

Jakub Sirovátka

Das Sollen und das Böse
in der Philosophie Immanuel Kants

Zum Zusammenhang zwischen
kategorischem Imperativ und dem
Hang zum Bösen

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://portal.dnb.de>> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-2773-7

Gedruckt mit Unterstützung des Rektorats und der Theologischen Fakultät der Südböhmischen Universität in Budweis.

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2015. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Bookfactory, Bad Münster. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9
1. Die Freiheit des Willens und die Faktizität des Sollens als Bedingungen der Rede vom Bösen	17
1.1 Freiheitsproblematik	17
1.1.1 Freiheit als Grundbedingung der Urteilsfähigkeit / Vernunft als iudex-Richter	22
1.1.2 Freiheit als Grundbedingung der Moralität	27
a) Transzendente Freiheit	28
b) Praktische Freiheit	33
c) Freiheit als Postulat	35
Exkurs: Freiheit und Schöpfung	38
1.2 Die Unbedingtheit des Sollens	41
1.2.1 Die Faktizität des unbedingt geltenden Moralgesetzes	42
1.2.2 Kant und Levinas: moralisches Bewusstsein aus moralischer Erfahrung	49
1.2.3 Autonomie des Willens	52
1.2.4 Kant und Rousseau: das Gewissen	57
1.2.5 Die moralische Welt	62
1.2.6 Der kategorische Imperativ und die Goldene Regel	66
2. Der Hang zum Bösen als Ursprung von Handlungen gegen das Moralgesetz	69
a) Das Gute und das Böse als Objekte des Willens	69
b) Glückseligkeit und Sittlichkeit	72
2.1 Das Gute	82
2.1.1 Die Anlagen zum Guten – der gute Wille	82
2.1.2 Der Begriff des höchsten Guts	85
2.2 Das »radikal« Böse	87
2.2.1 Der Hang zum Bösen	90
2.2.2 Die Natürlichkeit des Bösen	102
2.2.3 Das Böse als Verkehrung der Maximen	105

2.2.4	Das Problem der egoistischen Selbstliebe	109
2.2.5	Kant und Ricœur: die empirische Verankerung des Hangs zum Bösen	111
	a) Die Fehlbarkeit als Einbruchstelle des Bösen.	113
	b) Der unfreie Wille	123
2.2.6	Die Überwindung des Bösen	126
3.	Religionsphilosophische Implikationen der Frage nach dem Bösen	131
3.1	Exemplarische Interpretationen der ›Fallgeschichte‹	131
	a) Augustinus	131
	b) Kant	135
	c) Ricœur	139
3.2	Theodizee.	145
3.3	Moral und Religion	149
3.4	Religion	157
	a) Religion des guten Lebenswandels – moralische Vernunftreligion	160
	b) Religion der Gunstbewerbung – Kultreligion des Afterdienstes	163
	c) Die christliche Religion als Inbegriff einer Vernunftreligion	165
	d) Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit	168
	Schluss	175
	Siglen	181
	Literaturverzeichnis	183

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung stellt eine geringfügig umgearbeitete Habilitationsschrift im Fach ›Philosophie‹ an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt dar. Jedes Denken, zumal das philosophische, lebt vom persönlichen Dialog und vom wissenschaftlichen Gedankenaustausch.

Für Unterstützung, Anregungen und Hilfe während des Schreibens möchte ich mich sehr herzlich bei Professor Norbert Fischer bedanken, dessen Assistent ich lange Jahre am Lehrstuhl für Philosophische Grundfragen der Theologie an der KU Eichstätt-Ingolstadt sein durfte. Zugleich gebührt ihm Dank für die Tätigkeit in der Funktion des Vorsitzenden des Fachmentorats. Allen anderen Mitgliedern des Fachmentorats sei für das Erstellen der Gutachten ebenfalls herzlich gedankt: Prof. em. Dr. Reto Luzius Fetz (Lehrstuhl für Philosophie an der KU Eichstätt-Ingolstadt), Prof. Dr. Michael F. Zimmermann (Lehrstuhl für Kunstgeschichte an der KU Eichstätt-Ingolstadt) und dem Vorsitzenden der Kant-Gesellschaft Prof. Dr. Bernd Dörflinger (Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Trier).

Das Buch wird mit einer großzügigen Unterstützung durch die Südböhmische Universität in Budweis (Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích) gedruckt. Dem Rektorat und der Theologischen Fakultät sei hiermit herzlich gedankt.

Das Buch sei meiner Frau und meinen Kindern gewidmet.

Prag/Budweis

Jakub Sirovátka

Einleitung

Der Mensch strebt von Natur aus nach einem Leben in Glück, Sorglosigkeit, Ruhe und Freude. Das Leben scheint in der Weise beschaffen zu sein, dass »jedes praktische Können und jede wissenschaftliche Untersuchung, ebenso alles Handeln und Wählen« nach einem »Gut« strebt.¹ In seinem vielfältigen Streben nach diesem Gut sucht der Mensch offenbar letztlich ein höchstes Glück, die Glückseligkeit (εὐδαιμονία) als das letzte Ziel aller Lebensbezüge.² Das Glück stellt sich jedoch oft nicht ein: Das Leben wird durch Krankheit, Unfälle, Missgeschicke, Missstände durchkreuzt und der Tod macht dem Menschen den letzten Strich durch die Lebensrechnung. So ist das menschliche Leben durch Sinnwidriges gekennzeichnet. Diese negative Charakterisierung des Lebens, die sich jedoch immer schon auf ein ihr zugrundeliegendes positives Gegenbild bezieht, lässt die Frage nach dem Sinn der eigenen Existenz entstehen. Wenn uns etwas zustößt, das unserer Lebensplanung und unserer Vorstellung vom zufriedenen Leben zuwiderläuft, werden wir aus der gewohnten Bahn geworfen. Wenn wir in unserem Leben, im Leben uns nahestehenden Personen Übles erfahren oder uns Böses angetan wird, fangen wir an, nach dem »Warum?« zu fragen. Wir wollen wissen, woher es kommt, dass uns unsere Existenz entgleiten kann, wir sind manchmal ratlos und wütend zugleich angesichts der Katastrophen in der Welt. Und das Wissen um die eigene Sterblichkeit verbessert die Lage um kein Jota. Schon Augustinus fragt im Angesicht solcher Erfahrungen, ob er das gegenwärtige Leben für ein »sterbliches Leben« *vita mortalis* oder einen »lebendigen Tod« *mors vitalis* halten soll.³ Das Lebenswidrige bleibt für uns ein schmerzvoller, ständig bleibender Stachel in unserem Fleisch und in unserem Denken.

