

Das radikale Böse und Freiheit des endlichen Menschen bei Kant

Martin
Muránsky

Slovak Academy
of Sciences

Der Grundidee der praktischen Philosophie Kants nach ist der Mensch als ursprünglich freies Wesen mit einer Würde untrennbar verbunden, und aus dieser Verbindung der Würde mit der Freiheit des Menschen folgt seine unbedingte Verantwortung für das Böse unabhängig von der Erwartung der Strafen oder Belohnung im Jenseits dieser Welt. In seinem späten Werk *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* hat sich Kant in dieser den metaphysischen Horizont übersteigender Perspektive der Frage nach die Herkunft von Gut und Böse gewidmet und dies zum ersten Mal als Voraussetzung der moralischen Praxis in ihrer geschichtlichen Evolution systematisch thematisiert. Im ersten Teil dieser Abhandlung (Über das radikale Böse in der menschlichen Natur) formuliert seine berühmte These über das Radikal – Böse im Menschen, wobei diese Börsartigkeit nicht für dieses oder jenes Individuum gilt, sondern die ganze Gattung anbetrifft. Wenn das Böse der Gattung zuzurechnen ist, und zwar unabhängig von der Gottesidee, so ist die geschichtliche Perspektive der autonomen Gattungsentwicklung in einem eröffnet, die ihrerseits das Konzept der moralischen Entwicklung jedes einzelnen Menschen zur Voraussetzung hat. In meinem Aufsatz werde ich durch die Analyse Kants These über das radikale Böse gerade diese Option der moralischen Entwicklung des einzelnen Menschen im Ganzen im Auge behalten.

Davon ausgehend möchte ich (1) das Konzept der unterschiedenen *Verbindlichkeit der praktischen und theoretischen Urteile* als Ausgangspunkt für die Interpretation des Radikal – Bösen machen und somit auf die praktische Gewissheit aufmerksam machen, die von der theoretischen Evidenz grundsätzlich verschieden ist und vor allem mit derselben gar nicht vermischt und verwechselt werden darf.

Dies führt zum (2) anderen Ausgangspunkt, die ich in meiner Interpretation verfolge: Nach dem bekannten kantischen Kriterium der Verallgemeinbarkeit der Maximen werden Gut und Böse nicht hinsichtlich eines inhaltlich festgelegten Handlungszwecks definiert, sondern in der formalen praktischen Evidenz festgelegt, *wie ich gehandelt habe*, ob gut oder falsch, ganz abgesehen davon,

was ich damit erreichen wollte und erreicht habe. Auf dieser Voraussetzung ist auch der Kern der Trennung der Freiheit des Willens und der Freiheit der Handlung als diejenige Perspektive festgelegt, aus welcher her ich die Kants These über die scharfe Trennung des Guten und des Bösen in der menschlichen Natur verständlich machen möchte.¹

I.

Diese für den Gang vorliegender Interpretation grundsätzliche Unterscheidung zwischen der Freiheit des Willens und der Freiheit der Handlung einerseits und der praktischen und theoretischen Gewissheit andererseits entspricht Kants Wesensbestimmung der moralischen Urteile: Schon in der *Kritik der praktischen Vernunft* (KPV) wurde die grundsätzliche Charakteristik der Moral in der formalen Wesensbestimmung des Moralgesetzes als willentlicher Disposition gefunden. Der kategorische Imperativ schreibt dem moralisch handelnden Menschen nicht bestimmte Zwecke seiner Handlung vor, sondern nur diejenige Haltung, deren Maxime verallgemeinerbar ist und im Grundkonflikt mit Handel aus eigener, sinnlich bedingter „Glücksbefolgung“ steht. Die nicht verallgemeinerbaren Maximen sind aus dem Eigeninteresse auf Kosten der Nichtberücksichtigung der Interessen der anderen abzuleiten.

Die weitere Charakteristik des moralischen Urteils liegt in seiner *zeitlich – holistischen* Auffassung. Bei moralischen Urteilen (nach Kant) schließt man nämlich von einzelnen Handlungen auf die Gesamtdisposition zum Handeln – den menschlichen Charakter als ihren Grund und Quelle zurück. Das, was gelobt oder sanktioniert wird, sind nicht die Folgen der einzelnen Handlungen, sondern der Mensch im Ganzen – auch in Bezug auf sein künftiges Verhalten: Die als kantisch bekannte Formulierung „ich hätte anders tun sollen“ ist nach Kant keine theoretische Erfindung. Es handelt sich dabei um ein alltäglicher Gemeinpruch, im dem wir als handelnde Menschen mit unserem moralischen Wollen, d. h. auch mit uns selbst konfrontiert sind. Das grundsätzliche Phänomen der moralischen Infragestellung gründet in der selbstverständlich wirkenden Selbstevidenz, welche die ständige sich selbst verstehende Haltung zur Voraussetzung hat.

Somit hängt die dritte Charakteristik des moralischen Urteils, welsches nur als freies verbindet. Der Begriff der Freiheit bekundet sich im praktischen Satz „ich hätte anders tun sollen“. Dabei handelt es sich um eine rechtfertigende Haltung, die ursprünglicher evident ist als das reflektierendes Wissen.² Gleichwohl ist diese

¹ Die Studie wird veröffentlicht im Rahmen des Projektes VEGA 2/0110/18 | 10 |.

² In diesem Abschnitt verfolge ich die Interpretation von H. Krings, Vgl.: Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit. In: ders., *System und Freiheit*, Freiburg, 1980.

Freiheitsevidenz ein praktisch notwendiger Begriff, da sie in allen moralischen Urteilen, sofern auf die darin enthaltenen praktischen Maximen reflektiert wird, als ein aus dem „höheren“ Wissen nicht herleitbares Faktum angetroffen wird: das Faktum der Vernunft. Das, was durch das „Faktum der Vernunft“ zum Ausdruck kommt, ist nicht die „nackte“, direkt erkennbare Freiheit, sondern bewusst empfundene Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes, die aber an der Möglichkeit der Freiheit angelegt ist: Das Wissen um dieses unbedingtes Sollen ist unmittelbar es stellt sich jedes Mal dann ein, wenn der Mensch Maximen für ein Handeln entwirft oder ihre Gültigkeit vernünftig überprüft – also wenn er moralisch urteilt.³ Dieses Faktum besagt, dass, wo immer es um Moralität, d. h. Verantwortung für die menschliche Handlung geht, metaphorisch gesagt, die Vernunft bereits tätig war und den Willen moralisch bestimmt hat.⁴

Um diese eher theoretisch erscheinenden Charakteristiken mit konkreten Inhalt zu verknüpfen, lohnt sich an dieser Stelle auf Kants Gewissenslehre kurz den Bezug zu nehmen. Das Gewissen heißt „die Pflicht auf sich haben, Pflichten anzuerkennen“⁵ und es wird von Kant folgenderweise definiert „als die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft“⁶ oder „das subjektive Prinzip der Zurechnung“. Gewissen bedeutet im engeren Sinne *die praktische Vernunft*. Gewissen als Prinzip der Zurechnung wird unter dem Gesichtspunkt des sich selbst beurteilenden Menschen thematisiert. Es bezieht sich nicht auf die einzelnen Objekte (Handlungen), „sondern bloß aufs Subjekt“⁷, d. h. auf den Menschen im Ganzen. Der Gerichtshof, mit welchem Kant dann das Gewissen vergleicht, ist, wie es schon Schopenhauer bemerkt hat, keineswegs der juristische Hof, denn das Gewissen ist zugleich Ankläger und Richter in einem Menschen:

³ Vgl. Kant, I: *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, A 163-164.

