ zu umschreiben, der Sache nach trifft es aber auf die Behandlung Sades in der *Dialektik der Aufklärung* ebenso zu.

92 Vgl. Adorno 1951, 15; Hegel 1807, 36.

93 Vgl. Kierkegaard, 77.

94 Bzw. gar als eine die (bisherige, d.h. Vor-)Geschichte bestimmende metaphysische Macht (ein *malum metaphysicum* anderer Art).

Anhang: Der Abgrund der Freiheit

Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: 'So handle ich eben.'
(Erinnere dich, daß wir manchmal Erklärungen fordern nicht ihres Inhalts wegen, sondern der Form der Erklärung wegen. Unsere Forderung ist eine architektonische; die Erklärung eine Art Scheingesims, das nichts trägt.)
(Ludwig Wittgenstein)⁹⁵

Kant versucht sich in Zusammenhang des Bösen an einer Versöhnung von Natur und Freiheit. Er sieht, dass Freiheit zur moralischen Verantwortung notwendig ist, flieht aber vor der Kontingenz und Unergründlichkeit, die diese mit sich bringt, vermittelt einer paradoxen Konzeption eines angeborenen, aber doch selbstverschuldeten Hangs, zu einer intelligiblen, gleichsam angeborenen Tat, die wir qua unseres Menschseins immer schon begangen haben. Folgende Formulierung möge noch einmal einen Eindruck davon geben wie Kant händeringend mit dem ihm aus der Freiheit zum Bösen entspringen Paradox von Verantwortbarkeit und Natürlichkeit ringt und es sich schließlich irgendwie „zusammenreimt“:

Da dieser Hang nun selbst als moralisch böse, mithin nicht als Naturanlage, sondern als etwas, was dem Menschen zugerechnet werden kann, betrachtet werden, folglich in gesetzwidrigen Maximen der Willkür bestehen muß; diese aber der Freiheit wegen, für sich als zufällig angesehen werden müssen, welches mit der Allgemeinheit des Bösen sich wiederum nicht zusammen reimen will, wenn nicht der subjektive oberste Grund aller Maximen mit der Menschheit selbst, es sei, wodurch es wolle, verwebt und darin gleichsam gewurzelt ist: so werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und, da er doch immer selbstverschuldet sein muß, ihn selbst ein radikales, angebornes (nichts destoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse [sic] in der menschlichen Natur nennen können. (27)

Indem Kant versucht Freiheit zu erklären, verwickelt er sich in solch widersprüchliche Formulierungen und muss letzten Endes konstatieren, dass man schlicht annehmen muss, der Zusammenhang zwischen Natur und Freiheit, sei in Form des Hangs mit der Menschheit *irgendwie* „es sei, wodurch es wolle, verwebt“ oder wie er an anderer Stelle sagt, der Hang müsse „der Willkür ankleben“ (25). Die Formulierungen „ankleben“ und „verwebt sein“ sollen das Paradox ausdrücken, dass etwas zufällig, nicht notwendig, aber doch allgemein gelten soll; sie sollen etwas ganz unbegreifliches begreiflich machen. Obwohl die Begriffe versagen, kann Kant nicht davon lassen sich an Erklärungen zu versuchen. Das Böse „scheint ein Paradigma für solche Fragen zu sein, die uns zwar [...] durch die Natur der Vernunft selbst aufgedrängt werden, aber die zu beantworten das Vermögen der Vernunft übersteigt.“⁹⁶ Seine Existenz scheint zweifelsohne gegeben, doch mangels begrifflicher Fassbarkeit dieser Ausgeburt der Freiheit, entzieht es sich beständig unserer Fasungskraft; es hat „unfassliche Evidenz“⁹⁷. Kant sagt selbst, dass uns bezüglich der Freiheit eine Erklärung versagt bleiben muss, wir aber dennoch nicht anders können als eine zu suchen.

⁹⁵ Wittgenstein, § 217.

⁹⁶ Neiman, 107. vgl. auch Kritik der reinen Vernunft, A VII.

⁹⁷ Schmidt-Biggemann, 7.

