

D. Transzendentale Freiheit und das Böse

§ 21 Der Grund des Bösen

Der Vollzug der Freiheit impliziert nicht nur die Möglichkeit des Guten, sondern auch die des Bösen. Nach der Realisierung des Guten verlangt der sittliche Anspruch, von der möglichen Realisierung des Bösen zeugt die menschliche Lebenserfahrung.¹ Der Grund des Bösen ist dabei allein "im Actus der Freiheit" selbst zu suchen.² Nur der Wille als unbedingte Aktualität kann, ebenso wie er auf unbedingte Weise gut sein kann, auch

¹ So ist die Freiheit, sofern sie darin besteht, dem sittlichen Anspruch zuwider zu handeln, "eine Definition, die über den praktischen Begriff noch die Ausübung desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzutut" (MS A 28). Dabei bleibt freilich die Beurteilung je konkreter Fälle ebenso prinzipiell problematisch, wie im Falle der Realisierung des Guten, da das Böse ja, ebenso wie das Gute, eine Qualität des Willens und dessen Maximen betrifft, deren Lauterkeit aber im Einzelfall nie mit Sicherheit festgestellt werden kann: "Man nennt aber einen Menschen böse, nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen". Dieser Schluß aber ist prinzipiell problematisch, so daß man "das Urteil, daß der Täter ein böser Mensch sei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen" kann (REL AB 5 f.).

² REL AB 6.

auf unbedingte Weise böse sein.³ Abzuhalten ist nach Kant jede Konzeption, die das Böse in der Sinnlichkeit und den "daraus entspringenden natürlichen Neigungen" begründet denkt.⁴ Letztere sind vielmehr "an sich selbst betrachtet gut, d. i. unverwerflich"⁵ und unschuldig⁶. "Neigungen sind nur Gegner der Grundsätze überhaupt (sie mögen gut oder böse sein)"⁷ und können deshalb, sofern sie nicht durch "Klugheit"⁸ in eine gewisse Hierarchie und Harmonie gebracht werden, auch böse Vorhaben vereiteln. Sieht man, wie die stoische Morallehre, "den moralischen Kampf des Menschen bloß als Streit mit seinen (an sich unschuldigen) Neigungen",⁹ so wird die Dimension des Sittlichen gewissermaßen unterboten und damit verfehlt.

Sind Sinnlichkeit bzw. Neigungen sonach nicht als Grund des Bösen anzusehen, so sind sie im Hinblick auf die Konstitution desselben doch relevant. Sie stellen nämlich den möglichen Vermittlungsrahmen des Bösen dar. Denn dieses "besteht darin, daß man jenen Neigungen, wenn sie zur Übertretung (sc. des Sittengesetzes) anreizen,

³ Auf diese sachlich erforderliche Ergänzung des berühmten Einleitungssatzes der GMS weist G. Prauss (1993), S. 258 f. zurecht hin. Die Frage nach dem Bösen kann von der Problematik der Freiheit gar nicht abgelöst werden, so daß H. Krings (1980), S. 33 völlig zurecht behaupten kann: "Als Index für den Wert einer transzendentalen Freiheitsphilosophie könnte man den Beitrag ansetzen, den sie zur Frage nach der Freiheit als dem Vermögen des Guten und des Bösen leistet."

⁴ REL A 27, B 31.

⁵ REL A 63, B 69.

⁶ Vgl. REL A 64, B 70.

⁷ REL A 63, B 69 Anm.

⁸ REL A 64, B 70.

⁹ A. a. O.

nicht widerstehen *will*, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind."¹⁰ Das Böse konstituiert sich also dadurch, daß der Wille sinnliche Neigungen unreflektiert, also ohne Rücksicht auf den etwaig diesen entgegenstehenden sittlichen Anspruch, bestim mend werden läßt. Das Böse wird sonach nicht um seiner selbst willen gewollt, wie das Gute. Die für das sittlich Gute konstitutive Potenzierung, die Pflicht um ihrer selbst willen zu tun, gilt für das sittlich Böse nicht. Letzteres wird um etwas anderen willen getan, nämlich um der Befriedigung der Neigungen willen.

Hinsichtlich der Bestimmung des Grundes des Bösen darf Freiheit also weder übergangen werden, noch darf ihr zuviel zugemutet werden. Einerseits muß die Konstitution des Bösen als ureigene Möglichkeit des Vollzugs der Freiheit festgehalten werden und andererseits kann Freiheit das Böse nicht um seiner selbst willen vollziehen.¹¹

Diese Gedanken zum Grund des Bösen, die der REL entnommen werden können, lassen sich im Rekurs auf den Vollzug transzentaler Freiheit, soweit dieser bislang überwiegend anhand der GMS sowie der KPV rekonstruiert wurde, bestä-

¹⁰ REL A 63, B 69 Anm.