⁴ Herman Krings, der darauf aufmerksam macht, behauptet weiter bezüglich der spätmittelalterlichen und neuzeitlichen Willentheorien: „Prinzipiell ist jedes Ziel in der Welt als das Ziel eines Wollens zu begreifen. Die Welt wird offen und unabsehbar. Sie ist ohne Ziel und Ordnung, es sei denn, ein Wille setzt ihr ein Ziel und gibt ihr eine Ordnung. Ein Wille als Apriori der Ordnung: Diese quasi-kopernikanische Wende in der Handlungstheorie ist es, die das Freiheitsproblem als solches freisetzt.“ (S. 69). Dieser Problemzusammenhang stellt die weitere Frage: Wie verhält sich der Mensch zu seinem Sein und Handeln überhaupt? Sofern die neue Handlungstheorie voll auf den Menschen zurückkommt, bedeutet dies, dass, „bevor Fragen über das liberum arbitrium entstehen“ (S. 71), steht die transzendente Frage zur Entscheidung an, ob die absolute Freiheit als Ursprung der Weltordnung anerkannt ist oder sie als zu verwirklichende und von Menschen selbst machende Weltordnung-bestimmt bleibt. Krings, H.: *Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit*. In: ders., *System und Freiheit*, Freiburg, 1980, S. 69-73.

⁵ Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, A 37-38.

⁶ *Ibid.*, A 37-38.

⁷ *Ibid.*, A 39.

Die erste Stimme, „der Advokat, der zu seinem Vorteil spricht“⁸, indem er behauptet: die zu beurteilende Handlung „müsste geschehen“. Die andere Stimme, der Richter sagt: „sie hätte unterlassen werden können“, denn die menschliche Handlung wird entweder von der rationalen Gesinnung bestimmt oder durch die Gegenmotivation, die im passiven, sinnlich bedingten Teil der Natur des Menschen liegt.

Damit diese Konfrontation des Menschen mit sich selbst einen Sinn hat, muss ihr die Voraussetzung der Freiheit zugrunde liegen. Ohne diese Voraussetzung dürfte man im Falle der gesetzwidrigen Handlung nicht sagen, dass (jeder) Mensch die gesetzwidrige Maxime „mit Recht [...] hätte unterlassen können“⁹. Diese Stellungnahme zu eigenen Handlungsmaximen bringt die zweifache Motivation mit, die im beiden Fällen dem *Prinzip der naturwissenschaftlichen Kausalität* widerspricht: Einerseits geht es um die traditionelle Vergebungslehre, die auch vom historischen Kant behauptet wird. Andererseits zielt das moralische Sollen als spezifische Sanktion auf das künftige – bessere – Verhalten des Menschen, der sich nur anhand der Übernahme der Verantwortung für sein Tun und Lassen im Prinzip zum besseren Menschen entwickeln kann.

Nach Kant handelt es sich um einen unvermeidlich empfundenen „Selbstzwang“ bei der Übertretung des moralischen Gesetzes, „denn es gibt keinen so verruchten Menschen, der bei dieser Übertretung in sich nicht einen Widerstand fühle und ein Verabscheuen seiner selbst, bei der er sich selbst Zwang antun muss“¹⁰. So muss die Analyse der Freiheit bei dieser Faktizität der Übertretung des praktischen Gesetzes, welches zugleich auf das alles menschliches Tun bezogen ist, anfangen und zugleich muss man sie von empirischer Faktizität der Kausalität unterscheiden. Mit der anderen Qualifikation der Freiheit als Ruf des Gewissens erkundigt sich ihre weitere Bestimmung in der Formulierung „das Geschehene ungeschehen zu machen“, die eine praktische Perspektive zur Voraussetzung hat – statt der Naturkausalität.

Nach Kants Ansicht bleibt nämlich der Gewissensruf, d. h. die praktische Urteil über die gesollte Unterlassung der unmoralischen Handlung „sofern praktisch leer, als sie nicht dazu dienen kann, das Geschehene ungeschehen zu machen“¹¹. Darauf gründet sich die Reue über die bereits begangenen Taten. Ohne diese Reue, ohne die Schuldübernahme (und somit verbundene Vergebungsmöglichkeit), bleibt die Zurechnung als gattungsspezifischer Zug der menschlichen Handlung bloße Illusion – ohne Wirkungskraft. Ist die moralische

⁸ Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 177.

⁹ Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 175-176.

¹⁰ Kant, I.: *Metaphysik der Sitten. Einleitung zur Tugendlehre*, Anm., A 3.

¹¹ Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 177.

Forderung „das Geschehene ungeschehen zu machen“ eine notwendige Voraussetzung der Wirksamkeit des moralischen Gesetzes, dann widerspricht dieselbe dem Prinzip der mechanistischen Kausalität: Aus dem Standpunkt des notwendig determinierten Geschehens in der Zeit kann das Geschehene grundsätzlich nicht ungeschehen gemacht werden, weil die Ursache nicht nach rückwärts wirken kann, sondern immer im zeitlich determinierten Modus der sich unendlich fortsetzenden Ereignisreihe von „vorher“ zu „nachher“ in Betracht kommt Kurz gesagt: Kants These der praktischen Freiheit besteht nicht darin, dass das Wissen aus der Freiheit entspringt, sondern „dass es als Wissen frei entspringt“¹². Diese Frage verlangt eine andere Reflexion als jene, welche als transzendente Analytik eines bereits vorliegenden Gegenstandswissens bekannt ist.

II.

Im Hinblick auf Kants spätere Lehre über das radikal Böse ist wichtig Folgendes zu sagen: in KPV wird die Freiheitsunabhängigkeit von der kausal bedingten Welt mit dem Preis der spekulativen Trennung des intelligiblen – zeitlosen – Willen von der menschlich sinnlichen Willkür erreicht. In Folge dessen erstet auch die Gabelung innerhalb der Auffassung der menschlichen Freiheit. Aus der moralischen Grundvoraussetzung, dass 1) der Mensch anders hätte handeln können, dann folgt, dass 2) er auch der bessere Mensch hätte werden können. In KPV gilt nur der Satz 1). Kant demonstriert dies mit seinem Beispiel des „geborenen Bösewichtes“, der schon als Kind für sein böses Verhalten die gleiche Rechnung wie ein Erwachsener tragen muss: „Es gibt Fälle, wo Menschen von Kindheit auf [...] so frühe Bosheit zeigen [...], dass man sie für geborene Bösewichte, und gänzlich, was die Denkungsart betrifft, für unbesserlich hält“¹³. Man hält sie für geborene Bösewichter „wegen ihres Thuns und Lassens“ und nimmt sie für zurechnungsfähig, auch wenn sie nur Kinder sind „als ob sie, ungeachtet der ihnen beigemessenen hoffnungslosen Naturbeschaffenheit ihres Gemüts, ebenso verantwortlich blieben, als jeder Mensch“¹⁴.

