Kants Lehre vom radikalen Bösen.

Von Gottfried Fittbogen.

Übersicht. Einleitung. 1. Die Aufgabe. 2. Stellung der Lehre vom radikalen Bösen in der Kantischen Religionsphilosophie. — I. Das Problem. 1. Überblick über die Lösungsversuche. 2. Bestimmung der Begriffe. 3. Die richtige Fragestellung. Gewinn des ganzen Abschnitts für die folgende Untersuchung. — II. Die Anlagen zum Guten. 1. Kants Methode zu ihrer Bestimmung. 2. Die Anlagen selbst. 3. Die Förderung des Guten durch diese Anlagen. — III. Der Hang zum Bösen in der menschlichen Natur (der Mensch als Glied der intelligiblen Welt). 1. Die Schwierigkeit und ihre Lösung. 2. Der Hang zum Bösen selbst. 3. Der Gewinn für das Ganze der Untersuchung. — IV. Der Mensch ist von Natur böse (der Mensch das Glied beider Welten, der sensiblen und der intelligiblen). 1. Die These. 2. Der sensible Mensch. 3. Der Mensch als Glied beider Welten. 4. Rückblick auf den Abschnitt. V. Der Ursprung des Bösen. 1. Der Sinn der Frage nach dem Ursprung des Bösen. 2. Der Ursprung der sensiblen bösen Tat. 3. Der Vernunftursprung der intelligiblen bösen Tat. — VI. Die Sinnesänderung. 1. Die Möglichkeit. 2. Die Art (Reformation oder Revolution?). 3. Durch eigene Kraft. 4. Folgen für die sittliche Bildung des Menschen. 5. Wert und Bedeutung der Lehre vom radikalen Bösen. — VII. Müssige Fragen. 1. Höhere Mitwirkung. 2. Theodizee. — Schluss. 1. Gesamteindruck. 2. Zerstreuung von Missverständnissen.

Einleitung.

Als der Königl. preussische Konsistorialrat Hillmer der Kantischen Abhandlung über das radikale Böse das Imprimatur erteilte, that er es nur, weil er „nach sorgfältiger Durchlesung diese Schrift, wie die übrigen Kantischen, nur nachdenkenden, untersuchungs- und unterscheidungsfähigen Gelehrten, nicht aber allen Lesern überhaupt bestimmt und geniessbar“ fand. So wenig Neigung ich habe, das Lob dieses Zensors zu singen, in dieser Einschätzung des schriftstellerischen Charakters des Aufsatzes hat er Recht, und hierin wenigstens stimmt er mit Kant selbst überein. Denn wenn Kant die Rel. i. d. Gr. d. bl. V. ein für das Publikum „unverständliches, verschlossenes Buch“ nannte

(Streit 24), so ist natürlich ihr erster Teil mit unter dies Urteil einbegriffen. Und ich wüsste nicht, was uns veranlassen sollte, in das überraschende Lob der „populären Sprache“, die der letzte Herausgeber an dieser Schrift entdeckt hat (Vorländer S. XLIX), einzustimmen. Vielmehr, glaube ich, ist in der Hauptsache dies Buch nicht nur dem Publikum, sondern auch manchen Gelehrten verschlossen geblieben. Vor allem gilt dies für die beiden Mittelstücke der Rel. i. d. Gr. d. bl. V., die den Kern der philosophischen Religionslehre enthalten, mit ihrem eigentümlich rätselhaften Charakter.¹⁾

In etwas anderem Sinne gilt es aber auch von dem Stück über das radikale Böse. Zunächst muss das Missverstehen des Ganzen auch das volle Verstehen des Einzelnen hindern. Wichtiger aber und stärker ist noch ein anderes Hemmnis: ich meine nicht die Schwierigkeit der Gedanken und die Gewundenheit des Stils, die man bei den meisten Kantischen Schriften in Kauf nehmen muss; ich meine das Fehlen fast jeder Andeutung über den beabsichtigten Gedankenfortschritt. Wie oft muss man sich beim Lesen fragen: was bedeutet das? ist es Wiederholung? oder etwas Neues? wie ist der Zusammenhang? Man liest die Worte und versteht ihren eigentlichen Sinn nicht. Man sieht zunächst nicht ein, warum das Einzelne gerade an der Stelle steht, die es nun einmal einnimmt. Der Grund aber ist nicht Verworrenheit oder beginnende Altersschwäche des Philosophen, sondern die Fülle und Kompaktheit der Gedanken: die Abhandlung enthält mehr, als sie ausspricht. Kant sagt nur, was er gefunden, nicht, wie er es gefunden hat; er giebt nur die Resultate seines Nachdenkens ohne die Hilfsgedanken. Es ist, als ob man einem Führer auf unbekannten Wegen durch unbekannte Gegenden folgt — einem Führer, der uns wohl zum Ziele führt, der uns aber nicht einmal über den eingeschlagenen Weg aufzuklären für nötig hält, sondern es jedem überlässt, sich selbst zu orientieren, soweit er es ohne Anleitung vermag. Diesen Weg genau zu beschreiben, soll meine Aufgabe sein. Gelingt es, so ist damit das meiste für die Kenntnis des Gebietes des Kantischen Gedankenreiches, das wir durchwandern, gethan.

---

¹⁾ Vgl. meinen Aufsatz „Kants Glaube. Versuch einer neuen Deutung“ in den „Protestantischen Monatsheften“, 1906, S. 102—115; 127—140.

Vor dem Antritt der Wanderung ist der Ausgangspunkt zu bestimmen, d. h. der Ort, den die Lehre vom radikalen Bösen im Ganzen der Kantischen Religionslehre einnimmt.¹⁾

Hat die Religionslehre Kants, wie ich meine, zum Hauptinhalt den Glauben an den Sieg des Sittlichguten im Einzelnen und in der Gesamtheit, so ist damit von selbst eine Lehre vom Bösen gefordert: als Gegensatz. Es muss eine reale Macht sein, ein Widersacher, dessen Überwindung nicht selbstverständlich und mühelos ist. Nur der Gegensatz verleiht der glaubenden Hoffnung Spannkraft und praktischen Wert; sonst sinkt sie bedeutungslos zu Boden.

Damit ist gesagt: eine Lehre vom Bösen gehört notwendig in Kants Religionslehre. Und zweitens: sie ist nicht Hauptsache, aber Voraussetzung. Beides ist wichtig. Denn nun können wir von vornherein annehmen, dass ihr Kern genuin Kantisch ist, nicht etwa durch Akkommodation als Kompromiss mit dem Dogma der Landeskirche entstanden. Gelegentliche Anknüpfung an Dogma und Bibel wird nicht den Zweck haben, Kants Auffassung der

---

¹⁾ Die drei Spezialarbeiten von Paul (Kants Lehre vom radikalen Bösen. Ein Vergleich mit der Lehre der Kirche. Halle 1865), Schultheis (Kants Lehre vom radikalen Bösen. Eine kritische Abhandlung (Diss.). Leipzig 1873), Stehr (Über Immanuel Kant. Eine Untersuchung des ersten Stücks aus Immanuel Kants „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ ein Weg, den Darwinismus mit der Religion wieder in Einklang zu bringen. Hannover 1883) behandeln das radikale Böse isoliert und tragen wenig dazu bei, diese Lehre in sich und ihrem Zusammenhange mit der übrigen Religionslehre Kants durchsichtig zu machen. — Kuno Fischer (Immanuel Kant und seine Lehre. 2. Teil. 4. Aufl. Heidelberg 1899. S. 289 ff.) stellt das Ganze unter den missverständlichen Gesichtspunkt des Erlösungsgedankens. Schweitzer (Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Rel. i. d. Gr. d. bl. V. Freiburg, Leipzig, Tübingen 1899. S. 101—119, 169—172) koppelt die Lehre vom radikalen Bösen zu eng mit der Behandlung des Freiheitsproblems in der Kr. d. pr. V. zusammen. Romundt (Kants philosophische Religionslehre eine Frucht der gesamten Vernunftkritik. Gotha 1902. S. 13 ff.) stellt zwar einen richtigeren Zusammenhang her, lässt aber gerade den wichtigsten und eigenartigsten Punkt der Lehre (den Hang zum Bösen) aus. — Erst nach Abschluss dieser Arbeit habe ich die Schrift von Ostermeyer (Kants Lehre von dem bösen und guten Prinzip im Vergleich mit der christlichen Lehre von der Sünde und Erlösung. Königsberg 1905) gelesen. Sie legt, wie schon der Titel andeutet, mehr Wert auf Kritik als auf Darstellung und macht eine genaue Interpretation der Lehre vom radikalen Bösen nicht im mindesten überflüssig.

kirchlich-christlichen anzunähern; sie wird nur zur „Introduktion“ dienen sollen, indem sie dieser Lehre der reinen Vernunftreligion sinnliche Hüllen leiht. Und ferner wissen wir nun: der Hauptaccent der Kantischen Religionslehre ruht nicht auf der Konstatierung und Beschreibung der menschlichen Bösartigkeit, sondern auf der Begründung des Glaubens an das sieghafte Gute. Sein Streben ist darauf gerichtet, in der Ausgestaltung der Lehre bei dem endlichen Sieg des Guten doch das Böse nicht zur Bedeutungslosigkeit herabzudrücken.