Das Böse stellt für den Menschen ein Problem dar und zwar in doppelter Hinsicht: praktisch für sein Handeln und theoretisch für sein Denken. Auch wenn das Böse sich in der Tat als »Drama der Freiheit« bezeichnen lässt – »Es ist der Preis der Freiheit.«⁴ Dennoch hat Susan Neiman völlig zu Recht darauf hingewiesen, dass das Böse für den Menschen ein umfassendes Phänomen darstellt, das nicht nur die ethische Reflexion angeht. Neiman schreibt: »Das Problem des Bösen lässt sich sowohl theologisch als auch säkular formulieren, doch im Grunde geht es darum, die Welt als ganze zu verstehen. Daher gehört es weder zur Ethik noch zur Metaphy-

¹ Vgl. den ersten Satz der *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles (EN 1094a 1 f.): »Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πραξίς τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι«.

² Vgl. EN 1095a 18.

³ Vgl. *conf.* 1,7.

⁴ R. Safranski: *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, 13.

sik, es bildet vielmehr das Band zwischen den beiden.«⁵ Auch wenn Kant die Frage nach dem Bösen streng unter dem Gesichtspunkt der Ethik stellt und behandelt, beinhalten seine Untersuchungen explizite und implizite religionsphilosophische Motive. Und ebenfalls stellt die Religion, worin die Moral nach Kant gipfelt und zu ihr unausweichlich hinführt, einen Rahmen her, der die Ethik sprengt.

Leibniz hat bekannterweise zwischen *malum physicum*, *malum metaphysicum* und *malum morale* unterschieden. Das »mal métaphysique« besteht in der Unvollkommenheit, in der kontingenten Verfassung des Endlichen. Unter dem »mal physique« sind Krankheiten, Schmerz oder Leiden gemeint. Und das »mal morale« besteht im moralisch Bösen, in der Sünde.⁶ Die deutsche Sprache befindet sich im Unterschied zu anderen Sprachen in der glücklichen Lage zwischen Malum als einem Übel und Malum als einem Bösen zu unterscheiden. Das Übel entspricht dem durch die Verfassung unserer Natur und der Natur der Welt bedingten Lebenswidrigen; Krankheiten, Naturkatastrophen, Seuchen und ähnliches sind darunter zu verstehen. Das Böse entspringt dagegen dem menschlichen freien Willen, ist also als moralisch zu qualifizieren. An diese terminologische Unterscheidung wird sich die folgende Untersuchung halten. Wo vom Bösen die Rede sein wird, ist ausschließlich das moralisch Böse gemeint, das nach Kant »den faulen Fleck« der menschlichen Gattung ausmacht.⁷ Wer davon spricht, dass der Mensch moralisch Böses tun kann, setzt implizit die Freiheit des Willens voraus. Oder besser umgekehrt: wer die Freiheit des Menschen betont und verteidigt, muss vom Guten aber auch vom Bösen reden. Immanuel Kant ist einer der Philosophen, der das Denken der Freiheit konsequent bis zum Ende durchführt. Mit seiner These vom »radical Bösen in der menschlichen Natur«, vom menschlichen »Hang zum Bösen« hat er seinen »philosophischen Mantel« nicht »beschlabbert«⁸, sondern ihn gerade durch seine These tadellos unbefleckt gehalten. Die These vom »radical Bösen in der menschlichen Natur« in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* gehört, wie noch zu zeigen sein wird, in den systematischen Zusammenhang der Kantischen praktischen Philosophie und entspricht – so die These dieser Arbeit – der phänomenalen

⁵ S. Neiman: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, 32.

⁶ Vgl. G. W. Leibniz: *Théodicée/Theodizee*, Bd. 1, 1. Teil § 21, 240/241 oder Bd. 2, 3. Teil, § 241, 2/3.

⁷ Vgl. RGV B 38.

⁸ Vgl. den berühmten Brief Goethes an das Ehepaar Herder vom 7. Juni 1793: »Dagegen hat aber auch Kant seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen.« Vgl. J. W. Goethe: *Italien – Im Schatten der Revolution. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, 676. Herder sprach über »philosophische Satansdogmatik« und über »philosophische Diaboliade«. Vgl. dazu A. Ridder: *Die Freiheit und das radikal Böse als intelligibles moralisches Verhältnis*, 20 oder Ch. Rößner: *Der gute Wille und das böse Herz*, 73 f.

Selbst- und Fremdbeobachtung.⁹ Das Böse wird zu einer anthropologischen Konstante erhoben.

Unter dem Blickwinkel der inhaltlichen Kontinuität mit dem Projekt der kritischen Philosophie wird die *Religionsschrift* in einem eingeschränkten Sinne sogar als eine »vierte Kritik« bezeichnet.¹⁰ Die *Religionsschrift* (A 1793, B 1794)¹¹ ist die erste große Schrift, die nach der Vollendung des »kritischen Geschäfts«, also nach dem Erscheinen der drei Kritiken (*Kritik der reinen Vernunft* A 1781, B 1787; *Kritik der praktischen Vernunft* 1788; *Kritik der Urteilkraft* 1790) erschienen ist. Sie ist also keineswegs ein fremdartiges Dogmatik-Stück, in dem Kant »die kritische Überprüfung einer positiven, historischen Religion: des Christentums« betreibt.¹² Die *Religionsschrift* setzt das Durchdenken des Moralischen fort, indem sie an »das kritische Geschäft« nahtlos anknüpft und es zugleich erweitert. Diese Erweiterung verdankt sich dem Ernstnehmen des Phänomens der Religion, das Kant als eine Quelle des philosophischen Nachdenkens in Anspruch nimmt.¹³ Vor allem die The-

⁹ Wenn Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Religionsschrift* behauptet (RGV B XXV), »es bedarf, um diese Schrift ihrem wesentlichen Inhalte nach zu verstehen, nur der gemeinen Moral, ohne sich auf die Kritik der p. Vernunft, noch weniger aber der theoretischen einzulassen«, dann ist diese Bemerkung nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob sich die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* indifferent zum kritischen Werk verhält. Kant weist lediglich darauf hin, und dieses Motiv finden wir in seinen kritischen praktischen Schriften an vielen Stellen, dass die Moralität keine Angelegenheit von Gelehrten ist oder sein kann, sondern alle Menschen angeht. Jeder – auch der einfachste – Mensch hat einen unmittelbaren ethischen Sinn und kann sich moralisch verhalten, ohne das Vermögen besitzen zu müssen, über die Gründe seines Verhaltens eine genaue theoretische Auskunft geben zu können.

¹⁰ Zur Diskussion über eine »vierte Kritik« im Kantischen Werk vgl. R. Brandt: *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, 497–531 und O. Höffe: *Einführung in Kants Religionsschrift*, 1 f. Aufgrund der Fülle der verschiedenen Themen lässt sich die *Religionsschrift* in unterschiedlichster Hinsicht lesen und interpretieren. Zu den verschiedenen Lesarten vgl. z. B. O. Höffe: *Einführung in Kants Religionsschrift*, 17–24.

¹¹ Eine informative, vor allem auf die geschichtlichen Zusammenhänge fokussierte Einleitung bietet Bettina Stangneth in der *Einleitung zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg 2003, IX–LXXV. Eine misslungene Problemstellung präsentiert Gerd Irrlitz in seinem *Kant-Handbuch. Leben und Werk*, Stuttgart/Weimar 2002, 381–404, die dem Zeitalter des Konfessionskampfes verhaftet zu sein scheint. Zu einer perspektivenreichen Einführung in das gesamte Werk der *Religionsschrift* vgl. u. a. zwei anregende Sammelbände: Ch. L. Firestone/N. Jacobs: *In defense of Kant's »Religion«*, Bloomington 2008 und O. Höffe (Hg.): *Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin 2011.