Kants Rechtfertigung dieser dualistischen Denkkonstruktion in KPV geht von seiner Lehre über den doppelten Charakter des Menschen aus, der einerseits als intelligibles Wesen und Mitglied der zeitlosen Gemeinschaft aller rationalen Wesen immer sagen kann „ich hätte anders handeln sollen“ Andererseits, ob der Mensch mit seinen sinnlichen Charakter, in der Tat auch anders tun kann, d. h.

¹² Krings, H.: *Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit*, S. 129.

¹³ Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 178-179.

¹⁴ *Ibid.*, A 178-179.

der andere Mensch werden kann, ist im Hinblick auf die metaphysische Priorität der intelligiblen Perspektive „der Dinge an sich“ kein wichtiges Thema für Kant. Deswegen gilt als Ausgangspunkt der Fragestellung in KPV die dualistische Betrachtungsweise, im Rahmen welcher jegliche menschliche Handlung als „vorsätzlich verübt“ verstanden werden kann, weil ihm „eine frei Kausalität zum Grunde liege“ welche „von der frühen an ihren Charakter in ihren Erscheinungen (Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen“¹⁵.

Dass dieser Naturzusammenhang der einzelnen Handlungen „nicht die arge Beschaffenheit des Willens notwendig macht“ ist die Voraussetzung der dualistischen Betrachtungsweise in KPV. Allerdings, das der menschliche Charakter selber sich ändern kann, und nicht mehr wie in KPV „die Folge der freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze ist“¹⁶, ist die wesentliche Neuigkeit der kantischer Fragestellung in seiner Abhandlung über das Radikal – Böse.

In dieser Richtung bewegt sich der andere Ansatz in KPV zum Gegenentwurf zu der dualistischen Menschenauffassung an. Es handelt sich um anthropologisch verankertes Phänomen der Selbstachtung, der Kant als einzigen willentlichen Triebfeder der praktischen Vernunft definiert. Das Bewusstsein der Freiheit entsteht durch die „Erfahrung“ des Übertretung (Negation) des moralischen Gesetzes, zu deren Besonderheit gehört, dass der Mensch in sich „eine eigentümliche Art von *Empfindung*“¹⁷ findet, die aller Bestimmung des Willens durch den sinnlichen Trieb des Vergnügens oder Schmerzes „widersteht“¹⁸. Diese, jeder sinnlichen Neigung „widerstehende“, Empfindung geht nicht etwa der Gesetzgebung der praktischen Vernunft voran oder hinterher, sondern ist „vielmehr durch dieselbe allein und zwar als ein Zwang gewirkt [...], nämlich durch das Gefühl der Achtung“¹⁹.

Dementsprechend muss diese Empfindung in der vorauszusetzenden Freiheit wurzeln. Mit anderen Worten, die Freiheit als mich betreffendes Faktum kann nach Kant nicht als solche eingesehen werden, sie ist nicht eine theoretisch registrierte Tatsache, sondern sie wird bewusst, indem die widerstehende Kraft des menschlichen Willens gegen ihre Bestimmung durch die sinnliche Neigung zwingt, eine freie Selbstbestimmung anzunehmen, d. h. den rational überlegten Willen, der sich gegen die unmittelbaren Neigungen der sinnlichen Natur

¹⁵ Ibid., A 178-179.

¹⁶ Ibid., A 178-179.

¹⁷ Ibid., A 165.

¹⁸ Ibid., A 165.

¹⁹ Ibid., A 165.

entscheiden kann.²⁰ In dieser, jeder sinnlichen „widerstehenden“, Empfindung wird immer die Möglichkeit der praktisch rationaler Selbstbestimmung ergriffen, da zugleich sich in dieser „Vorliebe“ für die moralisch bestimmte Ordnung die Freiheit als intersubjektiv geltender Grund der Moral zeigt. Kant kennzeichnet die Eigenart dieser Regung treffend: sie verlangt Unterwerfung des Willens, ohne zu drohen, ohne Abneigung zu erregen oder zu schrecken.²¹

Warum? Weil die rein theoretische Evidenz nicht die Grundhaltung der Ehrfurcht vor sich selbst (Achtung fürs Gesetz) erzeugt, also die Art und Weise, in der nach Kant das Gesetz zuallererst zugänglich wird. Es handelt sich dabei, mit Kant gesagt, um „gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung [...], folglich Bewusstsein eines kontinuierlichen Hanges zur Übertretung [des Gesetzes], folglich eine mit Demut verbundene Selbstschätzung“²². Dieses Bewusstsein des „Zugleichseins von Guten und Bösen“ ist nicht logisch im Sinne des Gesetzes des Widerspruchs. Es ist dasjenige Phänomen des „Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens“, welches Tugendhat mit dem Begriff der Transzendenz bezeichnet²³ [...] So verstandene „Transzendenz“ ist dann als *ratio cognoscendi*, also die Art und Weise, wodurch der Bezug auf den „Widerstand leistenden“ Gegenstand – sinnliches Wollen – geschieht. Sie setzt schon die freie Bindung voraus, welche auf dem Weg der theoretisch indifferenten Reflexion verloren geht. In dieser Betrachtungsweise steht demnach die Freiheit aber im Widerspruch zu jedem „Rechnen mit“, wie es theoretische Erkenntnis im Gefolge hat.

Wie versteht Kant selbst dieses Zugleichsein von Gutem und Bösem, das dem Individuum jene quantitative Ersetzbarkeit und der Existenz jene Gleichgültigkeit nimmt, durch welche sich die auf die objektive Wahrheit abzielende, Reflexion auszeichnet?

III.

Nach Kant ist das durch Tun bedingte moralisch Gute immer nur in Verbindung zum moralischen Gesetz erkennbar und zwar in derjenigen spezifischen Weise,

²⁰ Heidegger beschreibt dieses Phänomen aus Kants Praktischer Philosophie in präziser Weise: „[...] Die Achtung vor dem Gesetz – diese bestimmte Art des Offenbarmachens des Gesetzes als Bestimmungsgrund des Handelns – ist in sich ein Offenbarmachen meiner selbst als des Handelnden selbst. Das, wovor die Achtung ist, das moralische Gesetz, gibt die Vernunft als freie sich selbst. Achtung vor dem Gesetz ist die Achtung vor sich selbst als demjenigen Selbst, das nicht durch Eigendünkel und Eigenliebe bestimmt wird.“ In: Heidegger, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998, S. 144-145.

²¹ Vgl. Cohen, H.: *Ethik des reinen Willens*. Berlin: Bruno Cassirer, 3. Auflage, 1921, S. 166-202.

²² Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 231.