Nun zum radikalen Bösen selbst!

I. Das Problem.

Schreitet man zur Beantwortung einer problematischen Frage, so trägt es zur Klarheit und zur Erleichterung der eigenen Entscheidung bei, wenn man sich die bisher gemachten Lösungsversuche vergegenwärtigt. Unbedingt notwendig aber ist es, die Mittel und Voraussetzungen, die einem zu Gebote stehen, genau festzustellen und zu prüfen, und schliesslich das Problem auf eine bestimmte Fragestellung zu bringen. Damit beginnt auch Kant; die ganze (überschriftlose) Einleitung mit ihrer ausführlichen Anmerkung (R. 17—24)¹⁾ ist dieser Aufgabe gewidmet.

1. An die Spitze stellt Kant den Überblick über die versuchten Lösungen. — Gegen die älteste und verbreiteste Meinung, „dass die Welt im Argen liege“ und es mit ihr immer schlimmer werde, hat sich die neuere des Optimismus erhoben mit der entgegengesetzten Behauptung, dass die Welt „vom Schlechten zum Bessern unaufhörlich (obgleich kaum merklich) fortrücke“. Und beiden gegenüber meldet sich die überlegene Frage: „ob nicht ein Mittleres wenigstens möglich sei, nämlich: dass der Mensch in seiner Gattung weder gut noch böse; oder allenfalls auch eines sowohl als das andere, zum Teil gut, zum Teil böse sein könne?“

Das Merkwürdige an diesem Verhör ist nicht der Inhalt, sondern der Ton. Versucht man nämlich herauszuhören, auf welcher Seite die Sympathie Kants mitklingt, so muss man gestehen: auf keiner. Deutlich klingt der Spott über die wehklagenden Pessimisten hindurch, die den „Verfall ins Böse“ aus dem ursprünglichen

¹⁾ Die Zitate gebe ich nach der Reklamschen Ausgabe der „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“

Paradiese — und der Verfall ins physisch Böse muss damit gleichen Schritt halten — „zum Ärgern mit acceleriertem Falle eilen“ lassen, die seit Jahrtausenden immer gerade „jetzt“ den jüngsten Tag erwarten. Nicht undeutlich ist aber auch der Spott über die „heroische“ entgegengesetzte Meinung,¹⁾ „die wohl allein unter Philosophen, und in unsern Zeiten vornehmlich unter Pädagogen, Platz gefunden hat“; die „sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft“, sondern „vermutlich bloss eine gutmütige Voraussetzung der Moralisten“ ist; die von einem gesunden Leib auf eine gesunde (d. i. gute) Seele schliessen will — als ob das etwas miteinander zu thun hätte! Die das Gute gewissermassen als Naturprodukt auffasst, das aus einer natürlichen Grundlage von selbst erwächst.

Warum geht Kant weiter, ohne diese Ansichten einer Widerlegung zu würdigen? Warum sieht er so verächtlich auf sie herab? Weil sie sich auf einem so tiefen Niveau bewegen, dass jede Verständigung ausgeschlossen ist. Sie kränken beide an demselben Grundübel: der Verquickung des Physischen und Moralischen. Kant aber steht auf höherer Warte: er versucht eine Bestimmung des Guten und Bösen, die beides aus jeder Berührung des Sinnlichen heraushebt. Und während bisher alle Erklärungen des Bösen nicht darüber hinauskamen, es von einem Widerstreit der Sinnlichkeit mit der Vernunft herzuleiten (cf. auch Rel. S. 59 Anm.), erwächst ihm die schwierigere Aufgabe, das Böse als rein moralische, nicht sinnlich affizierte Grösse im Reich der Vernunft zu bestimmen: ein Konflikt in der Vernunft selbst.²⁾ — Dass bei dieser Höhenlage des Problems auch der dritte Vorschlag unzureichend ist, wird sich bald zeigen.

So erscheint Kant hier in seiner Lieblingsstellung: als der überlegene Schiedsrichter (cf. Paulsen, Kant S. 135). Er verdammt alle — und können wir erwarten, er gesteht jedem sein partielles Recht zu.

2. Doch mit dieser Bestimmung der Höhenlage sind wir Kant vorausgeeilt; er selbst sagt kein Wort darüber, welche Stellung er diesen Versuchen gegenüber einnimmt. Er wendet sich sofort der Bestimmung der Begriffe zu, die er im Anschluss an die zweite Überschrift „Über das radikale Böse in der menschlichen Natur“

¹⁾ Bei Ostermeyer (S. 4) wird Kants Stellung zu dieser „heroischen“ Meinung nicht klar.

²⁾ Diese Pointe der Kantischen Lehre vom radikalen Bösen tritt bei Ostermeyer nicht deutlich zu Tage.

entwickelt. Haben wir die Sphäre, in der sich die Untersuchung bewegen wird, richtig erkannt, so muss — können wir erwarten — dieses sein philosophisches Handwerkzeug anders aussehen als das der in empirischen Tiefen arbeitenden Fachgenossen.

a) Der wichtigste Begriff in einer Untersuchung übers Böse ist das Böse selbst. Was bedeutet das Prädikat böse, das wir auf einen Menschen anwenden? Weshalb heisst ein Mensch „böse“? „Nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, dass sie auf böse Maximen¹⁾ in ihm schliessen lassen.“ Zweierlei ist damit gegeben: Erstens der Gegensatz von Handlung und Maxime. Dadurch wird die Höhenlage der Untersuchung ebenso bestimmt, wie wir es vorgreifend getan hatten: Das Böse unabhängig von allem Empirischen, das der in der Zeit geschehenen Handlung notwendig anhaftet, rein an sich betrachtet — nicht das Böse in der Erscheinung, sondern das Böse an sich.²⁾ Zweitens: Die Gleichsetzung von böse und gesetzwidrig. Besteht das Böse im Widerspruch gegen das Gesetz, so ist die Voraussetzung des Bösen die Existenz des Gesetzes.³⁾ Denn ohne Gesetz kein Widerspruch dagegen. Zugleich ist aber auch das Gute gegeben, als Zustimmung zum Gesetz. Und es folgt die Paralleldefinition des Guten: Gut heisst ein Mensch nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche gut (gesetzmässig)⁴⁾ sind, sondern weil diese so beschaffen sind,

¹⁾ Was „Maxime“ ist, wird aus der Kr. d. pr. V. vorausgesetzt; doch findet sich gleich auf der nächsten Seite (19) eine gelegentliche Erklärung: sie ist eine „Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht“. Ist übrigens damit der Unterschied von Regel und Maxime (aus § 1 der Kr. d. pr. V.) aufgehoben? wohl als belanglos ignoriert.

²⁾ Übrigens hält sich Kant nicht streng an diese Begriffsbestimmung. Er wendet den Ausdruck „böse“ auch auf Handlungen an. „Böse“ hat bei ihm also doppelten Sinn: den vulgär-populären und den von ihm speziell geprägten.

³⁾ In der Kr. d. pr. V. 76 ist dies als Fundamentalsatz — scheinbar paradoxer Art ausgesprochen: „Dass nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen (den er dem Anschein nach sogar zu Grunde gelegt werden müsste), sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse.“

⁴⁾ Den Ausdruck „gesetzmässig“, den ich des Parallelismus wegen beigelegt habe, hätte Kant, obwohl er sachlich richtig ist, wohl nicht gebraucht; er vermeidet es z. B. auf S. 19–20, wo es durch den gleichen Gegensatz gefordert scheint (S. 20, Zeile 1). Er wollte keinen Anlass zur Verwechslung mit dem anders gearteten „legal“ geben.

dass sie auf gute Maximen in ihm schliessen lassen. Wenn auch Kant selbst diese Definition nicht ausdrücklich giebt, so setzt er sie doch an späteren Stellen voraus (so gleich S. 19, 20). Sachlich ist sie unentbehrlich. Denn noch ist keine Entscheidung getroffen, ob das Urteil auf gut oder böse oder sonstwie lauten wird. Im Ansatz sind die Begriffe gut und böse gleichberechtigt. Und gerade diese „doppelseitige Problemstellung“¹⁾ ist für Kant charakteristisch.