¹² Vgl. G. Sala: *Das Reich Gottes auf Erden*, 226 f.

¹³ So hebt u. a. Otfried Höffe hervor, dass alle drei Kritiken in einer philosophischen (natürlichen) Religion gipfeln. Die *Religionsschrift* »schließt sich also an die Moralthologie der drei Kritiken nahtlos an und nimmt zugleich eine erhebliche Erweiterung vor«: »Die natürliche Theologie wirft einen Blick über ihre Grenzen und lässt sich vom Jenseits der natürlichen Vernunft, der übernatürlichen Offenbarung, über die Fragen belehren, mit welchen Themen,

matik des Bösen stellt eine konsequente Fortführung des denkerischen Bemühens um das Problem der Freiheit dar. In der *Kritik der praktischen Vernunft* wurden das Gute und das Böse als »die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft« bestimmt (KpV A 101). Behandelt wurde jedoch nur der Begriff des Guten unter dem Stichwort des höchsten Guts. Das Problem des Bösen samt einer autonomen Freiheit »für« das Böse konnte Kant offenbar noch nicht befriedigend fassen. Erst mit der Bestimmung des »radikal Bösen in der menschlichen Natur« in der *Religionsschrift* wird die Lücke geschlossen, die die *Kritik der praktischen Vernunft* hinterlassen hat. Die *Religionsschrift* ist also in dieser Hinsicht als »Kants letzter Schritt im Denken der Freiheit« anzusehen.¹⁴ Kant selbst hat die *Religionsschrift* in den Gesamtentwurf seiner Philosophie eingegliedert. In einem Brief vom 4. Mai 1793 schreibt er an Carl Friedrich Stäudlin: »Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1) Was kann ich wissen? (Metaphysik) 2) Was soll ich thun? (Moral) 3) Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie; über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Collegium gelesen habe). – Mit beikommender Schrift: *Religion innerhalb den Grenzen* etc. habe die dritte Abtheilung meines Plans zu vollführen gesucht, in welcher Arbeit mich Gewissenhaftigkeit und wahre Hochachtung für die christliche Religion, dabei aber auch der Grundsatz einer geziemenden Freimüthigkeit geleitet hat, nichts zu verheimlichen, sondern, wie ich die mögliche Vereinigung der letzteren mit der reinsten praktischen Vernunft einzusehen glaube, offen darzulegen.« So hat meiner Meinung nach Bettina Stangneth Unrecht, wenn sie schreibt: »Das Böse ist nur, weil es allgemein gedacht werden muß, im Menschsein als »gleichsam gewurzelt« [...] zu denken. Das Böse bezieht sich folglich allein auf die anthropologische Charakteristik und ist damit keine Ergänzung zur *Kritik der praktischen Vernunft*, sondern eine Untersuchung des Ausgangspunktes einer möglichen Kultur der Disziplin auf der Grundlage des gesamten Kritischen Geschäfts und somit auch der Ethik. Die Bestimmung des moralischen Charakters, unabhängig davon, ob als gut oder böse, hat keine Bedeutung für die Grundlegung ethischer Begriffe oder eine darauf gründende Pflichtenlehre.«¹⁵ In der Tat spielt in der *Religionsschrift* die empirisch-anthropologische Charakteristik eine nicht unwesentliche Rolle. Kant verbindet jedoch diese phänomenologische Methode mit der transzendentalen. Die Bestimmung des radikal Bösen lässt sich als ein Versuch deuten, die Bedingungen des Bösen in ihrer Totalität zu fassen, so wie das Gute im Begriff des höchsten Guts

und zwar menschlichen Grundthemen, mit welchen anthropologischen Elementen, vielleicht sogar anthropologischen Konstanten, eine rundum sachgerechte, also eine nicht nur der Sache der philosophischen, sondern auch der Sache der Religion gerechte Religionsphilosophie sich sinnvollerweise befaßt.« Vgl. ebd., 7 f.

¹⁴ Vgl. N. Fischer: *Das »radicale Böse« in der menschlichen Natur. Kants letzter Schritt im Denken der Freiheit*, 67–86.

¹⁵ B. Stangneth: *Die Kultur der Aufrichtigkeit*, 78.

in der zweiten *Kritik*. Nebenbei wird dadurch das Vermögen der Freiheit in ihrer Totalität gedacht und zwar als eine Freiheit, die in ihrer Autonomie auch des Bösen fähig ist. Eine solche Bestimmung der Freiheit fehlt in den praktischen Werken vor dem Erscheinen der *Religionsschrift*. Es ist somit eher Allen Wood zuzustimmen, der in der *Religionsschrift* eine Neu- und Wiederaufnahme der Frage der Moralität sieht: »In the *Religion*, Kant reopens the whole question of man's moral perfectability, and attempts to give a more complete answer to this question than did in any of his earlier works.«¹⁶ Die *Religionsschrift* kann als Versuch einer umfassenderen Antwort aus dem Grunde aufgefasst werden, weil sie das Phänomen des Bösen in die Überlegungen einbezieht, das ja in allen vorherigen Werken weitgehend unberücksichtigt bleibt und dennoch zu einer Reflexion auf Freiheit und Ethik wesentlich gehört. Unter Heranziehung der Nachschriften von Ethik-Vorlesungen,¹⁷ die Kant wahrscheinlich um die Mitte der 1770er Jahre (d. h. noch vor der Veröffentlichung der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) gehalten hat,¹⁸ lässt sich jedoch zeigen, dass sich Kant mit der Problematik des Bösen früher auseinandergesetzt hat als die veröffentlichten Schriften vermuten lassen. Auch wenn die Schriften Kants zur praktischen Philosophie das Phänomen des Bösen entweder gar nicht oder nur marginal behandeln, stellt sich die These vom radikal Bösen in der menschlichen Natur in der *Religionsschrift* doch nicht als ein so großer »Paukenschlag« heraus,¹⁹ sondern steht eindeutig in einer inhaltlichen Kontinuität seines Werks.

Die vorliegende Untersuchung hat drei Teile. Die Rede vom moralisch Bösen setzt im Denken Kants ein Doppeltes voraus: die Freiheit des Willens und die Faktizität des unbedingt geltenden Moralgesetzes. So kommen im *ersten* Teil die unterschiedlichen Bestimmungen der Freiheit des menschlichen Willens zur Sprache, wie sie Kant in den kritischen Werken ausgearbeitet hat. Als eine zweite bleibende Bedingung der Rede vom Bösen wird der archimedische Punkt der Kantischen praktischen Philosophie dargestellt: das unbedingte Sollen des Sittengesetzes. Unter Zuhilfenahme des Denkens von Emmanuel Levinas wird gezeigt, dass das faktisch auftretende Sittengesetz, das sich im moralischen Bewusstsein kundtut, wiederum die faktische Existenz eines anderen Menschen als eines »Zwecks an sich selbst« voraussetzt. Der *zweite* Teil, der den eigentlichen Kern der Arbeit bildet, setzt sich mit dem Phänomen des Bösen in der menschlichen Natur auseinander. Zuerst wird

¹⁶ A. W. Wood: *Kant's Moral Religion*, 209.