²³ Näher dazu: Tugendhat, E.: *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, 1993, S. 98ff.

dass das Moralgesetz mit dem Begriff des unbedingt guten Willens identisch ist.²⁴ In Kants Theorie des radikal Bösen wird derselbe Problemzusammenhang der Freiheit als Ausgangspunkt der moralischen Beurteilung mit dem Charakter als Gesamtdisposition zum Handeln in der Richtung der Überwindung des scharfen Dualismus der Kritik der praktischen Vernunft gemacht. Am deutlichsten sieht man diese Änderung der ontologischen Position Kants bei der neuen Definition des Begriffes der „Natur“: „Damit man sich nicht am Ausdrücke „Natur“ stoße, welcher, wenn er wie gewöhnlich das Gegenteil des Grundes der Handlungen aus Freiheit bedeuten sollte, mit den Prädikaten moralisch gut oder böse in geradem Widerspruch stehen würde: so ist zu merken: dass hier unter der Natur des Menschen nur der subjektive Grund des Gebrauches seiner Freiheit überhaupt (unter den objektiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallende Tat vorausgeht, verstanden werde: dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle“²⁵.

Dieser subjektive Grund des Gebrauches der Freiheit („Die Natur des Menschen“) an die Stelle jener Gesamtdisposition zum Handeln tritt, die Kant vorher Charakter nannte. Deswegen muss dieser subjektive Grund „vor aller in die Sinne fallende Tat“²⁶ vorausgehen, aber diesmal nicht als intelligibles und zeitloses Vermögen Apriori erfasst sein. Das Apriorische reduziert sich auf den zeitlichen Vorrang des Gesamtgrundes des Gebrauchs der Freiheit, welcher als bestimmender Grund immer schon den einzelnen empirischen Handlungen vorausgehen muss. Daraus folgt die weitere Kants These: Der subjektive Grund, weil er kein zeitlos intelligibles „Ich“ in uns repräsentiert, muss wiederum als „ein Actus der Freiheit“²⁷ verstanden sein, denn sonst könnte die moralisch gute oder schlechte Handlung in Ansehung des moralischen Gesetzes dem Menschen „nicht zugerechnet und Gutes oder Böses in ihm nicht moralisch heißen“²⁸.

Der Bestimmung des ersten Aktes der Freiheit, auf dessen Beurteilung in Ansehung der Freiheit für die Möglichkeit des moralischen Urteils zuletzt alles hinausläuft, so die dritte Kants These, kann und ist „an sich“ nicht bekannt und ist auch im Prinzip nicht erkennbar. In dieser These ist wieder eine Zweideutigkeit enthalten: dass wir nicht wissen und nach Kant auch nicht wissen können, ob durch diesen ersten Akt der Mensch sich für das Gute oder Böse entschieden hat, ist die Grundprämisse für das dynamische Spannungsverhältnis zwischen Guten und Bösen als zu immer noch zu vollziehenden Aufgaben des Menschen, solange er lebt. Andererseits, solche Entscheidung kann der Mensch in sich

²⁴ Vgl. Kant, I.: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, BA 1-2.

²⁵ Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Zitiert wird nach der ersten Auflage. Königsberg ²1794 (¹1793). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, BA 7.

²⁶ *Ibid.*, BA 7.

²⁷ *Ibid.*, BA 7.

²⁸ *Ibid.*, BA 7.

nur voraussetzen, aber nie für selbstevident halten. Im jeden Falle, der erste Entschluss, gute oder böse Maximen zu befolgen, ist ein Freiheitsakt, der sich bei moralischen Urteilen nur voraussetzen, nicht aber begrifflich auf endgültige Weise festlegen lässt.

Aus praktischer Perspektive wird dieser Entschluss als immer schon gemacht vorausgesetzt, da er aus der Unentbehrlichkeit der moralischen Beurteilung überhaupt folgt. Denn was hier als Gegenstand der Beurteilung dient, ist nicht die einzelne Handlung, sondern der Gesamtgrund aller konkreten Handlungen: der menschliche Charakter als subjektiver Grund des Gebrauchs der Freiheit. Der erste Akt der Freiheit ist zwar objektiv unerforschlich, aber subjektiv ist seine Evidenz unabdingbar, wenn der Mensch sich selber und seine Lebensmaxime zu prüfen und sein Verhalten zu korrigieren hat. Wie kann man dann diese schweigend bekannte und ausdrücklich unbekannte Freiheit weiter verständlich machen?

Als frei ist dieser Akt nur dann zu bezeichnen, wenn der Grund dieser Annahme der Maximen nicht in den Triebfedern der sinnlichen oder übersinnlichen Natur gesucht wird. Dementsprechend bleibt aber der Grund nur wieder eine – menschliche Maxime – und so kann man von jedem beliebigen Punkte in der Reihe der Bestimmungsgründe rückwärts reflektieren, ohne dass man jemals hoffen kann, auf den ersten Grund zu kommen. Maxime bleibt im Medium des menschlichen Sich-Verstehens erhalten, ohne einen Ausblick auf ihre Grundbestimmung „an sich“ zu erlauben.

Auch der Begriff „Tat“ hat bei späten Kant eine doppelte Bedeutung und somit gewinnt sie auch eine neue Begriffsbestimmung,²⁹ der die implizite Unterscheidung zwischen Freiheit des Willen und Freiheit des Handels zugrunde liegt: Deswegen „kann [...] der Ausdruck von einer Tat überhaupt sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetz 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“³⁰.

Zum einen ist also die „Tat“ als eine konkrete einzelne Handlung verstanden, die gemäß der einzelnen Absicht des Handelnden ausgeführt wird. Zum anderen handelt es sich um die einzige Tat oder den „Gebrauch der Freiheit“, wodurch der Charakter im Ganzen bestimmt und als die oberste Maxime oder einzige Lebensmaxime verstanden wird: „Die Gesinnung, d. i. der erste subjektive Grund

²⁹ Vgl. Bohatec, J.: *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“*, Hamburg, 1938, S. 245 ff. Bohatec macht auf den Zusammenhang dieser doppelten Tat – Erfassung mit den geschichtsphilosophischen Schriften Kants aufmerksam.

³⁰ Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 23-24.

der Annehmung der Maximen, kann nur der einzige sein, und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie selbst aber muss auch durch freie Willkür angenommen worden sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden³¹. Diese doppelte Erfassung ergibt sich also, wenn der für die moralische Beurteilung notwendige moralische Charakter dem in der inneren Erfahrung unerkennbaren Entschluss zugeschrieben wird, der mich für den Naturzusammenhang „aller meiner Handlungen“ verantwortlich macht. Es handelt sich dabei um das holistisch erfasste Wollen, welches auf jeden einzelnen, konkreten, willentlichen Akt als seinen Teil den Bezug nimmt und so als Grundbestimmung diesen Akten zugrunde liegt.