Von dieser Annehmung [einer Ur-Maxime; S.P.] kann nun nicht wieder der subjektive erste Grund, oder die Ursache, erkannt werden (obwohl darnach zu fragen unvermeidlich ist; weil sonst wiederum eine Maxime angeführt werden müßte, in welche diese Gesinnung aufgenommen worden, die ebenso wieder ihren Grund haben muß). (14)

Weil Kant erklären wollte wie es möglich ist, dass Menschen böse Maximen annehmen, postulierte er die böse Ur-Maxime. Er sieht, dass man bei dieser Maxime zweiter Ordnung ebenso nach einem Grund fragen kann (und muss) wie bei denjenigen erster Ordnung, wiegelt dies aber ab, denn so würde entweder die Freiheit eliminiert oder ein infinites Regress von Maximen herbeigeführt.

Daß der erste subjektive Grund der Annehmung moralischer Maximen unerforschlich sei, ist daraus schon vorläufig zu ersehen: daß, da die Annehmung frei ist, der Grund derselben (warum ich z.B. eine böse und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe) in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer wiederum in einer Maxime gesucht werden muß; und, da auch diese eben so wohl ihren Grund haben muß, außer der Maxime aber kein Bestimmungsgrund der freien Willkür angeführt werden soll und kann, man in der Reihe der subjektiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurückgewiesen wird, ohne auf den ersten Grund kommen zu können. (7 Anm.)

Der Versöhnungsversuch von Natur und Freiheit ist hier zugleich zu einem von Erklärbarkeit und Freiheit geworden. Der Versuch einer Erklärung der Möglichkeit des Bösen aus der Freiheit, muss deswegen so verwickelt ausfallen, weil der Freiheit und damit auch dem Bösen stets ein Moment der Unerklärbarkeit anhaftet. „Könnte man den Ursprung des Bösen wie eine Ursache feststellen, so wäre die böse Handlung schon keine freie Handlung mehr.“⁹⁸ Erklären heißt auf anderes zurückführen. Wäre ein freier Akt aber erklärbar, wäre er schon kein freier Akt mehr. Freiheit und Erklärbarkeit sind also ebensowenig zu vereinen wie Freiheit und Natur. Dann aber kann es womöglich keine Theorie des Bösen geben kann, da es sich *per definitionem* nicht erklären lässt. Wäre es erklärt, wäre es schon nicht mehr böse.⁹⁹ Dies ist wie mir scheint der eigentliche Grund für das Scheitern von Kants Abhandlung über das Böse.¹⁰⁰

Aber muss man Freiheit als der Erklärbarkeit entgegengesetzt verstehen? Ich möchte nun zwei Kant widerstreitende Weisen des Umgangs damit ansprechen, deren eine diese Frage verneint, während die andere sie wie Kant verneint. Dazu sei eine Stelle zitiert, an der Kant zwar die Vereinbarkeit von Freiheit und Notwendigkeit im Begriff *Gottes* erörtert, die aber gleichwohl das hier nötige Licht auf Kants Freiheitsverständnis wirft. Es könne

die Freiheit nicht in der Zufälligkeit der Handlung (daß sie gar nicht durch Gründe determiniert sei), d.i. nicht im Indeterminismus (daß Gutes oder Böses zu tun [...] gleich möglich sein müsse, wenn man [jeine Handlung frei nennen sollte), sondern in der absoluten Spontaneität [...] in meiner Gewalt (59 Anm.)

liegen. Dabei fällt *erstens* auf, dass Kant Ursachen und Gründe nicht unterscheidet und deswegen in beidem die Gefahr der Unfreiheit wittert. Er sagt, etwas sei „durch Gründe determiniert“. Durchaus in Anlehnung an Kants Zwei-Welten Theorie lässt sich aber durch Unterscheidung von Gründen und

98 Löwith, 230.

99 Diese Eigenschaft hat es mit dem Irrtum gemeinsam. Eine vollständig logische Erklärung würde ihn zur Wahrheit machen. (vgl. Schmidt-Biggemann, 9f)

100 Damit soll sie keineswegs abgewertet werden. Für mich erwuchs gerade daraus erst der Antrieb mich mit ihr auseinanderzusetzen.