¹¹ Vgl. REL A 28, B 32: "Um also einen Grund des Moralisch Bösen im Menschen anzugeben, enthält die Sinnlichkeit zu wenig; denn sie macht den Menschen, indem sie die Triebfedern, die aus der Freiheit entspringen können, wegnimmt, zu einem bloß tierischen; eine vom moralischen Gesetz aber freisprechende, gleichsam boshafte Vernunft (ein schlechthin böser Wille) enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder (denn ohne alle Triebfeder kann die Willkür nicht bestimmt werden) erhoben und so das Subjekt zu einem teuflischen Wesen gemacht werden würde."

tigen. Wie wir nämlich bereits sahen, begründet sich das Gute durch den sittlichen Vollzug des Willens, wobei dieser seine transzendentale Freiheit als Autonomie affirmsiert und sich damit als unbedingte Aktualität behauptet. Entsprechenderweise kann der Grund des Bösen, sofern auch dieser im "Actus der Freiheit" selbst liegt¹², darin begründet gesehen werden, daß der Wille seine transzendentale Freiheit als Autonomie nicht affirmsiert und sich somit in seiner unbedingten Aktualität nicht behauptet, sondern einer Heteronomie verfällt.

Bereits im Rahmen der Ausführungen zur Problematik der Glückseligkeit war deutlich geworden, daß dieser unsittliche Vollzug des Willens nicht um seiner selbst willen geschieht. Das Böse konstituiert sich nicht, indem der Wille seine transzendentale Freiheit der Autonomie als solche negiert. Der unsittliche Akt des Willens ist nicht im konträren Gegensatz zum sittlichen Akt zu denken, so daß der Selbstaffirmation der Autonomie des Willens einfach hin eine entsprechende Selbstnegation korrespondieren würde. Der unsittliche Akt besteht nicht in einer direkten Negation, sondern vielmehr im Ausbleiben der Affirmation, also allenfalls in einer indirekten Negation. Die Affirmation der Autonomie des Willens wird verweigert, oder auch nur zurückgestellt zugunsten der Befriedigung sinnlicher Neigungen. Die Selbstnegation der Freiheit wird dabei keineswegs gewollt. Dies wäre von der Strukturlogik des Freiheitsbegriffes aus betrachtet ja auch widersinnig. Warum sollte Freiheit im Vollzug ihres Aktes sich selbst abschaffen wollen, der Wille seine unbedingte Aktualität negie-

¹² REL AB 6.

ren wollen und sich damit letztlich selbst nicht mehr wollen?

Die Möglichkeit der Preisgabe der Freiheit kann allenfalls verständlich werden als indirekte Negation, d. h. als ein nicht gewolltes Resultat der Affirmation von anderem. Entsprechend verwirkt der Wille seine Autonomie nicht, indem er sie direkt negiert, sondern vielmehr indem er etwas anderes als diese affirmsiert. Dieses andere sind die sinnlichen Neigungen, deren Verlockungen der Wille sich zu widersetzen weigert. Freiheit verwirkt sich also, sofern sie, anstatt sich selbst zu affirmsieren, sinnliche Neigungen affirmsiert und sich damit indirekt negiert.

Freiheit als Autonomie des Willens will sich im unsittlichen Akt, wie wir weiter oben bereits sahen, ja nicht nur nicht abschaffen, sondern vielmehr absolut setzen, und damit über die sittliche Reflexion hinwegsetzen. Gerade im Versuch dieser Absolutsetzung, schafft sie sich freilich dann ab. Das Böse gründet also sowenig in der direkten Negation der Freiheit, als es vielmehr in der Intention der Absolutsetzung derselben besteht. Der böse Wille will die absolute, sittlich unreflektierte Freiheit, keineswegs das dabei jedoch zwangswise eintretende Resultat des Verlustes aller Freiheit!

§ 22 Die Darstellung des Bösen

Die Form, in der sich das Böse ausprägt, ist nach Kant die Leidenschaft. Diese setzt Freiheit voraus, denn Leidenschaft bedeutet kein bloßes Überwältigtsein durch naturale Determination, sondern impliziert, daß der Wille sich dieser Determination selbst ausliefert. So sind "Leiden-

schaften ... mehrenteils unheilbar: weil der Kranke nicht will geheilt sein."¹³ Leidenschaften setzen das Verweigern der Selbstaffirmation der Freiheit als Autonomie des Willens voraus und sind deshalb "ohne Ausnahme böse".¹⁴ Der Mensch lässt sich hierbei "in Ketten legen"¹⁵ und findet "Lust und Befriedigung am Sklaven-
sinn".¹⁶

Scharf abgegrenzt von den Leidenschaften werden von Kant die Affekte, die gerade nicht auf einem Akt der Freiheit beruhen. Sie gehören vielmehr allein "zum Gefühl, sofern es vor der Überlegung vorhergehend, diese selbst unmöglich oder schwerer macht."¹⁷ Sie sind wie ein "Sturm", der "bald aufhört",¹⁸ und können Freiheit vorübergehend unmöglich machen. Im Affekt wird Freiheit von außerhalb ihrer selbst, von der Sinnlichkeit her gefährdet und etwaig suspendiert, während die Leidenschaften darauf beruhen, daß Freiheit sich selbst verwirkt.