Die „Tat“ im primären Sinne besagt dann den unerforschlichen Ursprung dieser Gesinnung aus der Freiheit. Sie kann nicht direkt erkannt werden, da ihr das Wissen um die Gesamtheit aller meiner Handlungen in der Zeit vorausgehen müsste. Das endliche vernünftige Wesen, solange es lebt, muss sich immer unter Beweis stellen, wie es lebt. Deswegen ist *ratio essendi* der Moralität die Freiheit, welche ein Mensch verwirklicht, sobald er seiner eigenen Verantwortung bewusst wird. Das geschieht dann, wenn er weiß, dass das Gute mit Recht zu tun und das Böse mit Recht zu lassen möglich sei. Trotz der für die moralische Handlung unabdingbaren prognostischen Unerkennbarkeit des ersten Entschlusses, muss er als immer schon gemachter anerkannt werden, ohne als solcher inhaltlich erkannt zu sein, wenn das unabdingbare Bewusstsein der Zurechnungsfähigkeit der Gesinnung, diese einzige *ratio cognoscendi* ihres Ursprunges, keine Illusion ist.

IV.

Nach Kant gibt es *drei Anlagen zum Guten* in der menschlichen Natur – die der Selbsterhaltung, die der Vernünftigkeit (Kultur) und die der Verantwortung. Ihnen entspricht die Zuweisung der Anlage zum Guten für die Tierheit, der Anlage zum Guten für die Menschheit (Kultur) und der Anlage zum Guten für Persönlichkeit im Menschen.³² Es handelt sich um die wesentlichen Möglichkeiten, die ihre Verwirklichung fördern, aber als bloße Anlagen nicht dies schaffen können.

Gegen die dualistische Gegenüberstellung des zeitlos intelligiblen und zeitlich erscheinenden Wesens in KPV, ist wichtig zu sagen, dass obwohl es sich um unser animalisches Begehrungsvermögen handelt, und Kant im diesen

³¹ Ibid., A 23-24.

³² Zur Verbindung des Kants kosmopolitischen Rechts mit der moralisch universellen und der politisch auch aktuellen Fragestellungen neuest. In: Kyslan, P.: Kantovo svetoobčianstvo ako výzva pre súčasnosť. In: *Studia Philosophica Kantiana* 1/2017, S. 19-39.

Zusammenhang den Trieb zur Selbsterhaltung, den Trieb zur Arterhaltung und den Trieb zur Gemeinschaftsbildung erwähnt, wichtig ist, dass an dieser Stelle nicht mehr die sinnliche Natur als Grund des Bösen im Menschen tritt. Aus der Anlage zur Tierheit können höchstens „allerlei Laster gepfropft werden“, aber nicht von dieser Anlage „als Wurzel, von selbst entspringen“³³. Man kann sich natürlich fragen, wie es Christoph Horn tut, „im welchen Sinne Kant glaubt, dass die oben erwähnten Anlagen zur *Tierheit* ursprünglich zum Guten motivieren“³⁴. Aber eines steht fest: weil sie nur als Möglichkeiten verstanden werden, können sie zum Guten führen, oder auch zum Bösen pervertieren. Denn damit aus der wesentlichen Möglichkeiten die Wirklichkeit des Guten oder die des Bösen entsteht, gilt die Bedingung, dass „der Mensch sie in seine Maxime angenommen hat“³⁵.

Auf der anderen Seite (und wiederum gegen den Dualismus – Standpunkt) zeigt sich anhand der Anlagen zum Gutem, dass Vernunft allein nicht schon für sich selbst praktisch, d. i. unbedingt moralisch gesetzgebend ist.³⁶ So kann die Vernunft nicht, zumindest nicht ohne Kritik der Vernunft, automatisch jener erste Grund der Annahme guter oder bösen Maximen sein, da sie durchaus aus anderen Triebfedern als dem moralischen Gesetz folgen kann. Auch die vernünftige Anlage zum Guten kann zum Bösen pervertieren. Infolge der „vergleichender Selbstliebe“, die Kant auch als „ungesellige Geselligkeit“³⁷ bezeichnet, entstehen neue „Laster“, und zwar sind Neid, Undankbarkeit, Schadenfreude als rational angelegte „Laster der Cultur“³⁸ direkten Folgen dieser moralisch indifferenten Anwendbarkeit der Anlage zur Menschheit.³⁹ Deshalb bedarf es nach Kant der

³³ Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 14-15.

³⁴ Horn, Ch.: Die menschliche Gattungsnatur: Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen. In: Höffe, O.: (Hrg.) *Klassiker Ausleger* (Bd.41) *Immanuel Kant Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2011, S. 53.

³⁵ Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 14-15.

³⁶ Im diesen Zusammenhang scheint immer noch Heideggers Humanismuskritik von der Bedeutung zu sein. Dazu mehr: Tomašovičová, J.: Heideggers Humanismuskritik und der gegenwärtige Transhumanismus. In: *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology 2013 (Person – Subject – Organism: An Interdisciplinary Insights)*, Vol. 1, 2014, Nr. 1, S. 139-146.

³⁷ Kant, I.: Idee zur einen allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht. In: *Immanuel Kant*, Bd. 6. Köln: Verlag Könenman, 1995, S. 149ff. Näher dazu: Muránsky, M.: *Immanuel Kant: republikánska ústava a medzinárodné spoločensvo*. In: Novosád, F.- Smreková, D. (eds.) *Dejiny politického myslenia*. Bratislava: Kalligram, 2013, S. 340-366.

³⁸ Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 17-18.

³⁹ Die Lehre von hypothetischen Imperativen findet eine besondere Anwendung bei Heinrich Rickert, wenn er in seinem Buch *Kant. Der Philosoph der modernen Kultur*. Heidelberg 1924 die Begriffe „Zweck“ und „Mittel“ als erkenntnistheoretische Grundlage für seine Theorie des Rationalismus darstellt. Er hebt vor allem den hypothetischen und zugleich rationalen Wert der Imperative hervor: sie sind nämlich Handlungsregeln, die aus nach Belieben (irrational) festgesetzten Zwecken auf die notwendige (rationale) Weise die Mittel zur Realisation derselben anzuwenden erlauben und den

Annahme der „Empfänglichkeit der bloßen Achtung für das moralische Gesetz in uns“, in der dritten Anlage, die eine Anlage für die Persönlichkeit jedes Menschen „als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens“⁴⁰ darstellt. Nur moralische Persönlichkeit vermag es die moralisch neutralen Anlagen zum Tierheit und zur Cultur von der Pervertierung zum Bösen abzuwenden und so sich „zur Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz“ zu öffnen.

Unter „Anlagen“ sind nicht objektive Bestimmungsgründe des Verhaltens zu verstehen, sondern der menschlichen Freiheit aufgegebene Grundmöglichkeiten, die als Anlage zum Guten inkl. der sinnlichen Triebfedern verstanden sind. Die scharfe Gegenüberstellung von Gut und Böse kann nicht schon deswegen durch den metaphysischen Körper/Geist thematisiert werden. Ob sie zum Guten verwirklicht oder zum Bösen pervertiert werden, hängt davon ab, welchen Gebrauch der Einzelne von seiner Freiheit macht. Die Zurechnungsfähigkeit des Menschen für das Böse gründet auf dem Akt der Freiheit, und muss als vom Menschen zugezogen gedacht werden. Kant nennt diesen Akt „Hang zum Bösen“.