Aber indem nun die Untersuchung sich zu so hohen Regionen erheben will, legt sich gleich zu Anfang eine Schwierigkeit in den Weg, die das ganze Unternehmen von vornherein zu vereiteln scheint. Denn bei dieser Auffassung des Guten und Bösen scheint jedes Urteil darüber unmöglich zu werden. Denn eine Handlung kann ich wohl beurteilen, weil die Erfahrung mir hier deutlich zeigt, ob sie gesetzwidrig ist, und bei mir selbst sogar verkündet, ob diese Gesetzwidrigkeit mit Bewusstsein geschehen ist. Darüber hinaus aber — worauf in dieser Untersuchung alles ankommen soll — reicht mein Urteil nicht: Denn „die Maximen kann man nicht beobachten, sogar nicht allemal in sich selbst“. Also, scheint es, fehlt mir jedes Hilfsmittel, zu bestimmen, ob ein Mensch in dem oben festgesetzten Sinn gut oder böse (der Maxime nach) ist — und die Untersuchung muss aufhören, ehe sie eigentlich begonnen hat.

Nur eine Möglichkeit giebt es, auf der die Hoffnung beruht, trotzdem einen Weg zu finden in das unzugängliche Gebiet der Maxime: vielleicht bietet die Methode des Rückschlusses von der Handlung auf die Maxime einen gangbaren und zuverlässigen Weg. Wie müsste ein solches Schlussverfahren aussehen? So: ich müsste zuerst eine gesetzwidrige Handlung wahrnehmen und konstatieren, dass sie mit Bewusstsein gesetzwidrig ist. Von hier müsste ich auf eine böse zum Grunde liegende Maxime schliessen können und von hier aus wieder weiter „auf einen in dem Subjekt allgemein liegenden Grund aller besonderen moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist.“²⁾ Dürfte ich so schliessen, dann könnte ich ein berechtigtes Urteil über gut oder böse gewinnen. Aber es ist ein Schluss rein a priori, nicht

¹⁾ Der Ausdruck ist von Schweitzer 104 übernommen.

²⁾ Was es mit dieser obersten Maxime auf sich hat, wird erst später klar werden. Hier musste sie eingeführt werden, weil sonst die Möglichkeit offen bliebe, dass bei böser Einzelmaxime die oberste Maxime dennoch gut sein könnte.

auf Erfahrung gegründet, und das ist ja eben die Frage, ob ich zu diesem Schluss a priori berechtigt bin. Zunächst muss sie offen bleiben.

Zwar wird sich bald zeigen, dass dieser Schluss berechtigt ist (darin liegt die Bedeutung der „rigoristischen“ Betrachtungsweise). Aber wir merken, dass sich hier gleich auf der Schwelle die Schwierigkeit ankündigt, die uns noch öfter begegnen wird: das Verhältnis des Intelligiblen und Sensiblen in der moralischen Welt ist nicht einfach. Wird auch die Verbindung gefunden durch den Satz: „ist eine Handlung bewusst gesetzwidrig geschehen, so liegt ihr, darf ich a priori annehmen, eine böse Maxime (Einzelwie oberste Maxime) zu Grunde“, so sind damit doch keineswegs alle Schwierigkeiten gehoben und alle Dunkelheiten gelichtet.

b) Nun, nachdem der Begriff „böse“ hinreichend geklärt ist, ist die nächste Frage: Wo habe ich das Böse zu suchen? Darauf giebt die Überschrift die merkwürdige Antwort: in der menschlichen Natur. Das Böse in der Natur? Geht nicht das Böse, wie alles Moralische, aus der Freiheit hervor? und steht nicht Natur unter dem unfreien Zwang der Kausalität? Ist die Verbindung dieser Gegensätze nicht der bare Unsinn? — Gewiss, wenn „Natur“ seinen gewöhnlichen Sinn behält! Aber den soll es hier nicht haben; sondern wir verbinden damit einen ganz neuen Sinn. Der Ausdruck „Natur“ des Menschen nämlich heisst hier: „Der subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objektiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht“ — dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle.¹⁾ „Natur“ hat also in diesem Zusammenhang so wenig mit dem, was sonst Natur heisst, gemein, dass sie sogar ins Reich der Freiheit²⁾ gehört! — Aber warum wählt Kant dafür den

---

1) Schon in der Kr. d. pr. V. 53 hat Kant im Gegensatz zur „sinnlichen Natur“ den Begriff einer „übersinnlichen Natur“ gebildet: eine „Natur“ unter dem moralischen Gesetz. Natur also lediglich als Formalbegriff.

2) Die Freiheitsidee spielt in der Untersuchung über das radikale Böse eine grosse Rolle. Aber sie ist nicht, wie Schweitzer zu meinen scheint, Gegenstand der Untersuchung, sondern Voraussetzung. Wie sie möglich ist, ist in diesem Zusammenhang gleichgültig; hier kommt sie nur in Betracht, soweit sie ins Gebiet der praktischen Vernunft fällt. „Der praktische Begriff der Freiheit hat in der Tat mit dem spekulativen, der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt, gar nichts zu tun. Denn woher mir ursprünglich der Zustand, in welchem ich jetzt handeln soll,

Namen Natur? Weil die Sprache nicht ausreicht, die Feinheit dieses Begriffes wiederzugeben. Ist der Ausdruck also zweifellos nicht sehr glücklich, so liegt das nicht an Kant, sondern an der Schwierigkeit des Begriffs und der Unfähigkeit der Sprache, ihn auszudrücken: uns zwingt das um so mehr zur Aufmerksamkeit auf das, was damit gesagt sein soll. Erkennt man diese in der Sache selbst liegende Unmöglichkeit einer völlig adäquaten Ausdrucksweise an, so kann man gegen die Übertragung einer Bezeichnung aus der sinnlichen Natur auf etwas Analoges in der „übersinnlichen“, in der „freien Natur“ nichts einwenden. Dies Analogon liegt hier darin, dass die „Natur“ (im höheren Sinne) etwas ist, das „vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht“. „Natur“ ist nur Formalbegriff. Inhaltlich haben die beiden verschiedenen „Naturen“ nichts mit einander gemein. Gerade ihre wesentlichsten Merkmale sind verschieden. Während Natur im physischen Sinne das Gegebene bezeichnet, kann es im höheren Sinne nur Erworbenes bedeuten; denn im Reich der Freiheit giebt es nichts Gegebenes. Die „freie“ Natur also, folgt daraus, muss im Gegensatz zur sinnlichen Natur immer wieder „selbst ein Aktus der Freiheit“ sein. Und weiter folgt: der Grund des Bösen wie des Guten kann in keinem die Willkür durch Neigung bestimmenden Objekte, in keinem Naturtriebe liegen, sondern nur „in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime“. Und auch der Grund der Annehmung dieser Maxime kann nicht aus einer (Natur-)Ursache stammen, sondern aus der vollen Freiheit. Wenn also Kant den Menschen „von Natur“ gut oder böse nennt, so will er damit nur sagen: der Mensch enthält einen ersten Grund der Annehmung guter oder böser Maximen, der auf moralischem Gebiet liegend und aus Freiheit stammend vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht.

---

gekommen sei, kann mir ganz gleichgültig sein, ich frage nur, was ich zu thun habe, und da ist die Freiheit eine — notwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der allein ich die Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann“ (in der Recension über Schulz' Versuch einer Anleitung zur — fatalistischen Sittenlehre; R. Sch. VII, 141). Die Freiheit also gilt hier nicht als Problem, sondern als Tatsache. Das Problem ist vielmehr: wie ist bei vorhandener Freiheit (d. i. der eigenen Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft — cf. Kr. d. pr. V. 39) doch das Böse möglich, ohne dass eins das andere aufhebt?