¹⁷ Ich beziehe mich auf die Schrift: *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Im Auftrage der Kantgesellschaft hrsg. von Paul Menzer, Berlin 1924. Vgl. ebenso die Nachschrift *Moral-Kaehler* (I. Kant: *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. von W. Stark, Berlin/New York 2004), die etliche wörtliche Übereinstimmungen mit der Nachschrift Menzer beinhaltet.

¹⁸ Die Debatte über die komplizierte Problematik der Datierung der einzelnen Nachschriften und über die zeitliche Zuordnung von bestimmten Passagen kann hier nicht verfolgt werden. Vgl. dazu C. Schwaiger: *Die Vorlesungsnachschriften zu Kants praktischer Philosophie in der Akademie-Ausgabe*, 178–188.

¹⁹ Vgl. M. Fleischer: *Mensch und Unbedingtes im Denken Kants*, 278.

der Rahmen vorgestellt, innerhalb dessen sich die Thesen Kants zum moralisch Bösen bewegen: die gegenseitige Zuordnung von Prinzipien der Glückseligkeit und der Sittlichkeit und die Einführung der Begriffe des Guten und des Bösen. Vorge stellt werden die verschiedenen Aspekte der Kantischen Theorie: der »Hang zum Bösen« oder »Radikalität« und »Natürlichkeit« des Bösen. Der letzte Grund des Bösen wird von Kant in der bewussten und willentlichen Umkehrung der Grundmaximen der Sittlichkeit und der Selbstliebe verortet. Die Untersuchung hält die These vom radikal Bösen trotz aller interpretatorischen Schwierigkeiten für *plausibel*. Sie wird der konkreten menschlichen Wirklichkeit im Hinblick auf sein Handeln gerecht und stimmt mit der phänomenalen Selbst- und Fremdbeobachtung überein. Der Akzent der Arbeit liegt also nicht so sehr in der Hervorhebung der Schwierigkeiten der Kantischen Thesen. Sie sucht vielmehr dem Text einen plausiblen Sinn abzugewinnen, der zum Verständnis der menschlichen Natur samt der höchsten Bestimmung des Menschen – der moralischen – beiträgt. Der Kantischen Theorie des radikal Bösen wird in einem größeren Kapitel das Konzept der *Fehlbarkeit* von Paul Ricœur zur Seite gestellt. Ricœurs Behandlung der Frage nach dem Bösen stellt einen der originellsten Beiträge dar, die von Denken Kants inspiriert worden sind. Im abschließenden *dritten* Teil kommen religionsphilosophische Implikationen der Frage nach dem Bösen zur Sprache. Obwohl Kant die Problematik des Bösen unter einer strikten ethischen Perspektive behandelt, bewegen sich seine Untersuchungen in einem metaphysisch-religiösen Rahmen. So wird – neben verschiedenen Auslegungen der biblischen Fallgeschichte – die These Kants untersucht, nach der die Moral »unausbleiblich« zur Religion führe. Kants moralisches Verständnis der Religion schließt die Untersuchung ab.

Die verschiedenen Hinweise auf andere geschichtliche Positionen²⁰ sollen auf der einen Seite helfen, das Denken Kants besser in der Philosophiegeschichte einordnen zu können und zugleich die unterschiedlichen Stellungnahmen miteinander ins Gespräch zu bringen. Auf der anderen Seite versucht die Untersuchung zu zeigen, welchen Einfluss die Gedanken Kants vor allem auf dem Gebiet der Moralphilosophie zeitigten, indem sie die positive Aufnahme, Weiterführung und Inspiration vor allem im Denken von Emmanuel Levinas und Paul Ricœur nachspürt. Beide Philosophen tragen wiederum durch das eigene auch von Kant inspirierte Denken Wichtiges zum Verständnis der Kantischen Position bei. Durch ihre eigenen Entwürfe, die allem voran der Phänomenologie und Hermeneutik verpflichtet sind,

²⁰ Verweise auf geschichtliche Positionen beschäftigen sich mit der *quaestio facti* eines Problems – mit der Genese der Gedanken und Theorien, mit der gegenseitigen Beeinflussungen etc. Diese sog. »historisch-kritischen« Hinweise sollen jedoch nicht den Blick auf die entscheidendere Frage verstellen, auf die *quaestio iuris*. Die geschichtlichen »Abhängigkeiten« bilden lediglich die Folie für die Sachfragen, um die es hier allem voran gehen soll. Es geht nicht *primär* darum, in welchem historischen Rahmen der jeweilige Denker das Problem des Bösen behandelt, sondern ob und wie die einzelne Theorie *von der Sache her* dem Phänomen des moralisch Bösen gerecht wird.

werfen sie ein neues Licht auf das Denken Kants, das sich dadurch in einer neuen Weise zu erschließen vermag.

Der tschechische Schriftsteller Milan Kundera hat in einem Essayband ein flamendes Plädoyer für die »Moral des Wesentlichen« im Unterschied zur »Moral des Archivs« gehalten. Kundera vertritt mit Nachdruck die These, dass als Werk eines Romanciers nur das anzusehen ist, was der Autor »in der Stunde der Abrechnung billigen wird«. Jeder Romancier solle alles Zweitrangige beseitigen und »die *Moral des Wesentlichen* verfechten«. Im Hinblick auf die wissenschaftliche Erschließung von literarischen Werken geht Kundera mit den Wissenschaftlern hart ins Gericht: »es gibt auch die Forscher, Heerscharen von Forschern, die, von einer entgegengesetzten Moral geleitet, alles akkumulieren, was sie herausfinden können, um *Alles* – das oberste Ziel – zu erfassen. *Alles*, nämlich auch einen Berg aus vom Autor verworfenen Entwürfen, gestrichenen Absätzen und Kapiteln, von den Forschern jedoch in sogenannten »kritischen« Ausgaben unter dem perfiden Namen »Variationen« veröffentlicht, was bedeutet, falls die Wörter noch einen Sinn haben, dass alles, was der Autor geschrieben hat, gleichwertig und gleichermaßen von ihm gebilligt ist. Die Moral des Wesentlichen ist der *Moral des Archivs* gewichen.«²¹ Zur wissenschaftlichen Erschließung von philosophischen Werken sind sicher kritische Editionen unentbehrlich. Die Sinnspitze dessen, worauf Kunderas Sätze zielen, gilt indessen ebenso für die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Werken der Philosophie. Die Gewichtung vom Wesentlichen und Beiläufigen soll allem voran dem Autor selbst zugestanden werden. In diesem Sinne werden für die vorliegende Untersuchung primär die zu Kants Lebzeiten veröffentlichten Hauptschriften herangezogen. Reflexionen oder etwa Nachschriften von Kants Vorlesungen werden zwar ebenfalls verwendet, aber eher zur Verdeutlichung bestimmter Positionen oder zum besseren Verständnis der Entwicklung von Kants Denken.