Dass diese begriffliche Trennung keine Selbstverständlichkeit ist und der Ausdruck „Hang zum Bösen“ getrennt von dem Begriff „Anlage“ einer besonderen Erklärung bedarf, möchte ich jetzt kurz ausführen. Zweifellos ist mit diesem Problem Kant sehr gut vertraut, wenn er schreibt „Es ist hier eigentlich nur vom Hange zum Bösen, d. i. zum Moralisch – Bösen die Rede, welches, da es nur als Bestimmungsgrund der freien Willkür möglich ist, diese aber als gut oder böse nur durch ihre Maximen beurteilt werden kann [...]“⁴¹ Warum spricht Kant nicht ebenso über den Hang zum Guten? Es geht doch um einen Act der Freiheit. Schon Alberer Schweitzer in seiner bis heute lesenswerten Dissertation stellte fest, dass unter der Voraussetzung der Verantwortung für alle moralische Zustände des Menschen, muss sowohl der Eintritt des radikal Bösen als auch die Umwandlung als eine und dieselbe „freie That“⁴² verstanden werden.

Kant fügt einen wichtigen Hinweis für den Unterschied zwischen der „Anlage“ und dem „Hang“⁴³ Während die Anlage vorgegeben und notwendig ist, muss der Hang zum Bösen – ein moralischer Begriff – selbst als zugezogen sein und als

irrationalen Zielsetzungen der Kultur rationale Mittel zur Verfügung stellen. Dass dieser Begriff der metaphysischen Einheit als Kultur noch seine implizite Geltung bei Rickert bewahrt, ist eine Frage, die im Rahmen dieser kurzen Fußnote nicht zu berücksichtigen ist.

⁴⁰ Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 14-15.

⁴¹ *Ibid.*, A 19.

⁴² Schweitzer, A.: *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Freiburg im Breisgau, 1899 (Diss.), S. 117.

⁴³ „[Hang] unterscheidet sich darin von einer Anlage, 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 von dem Menschen selbst zugezogen gedacht werden kann.“ (Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 20.)

durch freien Entschluss bedingt verstanden werden, sonst wäre er ein angeborener physischer Hang. Aber vorgegeben muss bei Kant nicht nur etwas Physisches sein. In seiner kurzen Anmerkung erläutert Otfried Höffe die Unmöglichkeit der Gleichsetzung der „Anlage“ mit der „Hang zum Bösen“ durch die Andeutung der Gefahr, daß die menschliche Situation in der wichtigsten Aufgabe, die Moral zu bewahren, der indifferenten freien Willkür (*liberum arbitrium indifferentiae*) ausgeliefert wird: die Rettung vor dieser Freiheit sucht Kant nach Höffe in der „theonomen Moral“⁴⁴, also einer aufklärerisch erfasster Religion, in der Betrachtung der moralischen Pflicht „als göttlicher Gebote“ sicher gestellt ist.

Diesem „göttlichen“ Einsatz bei Kant entspricht an mehreren Stellen sich wiederholende Behauptung, dass die moralische Anlage auch (in dem ärgsten) Menschen nicht (von Menschen) zu beseitigen ist und der Mensch, über welchen man sagt, er habe kein Gewissen, *muss* seine Stimme hören, nur „er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben“⁴⁵. Deswegen spricht Kant weiter über die „Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten“ und nicht über „Erwerbung einer verlorenen Triebfeder zum Guten [...] denn diese wir nie verlieren können“⁴⁶. Es ist sehr interessant zu sehen, wie Tugendhat, der auf der Suche nach „plausiblen Kantischen Konzept der Ethik“ sich vom „übersinnlichen Kern“ im Menschen befreien will, schon mit dem Fall des Menschen „ohne Gewissen“ (*lack of moral sense*) rechnet. Und, weil Moral bei ihm nicht von oben – aus der intelligiblen Welt – als *vorgegeben* aufkommen darf, muss Tugendhat das Dilemma der Wahl für die Moral oder gegen Moral akzeptiert und das Risiko der indifferenten freien Willkür hinnehmen.⁴⁷

Kehren wir zum Kant Text zurück. Für die folgenden Absätze gehen wir von der anthropologischen Lesart der Religionsschrift aus.⁴⁸ Diese Hinsicht wird von Kants Autonomie – Gedanke geleitet. „Was der Mensch im moralischen Sinne

⁴⁴ Otfried Höffe macht eine kurze, aber semantisch starke Bemerkung im diesen Zusammenhang, dass nach Kant „die Moral [...] deshalb *unumgänglich* zur Religion führt, weil ohne diese der *Hang zum Bösen* das gleiche Vernunftrecht beanspruchen dürfte wie die *Anlage zum Gutem* (S. 21). In der Situation der „Spaltung der Vernunft“, in welcher die Anlage zur Kultur bedingt unmoralisch wirkt („gesellige Ungeselligkeit“) und die gespaltete Vernunft größere Gefahr für die Moral in der Tat darstellt, als sinnliche Natur, wird von Kant eine übersinnliche Absicherung gesucht. (Vgl. Höffe, O.: Einleitung in Kants Religionsschrift. In: Otfried Höffe (Hrg.) *Klassiker Ausleger* (Bd.41) *Immanuel Kant Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, S. 1-28)

⁴⁵ Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, A 39.

⁴⁶ *Ibid.*, A 48-49.

⁴⁷ „Jemanden, der wirklich einen *lack of moral sense* hat [...] die Moral überhaupt [...] anzuerkennen, wäre sinnlos. Wir können unserem Freund nur sagen: *take it or leave it*“. (Siehe: Tugendhat, E.: *Vorlesungen über Ethik*, 5.Vorlesung Suhrkamp, 1993, S. 89)

⁴⁸ Mehr dazu; Höffe, O.: Einleitung in Kants Religionsschrift. In: Otfried Höffe (Hrg.) *Klassiker Ausleger* (Bd.41) *Immanuel Kant Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2010, S. 17-22.

ist, oder werden soll, gut oder böse, muss *er sich selbst* machen oder gemacht haben. Beides muss Wirkung seiner freien Willkür sein⁴⁹. Es ist das Phänomen der ursprünglichen „Unbestimmtheit“ der menschlichen Natur im Hinblick auf mögliche Veränderungen als *ratio essendi*, wodurch sich die menschliche Freiheit auszeichnet. Diese „Unbestimmtheit“ macht es möglich, dass der Mensch im Prinzip wählen kann, wer er sein will, und wie er sein will, und so ist er. Doch er kann nicht nach Belieben wollen, wenn er nur will. Denn „der subjective Grund des Gebrauchs der Freiheit“ zeigt sich zwar indirekt als „Naturzusammenhang aller Handlungen“ seit früher Jugend, aber er birgt doch als endgültig unerkannt das Motiv der Umkehrung in sich. Dass die erste Tat nicht erkannt werden darf und im Prinzip nicht erkennbar sein kann, auf diese Voraussetzung gründet dann Kants These über das radikale Böse, als beständige und ursprüngliche Handlungsmöglichkeit der sittlich handelnden Person, die man für ein wesentliches Zeichen der praktischen Gewissheit halten kann.⁵⁰

Geht man davon aus, dass das hier thematisierte menschliche Sein immer durch Bezug auf die Faktizität seiner Möglichkeiten entworfen ist, und dass dieses Phänomen der bevorstehenden Existenz immer den Sinn der auf die Zukunft bezogenen Totalität der Handlungen als ihren Bestimmungsgrund einschließt, dann kann man mit Blumenberg sagen: „Die Aufnahme des moralischen Gesetzes in die oberste Maxime ist – wenn sie wirklich dies ist – ein absoluter und einziger „Akt der Freiheit“⁵¹. Das Gewicht liegt hier auf dem Nebensatz „wenn sie wirklich dies ist“. Denn wenn der Mensch nur in einem einzigen Akt frei ist, in welchem die Unterwerfung seiner obersten Maxime unter das moralische Gesetz stattfindet, dann setzt jede unmoralische Entscheidung, die dieser Maxime widerspricht, eben die praktische Ungewissheit darüber voraus, ob eine solche Aufnahme in der Tat stattgefunden hat.