§ 23 Die Anthropologie und das Böse

Kants Ausführungen zufolge kann die Realisierung des Bösen darin gesehen werden, daß transzendentale Freiheit als Autonomie des Willens sich selbst verwirkt. Darauf hinaus faßt er die Leidenschaften als die je konkreten Ausprägungsformen, in denen der sich solchermaßen

¹³ ANTHR A 227.

¹⁴ ANTHR A 228.

¹⁵ ANTHR A 206.

¹⁶ ANTHR A 228.

¹⁷ MS A 50.

¹⁸ A. a. O.

konstituierende böse Wille empirisch vermittelt im menschlichen Handeln zur Darstellung gelangt. Könnte es damit hinsichtlich des Problems des Bösen nicht sein Bewenden haben? Dieses scheint nun aus der Struktur des Selbstvollzugs der Freiheit begründet und in seinen Ausprägungen im menschlichen Handeln reflektiert. Doch Kant greift darüber hinaus einen Problembestand auf, der seit altersher Gegenstand metaphysischer und theologischer Spekulation war, indem er bereits eingangs der REL die Frage aufwirft, inwiefern der Mensch von Natur als gut oder böse zu denken sei.

Da diese Frage auf eine gattungsspezifische Bestimmtheit abzielt, geht Kant zunächst zu einer kurzen "anthropologischen Nachforschung" über.¹⁹ Dabei bietet er zunächst lediglich eine der Interpretation dringend bedürftige Skizze der "ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur", die er folgendermaßen unterteilt:

- 1) Die Anlage für die Tierheit des Menschen als eines lebenden,
- 2) Für die Menschheit desselben als eines lebenden und zugleich vernünftigen,
- 3) Für seine Persönlichkeit als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens."²⁰

¹⁹ REL A 13, B 15; vgl. auch REL AB 8 f.: "Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder: er ist von Natur böse, so bedeutet dieses nur so viel als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt."

²⁰ A. a. O. - Dabei handelt es sich freilich nur um Anlagen, die in praktischer Hinsicht relevant sind, denn es ist "hier von keinen anderen Anlagen die Rede ... als denen, die sich unmittelbar auf

Kant zufolge können nur die zwei ersteren Anlagen zweckwidrig gebraucht werden und auch nur für die Entartung dieser beiden Anlagen führt er Beispiele von Lastern auf. Dies gibt zu der Deutung Anlaß, daß die dritte Anlage nicht lediglich eine neben den beiden anderen ist, sondern diesen allererst Sinn verleiht, so daß in der Ausrichtung auf die dritte Anlage die ersten beiden Anlagen zu ihrem zweckmäßigen Gebrauch gelangen. Sofern also die Anlagen der Tierheit und Menschheit auf die Anlage der Persönlichkeit hin ausgerichtet sind, sind sie Anlagen zum Guten. Die Anlage für die Persönlichkeit aber ist "die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür."²¹ Daraus wird ersichtlich: Die Teleologie, die Kant unterstellt, wenn er von Anlagen zum Guten spricht, begründet sich allererst vom Vollzug transzendentaler Freiheit her. Dieser wird nicht von einer vorab konzipierten Ontologie als oberstes Telos des Menschen verstanden, sondern ist vielmehr die Grundlage eines teleologischen Verständnisses der menschlichen Natur.

Verwirkt Freiheit sich allerdings im Vollzug ihrer selbst, so erfahren dabei die Anlagen für die Tierheit und Menschheit einen zweckwidrigen Gebrauch und es kommt zur Konstitution von Lastern. So kann etwa, sofern der Bereich bloßer Tierheit nicht überschritten wird, die durch Instinkt geregelte Selbsterhaltung und Fortpflanzung nicht zur "Völlerei" und "Wollust" entarten.

das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkür beziehen" (REL A 18, B 19 f.).

²¹ REL A 16, B 18.