Ursachen eine Sphäre des Denkens von der Sphäre der Naturgesetze abgrenzen. In dieser ist alles dem Kausalgesetz unterworfen, jene aber kann ganz unpathetisch als Sphäre der Freiheit gelten, insofern Freiheit als „Empfänglichkeit für Gründe“ umschrieben wird. Deswegen wurde diese auch als „Raum der Gründe, der Rechtfertigung“¹⁰¹ bezeichnet. Sie kann vom „Raum der Natur(gesetze)“¹⁰² abgegrenzt werden, womit man bei einer modernen und zu größerer Klarheit gelangten Entsprechung von Kants Unterscheidung in Sinnen- und Verstandeswelt angekommen ist.¹⁰³

In diesem Sinne bedeutet, sich durch Gründe zu erklären gerade nicht Unfreiheit. Denn anders als Ursachen determinieren Gründe nicht, sondern sind Teil gedanklicher Erwägungen und argumentativer Auseinandersetzung, in denen das Subjekt selbst bestimmt im Rahmen dessen, was es für gute Gründe hält, denkt und argumentiert. Dies ist im subjektiven Erleben weder zufällig, noch determiniert. Zwar ist es denk möglich, dass dieses subjektive Erleben trügt und Freiheit im Raum der Gründe eine Illusion ist. Doch muss man, um hierfür sinnvoll und nicht selbstwidersprüchlich zu argumentieren, bereits eine solche Freiheit voraussetzen. Andernfalls müsste man vorgeben, zur Behauptung einer solchen These determiniert zu sein. Alle guten Gründe, die man nach bestem Wissen und Gewissen dafür anführte, wären dann keine, sondern nur eine Illusion und die Argumentation als solche gar nicht Ernst zu nehmen.

Zweitens ist nicht klar, wieso Freiheit nicht auch genau in dem bestehen könnte, was Kant oben ablehnt, nämlich dass „Gutes oder Böses zu tun gleich möglich“ ist und durch eine *Entscheidung* schließlich eines von beiden getan wird. Man kann sich gegen alle guten Gründe für etwas anderes entscheiden, auch ohne dafür Gründe nennen, noch solche haben zu müssen; man sagt: „Ich wollte es eben“ oder „Ich stehe hier und kann nicht anders“. Auch dies liegt im Abgrund der menschlichen Freiheit. Von Entscheidung zu sprechen drängt sich auch deswegen auf, weil Kants Rede von Tat bzw. Ur-Tat ebendies auszudrücken versucht, zumal wenn sie notwendig unerklärbar, ja offenbar nicht einmal begründbar sein soll.

Diese Unbegreiflichkeit verortet Kant allerdings ausschließlich auf der Ebene der Ur-Tat (die Annehmung der Ur-Maxime). In diesen intelligiblen Gefilden herrschen offenbar „subjektive“ Willkür und Kontingenz, da die Faktizität dieser oder jener Maxime nicht erklärt werden kann. Wir müssen diesen ersten Grund einfach als unergründliches Faktum voraussetzen. Der Mensch versteht sich selbst nicht ganz. Den ersten Gründen seiner Existenz kommt er nie vollends auf die Schliche, „weil die Tiefe seines Herzens (der subjektive erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist“ (61). Hier liegt eine immer schon gefällte „Grundsatzentscheidung“, die den „Charakter“ aus- und uns zu dem macht, was wir sind. Betreffs der Moralität als ganzer, lassen sich keine Begründungen geben;

101 Sellars, 66.

102 Vgl. McDowell, 14. Die von McDowells in Anlehnung an Sellars getroffene Unterscheidung scheint mir sinnvoll zu sein. Weniger überzeugend hingegen finde ich McDowells gesamtes Anliegen eines Unterlaufen dieser Dichotomie zwischen „Geist und Welt“ mittels Wittgensteinscher Dogmen und (vermeintlich) Kantischer Überlegungen.