²¹ M. Kundera: *Der Vorhang*, 131.

1. Die Freiheit des Willens und die Faktizität des Sollens als Bedingungen der Rede vom Bösen

1.1 Freiheitsproblematik

Es gehört offensichtlich zum Selbstverständnis des Menschen, sich als frei zu fühlen und sich selbst als frei vorzustellen.¹ Diese Vorstellung gehört zum innersten Kern dessen, was wir uns unter dem Begriff des Menschen als einer Person vorstellen. Wir können die Vorstellung der Freiheit nicht aufgeben, ohne das Wesentliche (vielleicht das Wesentlichste) aufzugeben, was den Menschen zum wahren Menschen macht. Zwar mahnen uns sowohl die Alltagserfahrung als auch die Naturwissenschaften samt der Psychologie vorsichtig mit der Bestimmung der Freiheit umzugehen. Es steht außer Frage, dass wir unterschiedlichsten Einflüssen unterliegen: Wir sind in einer bestimmten Familie mit einer bestimmten Erziehung aufgewachsen, sind mit einem veranlagten »Naturell« auf die Welt gekommen, gehören zu bestimmten Gruppen, zu einer bestimmten Gesellschaft, deren Verhaltensweisen uns prägen usw. Wir werden durch unsere biologische Ausstattung beeinflusst. Trotz der Tatsache, dass wir 99,9 % unseres Genoms mit allen Menschen der Welt teilen, gibt es aber keine zwei völlig identischen Individuen. *Ebenso* müssen wir jedoch daran festhalten, dass wir frei sind. Denn unsere menschliche Freiheit hängt ja nicht in einem luftleeren Raum, sondern ist eine konkrete, *bestimmte* Freiheit, die eben nur in einem konkreten Weltzusammenhang auftreten kann. Dies soll allen ins Stammbuch geschrieben werden, die einen Fehlschluss begehen und aufgrund der vielen Einflüsse der Wirklichkeit auf den Menschen die menschliche Freiheit aufgeben wollen: Die unterschiedlichsten Determinanten der Welt lassen nicht die Freiheit verschwinden, sondern sind lediglich eine notwendige Bedingung dafür, dass ein freier Wille überhaupt sich entfalten kann.² Schon Kant wendet sich gegen die vielen, »welche diese Freiheit noch immer glauben nach empirischen Prinzipien, wie jedes andere Naturvermögen, erklären zu können« (*KpV* A 168). Mit Worten Kants gesagt, wirken im Menschen zwei unterschiedliche Kausalitäten: die Kausalität der Natur und die Kausalität aus Freiheit. Der Mensch muss auf

¹ Vgl. z. B. *GMS* BA 113: »Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei.«

² Vgl. P. Bieri: *Das Handwerk der Freiheit*, 50f.: »Das ist einfach deshalb so, weil jede Welt eine *bestimmte* Welt ist, die in ihrer Bestimmtheit Grenzen setzt und tausend Dinge ausschließt. Und wir *brauchen* diese Bestimmtheit und diese Grenzen, damit auch unser Wille jeweils ein *bestimmter* Wille sein kann. [...] Die Grenzen, die dem Willen durch die Welt gezogen werden, sind kein Hindernis für die Freiheit, sondern deren Voraussetzung.«

eine zweifache Art vorgestellt werden, unter zweierlei Gesichtspunkten – als ein Wesen, das sowohl den Gesetzen der Natur unterliegt und auch als ein Wesen, das sich durch seinen freien Willen dieser Kausalität entzieht und zu einer eigenen Gesetzgebung fähig ist. Die beiden Kausalitäten schließen sich im Menschen nicht aus, sondern müssen in demselben Subjekt »als notwendig vereinigt« vorgestellt werden.³ Kant hat gewusst, dass ich bei einer naturwissenschaftlichen Erklärung einer Handlung – wenn ich also eine Handlung aus einem vorherigen Zustande, der nicht mehr in meiner Gewalt liegt und diesen wiederum aus einem vorhergehenden *in der Zeit* erklären will – gar nicht auf die Freiheit stoßen kann. Denn solange ich die Begebenheiten als »in der Zeit bestimmbar«, also als Erscheinungen betrachte, finde ich immer nur Naturnotwendigkeit vor.⁴ Der Begriff der Freiheit würde alleine die »Freiheit eines Bratenwenders« (KpV 174) bezeichnen und man könnte das Verhalten der Menschen genauso berechnen wie die Mond- und Sonnenfinsternis. Eine echte Bestimmung der Freiheit wird erreicht, wenn der Mensch in seiner Intelligibilität als ein Ding an sich betrachtet wird »*sofern er nicht unter Zeitbedingungen steht*« (KpV A 175). Das Phänomen der Gewissensbisse mit Reue und Schmerz dienen Kant als Beispiel. Ein schlechtes Gewissen ist nur deshalb möglich, »weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligibelen Existenz (das moralische) ankommt, keinen Zeitunterschied anerkennt, und nur fragt, ob die Begebenheit mir als Tat angehöre« (KpV A 177).

Ohne Freiheit, d. h. ohne die Möglichkeit der Moralität, würde der Mensch weder als *Endzweck* existieren, noch würde er einen Endzweck haben. Laut Kant würde ohne Moralität sogar der Endzweck der ganzen Schöpfung – also dasjenige, wozu die Welt letztlich da ist – verloren gehen. Der Begriff der Freiheit stellt für Kant den »*Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft« (KpV A 4) dar. Zugleich wird dieser Begriff jedoch zu einem *Stolperstein*,⁵ denn die Bestimmung dessen, was darunter zu verstehen ist, erweist sich als sehr schwierig, was unter anderem an der Tatsache abzulesen ist, dass die Freiheitsproblematik, die in der kritischen Philosophie entscheidende Ausarbeitung erfahren hat, erst in der *Religionsschrift* mit den Thesen zum Bösen in der menschlichen Natur ihrer Vollendung zugeführt wird. Kant geht einerseits davon aus, dass *jeder* Mensch ein Freiheitsbewusstsein hat und dass sich uns unsere Freiheit in dem Moment sichtbar manifestiert, wenn wir moralisch empfinden. Unentwegt beruft sich Kant in seinen Schriften auf den »gemeinen Menschenverstand« eines jeden Menschen. Dieses Vertrauen in die moralische Urteilsfähigkeit eines jeden Menschen (die nicht explizit geäußert werden muss) speist sich aus der Überzeugung Kants, die Moral sei nicht eine Angelegenheit für Gebildete, sondern betreffe jeden Menschen. Mögen sich auch nur manche Gedanken über die Bestimmung der Mo-

³ Vgl. GMS BA 116.

⁴ Vgl. KpV A 170 ff.