Eins nur können wir von diesem ersten Grund der Annahme moralischer Maximen schon voraussehen: Da nämlich dieser Grund in einer Maxime gesucht werden muss, und diese wiederum keinen anderen Bestimmungsgrund haben kann als auch eine Maxime, so wird der Fragende „in der Reihe der subjektiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurückgewiesen“, „ohne auf den ersten Grund kommen zu können“ (Anmerkung auf S. 19). Es bleibt also nichts übrig als im Angesicht dieses regressus in infinitum¹⁾ zu gestehen, „dass der erste subjektive Grund der Annahme moralischer Maximen unerforschlich sei.“ Dies ist der äusserste Punkt, bis zu dem die Begriffsbestimmung mehr hinblicken als gelangen kann.

Ganz zuletzt fügt Kant — wie selbstverständlich — noch ein neues Merkmal zu dem bei, was er unter „Natur“ verstehen will; dass nämlich das als Inhalt des Begriffs „Natur“ Entwickelte vom Menschen gelten soll „allgemein als Mensch, mithin so, dass er durch dieselbe — nämlich die Annahme der guten oder bösen Maxime — zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt“ (Rel. 20). Diese Bestimmung klappt nach und hat keinen inneren Zusammenhang mit dem bisher Entwickelten, in dem es sich stets nur um den Menschen als Einzelwesen handelte. Sie bringt tatsächlich ein ganz neues Moment, den Gattungscharakter, der hier vom Guten und Bösen hypothetisch gilt. — Dass hier etwas Neues eingeführt wird, war wohl für Kant durch den Umstand verhüllt, dass gerade diese Bestimmung noch am ersten etwas von „Natur“ im vulgären Sinne an sich trägt; und von Kant ist sie wohl auch als selbstverständlich hieraus „ausgewickelt“. In Wirklichkeit also bedeutet „Natur“ in diesem Kantischen Sinne zweierlei: 1. den unerforschlichen ersten Grund der

---

¹⁾ Auf die hier zu Tage tretende Schwierigkeit weist Schweitzer 103 ff. nachdrücklich hin: „Hier haben wir auf dem Gebiet des Intelligibeln eine Kausalitätsreihe, die mit jeder empirischen Kausalreihe nicht nur den Umstand teilt, dass die Aufeinanderfolge ihrer Glieder als in der Zeit folgend vorstellig gemacht wird, sondern auch noch die Nötigung zu einem unlösbaren „regressus in infinitum“ mit ihr gemein hat.“ Ob wirklich eine Zeitvorstellung vorliegt, scheint mir nicht unbedingt sicher; sicher dagegen der Regressus in infinitum. Damit hängt der in der Darstellung unvermeidliche Schein zusammen, als gäbe es über dem „ersten“ Grund noch einen höheren; etwa einen „ersten“ allerersten, aller-aller-ersten und so fort. In Wahrheit kann man keines Grundes habhaft werden, der wirklich der erste heissen könnte.

Annehmung moralischer Maximen im einzelnen Menschen, 2. den Gattungscharakter.

Kant ist — das ist wohl keine zu gewagte Hypothese — in seiner Gedankenentwicklung vermutlich ursprünglich von dem Gattungscharakter des Bösen ausgegangen und hat dafür den Ausdruck „Natur“ angewandt. Bei der tieferen Durchdenkung des Problems aber wurde die Frage nach der Allgemeinheit zurückgedrängt durch die wichtigere Frage nach Ursprung und Möglichkeit. Der Ausdruck „Natur“ ist dann auch hierauf ausgedehnt und beide Fragen, so unter das Notdach eines gemeinsamen Namens gebracht, als enger zusammenhängend empfunden, als sie es wirklich sind. Denn gerade bei der Kantischen Gedankenbildung ist ihr Zusammenhang nicht selbstverständlich, sondern selbst wieder ein Problem: wie ist bei der Freiheit die Allgemeinheit erklärlich, ohne die Freiheit aufzuheben?

Der Abschluss der Begriffsbestimmung bringt nichts eigentlich Neues mehr, nur einen bequemerem Ausdruck. Die physische Natur heisst „angeboren“; so lag es nahe, auch die übersinnliche Natur so zu nennen. Passend scheint dieser Ausdruck besonders deswegen, weil die übersinnliche Natur „vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit zum Grunde gelegt wird“. Zu denken haben wir uns also dasselbe wie vorhin; vor allem, dass der Mensch selbst Urheber dieser „angeborenen“ Natur ist. Und um alles Missverständnis auszuschliessen, weist Kant noch ausdrücklich darauf hin, dass dieser angeborene moralische Charakter¹⁾ im Menschen zwar mit der Geburt zugleich vorhanden, nicht aber durch die Geburt verursacht sei.

3. Nachdem nunmehr die Begriffe festgestellt sind, mit denen gearbeitet werden muss, kann versucht werden, das Problem auf eine bestimmte Fragestellung zuzuspitzen (geschieht in der „Anmerkung“ zur Einleitung Rel. 20—24).

Zwei Hauptbetrachtungsweisen giebt es: der reinlichen Scheidung zwischen gut und böse — und der Vermittelung. Und

---

¹⁾ Was übrigens mag die Klammer (in der ersten bis dritten Zeile dieses letzten Abschnittes, S. 20) bedeuten, welche die menschlichen Charaktere als (solche) Charaktere „der Unterscheidung des Menschen von anderen möglichen vernünftigen Wesen“ bezeichnet? Praktischen Wert scheint sie nicht zu haben.

da die Vermittelung wieder auf doppelte Weise geschehen kann, so liegen drei Möglichkeiten vor: der Mensch ist

1. entweder sittlich gut oder sittlich böse,
2. weder sittlich gut noch sittlich böse,
3. sowohl sittlich gut als auch sittlich böse.

Die letzten beiden Möglichkeiten liegen, wie gesagt, insofern auf einer Linie, als sie ein Mittleres zwischen zwei Extremen annehmen. Von vornherein scheinen sie am plausibelsten; und „die Erfahrung scheint sogar dieses Mittlere zwischen beiden Extremen zu bestätigen“.

Man braucht nämlich nur die Menschen, wie sie sind und wie die Erfahrung sie uns kennen lehrt, zu betrachten, um zu erkennen, dass beide Arten dieses Mittleren tatsächlich vorhanden sind. Der Säugling z. B. ist offenbar weder gut noch böse.¹⁾ Erst allmählich lernt er durch Ausbildung (cf. 40 Anm.), was gut und böse ist. Ist der Mensch aber ausgebildet, so sehen wir überall, dass er „in einigen Stücken tugendhaft, in anderen lasterhaft sei“ (Anm. S. 23). Also wirklich: es giebt ein Mittleres, „einerseits ein Negatives der Indifferenz, vor aller Ausbildung, andererseits ein Positives der Mischung, teils gut, teils böse zu sein“ (S. 40 Anm.). Kant ist so weit entfernt, dies zu leugnen, dass er es sogar für das einzig Richtige hält, wenn es sich darum handelt, den „Menschen in der Erscheinung“ (S. 23 Anm.) zu beurteilen. Also nach empirischem Massstabe. Da aber auf diese Weise nur die Taten, das „wirkliche Thun und Lassen“, das, was vom moralischen Menschen der Erscheinungswelt angehört, gemessen werden kann und die Gesinnung ausser Betracht bleiben muss, so erweist sich solche empirische Betrachtung ihrer eigenen Natur nach als unzulänglich für diese Untersuchung, deren Wert gerade darin besteht, dass sie auf die Gesinnung geht. Wohl gemerkt: in ihrem Bereich bleibt sie zu Recht bestehen.²⁾

¹⁾ Gut und böse gelten hier im populären Sinne, auf die sensible Tat bezogen. Mit dieser Konstatierung des doppelten Sprachgebrauchs bei Kant löst sich die Schwierigkeit, die in diesem Abschnitt vorliegt.

²⁾ Auf empirischen Boden gilt sogar die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des Bösen, die eben auf der oben beschriebenen Relativität des Guten und Bösen beruht; cf. Troeltsch, KSt. IX, 82 ff. Aber eben nur auf empirischem Boden. Diese Betrachtungsweise ist bei Kant weder die eigentlich alleinberechtigte, noch auch die wichtigste (wie es nach Troeltsch scheinen könnte).

Wie aber müssen wir Tugend und Laster „an sich in der Idee der Vernunft“ betrachten? Wie „auf der Wage der reinen Vernunft“¹⁾ wägen?