103 Vgl. z.B. Kritik der reinen Vernunft, 560ff., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 107ff.

man muss schon eine gute Gesinnung haben, um für Moral überhaupt empfänglich zu sein.¹⁰⁴ Es liegt nahe, daraus zu schließen, wir könnten moralisch nur dafür verantwortlich gemacht werden, was wir immer schon *sind*, nicht für das, was wir *tun*, also nicht für Tat und Maxime, sondern nur für Urtat und Urmaxime. Dies „nackte Dasein“, das bloße Als-Mensch-geboren-sein selbst hätten wir zu verantworten. Es würde uns als Schuld angelastet, obwohl wir eigentlich „nichts dafür können“. „Frei“ wäre dann aber nur unser intelligibler Charakter, für den *wir* uns nicht haben entscheiden können, sondern der wir *sind*. Schopenhauer hat folgerichtig aus an die Kantischen anschließenden Überlegungen auf die Unfreiheit des menschlichen Willens geschlossen, da jede einzelne Entscheidung durch den Charakter determiniert und nur dieser „frei“ sei.

Doch so kann es Kant nicht gewollt haben. Er geht ganz selbstverständlich davon aus, dass die Freiheit auf *beiden* Ebenen anzusiedeln ist. Sowohl auf der Ebene der Ur-Tat, als auch jeder einzelnen Tat bzw. Maximenannahme erster Stufe. Doch wenn Freiheit *per se* unerklärlich ist, so müsste dies auch für die Annahme einer jeden Maxime *erster* Stufe gelten, zumal fraglich ist, inwiefern sie nicht durch die erklärende Rückführung auf die Maxime zweite Stufe unfrei wird. Kant müsste mit der Freiheit auch sämtliche Unbegreiflichkeit, Kontingenz und subjektive Willkür, welche diese mit sich bringt, auf die erste Stufe verlagern. Zwar wären dann seine sämtlichen Thesen darüber, was der Mensch „von Natur“ qua seiner Ur-Maxime ist, hinfällig, aber zum einen ist ihm deren Beweis ohnehin nicht geglückt und zum anderen wäre eben als „Preis der Freiheit“ zu akzeptieren, dass sie nicht nur die Möglichkeit des Bösen beinhaltet, sondern auch die Kontingenz, dass jeder einzelne freie Akt, sich etwas zur Verhaltensregel zu machen, radikal subjektiver Willkür, einer freien Entscheidung, dies oder jenes zu tun, unterliegt. Kant ist ganz und gar nicht fähig dies zu akzeptieren. Er würde es als „Gesetzlosigkeit“ und „Befreiung vom Leitfaden aller Regeln“¹⁰⁵ brandmarken, da er trotz einiger Schritte in diese Richtung (vgl. 12)¹⁰⁶ nicht nur in Sachen Naturkausalität, sondern auch in Sachen Freiheit vom Denkmuster einer Bestimmungen durch objektiv gültige Gesetze nicht loskommt.

Schreibt man über etwas Unerklärbares, läuft man beständig Gefahr etwas unmögliches zu versuchen. Denn die Auszeichnung als unerklärbar ist natürlich durch begriffliche Einordnung eine Erklärung. Denken überhaupt ist ein Medium der Erklärung. Und so scheint diese Unerklärbarkeit innerhalb des Kantischen Systems selbst noch einmal erklärbar zu sein.¹⁰⁷ Sie wurzelt in der Doppelnatur des Menschen als eines „Zwischenwesen[s]“, das „weder rein vernünftig-unendlich, noch rein kreatürlich-

104 Vgl. Schulte, 71f und 67.

105 Kritik der reinen Vernunft, B 475.

106 Entscheidend ist die Formulierung „Triebfeder, welche sie auch sei“. Kants Hinweis, dies sei eine „für die Moral wichtige[] Bemerkung“ (11) kann auf ihn selbst bezogen gar nicht Ernst genug genommen werden.