Ausdrücklich weist Kant darauf hin, daß derartige Laster "nicht aus jener Anlage (sc. der Tierheit) als Wurzel von selbst entsprießen"²². Erst wenn, so muß dann wohl hinzugefügt werden, zur Anlage der Tierheit Freiheit hinzutritt, welche die instinktive Regulierung ablöst, können im Falle des unsittlichen Vollzuges dieser Freiheit jene Laster der "Rohigkeit der Natur"²³ entstehen. Mit der Vernünftigkeit, der Anlage für die Menschheit, ist die Dimension unmittelbarer Bedürfnisbefriedigung immer schon transzendent. Distanzierung von Bedürfnissen wird möglich, wodurch sich Kultur herausbilden kann. Ist diese aber nicht auf die Personalität hin ausgerichtet, so entartet sie im konkurrierenden Glückseligkeitsverfolg der einzelnen Individuen, wobei sich als typische Laster der Kultur herauskristallisieren: "Eigensucht", "Nebenbuhlerei", "Neid", "Undankbarkeit" und "Schadenfreude".²⁴ Auf der Ebene der Anlage der Persönlichkeit nennt Kant bezeichnenderweise keine Laster *sui generis*. Sofern Freiheit sich selbst verwirkt, bedeutet dies kein Laster, sondern vielmehr den Grund aller Laster, die dann stets solche der Natur oder der Kultur sind. Affirmation ihrer selbst oder sich Verwirken transzentaler Freiheit entscheidet in einem strengen Entweder-Oder über Tugend- oder Lasterhaftigkeit überhaupt als den konkreten Ausprägungen eines guten oder bösen Willens.

Im weiteren Verlauf seiner anthropologischen Erörterung behauptet Kant dann auch einen gattungsspezifischen "Hange zum Bösen in der menschlichen Natur", den er als eine "habituelle

²² REL A 15, B 16 f.

²³ REL A 15, B 17.

²⁴ REL A 16, B 18.

Begierde" auffaßt.²⁵ Aufgrund dieses Hanges realisiert sich das Böse angesichts der sittlichen Forderung in den Modi der Gebrechlichkeit, Unlauterkeit und Bösartigkeit.²⁶ "Gebrechlichkeit" bedeutet in diesem Zusammenhang, daß das Gute, obzwar gewollt, aufgrund einer verlockenden Neigung jedoch nicht realisiert wird. Man könnte dies wohl auch dahingehend interpretieren, daß der sittliche Wille bloßer Wunsch bleibt. "Unlauterkeit" bedeutet, daß nur auf äußerliche Übereinstimmung des Handelns mit dem sittlichen Anspruch geachtet wird, mithin letztlich nicht aus sittlicher Willensbestimmung gehandelt wird. Entsprechend der in der KPV getroffenen Unterscheidung wird damit auf ein Handeln

²⁵ REL A 18, B 20; - Natur darf bei Kant, will man nicht in heillose Mißverständnisse geraten, keinesfalls univok verstanden werden, sondern es sind zumindest drei verschiedene Ebenen dieses Begriffs zu unterscheiden. Erstens bedeutet Natur den Inbegriff der durch die synthetisch-apriorischen Verstandesgrundsätze strukturierten Erscheinungen. Zweitens besteht die Natur des Menschen in dessen Vernünftigkeit und Freiheit. Und drittens kann der Mensch, sofern er, wie nun auszuführen sein wird, immer schon prädisponiert ist, seine Freiheit zu verwirken, auch als von Natur böse bezeichnet werden. Die erste Bedeutung betrifft die Objektivität der sinnlich wahrnehmbaren Welt, die zweite Bedeutung die Subjektivität des Menschen und die dritte Bedeutung eine Möglichkeit der Realisierung dieser Subjektivität, wobei in jeder dieser Beziehungen der Naturbegriff das Wesentliche der entsprechenden Dimension bezeichnet. So bedeutet Natur im Hinblick auf verfügbare Objektivität einen gesetzlichen Zusammenhang von Erscheinungen, im Hinblick auf die Subjektivität des Menschen bedeutet sie Vernunft bzw. Freiheit und hinsichtlich der Realisierung dieser Freiheit bedeutet sie die von dieser selbst immer schon hervorgebrachte und deshalb wesentliche Möglichkeit, sich selbst auch verwirken zu können. Der Begriff der Natur steht damit ganz im Sinne der Tradition auch bei Kant durchwegs in engstem Zusammenhang mit dem des Wesens bzw. des Wesentlichen.

²⁶ Vgl. REL A 19 ff., B 21 ff.

abgezielt, das nicht als moralisch, sondern lediglich als legal zu erachten ist. "Bösartigkeit" schließlich kann als die eingestandene Mißachtung des sittlichen Anspruchs erachtet werden, womit zwar noch die Legalität von Handlungen einhergehen kann, die sich dann jedoch nur noch reiner Zufälligkeit verdankt.