Bevor wir zur Entscheidung schreiten, müssen wir uns vergegenwärtigen, was, ohne ausdrücklich betont zu sein, nach der Voraussetzung vom Bösen gilt. Ist es, wie dort angenommen wurde, Widerspruch gegen das Gesetz, so kann es nicht einfach blosser Mangel des Guten, sondern es muss das positive Widerspiel des Guten sein. Daraus folgt: auf moralischem Gebiet giebt es keine indifferente Handlung. Denn da die einzelne Handlung stets aus Widerspruch oder aus Zustimmung zum Gesetz (der Maxime nach) erfolgt, so ist sie stets entweder positiv böse oder positiv gut. Dagegen „eine moralisch-gleichgültige Handlung würde eine bloss aus Naturgesetzen erfolgende Handlung sein, die also aufs sittliche Gesetz, als Gesetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung steht“ (S. 21, Anm. 1, Zusatz von 1794).

Dies gilt von der einzelnen Handlung. Was nun vom ganzen Menschen? — Der feste Punkt, von dem wir ausgehen können, ist der Grundsatz: Die Freiheit der Willkür wird durch eine Triebfeder nur dann zu einer Handlung bestimmt, wenn der Mensch diese Triebfeder in seine Maxime aufgenommen hat;²⁾ denn nur dann kann eine Triebfeder bestehen, ohne die absolute Selbstbestimmung der Willkür (= Freiheit)³⁾ einzuschränken und damit aufzuheben. Und wir fragen nun: ist bei Geltung dieses Grundsatzes eine Doppelheit der Triebfedern möglich oder nur eine Einheit? oder vielleicht gar eine „Keinheit“?

Zunächst dies Letzte. Anerkannt ist, dass „im Urteile der Vernunft“ das moralische Gesetz für sich selbst Triebfeder ist.

¹⁾ Die Gleichsetzung eines Urteils „auf der Wage der reinen Vernunft“ mit einem Urteil „vor einem göttlichen Gericht“ (23 Anm.) verdient immerhin angemerkt zu werden.

²⁾ Die Erläuterung hierzu, die Kant in Klammern beigelegt, ist grammatisch inkorrekt (S. 22). Sie ist vermutlich durch Konstruktionsmischung entstanden: 1. . . . sofern der Mensch „es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, dass er sich nach ihr (d. i. der Triebfeder) verhalten will (resp. sich nach ihr zu verhalten)“; — 2. . . . sofern der Mensch „sie (die Triebfeder) sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will“.

³⁾ Das Verhältnis, in dem Freiheit und Willkür, resp. „freie Willkür“ (Schweitzer 109) zu einander stehen, ist nicht klar. Hier z. B. erscheint die Freiheit zuerst als Eigenschaft der Willkür, dann — nach dem Semikolon — gelten beide als identisch.

Ist nun aber im Menschen das moralische Gesetz tatsächlich nicht Triebfeder, so wäre es völlig verfehlt und oberflächlich, daraus auf das Fehlen jeder moralisch-beurteilbaren Triebfeder zu schliessen. Die einfachste Überlegung zeigt vielmehr, dass hier eine dem Gesetz positiv entgegenwirkende Triebfeder Einfluss auf die Willkür gewonnen haben muss. Denn wie sollte sonst das Gesetz als Triebfeder ausgeschaltet sein? Also hat der Mensch diese entgegengesetzte Triebfeder (und damit die „Abweichung vom Gesetz“) in seine Maxime aufgenommen. Und wir gewinnen das Resultat: ein Mensch, den das Gesetz nicht als Triebfeder bestimmt, wird von entgegengesetzter Triebfeder bestimmt; Indifferenz ist ausgeschlossen.

Unrecht haben aber auch die „Synkretisten“. Denn setzen wir mit ihnen den Fall, dass der Mensch in einem gut ist, so ist er das, weil er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen hat. Diese aufs moralische Gesetz bezogene Maxime ist allgemein. Wäre nun der Mensch in einem andern Stück zugleich böse, hätte er also gleichzeitig eine gesetzwidrige Triebfeder in seine Maxime aufgenommen, so wäre die aufs Gesetz bezogene allgemeine zu einer Einzel-Maxime degradiert — was der Voraussetzung widerspricht. So behauptet denn die „rigoristische“ Betrachtungsweise siegreich das Feld. Und mit Stolz legt sich Kant den Namen eines Rigoristen bei, einen Namen, „der einen Tadel in sich fassen soll, in der Tat aber Lob ist“ (21). Auf sittlichem Gebiet giebt es im letzten Grunde nur ein Entweder-Oder: entweder gut oder böse.¹⁾

4. Damit sind wir zum Ziel gekommen und haben das wichtige Resultat gewonnen: Der moralische Charakter des Menschen zeigt keine bunte Mischung oder Farblosigkeit, sondern eine bestimmte Farbe. „Die Gesinnung²⁾ kann nur eine einzige sein.“ (24) Wir haben jetzt der kommenden Untersuchung ihren Weg fest vorgezeichnet und das Problem auf die Frage eingeeengt: Ist die „angeborene“ Gesinnung des Menschen gut oder böse? Ein Drittes giebt es nicht. Nach welcher Seite aber die Entscheidung fallen wird, ist bei dieser doppelseitigen Problemstellung noch nicht angedeutet. Wie wird das Urteil lauten? „Gut“? oder „Böse“? —

¹⁾ Die berühmte Auseinandersetzung mit Schiller trägt zur Lehre vom radikalen Bösen nichts bei.

²⁾ Von hier an wird der Terminus „Gesinnung“ eingeführt für den umständlichen „ersten subjektiven Grund der Annahme der Maximen“ (vorher schon einmal S. 21, Anm. 1).

Um völlig sicher zu gehen und jedes Missverständnis zu vermeiden, wiederholt Kant zum Schluss noch einmal, was mit dem Wort „angeborene“ Gesinnung gesagt sein soll. Nämlich erstens: sie ist durch freie Willkür angenommen, doch nicht von irgend einem Zeit-Aktus der Willkür abzuleiten. Zweitens: sie gilt von der Gattung. Das erste steht nach der Voraussetzung fest; das zweite war dort auch als selbstverständlich hingestellt, während an dieser Stelle für den Beweis auf die Zukunft verwiesen wird. Zweifellos sachgemässer. Zugleich ein neues Zeichen für die Schwierigkeit, die Kant der Nachweis der Allgemeinheit des Bösen macht.

II. Die Anlagen zum Guten.

Wie also ist nun der Mensch? gut oder böse? — Doch nicht sofort kann die Antwort gegeben werden. Denn ich kann niemanden beurteilen, ohne zuvor seine Fähigkeiten und Anlagen zu kennen. Daher drängt sich uns die Vorfrage auf: welche Anlagen hat der Mensch?

1. Kant stellt die Anlagen mit einer gewissen Selbstverständlichkeit hin, ohne zu sagen, wie er dazu gekommen ist. Woher kennt er sie? Denn kein Mensch hat sie je gesehen. Aus der Erfahrung hat er sie nicht; er hat sie daher, woher jeder — ob bewusst oder unbewusst — sie nehmen muss: aus dem Ideal. Natürlich müssen die Anlagen so sein, dass sie dem Ideal entsprechen. Im Keim ist schon die Vollendung gegeben. Anfang und Ende sind im Prinzip gleich. Die Anlagen gewinnt man daher durch Projizieren der gewünschten Zukunft in die Vergangenheit.

Nun, wie der Mensch sein soll, ist für Kant keine Frage. Trägt er doch in sich die Idee des guten Prinzips, das moralische Gesetz. Das mit dieser moralischen Bestimmung gegebene Ziel zu erreichen, ist seine Aufgabe — also muss er es auch können. Sittlich-gut soll er werden; also hat er solche Anlagen,¹⁾ die ihn dazu befähigen, sein Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkür — denn nur die Anlagen, die sich unmittelbar hierauf beziehen, können in Betracht kommen — sittlich zu vervollkommen.

---

¹⁾ Von seinem sonstigen Gebrauch abweichend, giebt Kant die Definition von „Anlage“ erst am Ende dieses Abschnittes. Vielleicht, um sie mit der Definition des „Hanges“ eng zusammenzurücken?

Diese Anlagen müssen ursprünglich sein, nicht zufällig. Denn könnten sie weggedacht werden, so würde damit die Erreichung jenes Zieles völlig unmöglich, mithin das Wesen des Menschen zerstört.