⁵ Kant bezeichnet den Begriff der Freiheit auch als einen »Stein des Anstoßes« (vgl. KpV A 13).

ral machen, sind dennoch alle dazu aufgerufen, sich im eigenen Leben moralisch zu verhalten. Aus diesem Grund gehört die Einsicht, dass Moral keine Religion voraussetze, streng genommen keine Voraussetzung darf, zum festen Bestandteil der Praktischen Philosophie Kants. Alle Menschen – egal unter welchen geschichtlich-kulturell-religiösen Bedingungen – stehen unter demselben Anspruch der Moralität. Die Berufung auf den »gemeinen Menschenverstand« darf selbstverständlich kein Misstrauen gegenüber der theoretischen, spekulativen Vernunft bedeuten. Das Vertrauen in diesen Menschenverstand stellt auch keine »Faulheit der Vernunft«⁶ dar, die sich der Mühe des Nachdenkens entziehen zu meinen glaubt. Der einfache Menschenverstand besitzt für Kant eine ursprüngliche Evidenz und beinhaltet ein echtes praktisches Wissen. Dieser »gemeine« Menschenverstand vermag den spekulativen nicht zu ersetzen, er ist ihm jedoch komplementär. Jeder von beiden hat seine eigene Berechtigung und seinen eigenen Gebrauch: »In der Tat ist's eine große Gabe des Himmels, einen geraden (oder, wie man es neuerlich benannt hat, schlichten) Menschenverstand zu besitzen. Aber man muß ihn durch Taten beweisen, durch das Überlegte und Vernünftige, was man denkt und sagt, nicht aber dadurch, daß, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiß, man sich auf ihn, als ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdenn und nicht eher, sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten, dabei es der schalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopfe getrost aufnehmen, und es mit ihm aushalte kann. So lange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man sich wohl hüten, diese Notwendigkeit zu ergreifen.« (*Prolog* A 11 f.) Andererseits entwickelt Kant einen kritischen Zugang zum Begriff der Freiheit: Er strebt nämlich einen erkenntnisgesicherten Begriff der Freiheit an. Im Rahmen der Erkenntnistheorie der theoretischen Vernunft wird die Freiheit zum Problem, weil sich die theoretische Aufweisung ihrer Realität als unmöglich herausstellt. Erst das »Faktum« des moralischen Gesetzes wird der Freiheit ihre »sichtbare«, praktische Realität garantieren. Die praktische Philosophie wird so zum Leitfaden, zum *Kanon* für die theoretische.⁷

Den Gedanken, dass sowohl die Freiheit als auch das moralische Gewissen eine Lebens evidenz darstellen, dass sie sich in der Existenz eines jeden Menschen erfahren lassen und somit als eine faktische Tatsache der menschlichen Existenz anzusehen sind, teilt Kant mit Jean-Jacques Rousseau, von dem er sich in dieser Hinsicht beeinflussen lässt.⁸ Rousseau vertritt mit Nachdruck die These, ein jeder

⁶ Mit Berufung auf die »Alten« spricht auch Leibniz über eine »faule Vernunft« (*raison paresseuse*). Vgl. G. W. Leibniz: *Théodicée/Theodizee*, Bd. 1, Préface/Vorwort, u. a. 14/15.

⁷ Vgl. dazu das 2. Hauptstück aus der *Transzendentalen Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft* B 823–859.

⁸ Vgl. z. B. G. Prauss: *Kant über Freiheit als Autonomie*, 40 ff. oder auch z. B. 125. Ebenfalls relevant ist D. Sturma: *Jean-Jacques Rousseau*, 88–102. Vgl. auch die Bemerkung Kants: »Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den gantzen Durst nach Erkenntnis u. die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bey jedem Erwerb.

auch der einfache Mensch fühle sich frei und empfinde moralisch.⁹ Die Freiheit des Willens macht das entscheidende Charakteristikum des Menschen überhaupt aus. Im *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in dem die Sonderstellung des Menschen herausgearbeitet wird und zwar in Absetzung von den Tieren,¹⁰ wird der Freiheit auch gegenüber dem Verstand der Vorrang eingeräumt: »Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre.«¹¹ Die Natur nötige das Tier mittels der Instinkte zu gehorchen, der Mensch verspüre zwar denselben Druck der Natur, besitze jedoch die Möglichkeit, ihm nachzugehen oder ihn zurückzuweisen. So bezeichnet Max Scheler den Menschen als einen »Neinsagenkönnen«, der kraft seines Geistes zu seinen natürlichen Triebimpulsen Distanz zu halten vermag.¹² Im Bewusstsein der Freiheit zeigt sich nach Rousseau die Geistigkeit der menschlichen Seele, im Vermögen des Wollens, des Wählens werden »rein geistige Akte« vollzogen, die als Akte der Freiheit anzusehen sind.¹³ Das faktische Erleben des Menschen zeigt in aller Deutlichkeit: die Freiheit als die edelste Fähigkeit des Men-

Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen u. ich verachtete den Pöbel der von nichts weis. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren u. ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete daß diese Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die rechte der Menschheit herzustellen.« (AA XX, 44).

⁹ Vgl. auch P. Bieri: *Das Handwerk der Freiheit*, 223: »Die erlebte Spontaneität des Wollens und Tuns ist die eine wichtige Quelle für den Gedanken, daß die Freiheit im Sinne der Unbedingtheit nicht nur ein abstraktes Postulat ist, sondern etwas, das wir erleben und das den Rang einer intuitiven Gewißheit besitzt.«

¹⁰ Ähnlich wie Rousseau charakterisiert auch Kant an einigen Stellen den menschlichen freien Willen in Absetzung von dem determinierten Verhalten der Tiere, das er als vollständig »nezessitiert« sieht. Ob sich diese *vollständige* Determiniertheit des Verhaltens im Bezug auf Tiere heute mit den Ergebnissen der heutigen Biologie und vor allem der Ethologie verträgt, ist eine andere Frage, die hier nicht behandelt wird. Aber auch bei vielleicht nicht so strikten Trennung bleibt ein grundsätzlicher Unterschied (nicht nur gradueller Art, sondern auch qualitativ) zwischen Mensch und Tier bestehen. Karl Vorländer weist unter Berufung auf die Rezension zu einem Vortrag des italienischen Anatoms P. Moscati *Von dem körperlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Tiere und Menschen* darauf hin, dass Kant sehr wohl sowohl die Ferne als auch die Nähe zwischen Mensch und Tier differenziert gesehen habe. Vgl. K. Vorländer: *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, 213 f. und 345. Einige zeitgenössische Verhaltensforscher unternehmen den Versuch, moralische Vorformen oder einzelne Elemente der menschlichen Moral (wie z. B. soziale Fürsorge) bereits bei den Menschenaffen nachzuweisen. Vgl. dazu u. a. Frans de Waal: *Der gute Affe. Der Ursprung von Recht und Unrecht bei Menschen und anderen Tieren*, München 2000.

¹¹ Vgl. J.-J. Rousseau: *Discours sur l'origine*, 93.

¹² M. Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 55.