107 So schrieb Kant auch schon bezüglich des moralisch Guten: „Und so begreifen wir zwar nicht die praktische Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 128).

endlich¹⁰⁸ und daher mit sich „nicht von selbst übereinstimmt“¹⁰⁹. Nach Kant finden wir uns in diesen zwei Welten vor, können sie aber nicht auf ein Prinzip zurückführen, obwohl unser intellektuelles Interesse stets auf eine solche einheitliche Erklärung gerichtet ist. Sein und Sollen klaffen im Menschen und nur im Menschen auseinander. Zwischen den Stühlen Endlichkeit und Unendlichkeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Sinnlichkeit und Vernunft finden wir uns angesichts des Guten ebenso wie angesichts des Bösen. Beide sind gleichsam Übergriffe von der einen in die andere Sphäre, die wir in Ermangelung eines für beide gültigen Erklärungsprinzips nicht verstehen können. Wenn sich „das Dasein des Sittlichbösen im Menschen gar leicht erklären“ ließe,

alsdann müßte sich das Dasein des Sittlichguten (in der moralischen Anlage) noch leichter erklären lassen; denn die Begreiflichkeit des einen ist ohne die des andern, gar nicht denkbar. Nun ist aber das Vermögen der Vernunft, durch die bloße Idee eines Gesetzes über alle entgegenstrebende Triebfedern Meister zu werden schlechterdings unerklärlich; also ist es auch unbegreiflich, wie die [vermittels einer Maxime aufgenommenen Triebfedern; S.P.] der Sinnlichkeit, über eine mit solchem Ansehen gebietenden Vernunft, Meister werden können. Denn, wenn alle Welt der Vorschrift des Gesetzes gemäß verführe, so würde man sagen: daß alles nach der natürlichen Ordnung zugehe, und niemand würde sich einfallen lassen, auch nur nach der Ursache zu fragen. (71 Anm.)

Ich bin versucht diese Ausführungen so zu lesen, dass die beschriebene Entzweitheit der menschlichen Natur überhaupt erst philosophisches Fragen veranlasst. Ginge alles nach Gesetzen einer Sphäre vor sich, gleich ob nur nach Natur- oder nur nach „Freiheitsgesetzen“ (d.h. Befolgung vernünftiger Regeln), käme niemand auf die Idee nach dem Grund dessen zu fragen. Lebten wir in der besten aller möglichen Welten, wären wir „nicht einmal fähig eine Frage über sie zu formulieren.“¹¹⁰ Für sich betrachtet ist der „Raum der Gründe“ ebenso einleuchtend wie der „Raum der Natur“, eine nach vernünftigen Gründen eingerichtete Welt ebenso wie eine naturgesetzlich bestimmte. Anlass zu Fragen gibt erst die Vermischung beider. Im Menschen als *animal rationale*, dem neben animalisch-naturgesetzlichen Antrieben *auch* die seltsame Fähigkeit einzuwohnen scheint, nach rationalen Überlegungen und entgegen sinnlichen Antrieben zu handeln, wird diese, hypothetisch angenommene, fraglose Einheit gestört. Unsere Unfähigkeit, eine solche Einheit auf höherer Ebene wieder herzustellen, macht uns ein Verständnis der Freiheit unmöglich. Unsere Verfasstheit als Zwischenwesen ist Bedingung der Unmöglichkeit der Erkenntnis der Freiheit.

Aber ist sie nicht auch zugleich Bedingung der Möglichkeit der Freiheit? Sind nicht Zwischenwesen, die sich selbst nicht verstehen die einzig freien und gibt es Freiheit demnach nur unter der Bedingung, dass man sie nicht versteht? Kant tendiert in der Regel dazu, Freiheit ganz auf der intelligiblen Seite zu verorten. Ein rein intelligibles Wesen müsste dann absolut frei sein, da es sinnlicher Antriebe entbehrte. Aber wäre das wirklich Freiheit? Legen die Ausführungen Kants nicht nahe, dass eine ausschließliche Bestimmung durch Vernunftgesetze ebenso unfrei machte wie eine lediglich durch Naturgesetze?