Da dieser Akt der Freiheit immer schon Selbstwahl ist, der mit dem Charakter der Bewährung verbunden ist, so kann Kant die beständige Möglichkeit des radikalen Bösen in der menschlichen Handlung folgendermaßen rechtfertigen: Über die Möglichkeit des Bösen kann sich jeder Mensch bald überzeugen, *wenn er sich fragt* ob er genug stark ist, die „Triebfeder“ zur Übertretung durch seinen festen moralischen „Vorsatz“ beherrschen zu können. „Jedermann wird gestehen müssen: er wisse nicht, ob, wenn ein solcher Fall einträte, er nicht in seinem Vorsatz wanken würde“⁵². Weil aber „ohne moralisches Gefühl kein Mensch

⁴⁹ Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 45.

⁵⁰ Vgl. Blumenberg, H.: Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“. In: *Studium Generale VII*, 9, 1954, S. 554-570.

⁵¹ Blumenberg, H.: Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“. In: *Studium Generale VII*, 9, 1954, S. 562.

⁵² Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Anm., A 55.

ist⁵³, da diese Anlage zur Persönlichkeit angeboren, d. h. nicht aus dieser Welt ist, soll er seinem Vorsatz „treue bleiben“ uns so kann er „mit Recht [...] sagen: er müsse es auch können, und seine Willkür frei ist“⁵⁴.

Mit anderen Worten, jeder noch bevorstehende Entschluss kann dem Menschen bewusstmachen, dass das die Selbstachtung ermöglichende moralische Gesetz nicht die oberste Maxime meiner Handlung geworden ist. Somit schließt das Bevorstehen meiner Handlung die endgültige Gewissheit über jene oberste Maxime aus, aufgrund welcher ich entweder gut oder böse handle. Es gerade diese affektive geladene Spannung der fehlenden definitiven Evidenz und der zu verwirklichenden Wahl zwischen den guten und bösen die den Horizont des moralischen offenbart und handlungsfähig macht. Der Mangel an der theoretischen Gewissheit ist geradezu der Spielraum der Freiheit, in deren Gebrauch erst das höchste mögliche Gut als ursprüngliche Absicht meiner Existenz gewiss wird.⁵⁵ Die Wahrheit darüber ist nie ein Wissensstand, sondern liegt im Prozess der Aneignung dieser Wahrheit selbst. Mit dieser Hinweis lässt sich auch praktische Zugleichsein von Gut und Böse in menschlicher Natur, das nicht rein logisch ist, begreiflich machen.⁵⁶

Zusammenfassend formuliert Kant seine These über das radikale Böse: „Der Satz: der Mensch ist böse, kann nach Obigen nichts Anderes sagen wollen als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewusst und hat doch die gelegentliche Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Er ist von Natur böse, heißt so viel als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet [...]“⁵⁷. Da dieser Hang nun selbst als moralisch verstanden werden muss, d. h., als Motiv für die menschliche unmoralische Entscheidung, die dem Menschen als seine eigene zugerechnet werden muss, und nicht aus der sinnlichen Natur in ihm folgt, wird nach Kant dieser natürliche Hang zum Bösen als „selbstverschuldet“ interpretiert – „als ein radikales, angeborenes (nichtsdestoweniger aber von uns zugezogenes) Böses in der menschlichen Natur“.

Der Ursprung des Bösen lässt sich nach Kant mithin auf keine Weise empirisch erkennen. Weder die Sinnlichkeit (als Erbsünde) noch die Vernunft (die immer hypothetisch unmoralisch ist) können die mögliche Schwäche oder sogar Verdorbenheit des menschlichen Charakters deutlich machen, da sonst zu folgen

⁵³ Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, A 37-38.

⁵⁴ *Ibid.*, A 37-38.

⁵⁵ Zum Zusammenhang zwischen der Freiheit und Zeitlichkeit des menschlichen Willens Vgl. Krings, H.: *Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit*, S. 69-78. Tugendhaft, E.: *Selbstbestimmung und Selbstbewusstsein* 9. Vorlesung. Suhrkamp, 1979, S. 193-223; Blumenberg, H.; Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“. In: *Studium Generale VII*, 9, 1954, S. 554-570.

⁵⁶ Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 25.

⁵⁷ *Ibid.*, A 26.

wäre, dass der Mensch, ob er will oder nicht, unvermeidlich ein „böses Herz“ haben muss. Hiermit müsste der Grundsatz der unbedingten Verantwortung – vor sich selber durch indifferente, instrumentalisierte Normativität ungültig gemacht werden.

Der Ursprung des Bösen ist also jene Grundsatzentscheidung, in welcher jemand das Gute und damit die autonome Freiheit als Sinn des menschlichen Lebens prinzipiell verleugnet. Diese Entscheidung ist nicht zeitlich feststellbar, weil sie in der Perspektive der Zeit und damit zugleich berechenbaren kausalen Subjekt – Objekt – Beziehung nicht zu thematisieren ist. Sie offenbart sich nur im Verstehen der sittlich bestimmten Handlungen unter der Voraussetzung der Anerkennung des moralischen Gesetzes, welche als Akt der Beurteilung dann auf einen guten oder schlechten Charakter des Menschen schließen lässt. Kant betrachtet diese Entscheidung allerdings noch in der dualistisch metaphysischen Perspektive: sie gilt ihm als eine intelligible Tat, die als unableitbar, immer schon als vollzogener Freiheitsakt betrachtet werden muss, wenn man sich selbst und den anderen Menschen moralisch beurteilt. Erst durch diese Grundentscheidung steht jedes einzelne Wollen unter einem Richtungssinn, nämlich unter der Frage, ob und in welcher Weise der Mensch den Daseinssinn als Ganzes verwirklicht oder verfehlt.