Kant denkt sowohl die Anlage zum Guten wie auch den Hang zum Bösen als anthropologische Voraussetzungen im Hinblick auf den Vollzug transzendentaler Freiheit. Und dies erscheint auch zwingend, denn das sittliche Sollen hätte gar keinen Sinn, sofern der Mensch ihm entweder gar nicht folgen könnte, oder er andererseits immer schon selbstverständlicher Weise das Gute tun würde. Entsprechenderweise wird mit der Anlage zum Guten aus anthropologischer Perspektive das Vermögen zur Selbstaffirmation der Freiheit, mit dem Hange zum Bösen das Vermögen dieser Freiheit, sich selbst zu verwirken, gedacht. Kants anthropologische Annahmen stellen sonach im Lichte der sittlichen Forderung gesehen Voraussetzungen der Sinnhaftigkeit dieser Forderung dar.²⁷

²⁷ Man könnte die Frage aufwerfen, inwiefern es sich hier nicht um transzendentale Bedingungen handle. Hierzu nur soviel: Transzentalphilosophie reflektiert die logische Genese eines Faktums, mithin dessen immanente Logizität. Sie setzt ein Faktum voraus und reflektiert dieses nun gewissermaßen in sich selbst. Anthropologie hingegen setzt zwar, zumindest in ihrer Kantischen Variante, den sittlichen Anspruch ebenfalls voraus, um den Menschen im Lichte dieses Anspruchs zu interpretieren, doch sie reflektiert dabei nicht die immanente Logik dieses Anspruchs, m. a. W. sie sucht den Anspruch nicht zu begründen, sondern reflektiert vielmehr auf die faktischen Voraussetzungen dieses Anspruchs. Im übrigen ist philosophische Anthropologie eine hermeneutische Reflexion, während Transzentalphilosophie eine begründende Reflexion ist, der es im wesentlichen um

Indem der anthropologische Rekurs auf die Natur des Menschen sonach Voraussetzungen für die Sinnhaftigkeit des Faktums des sittlichen Anspruchs eruiert, wird dieser Anspruch nicht im Hinblick auf die Rechtmäßigkeit seiner Geltung reflektiert, die vielmehr bereits vorausgesetzt wird, sondern allein im Hinblick auf seine Faktizität. Um der Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs willen ist entsprechenderweise ein anthropologisches Vermögen anzunehmen, um transzendentale Freiheit vollziehen zu können. In diesem Sinne setzt Kant als Anlage zum Guten, wie wir sahen, im wesentlichen "die Anlage für die Persönlichkeit" voraus, worunter "die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür" zu verstehen ist.²⁸ Doch um den sittlichen Anspruch als Anspruch begreiflich zu machen, ist der Hang zum Bösen vorauszusetzen, bedeutet das Sollen doch als solches, daß das Gesollte für den Menschen nicht selbstverständlich ist und er immer schon dazu tendiert, sich diesem Gesollten zu verweigern. Allein bereits dadurch, daß Sittlichkeit in der Form des Anspruchs an den Menschen herantritt, erscheint sonach die gattungsspezifische Annahme eines Hanges zum Bösen gerechtfertigt.

Näher einzugehen aber ist darauf, daß es sich hinsichtlich der Anlagen zum Guten und des Hanges zum Bösen in formaler Hinsicht keineswegs um Konstituentien der menschlichen Natur handelt, die auf gleicher Ebene zu denken wären,

Letztbegründung zu tun ist und die deshalb das Unbedingte denken muß.

²⁸ REL A 16, B 18.

wie man zunächst annehmen könnte. Vielmehr bringt Kant damit auch eine Differenz innerhalb des Begriffs der menschlichen Natur zum Ausdruck, die er allerdings nur mit wenigen Worten andeutet. So sind Kants Ausführungen zufolge die Anlagen zum Guten "ursprünglich, denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur" bzw. zum "Wesen" des Menschen.²⁹ Der Hang zum Bösen hingegen gilt ihm als "erworben" bzw. "als von dem Menschen selbst sich zugezogen".³⁰ Entsprechenderweise dürfen dann auch die Anlagen zum Guten im Gegensatz zum Hang zum Bösen im Vollsinne als angeboren vorgestellt werden.³¹ Der Begriff der Natur des Menschen fällt damit in zwei Komponenten auseinander, und zwar in eine Dimension von Natur, die dem Menschen als sein Wesen vorgegeben ist, und in eine Dimension von Natur, als die der Mensch sich selbst konstituiert. Entsprechenderweise muß die Möglichkeit, das Sittengesetz zu realisieren, zum Wesen des Menschen und damit zu der ihm vorgegebenen und ihn erst ermöglichen Natur gerechnet werden. Der Mensch schafft sich sein Wesen nicht selbst, sondern vollzieht sich allererst im Verhältnis zu seinem Wesen. Und erst in dieser, der vorgegebenen Konstitution seines Wesens logisch nachfolgenden Konstitution vermag der Mensch gewissermaßen eine zweite Dimension seiner Natur auszubilden, deren Konstitution sich nun ihm allein verdankt und Ausdruck der Art seines ursprünglichen Verhältnisses gegenüber seinem Wesen ist. Der Mensch hat sonach nicht die absolute

²⁹ REL A 17, B 19.

³⁰ REL A 18, B 22.

³¹ REL A 18 f., B 20 f.