108 Blanke, 14.

109 Kritik der praktischen Vernunft, 141.

110 Neiman, 107.

Tatsächlich finden sich bei Kant zwei Stellen, die diese Vermutungen nahe legen. Einmal überlegt er, was der Fall wäre, wenn die empirische Existenz des Menschen „nicht bloße Bestimmung[] desselben als Erscheinung, sondern als Dinges an sich selbst“¹¹¹ wäre, wenn also *homo phaenomenon*, der Mensch in der raumzeitlich-kausalgesezlichen Welt, bereits der ganze wäre. Dann nämlich

würde die Freiheit nicht zu retten sein. Der Mensch wäre Marionette, oder ein Vaucansonsches Automat, gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewußtsein würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewußtsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre¹¹².

Hier meint Kant die Freiheit nur vor der Naturgesetzlichkeit retten zu können, wenn er neben der empirischen Erscheinungswelt ein intelligibles Reich der Dinge an sich annimmt. Die andere Stelle funktioniert genau umgekehrt. Kant stellt sich vor wie es wäre, wenn der Mensch vermittels intellektueller Anschauung zu vollständigen Einblicken in ein solches übersinnliches Reich befähigt wäre, also Dinge an sich selbst erkennen bzw. ihr Dasein beweisen könnte. Dann aber „würden *Gott* und *Ewigkeit*, mit ihrer *furchtbaren Majestät*, uns unablässig vor Augen liegen (denn, was wir vollkommen beweisen können, gilt, in Ansehung der Gewißheit, uns so viel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern).“¹¹³ Angesichts dessen käme der „Stachel der Tätigkeit“ zu freien, moralischen Handlungen nicht mehr aus uns selbst, sondern wäre „äußerlich“ und es „würden die mehresten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen“. Moralischer Wert ginge ebenso verloren wie Freiheit. „Das Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut *gestikulieren*, aber in den Figuren *kein Leben* anzutreffen sein würde.“¹¹⁴ Zu viel Intelligibilität würde uns ebenso unfrei machen wie zu wenig. Auf der phänomenalen ebenso wie auf der noumenalen Ebene fände bloßer Mechanismus statt; in *beiden* Fällen wäre wir nach Kant „Marionetten“. Freiheit wäre dann diese ganz seltsame Eigenschaft, die „es sei, wodurch es wolle“ (27) nur uns merkwürdigen Zwischenwesen „anklebte“ (vgl. 25). Sie wäre uns notwendig unbegreiflich, denn verstünden wir sie, durch Einsicht in die noumenale Sphäre, wären wir *eo ipso* nicht mehr frei.¹¹⁵