Wenn menschliches Handeln nach Kant nicht einfach dem Streben folgt, sondern immer eine Stellungnahme („Wie“) zu den eigenen Strebungen einnimmt, und diese stellungnehmende „Wie“ nicht beliebig ist, da es in ihm dem Menschen zugleich um sein eigenes Selbst im Ganzen geht, ist dieses Haltung notwendigerweise – wenn auch oft unthematisch – von einem praktischen Wissen um die eigene Möglichkeit der Selbstbestimmung und damit um sich selbst als Gegenstand der praktischen Reflexion begleitet. Erst dieses Selbstverhältnis macht der unbedingt gewollte Zweck meines Wollens, oder mit Kant gesagt, „das höchste mögliche Gut“, zur verbindlichen Aufgabe. So kommt es, dass die Gewissheit der postulierten Möglichkeit eines letzten Gegenstandes gar nicht theoretisch, mithin auch nicht apodiktisch, d. i. in Ansehung des Objektes erkannte Möglichkeit ist, sondern „in Ansehung des Subjekts, zur Befolgung ihrer objektiven, aber praktischen Gesetze notwendige Annehmung, mithin bloß notwendige Hypothese ist“⁵⁸.

Dieses „freie Fürwahrhalten“ schließt sich mit dem „theoretisch indifferenten Rechnen – Mit“ in dem Sinn, in welchem die Sinnerfüllung als Endzweck – das höchste Gut – der Charakter der zukunftsbezogenen Bewährung hat und als Handlungsmaxime zwar nicht nach Belieben geschieht, aber zugleich geliche Prognose über das Scheitern oder Gelingen der menschlichen Existenz

⁵⁸ Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 171.

ausschließt. Würde das höchste mögliche Gut als von mir hervorzubringender Gegen – Stand des menschlichen Willens schon vorweg von einer anderen fremden Kraft entschieden und der Gegenstand als eine anonyme Summe der zu verwirklichenden Normen vorgegeben, dann wäre der Grund des menschlichen moralischen Verhaltens, der sinnvolle Selbstbezug als von mir zu verwirklichender „moralischer Wert der Existenz“, als Zweck an sich bedeutungslos. Dass hier der praktische Satz in Form der ersten Person Futur 1 bei Kant in Frage kommt, muss als Grundvoraussetzung der ganzen Problematik betrachtet werden. Im Wissen um die mögliche Gewissheit geht es um keine theoretische, auf die Zukunft abzielende, Prognose. Die Verbindlichkeit des praktischen Urteils kann deshalb nur so durch den Urteilenden selbst gesichert werden: Gewissensbindung schließt notwendigerweise gleichgültige Verpflichtung zur Gewissensbildung aus.

Zusammenfassung

Das radikale Böse und Freiheit des endlichen Menschen bei Kant

Kants Theorie vom radikalen Bösen ist kein zufälliger Zusatz zu seiner Ethik. Sie ist mit der Lehre vom Primat der praktischen Rationalität eng verbunden, die auf der Voraussetzung fußt, dass moralisches Urteil sich nicht auf die einzelnen Handlungen („Folgen“), sondern auf den Menschen im Ganzen („Gesinnung“) bezieht. Im Unterschied zu der dualistischen Gegenüberstellung des zeitlos intelligiblen und zeitlich erscheinenden Wesens in der *Kritik der praktischen Vernunft* der Charakter des Menschen ist nicht mehr im übersinnlichen Bereich als „Ding an Sich“ bestimmt, sondern wird als „Tat“ oder „subjectiver Grund des Gebrauch der Freiheit“ verstanden. Somit wird die zu machende Bewältigung des Lebens im Ganzen in eigener Verantwortung („der moralische Wert der Existenz“) als rationales Ziel des eigenen Wollens anerkannt. Kant will deswegen die beständige Möglichkeit des radikal Bösen mit dem zeitlich offenen Charakter des menschlichen Lebens rechtfertigen. Jede zu machende Entscheidung setzt voraus, dass das die Selbstachtung ermöglichende moralische Gesetz nicht automatisch die oberste Maxime meiner Handlung ist. So kann und muss der Mensch „bei lauter guten Handlungen dennoch böse“ sein. Erst die Verantwortung für Bösesein-können eröffnet den Horizont der endlichen Freiheit.

Schlüsselwörter: Die erste Tat, das radikale Böse, gesellige Ungeselligkeit, Gesinnung, Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten

Summary

Kant on Radical Evil as Freedom of the Finite Man

Kant's theory of radical evil is no coincidental annex to his ethics. It is closely linked to the doctrine of the primacy of practical rationality, which is based on the premise that moral judgment does not refer to the individual actions ("Folgen") but to the person as a whole ("Gesinnung"). In contrast to the dualistic opposition of the timelessly intelligible and temporally appearing being in the *Critique of Practical Reason*, in *Religion within the Limits of Reason Alone* the character of man is no longer determined in the supersensible realm as "thing in itself", but becomes the "first act" or "subjective ground of the use of freedom". Thus, the coping of life as a whole on one's own responsibility ("the moral value of existence") is recognized as the rational goal of one's own will. Kant therefore justifies the constant possibility of radical evil with the temporally open character of human life: Any further decision that is to be made presupposes that the moral law that enables self-esteem is not automatically the supreme maxim of my action. So man can and must also be "evil in all good actions". Only the responsibility for "being allowed to be evil" can open the horizon of finite freedom.

Key words: The first act, radical evil, social unsociability, conviction, restoration of the original disposition to the good

Zhrnutie

Kantov koncept radikálneho zla ako slobody konečného človeka

Kantova teória radikálneho zla nie je náhodným dodatkom k jeho etike. Táto teória zla je úzko prepojená so širším konceptom primátu praktickej racionality, ktorého predpokladom je normatívna povaha morálneho súdu. Morálny súd sa podľa Kanta nevzťahuje na jednotlivé konania („dôsledky“), ale na človeka vcelku („zmýšľanie“). Na rozdiel od dualistickej opozície bezčasovej inteligibilnej a časovo sa javiacej bytosti v *Kritike praktického rozumu*, Kant v *Náboženstve v medziach číreho rozumu* už nevymedzuje charakter človeka v nadzmyslovej inteligibilnej sfére ako nemennú „vec osebe“, ale definuje podstatu človeka ako „prvý čin“ či „subjektívny dôvod používania slobody“. Keď sa človek vcelku stáva dobrým alebo zlým, musí o svojom živote rozhodnúť on sám. Zvládnutie života vo vlastnej zodpovednosti („morálna hodnota existencie“) sa tak stáva racionálnym cieľom vlastného vôľového života. Z tejto perspektívy zdôvodňuje

Kant aj trvalú možnosť radikálneho zla s časovo otvorenou povahou ľudského života: každé nastávajúce rozhodnutie, ktoré treba urobiť, predpokladá, že sebaúctu ustanovujúci morálny zákon nie je automaticky najvyššou maximou môjho konania. Takto je a musí zostať človek „aj popri samých dobrých skutkoch zlým“. Až zodpovednosť za „môcť byť zlým“ človekom otvára horizont konečnej slobody.

Kľúčové slová: prvý čin, radikálne zlo, družná nedružnosť, zmýšľanie, obnovenie pôvodnej vlohy pre dobro

doc. Mgr. Martin Muránsky, PhD et. Dr.phil.

Filozofický ústav SAV

Slovenská akadémia vied

Bratislava, Slovenská republika

Martin.Muransky@savba.sk