2. Mustern wir also, was wir, vom Ideal ausgehend, als Anlage für den Menschen fordern müssen; und zwar als Anlage für jeden Menschen, die dem „Urmenschen“ genau ebenso gebührt wie dem Kulturmenschen.

a) Die höchste Bestimmung des Menschen liegt auf moralischem Gebiet. Er hat sie erreicht, wenn das moralische Gesetz die für sich hinreichende Triebfeder seiner Willkür geworden ist. Also muss seine wichtigste Anlage die sein, dass er fähig und empfänglich ist, das moralische Gesetz als „für sich hinreichende Triebfeder der Willkür“ zu achten.¹⁾

Der eigentliche Wert dieser in sich klaren Ableitung wird erst deutlich durch das, was darin implicite enthalten ist. Das Gefüge der einzelnen Gedanken, in denen Kant diesen Inhalt „auswickelt“, ist ineinander geschoben. Die Auflösung ergibt diese drei Gruppen:

Erstens. Der Wert des Zusatzes: Empfänglichkeit für die Achtung des moralischen Gesetzes „als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür“. Man könnte denken, der wäre überflüssig, und es genügte, als Anlage einfach die Empfänglichkeit für die Achtung des Gesetzes anzunehmen. Aber dass diese durch ihre Einfachheit anziehende Bestimmung nicht ausreicht, zeigt folgende Überlegung: die Fähigkeit, das Gesetz zu achten, ist identisch mit dem moralischen Gefühl in uns. Da dies nun nicht einen Zweck der Naturanlage ausmacht, sondern nur Mittel zum Zweck ist, kann es nicht nur zur Bestimmung der ursprünglichen Anlagen dienen; denn nur Zweck und Anlage sind Wechselbegriffe.

Zweck der Naturanlage könnte man das moralische Gefühl (und damit die Achtung für das Gesetz) nur uneigentlich nennen; dann nämlich, wenn es Triebfeder der Willkür wird. Wird es

---

1) Sollte der merkwürdige Ausdruck „Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz“ nicht vielleicht bloss eine ungenaue Wendung sein an Stelle der eigentlich vorschwebenden „Empfänglichkeit für die Achtung für das moralische Gesetz (oder: des moralischen Gesetzes)?“ So habe ich ihn aufgefasst. — Wie die Worte jetzt dastehen, können sie nur bedeuten: „Die Achtung ist empfänglich für das moralische Gesetz.“ (Sinn ??)

aber Triebfeder der Willkür, so geschieht das eben dadurch, dass die freie Willkür es in ihre¹⁾ Maxime aufnimmt, d. h. es zur allein herrschenden Triebfeder erhebt. Eine solche sittlich-gute Willkür achtet also tatsächlich das Gesetz „als für sich hinreichende Triebfeder“. Damit ist bewiesen, dass diese Bestimmung schon der Anlage beigelegt werden muss.

Zweitens. Der Wert dieser Anlage. Kant begnügt sich mit der kurzen Konstatierung, dass auf sie „schlechterdings nichts Böses gepropft werden kann“. Warum nicht? — Zunächst folgt aus dem Begriff der Anlage selbst: sie ist (eben weil sie Anlage ist) unverlierbar. Während aber andere Anlagen, die keine direkte Beziehung aufs moralische Gesetz haben, gemissbraucht werden können, wenn sie nämlich in Kollision mit sittlichen Zwecken geraten, ist das hier ausgeschlossen: diese Anlage, die in der Fähigkeit besteht, das Gesetz unbedingt zu achten, kann ihrer Natur nach nie mit dem Gesetz in Widerspruch geraten. Sie würde sich sonst selbst aufheben — was aber unmöglich ist.

Wie ausserordentlich viel diese Bestimmung für Kant bedeutet, leuchtet von selbst ein: von vornherein ist die sittlich-gute Grundanlage des Menschen als unvertilgbar, noch mehr: als unversehrbar sicher gestellt und die endliche tatsächliche Suprematie des Guten ermöglicht.

Drittens: „Persönlichkeit“ und „Anlage auf dem Gebiet der Persönlichkeit“. Noch von anderer Seite (als unter No. 1) lässt sich endlich noch bestreiten, dass Kant die Anlage auf moralischem Gebiet richtig bestimmt habe. Die Anlage auf moralischem Gebiet nennt er „Anlage für die Persönlichkeit“. Wäre es nun nicht (kann der Gegner einwenden) treffender, die Anlage für die Persönlichkeit in die Idee des moralischen Gesetzes selbst und seine Achtung zu setzen? statt in die Fähigkeit, das Gesetz als für sich hinreichende Triebfeder zu achten? Ist nicht gerade das die Grundanlage des Menschen, sofern er ein moralisches Wesen ist, dass er die Idee des moralischen Gesetzes und Achtung davor in sich hat?

---

¹⁾ Vorländer ändert: „da dieses nur lediglich dadurch möglich wird, dass die freie Willkür es in ihre (Kant seine) Maxime aufnimmt“. Gewiss, so ist es grammatisch korrekt. Aber Kant schrieb eben nicht stets korrekt — wie übrigens jeder normale Mensch. Ihm schwebte offenbar „Mensch“ als Beziehungswort vor.

Nein, so einleuchtend das auch scheint, richtig ist es doch nicht. Denn was bedeutet hier „Persönlichkeit“? Es bedeutet,¹⁾ dass der Mensch frei und unabhängig von dem Mechanismus der ganzen Natur ist und als intelligibles Wesen den eigenen Gesetzen seiner praktischen Vernunft folgt. Denn mit der Freiheit ist die eigene Gesetzgebung der Vernunft notwendig verbunden (cf. Kr. d. pr. V. 39). Eins ist ohne das andere nicht möglich. Wir erkennen also: die Idee des moralischen Gesetzes ist identisch mit der Idee von der Art des Menschen²⁾ als eines intelligiblen³⁾ Wesens. Die Art des Menschen als eines intelligiblen Wesens ist aber nichts anderes als was Kant sonst seine Persönlichkeit nennt. So sind also die Idee des moralischen Gesetzes und die Persönlichkeit des Menschen Wechselbegriffe; und die Anlage auf dem Gebiet der Persönlichkeit muss in etwas anderm gesucht werden.⁴⁾

Ist nun zwar mit der Idee des Gesetzes und der Achtung davor die Freiheit (Persönlichkeit) eo ipso gegeben, so ist aber noch nicht damit gegeben, dass diese Achtung vorm Gesetz für

---

¹⁾ Kant setzt seine Definition der „Persönlichkeit“ aus der Kr. d. pr. V. 105 stillschweigend voraus: Persönlichkeit ist die „Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur“, dabei ist die Person „als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört“.

²⁾ „Menschheit“ — dies Wort wird im 18. Jahrh. vom Menschen gebraucht, „in Bezug auf sein allgemeines, ihn als Menschen kennzeichnendes Wesen und Leben“ (Grimm, Deutsches Wörterbuch VI, 2077), es bedeutet also etwa Menschentum, Menschenwesen und entspricht den griechischen Bildungen auf *άνθρωπος*. Dort sind auch zwei Belegstellen aus Kant beigebracht. Die bekannteste sonst ist die Stelle im Faust 4406: „Der Menschheit ganzer Jammer fasst mich an“ (cf. Hildebrand, Vom deutschen Sprachunterricht 1901, S. 229). Der Gegensatz von Mensch- und Tierheit bei Schiller (Künstler 184): „Jetzt fiel der Tierheit dumpfe Schranke Und Menschheit trat auf die entwölkte Stirn.“ In der Rel. i. d. Gr. findet sich das Wort (ausser im Abschnitt über die Anlagen) noch Reclam 28. 32. 61. 67. 84*. 85*. 86 (2 mal), 151*; überall im qualitativen, nicht im quantitativen Sinne.

³⁾ Eine Betrachtung, die aufs Intelligible geht, nennt Kant intellektuell (40, Anm.), die aufs Sensible geht, heisst empirisch. Dies Stichwort fehlt in Vorländers Register.

⁴⁾ Ostermeyer (15) dagegen findet, dass ein Unterschied zwischen Persönlichkeit und Anlage für die Persönlichkeit sich nicht feststellen lässt. Er wird, wie mir scheint, durch die philologische Missdeutung des Ausdrucks „Anlage für die Persönlichkeit“ irre geführt. Darüber siehe S. 321, Anm. 2.

sich hinreichende Triebfeder unserer Maxime wird. Die Fähigkeit also, das Gesetz als für sich hinreichende Triebfeder der Willkür zu achten, ist etwas von der „Persönlichkeit“ Unterschiedenes und nichts eo ipso Gegebenes. Ist diese Fähigkeit — wie bewiesen — gleichwohl vorhanden, so muss sie daher als „Zusatz“ zur Persönlichkeit bezeichnet werden. Und wir sind berechtigt, sie als Anlage zur Förderung¹⁾ der Persönlichkeit in Anspruch zu nehmen.