111 Kritik der praktischen Vernunft, 181.

112 Ebd.

113 Kritik der praktischen Vernunft, 265.

114 Ebd.

115 Vgl. zu alledem Zizek, 28ff; Konhardt, 411ff; Neiman, 115ff.

Literaturverzeichnis

- A d o r n o, Theodor W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in ders.: Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf Tiedemann, Bd. 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- A d o r n o, Theodor W. (1962): *Fortschritt*, in ders.: Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969.
- A d o r n o, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- A r e n d t, Hannah (1965): *Über das Böse*, München: Piper 2006.
- A u g u s t i n u s, Aurelius (398): *Bekenntnisse*, lateinisch und deutsch, übers. von Joseph Bernhart, Frankfurt am Main: Insel 1987.
- B l a n k e, Tobias (2006): *Das Böse in der politischen Theorie. Die Furcht vor der Freiheit bei Kant, Hegel und vielen anderen*, Bielefeld: transcript.
- B o h r e r, Karl Heinz (1988a): *Das Böse – eine ästhetische Kategorie?*, in ders.: Nach der Natur. Über Ästhetik und Politik, München/Wien: Hanser, S. 110 – 132.
- B o h r e r, Karl Heinz (1988b): *Die permanente Theodizee. Über das verfehlte Böse im deutschen Bewußtsein*, in ders.: Nach der Natur. Über Ästhetik und Politik, München/Wien: Hanser, S. 133 – 161.
- B o h r e r, Karl Heinz (2006): *Skepsis und Aufklärung*, in: Birgit Recki u.a. (Hrsg.): Kant lebt. Sieben Reden und ein Kolloquium zum Todestag des Aufklärers, Paderborn: Mentis, S. 167 – 183.
- D a l f e r t h, Ingolf U. (2006): *Das Böse. Essay über die Denkform des Unbegreiflichen*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- F r e u d, Sigmund (1930): *Das Unbehagen in der Kultur*, in ders.: Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt am Main: Fischer 1974.
- H e g e l, Georg Wilhelm Friedrich (1805/06): *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg: Meiner 1969.
- H e g e l, Georg Wilhelm Friedrich (1807): *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
- H ö f f e, Otfried (1995): *Ein Thema neu entdecken. Kant über das Böse*, in ders. & Annemarie Pieper (Hrsg.): F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin: Akademie Verlag, S. 11 – 34.
- H o n n e t h, Axel (2006): *Geschichte als Fortschritt? Kants Geschichtsphilosophie und die Gegenwart*, in Birgit Recki u.a. (Hrsg.): Kant lebt. Sieben Reden und ein Kolloquium zum Todestag des Aufklärers, Paderborn: Mentis, S. 126 – 145.
- H o r k h e i m e r, Max & Adorno, Theodor W. (1944): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf Tiedemann, Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- I r l e n b o r n, Bernd (2003): *Die Bedeutung des Bösen für Kants praktische Philosophie. Zur Grundlegung der Religionschrift*, in Prima Philosophia 16, S. 407 – 423.
- K a n t, Immanuel: Werkausgabe in 12 Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974ff. (wird zitiert nach Schrifttitel und Seitenzahl der hier angegebenen Originalpaginierung der ersten Auflage; nicht enthaltene Schriftstücke werden nach der Akademieausgabe (AA) zitiert.)
- K i e r k e g a a r d, Søren (1846): *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*, aus d. Dän. übers. v. Hans Martin Junghans, Düsseldorf: Diederichs 1957.
- K o n h a r d t, Klaus (1988): *Die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Überlegungen zu Kants Lehre vom Bösen*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 42, S. 397 – 416.
- L a c a n, Jaques (1963): *Kant mit Sade*, in ders.: Schriften II, hrsg. von Norbert Haas, aus d. frz. übers. v. Rodophe Gasché, Weinheim/Berlin: Quadriga 1991. S. 133 – 163.

- L e i b n i z, Gottfried Wilhelm (1710): *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, in ders.: Philosophische Werke in vier Bänden, aus d. Frz. übers. von Artur Buchenau, hrsg. von dems. und Ernst Cassirer, Bd. 4, Hamburg: Meiner 1996.
- L ö w i t h, Karl (1961): *Der philosophische Begriff des Besten und Bösen*, in Das Böse (ohne Hrsg.), Zürich/Stuttgart: Rascher, S. 211 – 236.
- M c D o w e l l, John (1996): *Geist und Welt*, aus d. Engl. übers. v. Thomas Blume, Holm Bräuer und Gregory Klass, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- N e i m a n, Susan (2004): *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, aus d. Engl. übers. v. Christiana Goldmann, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- P a u e n, Michael (1997): *Pessimismus. Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*, Berlin: Akademie.
- R i c œ u r, Paul (1986): *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*, aus d. Frz. übers. v. Laurent Karel, Zürich: Theologischer Verlag 2006.
- S c h m i d t – B i g g e m a n n, Wilhelm (1993): *Vorwort. Über die unfassliche Evidenz des Bösen*, in ders. & Carsten Colpe (Hrsg.): *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7 – 12.
- S c h m i t z, Hermann (1989): *Was wollte Kant?*, Bonn: Bouvier.
- S c h u l t e, Christoph (1988): *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München: Fink.
- S e l l a r s, Wilfried (1956): *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*, aus d. Engl. übers. v. Thomas Blume, Paderborn: mentis 2002.
- W i m m e r, Reiner (1990): *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York: de Gruyter
- W i t t g e n s t e i n, Ludwig (1953): *Philosophische Untersuchungen*, in ders.: *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, S. 225 – 580.
- Z i z e k, Slavoj (2006): *Parallaxe*, aus d. Engl. übers. v. Frank Born, Frankfurt am Main: Suhrkamp.