Freiheit, sein Wesen ursprünglich zu schaffen, wohl aber die Freiheit, sich diesem Wesen entsprechend nachzuschaffen. Gerade aber Freiheit selbst ist nach Kant als dieses Wesen des Menschen zu denken und sonach muß dessen wesentlicher Vollzug gerade in der Selbstaaffirmation jener Freiheit als Autonomie des Willens bestehen. Darüber, daß sein Wesen in transzendentaler Freiheit besteht, hat der Mensch keine Macht. Dies ist ihm mit seiner Natur als "Anlage zum Guten" vorgegeben und so findet er sich in diese Freiheit immer schon hineingestellt. Aber er kann und muß sich angesichts dieser seiner Natur als Freiheit verhalten und das kann nur bedeuten, diese Freiheit zu affirmieren oder sich ihr zu verweigern.

Entsprechend nun der Art der Realisierung der Freiheit kann der Mensch dann die zweite Dimension seiner Natur ausbilden, die sich allein seiner subjektiven Konstitution verdankt. Als "Anlage" kann sonach die Freiheit unter dem Aspekt ihrer Gegebenheit aufgefaßt werden als Voraussetzung und Ermöglichung des Vollzuges ihrer selbst. Als "Hang" wäre die Freiheit unter dem Aspekt der subjektiven Art dieses Vollzuges ihrer selbst aufzufassen. Je nachdem, ob dieser Vollzug durch Selbstaaffirmation oder Selbstverwirkung der Freiheit gekennzeichnet ist, muß dann von einem Hang zum Guten oder zum Bösen gesprochen werden. Hierbei bedeutet der Hang zum Guten für Kant lediglich eine theoretische Möglichkeit, der die Erfahrung allzu eindeutig widerspricht. Weit eher sieht Kant sich genötigt, einen ursprünglichen Hang zum Bösen als Bestandteil der gattungsspezifischen Natur des Menschen anzunehmen. Im Zusammenhang mit der "ursprünglichen Anlage zum Guten" bedeutet

dann dieser "Hang zum Bösen": Ihrer Anlage zufolge erheischt menschliche Freiheit die Affirmation ihrer selbst. Im Vollzug angesichts dieser Anlage konstituiert der Mensch jedoch immer schon den Hang, diese Freiheit zu verwirken.

§ 24 Die Aporie des Bösen

Warum nun stellt sich Kant überhaupt dem Problem, daß der Hang zum Bösen, obzwar zur gattungsspezifischen Natur des Menschen gehörig, dennoch aus Freiheit hervorgebracht sei? Warum greift er eine Problemstellung auf, die traditionell der theologischen Erbsündenlehre entspricht und kaum eine befriedigende Lösung verspricht? Inwiefern stellt sich dieses Problem überhaupt als Problem von Kants Philosophie und näherhin seiner Freiheitslehre?

Wie wir bereits sahen, begründet sich der böse Wille aus dem "Actus der Freiheit"³² als Selbstverwirkung dieser Freiheit. Soll ein Hang zum Bösen dem Menschen von Natur aus eignen, so muß deshalb in diesem Zusammenhang diese Natur des Menschen konsequenterweise als der "subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit"³³ definiert werden. Äquivalent mit der Redeweise des von Natur aus Bösen greift Kant auch die ebenfalls traditionelle Redeweise des angeborenen Bösen auf. Auch letzteres muß dann entsprechend jener Definition als subjektiver Grund des Gebrauchs der Freiheit verstanden werden.

³² REL AB 6.

³³ A. a. O.

Trotz dieser Bezugnahme auf Freiheit aber stellt sich dabei in aller Schärfe das Problem, ob nicht dieses angeborene bzw. von Natur bestehende Böse die Unbedingtheit transzentaler Freiheit aufhebe. Ist damit ein subjektiver Grund des Gebrauchs dieser Freiheit bezeichnet, so erscheint die für den Begriff transzentaler Freiheit ruinöse Konsequenz der Aufhebung ihrer Unbedingtheit nämlich unumgänglich, sofern jenes Angeborene bzw. jene Natur als ein Anderes gegenüber der Freiheit gedacht wird. Sofern der Vollzug der Freiheit durch ein ihr Äußeres determiniert wird, wird sie *ipso facto* als unbedingte Aktualität abgesetzt. Nur wenn der "subjektive Grund des Gebrauchs der Freiheit" nicht etwas benennt, das deren Aktualität logisch vorausliegt, sondern vielmehr etwas, das von derselben noch eingeholt und seinerseits begründend unterfangen wird, ist die Unbedingtheit der Freiheit als transzentaler aufrechterhalten. So muß eben "dieser subjektive Grund" des Gebrauchs der Freiheit "wiederum ein Aktus der Freiheit sein"³⁴, mithin auch noch die Konstitution des Hanges zum Bösen als Produkt der Freiheit gedacht werden. Kant beeilt sich deshalb auch, darauf hinzuweisen, daß die Rede von einem angeborenen Bösen keineswegs bedeute, "daß die Geburt eben die Ursache sei".³⁵ Andererseits soll damit aber durchaus "der subjektive erste Grund" des Gebrauchs der Freiheit gemeint sein, der "allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit" vorausliegt, "und so als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden

³⁴ A. a. O.