¹³ Vgl. ebd., 93: »La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer ou de résister; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme; [...] mais dans

schen (die er jedoch stets missbrauchen kann, wie der Zivilisationskritiker Rousseau weiß) stellt eine unveräußerliche Gabe der Natur, die der Mensch als Mensch erhält. Im *Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars* des *Emil* lesen wir später die thesenartigen Sätze: »Der Ursprung einer jeden Handlung liegt im Willen eines freien Wesens, darüber kommt man nicht hinaus. [...] Der Mensch ist also in seinen Handlungen frei und als freies Wesen von einer immateriellen Substanz beseelt.«¹⁴

Die Freiheitsproblematik ist vielleicht der neuralgischste Punkt der Kantischen Philosophie, da seine Philosophie insgesamt auf die praktische abzielt und sich in ihr vollendet. Kant schreibt, dass »die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur, bei der Einrichtung unserer Vernunft, eigentlich nur aufs Moralisches gestellt« (*KrV* B 829) ist.¹⁵ Und in der zweiten *Kritik* betont er: »Diese Heiligkeit des Willens ist gleichwohl eine praktische Idee, welche notwendig zum *Urbilde* dienen muß, welchem sich ins Unendliche zu nähern das **einzige** [Hervorh. von Verf.] ist, was allen endlichen vernünftigen Menschen zusteht [...]« (*KpV* A 58). Die Gültigkeit des *Primats des Praktischen* ist in allen drei Kritiken zu finden und gilt für die gesamte kritische Philosophie.¹⁶ Aufgrund der für Kant ausgewiesenen Annahme, dass die praktische Vernunft ursprüngliche Prinzipien a priori besitzt –

la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance, on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par les loi de la mécanique.«

¹⁴ Vgl. J.-J. Rousseau: *Emil oder Über die Erziehung*, 293. Die These, dass der Täter seiner Taten alleine der Mensch selber ist, hat bei Rousseau auch Konsequenzen im Hinblick auf die Frage nach dem Bösen in der Welt. Für das Böse seiner Handlungen ist allein der Mensch verantwortlich, die Vorsehung Gottes ist aus dem Spiel zu lassen.

¹⁵ Der letzte Zweck des Menschen, der Endzweck ist »kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heißt Moral« (*KrV* B 868). Vgl. auch eine Stelle aus den Vorlesungsnachschriften zur Metaphysik (Pöhlitz): »*Die Hauptsache ist immer die Moralität: dieses ist das Heilige und Unverletzliche, was wir beschützen müssen, und dieses ist auch der Grund und der Zweck aller unserer Speculationen und Untersuchungen.* Alle metaphysischen Speculationen gehen *darauf* hinaus. Gott und die *andere Welt* ist das einzige Ziel aller unserer philosophischen Untersuchungen, und wenn die Begriffe von Gott und von der andern Welt nicht mit der Moralität zusammenhängen, so wären sie nichts nütze.« (AA XXVIII, 301).

¹⁶ Zur *KrV* vgl. u. a. O. Höffe: *Kants Kritik der reinen Vernunft*, 23: »Letztlich will Kant aber nicht vorempirische Voraussetzungen der Empirie, sondern die Möglichkeit von Moral und Moralthologie mit ihren Fragen nach Seele, Freiheit und Gott ausloten. [...] Wer die *Kritik* nur als Theorie der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft, vielleicht zusätzlich noch als allgemeine Erkenntnistheorie liest, dem entgeht die Pointe: Nicht erst in seiner Moralthorie, sondern schon in seiner Theorie des Wissens philosophiert Kant in praktischer, genauer: moralischer Absicht. Wer das Werk bis zum letzten Teil, der »Methodenlehre«, liest, erfährt, was schon im Motto und der zweiten Vorrede anklingt: Die *Kritik* als ganze ist eine im emphatischen Sinn praktische Philosophie.« Vgl. ebenfalls J. Silber: *Die metaphysische Bedeutung des höchsten Guts*, 549: »In allen drei Kritiken wird der moralische Gebrauch der Vernunft als primär anerkannt, denn nur in diesem Gebrauch findet die Vernunft Befriedigung für alle ihre Interessen.«

das unbedingt geltende praktische Sittengesetz bestimmt den Willen unmittelbar –, mit denen zwar »unzertrennlich« gewisse theoretische Positionen verbunden sind, die sich aber dem Erkennen der theoretischen Vernunft entziehen, kann Kant behaupten: »In der Verbindung also der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnis führt die letztere das *Primat*« (KpV A 218).

1.1.1 *Freiheit als Grundbedingung der Urteilsfähigkeit / Vernunft als iudex-Richter*

Unter dem Begriff der Freiheit stellen wir uns meistens diejenige Fähigkeit des Menschen vor, selbstbestimmt handeln zu können und zwar aus eigenem Antrieb heraus. Doch bevor über die Freiheit im Zusammenhang des Praktischen, also als Grundbedingung der Moralität die Rede sein wird, soll die Freiheit zuerst in einem speziellen theoretischen Sinne vorgestellt werden: nämlich als die Fähigkeit, ein Urteil zu fällen. In diesem Sinne tritt die Vernunft als *Richter* auf. Im Zuge seiner *Kopernikanischen Wende* hat Kant gesehen, dass er – wenn er mit seinem selbst aufgestellten Programm, die Metaphysik als eine exakte Wissenschaft zu etablieren, fortkommen möchte – dem Weg der Naturwissenschaften zu folgen versuchen müsse, die schon erfolgreich eben jenen Weg zur Wissenschaftlichkeit gegangen sind. Laut Kant haben die Naturforscher begriffen, »daß die Vernunft nur das einsehen, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten [...]. Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt.« (KrV B XIII.). Die Vernunft geht nicht nur auf die Natur im Sinne der äußeren sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit heran, sondern bezieht sich genauso auf die eigene Natur. Sie unterzieht sich selbst einer genauen Prüfung, um die Grenzen, die Quellen und den Umfang der eigenen Erkenntnis bestimmen zu können. Kant bezeichnet deshalb die ganze *Kritik der reinen Vernunft* als einen »Gerichtshof«¹⁷ der Vernunft über sich selbst: »Dies liegt schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft, welche keinen anderen Richter erkennt, als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat [...].« (KrV B 780). Der Titel der *Kritik der reinen Vernunft* muss folglich im Sinne eines genitivus obiectivus als auch eines genitivus subiectivus gelesen werden. Es wird das Vermögen der Vernunft »kritisiert«, indem seine Grenzen und Fähigkeiten abgesteckt werden. Diese kritische Bestimmung leistet jedoch die Vernunft selbst. Die

¹⁷ Vgl. KrV A XI.

Vernunft führt die kritische Operation an sich selber durch und zwar in der Funktion des operierenden Chirurgen als auch des zu operierten Patienten.