Noch einmal: Anlage für die Persönlichkeit bedeutet nicht, dass der Mensch Anlage hat, eine Persönlichkeit zu werden²⁾ (im Sinne des heutigen Schlagwortes). Vielmehr: jeder Mensch ist eo ipso Persönlichkeit, nämlich als moralisches, intelligibles Wesen. Als Persönlichkeit sind ihm bestimmte Aufgaben gestellt; diese sittlichen Aufgaben zu erfüllen, ist ihm eine wichtige Anlage verliehen, ohne die ihm die geforderte Leistung viel schwerer, wenn nicht gar unmöglich wäre — die Anlage nämlich, für die Achtung des moralischen Gesetzes als für sich hinreichender Triebfeder empfänglich zu sein. Sie ist selbst übrigens noch nicht moralisch bestimmt, ermöglicht dem Menschen aber die Erwerbung eines sittlich-guten Charakters.

b) Aber nicht bloss als persönlich-moralisches Wesen hat der Mensch die Aufgabe sich auszubilden, sondern auch die Kräfte der Vernunft, die er als Mensch, und die Kräfte des physischen Lebens, die er als animalisches Wesen hat, soll er zur Vollendung entwickeln. Er muss also auch auf diesen — nicht moralischen — Gebieten mit entsprechenden Anlagen ausgerüstet sein.

Am einfachsten sind die Anlagen, die der Mensch als Tier hat, zu bestimmen. — Zur Ausbildung des animalischen Lebens gehört eine Anlage, die sich das zum Ziel setzt oder doch unbewusst auf dies Ziel losstrebt: Das ist die physische, bloss mechanische (instinktive) Selbstliebe.

Sie äussert sich in dreifacher Richtung: das Leben sich selbst zu erhalten, es auf die Nachkommen fortzupflanzen und endlich durch Gemeinschaft mit anderen Wesen seinesgleichen es

¹⁾ „Zum Behuf“ der Persönlichkeit bedeutet offenbar zur Förderung, cf. Grimm, Wörterbuch I, 1343.

²⁾ So scheint es Ostermeyer zu fassen. Doch bedeutet „Anlage für die Persönlichkeit“ bei Kant nicht „Anlage zur Persönlichkeit“, sondern etwa: „Anlage für die Ausbildung der Persönlichkeit“, „Anlage auf dem Gebiet der Persönlichkeit“.

gewissermassen zu steigern. Diese Anlage und diese Triebe, die der Mensch mit den Tieren gemein hat, fallen als Naturgaben unter kein moralisches Urteil.

Doch können sie zum Sittlichen in Beziehung treten. Auf welche Weise das geschieht, lässt sich, wenn Kant es auch nicht ausdrücklich erläutert, aus seinen Worten entnehmen. Denn ihr Verhältnis zum Bösen deutet er an. Indem er nämlich der landläufigen Meinung entgegentritt, die in diesen sinnlichen Anlagen den Ursprung des moralisch Bösen zu suchen gewohnt ist, behauptet er dagegen: die Laster entspriessen nicht von selbst aus diesen Trieben als ihrer Wurzel (dann wären sie ja Naturprodukt), sie werden darauf „aufgepfropft“. Und zwar auf jeden Teil ein entsprechendes Laster „der Rohigkeit der Natur“, deren jedes sich bis zur höchsten Abweichung vom Naturzweck, d. i. zum „viehischen Laster“ der Völlerei, der Wollust oder der wilden Gesetzlosigkeit entwickeln kann.

Was meint Kant mit diesem „Aufpfropfen“? Das aus der Gärtnersprache genommene, doch ins Schlechte gewandte Bild zeigt es deutlich: ein Naturstamm wird durch Einfügung eines Reises verunedelt. Die sittlichen Triebe und die physische Selbstliebe sind weder gut noch böse. Sonst müssten ja die Tiere, weil sie von diesen Trieben geleitet werden, lasterhaft sein. Aber gerade, weil bei ihnen diese Triebe unangefochten alleinherrschend sind, fallen sie überhaupt unter kein sittliches Urteil. Gutes oder Böses folgt nicht aus den Trieben, sondern erst aus ihrer Unterordnung oder ihrem Widerspruch gegen die höheren, sittlichen Zwecke der Vernunft. Und die Schuld daran trägt nicht — um gleich ganz deutlich zu sein — die Sinnlichkeit, sondern die Vernunft.

Folgt nun hieraus nicht auch, dass die Tugenden diesen Trieben „aufgepfropft“ sein müssen, indem der Naturstamm durch Einfügung eines Reises veredelt wird? Kant zieht diese verlockend scheinende Konsequenz nicht. Ich denke, aus folgenden Gründen: er meinte, der Naturzweck (den er hier einführt) stehe im letzten Grunde in Einklang mit dem sittlichen Zweck. Und zugleich hatte er so eine völlige Gleichberechtigung des Guten und Bösen vermieden; denn ihm kam alles auf die höhere Berechtigung des Guten an.

Endlich der Mensch als vernünftiges (doch noch nicht moralisches) Wesen. Die Unterscheidung des vernünftigen Wesens

vom moralischen, die Kant (in der Anmerkung) eingehend rechtefertigt, ist durchaus begründet. Nur der Name, den er im Gegensatz zur „Tierheit“ wählt, ist nicht sonderlich glücklich geprägt: „Menschheit (= Menschentum)¹⁾ unter Ausschluss des Wichtigsten am Menschen, der Moralität!²⁾

Die Anlage, die den Menschen befähigt, seine Aufgaben auf diesem Gebiete zu erfüllen, ist auch noch die Selbstliebe; aber jetzt nicht mehr die mechanische, sondern die vergleichende:³⁾ der Mensch beurteilt sich nur in Vergleichung mit anderen als glücklich oder unglücklich. Daher ergibt sich der den sinnlichen Trieben entsprechende geistige Trieb, „sich in der Meinung anderer einen Wert zu verschaffen“. Zunächst geht dies Streben nur auf Gleichheit: „keinem über sich Überlegenheit zu verstaten, mit einer beständigen Besorgnis, dass andere darnach streben möchten.“

Auch hier ist das Verhältnis zum Sittlichen ebenso wie auf dem Gebiet der Tierheit. Die „Laster der Kultur“ entspriessen aus der „Neigung, sich in der Meinung anderer einen Wert zu verschaffen“, nicht von selbst als einer natürlichen Wurzel. Wohl bringt diese Neigung lebhaften Wetteifer.⁴⁾ Aber die Natur wollte die Idee dieses Wetteifers, der aus der vergleichenden Selbstliebe entspringend doch die Wechselliebe nicht ausschliesst, nur „als Triebfeder zur Kultur brauchen“. Dass dann die Wechselliebe verletzt wird, liegt nicht am Wetteifer, also nicht an der Anlage,

¹⁾ Über „Menschheit“ siehe S. 320, Anm. 2.

²⁾ Aber welchen Terminus hätte Kant prägen sollen? Am natürlichsten ergibt sich die Stufenleiter: Tierheit, Menschheit, Göttlichkeit (resp. Gottheit). Aber dass Kant diesen letzten Ausdruck, durch den der Sinn von „Menschheit“ wenigstens etwas besser beleuchtet und sichergestellt würde, auf den Menschen nicht anwenden konnte und wollte, ist klar.

³⁾ Hier ist der Punkt, an dem Kants ethischer Individualismus überwunden werden kann und auch von ihm selbst schon z. T. überwunden ist. Im Anfang des 3. Stücks (S. 96, 97) erklärt er die Macht des Bösen aus der Verbindung der Menschen und fordert zur Gegenwirkung eine entsprechende Vereinigung der Menschen unter dem guten Prinzip. Also: die Kraft des moralisch Guten und Bösen wächst durch die Gemeinschaft. Damit ist das ethische Individuum aus seiner Isoliertheit gelöst. — Übrigens wird doch wohl bei jeder Betrachtung das Individuelle die Grundlage bilden müssen, der Zusammenhang mit der Gesamtheit das Sekundäre.

⁴⁾ Auch „Eifersucht“ und „Nebenbuhlerei“ gelten hier als *vox media*.

sondern das hat andere Gründe. Die in Verbindung mit der Anlage auftretenden Laster gehören also nicht wachstümlich zu ihr, sondern sind „aufgepfropft“. Sie bedeuten eine Verletzung auch des Naturzweckes. Da die Tugend umgekehrt den Naturzweck nicht verletzt, sondern ihn intakt lässt, kann auch hier nicht gesagt werden, dass die Tugend der Anlage aufgepfropft sei. Tugend und Natur sind in dieser Hinsicht wahlverwandt.