³⁵ REL AB 8.

vorgestellt wird.³⁶ Welche Schwierigkeiten auch immer mit diesem Gedanken verbunden sein mögen, in keinem Stadium kann das Denken transzendentaler Freiheit die Aktualität dieser Freiheit auf ein dieser Äußeres zurückführen, ohne die Unbedingtheit und damit das Eigentliche seines Begriffs aufzuopfern. Das Denken, das ständig der Versuchung unterliegt, den Akt der Freiheit von einem ihm Äußeren her verständlich zu machen, muß sich stattdessen daran halten, in diesen Akt hineinzudenken.

Kant kann also den Hang zum Bösen nicht als bloße Faktizität stehenlassen, wenn er die Unbedingtheit transzendentaler Freiheit bewahren will. Dabei allerdings mündet sein Denken in die Aporie, welche seit jeher mit dem theologischen Problem einer Erbsündenlehre verbunden ist, wie nämlich der Hang zum Bösen einerseits aus menschlicher Freiheit konstituiert und dennoch andererseits in gewisser Weise notwendig bzw. angeboren oder gattungsspezifisch sein könne. Wie kann also "das Böse uns selbst zugerechnet werden ... und dennoch ursprünglich in uns da" sein.³⁷ Kant läßt keinen Zweifel daran, daß diese Aporie für unser Denken zwar unlösbar bleiben, andererseits aber ausgehalten werden muß.

Allein das Festhalten an der Unbedingtheit transzendentaler Freiheit führt, wie wir sehen, dazu, den Hang zum Bösen als Produkt menschlicher Freiheit denken zu müssen, und damit in die Aporie. Warum aber, so könnte man letztlich fragen, soll auch angesichts dieser schier prinzipiell unlösbar Aporie an der Unbedingtheit transzendentaler Freiheit festgehalten

³⁶ A. a. O.

³⁷ K. Jaspers (1957), S. 314.

werden und letztere nicht doch aufgeopfert werden? Ist das Aushalten dieser Aporie nicht doch ein zu hoher Preis für die Aufrechterhaltung transzendentaler Freiheit?

Eine Rechtfertigung für das Aushalten der Aporie kann allenfalls darin bestehen, daß dies aus praktischem Interesse notwendig erscheint. Metaphysische Annahmen rechtfertigen sich ja Kants kritischem Denken zufolge allein aus praktischem Interesse. So rechtfertigen sich bekanntlich nach Kants Metaphysik in praktischer Absicht das Postulat transzendentaler Freiheit als Voraussetzung des sittlichen Anspruchs, die Postulate der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit rechtfertigen sich als Voraussetzungen im Hinblick auf die Durchsetzbarkeit bzw. Erfüllbarkeit dieses Anspruchs. Zusammenfassend dienen diese Annahmen der Sicherung der Seinsmächtigkeit der Sittlichkeit, denn nur wenn das Sein die Realisierung sittlichen Handelns zuläßt, ist der sittliche Anspruch sinnvoll.

Der Hang zum Bösen nun begründet das Gegen teil der Sittlichkeit, nämlich die Möglichkeit eines Handelns, das deren Anspruch zu wider ist. Und die Möglichkeit eines derartigen Handelns muß Kant zufolge gedacht werden, da die Realität solchen Handelns ein empirisch nicht zu über sehendes Faktum darstellt. Außerdem, so hatten wir in Ergänzung an Kants Rekurs auf die Empirie angeführt, rechtfertigt allein bereits die Tat sache, daß Sittlichkeit formal im Modus eines Anspruchs auftritt, die Annahme eines Hanges zum Bösen, da ein Sollen als solches ja nur dann sinnvoll erscheint, wenn auch die Möglichkeit der Abweichung vom Gesollten besteht.

Der Hang zum Bösen kann nun nicht, wie Freiheit, Gott und Unsterblichkeit als Postulat

praktischer Vernunft gedacht werden, da er ja der Realisierung dieser Vernunft gerade entgegenarbeitet, aber er ist als Bedingung des sittlichen Anspruchs vorauszusetzen, sofern eben Sittlichkeit formal als Anspruch auftritt. Um der Aufrechterhaltung der Unbedingtheit transzendentaler Freiheit willen aber muß dieser Hang zum Bösen als Produkt dieser Freiheit selbst gedacht werden. Die Aufrechterhaltung transzendentaler Freiheit in ihrer Unbedingtheit wiederum erscheint für die Ernsthaftigkeit der sittlichen Forderung unerlässlich, sofern deren Befolgung ja auch prinzipiell möglich sein muß.