Die Urteilsfähigkeit des Menschen zeigt sich bereits im Prozess des Erkennens. Bekannterweise bestimmt Kant die Erkenntnis als eine Zusammensetzung aus der »Rezeptivität der Eindrücke« und der »Spontaneität der Begriffe«.¹⁸ Und gerade in der Spontaneität des Denkens zeigt sich die in ihr vorausgesetzte Freiheit. So kann auch der Verstand als das »Vermögen zu urteilen« (*KrV* B 94)¹⁹ bestimmt werden, der durch die von der Spontaneität hervorgebrachten Begriffe im Erkenntnisvorgang unaufhörlich urteilt.²⁰ Die Synthesis als die Verbindung, die Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung im Denken, besser gesagt in der reinen ursprünglichen Einheit der Apperzeption, ist laut Kant ein Akt der »Selbsttätigkeit« des Subjekts.²¹ Das heißt ohne die Annahme der Freiheit, die sich in der Spontaneität des Denkens manifestiert, ist das menschliche Erkennen gar nicht denkbar. In einem zweiten Schritt unterscheidet Kant in der *Transzendentalen Dialektik* den Vernunftschluss von dem Verstandesschluss. Die Vernunft als das »Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien« (*KrV* B 359) urteilt wiederum, indem sie die Mannigfaltigkeit der Verstandeserkenntnisse (d. h. Verstandesurteile) zu einer höchsten Einheit zu verbinden sucht. Die Vernunft ist bestrebt »zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden« (*KrV* B 364). Das Ergebnis ihrer Suche sind dann reine Vernunftbegriffe, die transzendentalen Ideen. Es sind Ideen, denen zwar kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen zugeordnet werden kann, die jedoch *notwendig* nach den Regeln der Natur der Vernunft erzeugt werden und in denen sich die Einheit aller möglichen Erkenntnis vollendet. Die drei höchsten Ideen, an denen die Vernunft das innigste Interesse hat, sind: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit (vgl. *KrV* B 395).

Die menschliche Vernunft urteilt nicht nur unaufhörlich im Erkenntnisprozess und darüber hinaus über sich selbst im Sinne der Grenzbestimmung seiner theoretischen Leistungsfähigkeit, sondern auch in praktischer Hinsicht. Und zwar erneut in doppelter Hinsicht: Sie muss über die Zwecke und Ziele des menschlichen freien Willens urteilen und neben der theoretischen Selbsterkenntnis ebenfalls eine praktische Selbsterkenntnis leisten, indem sie die moralische Qualität der Handlungen beurteilt.²² Die Vernunft tritt als »praktischer Richter« des Gewissens auf: »Denn

¹⁸ Vgl. *KrV* B 74.

¹⁹ Wenn Kant später den Verstand als »Vermögen der Regel« bestimmt, so ist diese Charakterisierung mit der vorherigen kompatibel, indem der Verstand als »Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln« präzisiert wird. Vgl. *KrV* B 359.

²⁰ Vgl. *KrV* B 93: »Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Rezeptivität der Eindrücke. Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als daß er dadurch urteilt.«

²¹ Vgl. *KrV* B 130 und B 132.

²² Nach Kants Überzeugung hat der Mensch sogar eine Pflicht zur moralischen Selbsterkenntnis, die als das »erste Gebot aller Pflichten gegen sich selbst« angesehen wird

Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Losprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft.« (MSTL A 37 f.)

Auch wenn die Charakterisierung der Vernunft als Richter in praktischen Belangen einen gewissen thematischen Vorgriff darstellt, da die Problematik der Freiheit als Grundbedingung der Moralität erst im nächsten Kapitel behandelt wird, soll dieser Vorgriff dennoch unternommen werden, um der Vieldimensionalität des Richterbegriffs im Denken Kants gerecht zu werden. Das Gewissen ist ein »wunderbares Vermögen«, das als »Bewußtsein eines *inneren Gerichtshofes* im Menschen« (MSTL A 99) vorgestellt wird, an dem sowohl der Verstand, die Urteilskraft als auch die Vernunft beteiligt sind.²³ Es handelt sich um eine »ursprüngliche intellektuelle und moralische Anlage«: »Jeder Mensch hat Gewissen, und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respekt [...] gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) *macht*, sondern es ist seinem Wesen einverleibt.« (MSTL A 99 f.) Nach Kant hat der Mensch zwar die Möglichkeit und wohl die Fähigkeit, sich um den Richterspruch des Gewissens nicht zu kümmern, er kann es jedoch nicht vermeiden, dass die Vernunft als innerer Richter in ihm urteilt.²⁴

(MSTL A 104): »*Erkenne [...] dich selbst* nicht nach deiner physischen Vollkommenheit [...], sondern nach der moralischen, in Beziehung auf deine Pflicht – dein Herz – ob es gut oder böse sei [...]. Das moralische Selbsterkenntnis, das in die schwerer zu ergründende Tiefen (Abgrund) des Herzens zu dringen verlangt, ist aller menschlichen Weisheit Anfang.« Vgl. dazu auch R. Wimmer: *Kants kritische Religionsphilosophie*, 137–140.

²³ Vgl. auch *Refl* 6815: »Gewissen ist das Bewustseyn der Pflicht, in der Zurechnung seiner eigenen That aufrichtig zu seyn. Aufrichtig ist, der das Bekenntnis seines Urtheils jederzeit dem Bewustseyn desselben gemäs fällt. — Das Gewissen ist also ein Gerichtshof, in dem der Verstand der Gesetzgeber, die Urteilskraft der Ankläger und Sachwalter, die Vernunft aber der Richter ist. In der zweyten Instanz wird aufrichtigkeit verlangt.« In der *Religionsschrift* wird das Gewissen als ein Bewusstsein bestimmt, »*das für sich selbst Pflicht ist*« (B 287). Dies ist jedoch in dem Sinne zu verstehen, dass *ich* mich bei *eigener* Handlung immer vergewissern muss, ob sie auch recht ist. Es ist eine unbedingte Pflicht, über die Richtigkeit der Handlung Gewissheit zu haben. So gesehen stellt das Gewissen »*die sich selbst richtende moralische Urteilskraft*« dar (RGV B 288). Ob eine Handlung überhaupt richtig ist oder nicht, darüber fällt nicht das Gewissen ein Urteil, sondern die Vernunft. Das Gewissen reflektiert also nicht auf die moralische Qualität von Handlungen im Allgemeinen, es beurteilt vielmehr die moralische Rechtmäßigkeit derjenigen Handlungen, die ich vollziehen will. Deshalb sagt Kant, dass das Gewissen den Menschen »*wider oder für sich selbst, zum Zeugen*« aufstellt.

²⁴ *KpV* A 175 f.: »Ein Mensch mag künsteln, soviel er will, um ein gesetzwidriges Betragen, dessen er sich erinnert, sich als unvorsätzliches Versehen, als bloße Unbehutsamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnotwendigkeit fortgerissen wäre, vorzumalen und sich darüber für schuldfrei zu erklären, so findet er doch, daß der Advokat, der zu seinem Vorteil spricht, den Ankläger in ihm keinesweges zum Verstummen bringen könne, wenn er sich bewußt ist, daß er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bei Sinnen, d.i. im Gebrauche seiner Freiheit war [...]« Vgl. auch *RGV* B 104. Obwohl der Mensch als Kläger und Angeklagter in einer Person vorzustellen