Entsprechend lässt sich als Konsequenz von Kants Lehre eine Begründung der problematischen These des Hanges zum Bösen als einem Produkt menschlicher Freiheit aus praktischem Interesse rekonstruieren. Würde nämlich der Hang zum Bösen als pure, nicht weiter hintergehbare Faktizität verstanden, so hätte der Mensch eine partielle Entschuldigung für seine sittliche Verfehlung, von der er schier nach Belieben Gebrauch machen könnte. Denn müßte zwar auch zugestanden bleiben, daß ein Hang zum Bösen, die Realisation desselben noch nicht unumgänglich werden lasse, so bliebe es doch ein entscheidend mildernder Umstand, daß die Freiheit durch einen ihr schlechthin faktisch mitgegebenen Hang zum Bösen, ohne ihr Zutun der Gefährdung ausgesetzt sei. Da sich darüber hinaus ja auch kein Kriterium angeben ließe, wie zwingend der Einfluß dieses Hanges denn wirklich sei bzw. wieviel Spielraum der Freiheit dann letztlich noch verbliebe, könnte die Verantwortlichkeit für sittliche Verfehlung in letzter Konsequenz fast bis zur Bedeutungslosigkeit heruntergespielt werden. Der Rekurs auf metaphysisches

Geschick würde mit einer erheblichen sittlichen Entlastung des Menschen einhergehen, womit die Ernsthaftigkeit des sittlichen Anspruchs kaum mehr zu vereinbaren wäre. Anstatt einer Kritik der praktischen Vernunft im Sinne einer Begründung von Sittlichkeit würde weit eher eine Theodizee im Sinne einer Rechtfertigung metaphysischen Übels erforderlich werden.

Um die volle Verantwortlichkeit des Menschen für das durch seine Freiheit realisierte Böse nicht wieder dadurch einzuschränken, daß diese Freiheit immer schon als schuldlos durch einen Hang zum Bösen in arge versuchende Bedrängnis gebracht erscheint, ist also nicht lediglich eine Freiheit zu denken, die immer schon in der Versuchung steht, sich selbst zu verwirken, sondern vielmehr eine Freiheit, die auch diese Versuchung immer schon selbst hervorgebracht hat. Entsprechenderweise muß das vom Menschen realisierte Böse letztlich ganz allein seiner Freiheit zugelastet werden, so daß die Forderung Kants verständlich wird, wonach "eine jede böse Handlung, wenn man den Vernunftursprung derselben sucht, so betrachtet werden" muß, "als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre"³⁸, wobei als "Stand der Unschuld" bezeichnenderweise "der Zustand des Menschen ... vor allem Hange zum Bösen" gemeint ist.³⁹

Als etwaiger Entschuldigungsgrund darf der Hang zum Bösen bei der sittlichen Beurteilung sonach gar keine Rolle spielen. Und dies muß er auch nicht, sofern man ihn mit Kant als von der Aktualität transzentaler Freiheit unterfangen

³⁸ REL A 38 f., B 41.

³⁹ REL A 40, B 44.

denkt. Der Hang zum Bösen wird damit als Vermittlungsmoment dieser Freiheit gedacht, wodurch sich begründen läßt, daß Sittlichkeit in der Form des Sollens bzw. eines Anspruchs auftreten muß. Sofern sich transzendentale Freiheit immer schon durch einen Hang zum Bösen vermittelt, hat sie die Möglichkeit, sich selbst zu verwirken, selbst ursprünglich hervorgebracht. Damit aber verliert das ihr immanente sittliche Gesetz der Realisierung der Affirmation ihrer selbst seine Selbstverständlichkeit und wird dieser Freiheit selbst zum Anspruch.

Kants Lehre von der Freiheit und dem Bösen kann also als dreistufig rekonstruiert werden: Erstens konstituiert sich das Böse indem Freiheit sich selbst verwirkt. Zweitens wird eine gattungsspezifische Prädisposition als Hang zu dieser Konstitution des Bösen angenommen. Und drittens wird nun auch die Konstitution dieser Prädisposition auf den Akt der Freiheit selbst zurückgeführt. Transzendentale Freiheit, ein Hang zum Bösen sowie dessen Konstitution wiederum durch jene Freiheit, – dies alles sind spekulative Gedanken, zu denen sich eine philosophische Anthropologie genötigt sieht, die sich am unbedingten sittlichen Anspruch orientiert. Ohne Freiheit könnte der Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs nicht entsprochen werden. Ohne einen Hang zum Bösen wäre die Form des Anspruchs als solche nicht begründet. Und ohne die Konstitution dieses Hanges durch Freiheit würde die Verantwortlichkeit angesichts dieses Anspruchs zweifelhaft.