3. Inwiefern sind das alles nun Anlagen zum Guten? Zuerst negativ:¹⁾ denn sie widerstreiten nicht dem moralischen Gesetz. Dies ist nach dem eben Gesagten für die Anlagen auf nichtmoralischem Gebiet ebenso deutlich, wie für die auf moralischem Gebiet selbstverständlich.

Aber auch positiv sollen sie die Befolgung des Guten fördern. Und dies ist denn doch für die Anlagen auf nicht-moralischem Gebiet keineswegs selbstverständlich. Kant erwähnt hier auch mit keiner Silbe, wie er sich diese positive Förderung des Guten denkt. Er hätte es tun sollen. Denn wenn er auch damit recht hat, diese nicht-sittlichen Anlagen nicht für die Quellen des Bösen zu halten, so musste er doch seine gegenteilige Meinung, dass diese Anlagen das sittlich Gute nicht bloss nicht hindern, sondern sogar fördern (NB. nicht: hervorrufen), zum mindesten begründen. Er hat es nur ganz gelegentlich getan.²⁾ In anderem Zusammenhange sagt er einmal, dass die natürlichen Neigungen „zu dem, was die moralische Gesinnung in ihrer Kraft beweisen kann, zur Tugend die Gelegenheit geben“ (35). Die positive Förderung des Guten also besteht darin, dass die natürlichen Neigungen dem sittlichen Willen Widerstände bieten (d. h. passiv) und ihm so Aufgaben stellen, die zur Anspannung der sittlichen Kräfte nötigen und so die Kraftleistung steigern. — An dieser Stelle (S. 27) hat Kant eine solche Andeutung unterlassen.

Damit ist der Kreis der Anlagen zum Guten umschrieben; und es erhebt sich die Frage: Giebt es auch Anlagen zum Bösen?

---

¹⁾ Kant erlaubt sich hier wieder eine unschädliche Ungenauigkeit. Statt „alle diese Anlagen sind nicht allein negativ gut“ könnte es korrekter heissen: „sie sind nicht allein negativ Anlagen zum Guten“. Sofort übrigens drückt sich Kant wieder korrekt aus (in der Entgegensetzung: positiv Anlagen zum Guten).

²⁾ Von Ostermeyer ist das übersehen.

III. Der Hang zum Bösen in der menschlichen Natur.

(Der Mensch als Glied der intelligiblen Welt.)

Giebt es auch Anlagen zum Bösen?

1. Die Antwort muss lauten: In dem Ideal hat das Böse keine Stätte. Es kann also aus der menschlichen Natur weggedacht werden; es kann also nicht als ursprünglich, ja überhaupt nicht als Anlage vorgestellt werden. Eine Anlage zum Bösen ist ein Unding.

Gegen diese glatte Antwort lässt sich nichts einwenden; aber mit ihr wird die Sache erst verwickelt, eine Lösung fast aussichtslos. Denn nur um so lauter und dringlicher macht sich die Frage geltend: Wie kommt bei lauter Anlagen zum Guten trotzdem das Böse in den Menschen? — Denn dessen Vorhandensein lässt sich unmöglich leugnen; es ist eine zu reale Macht. Und geht man nicht vom Ideal, sondern von der Erfahrung aus und den Tatsachen, trifft man das Böse, wie man annehmen darf,¹⁾ in allen Menschen an, — wird man dann nicht mit Notwendigkeit darauf geführt, die eben abgelehnte Anlage zum Bösen dennoch zu fordern?

Was ist in dieser Schwierigkeit zu tun? Zunächst: die Schwierigkeit selbst als solche zuzugeben. Üblicher wäre es wohl, die Richtigkeit einer der beiden Betrachtungsweisen anzuzweifeln, um so die Schwierigkeit zu umgehen; nicht so Kant. Seine Eigenart ist es gerade, den Dingen direkt zu Leibe zu gehen. So lässt er auch hier beiden Betrachtungsweisen ihr Recht; sie besagen:

1. eine Anlage zum Bösen giebt es nicht;

2. das Böse ist tatsächlich im Menschen vorhanden (und zwar in allen). Oder kürzer: Das Böse ist zufällig und doch allgemein. Muss dies zugegeben werden (und dagegen hilft kein Sträuben), so muss eben eine Fähigkeit zu Grunde liegen, die beides — die Allgemeinheit und Zufälligkeit — erklären kann. Die gilt es zu suchen. — Eine Neigung zum Bösen also ist, wenn auch zufällig, so doch unleugbar vorhanden. Also muss irgend ein Grund im Subjekt liegen, der sie möglich macht. Für einen solchen „subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung, sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist“, prägt Kant den Terminus „Hang“. Wie die Anlage, ist er mit der Geburt gegeben. Wichtiger

¹⁾ Die Allgemeinheit des Bösen erscheint bei Kant im Grunde als anerkanntes Zugeständnis.

aber noch ist der Unterschied des Hanges von der Anlage: er ist nicht im eigentlichen Sinne „angeboren“; im Gegensatz zu dieser Naturgabe wird er als durch Freiheit erworben vorgestellt.

Zu dieser Bestimmung, das sehen wir, ist Kant nicht aus Willkür oder aus purer Freude an verschnörkelter Systematik gekommen, sondern unter dem Notzwang des Dilemmas.¹⁾

Hieraus erklärt es sich von selbst, weshalb Kant den Gedanken eines Hanges zum Guten nur leicht streift — den konnte er hier nicht verwerten — und sich sofort dem Hang zum Bösen zuwendet. Denn nur dem Bösen zuliebe ist dieser Terminus geschaffen, und darauf konzentriert sich Kants ganzes Interesse.

Worin besteht nun der Hang zum Bösen? und wie lässt er sich bestimmen? — Das Böse besteht in der Abweichung vom Gesetz der Maxime nach. Der Hang zum Bösen²⁾ muss demnach in dem Grund bestehen, der dem Einzelsubjekt diese Abweichung ermöglicht. Die nähere Beschreibung dieses „Grundes“ und seine Unterarten ergeben sich natürlich nicht aus dem Ideal, auch nicht aus der Erfahrung, sondern aus der begrifflichen Konstruktion. Denn dreifacher Art, wie die Abweichung vom Gesetz selbst, wird auch der Grund sein müssen, der beim Einzelsubjekt die Abweichung seiner Maximen vom moralischen Gesetz ermöglicht;

---

¹⁾ Diesen Ursprung muss man beachten. Löst man die Definition des Hanges und namentlich seines Unterschiedes von der Anlage aus dem Zusammenhang, so kann es scheinen, als habe Kant nie eine willkürlichere Bestimmung aufgestellt, während er gerade umgekehrt nirgends so gebunden war wie hier. Daher das Geschraubte des Satzes, das von jeher aufgefallen ist: „Er (der 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 den Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden kann.“ — Übrigens der Begriff „Hang“ steht hier an der Spitze der Erörterung. Kant hat aber wohl erst den „Hang zum Bösen“ gefunden und daraus dann diesen Begriff abgeleitet.

²⁾ Der Satz vom Hange zum eigentlich Bösen ist ungenau. Rein grammatisch ergibt sich nach Ausscheidung der Nebensätze dies Gerippe: Das moralisch Böse (zu dem ein Hang im Menschen existiert) muss in dem subjektiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen, und es (das Böse) wird . . . ein natürlicher Hang . . . genannt werden. Dem Sinne nach aber scheint der Hang zum Bösen Subjekt sein zu müssen. Also: Der Hang zum Bösen besteht in dem subjektiven Grunde und er wird natürlicher Hang genannt. Diese Deutung habe ich oben verwertet. Die entsprechende Textveränderung welcher statt welches) will ich übrigens nicht vorschlagen.

Kant führt dafür die Bezeichnungen Gebrechlichkeit, Unlauterkeit, Börsartigkeit ein.

2a) Erstens: Der Mensch nimmt die gesetzmässige Triebfeder (nach Form und Inhalt) in seine Maxime auf; er ist aber zu schwach, sie zu befolgen. Zweifellos: der Grund dieser Erscheinung kann nichts andres sein als die Schwäche und Gebrechlichkeit des menschlichen Herzens. Darin hat Kant Recht. Aber auch in der Beurteilung dieser Schwäche?

Im eigentlichen Sinn böse ist (nach der Erörterung in der Einleitung) nur die Maxime, die Gesinnung; nicht die Tat. Hier liegt der Fall nun offenbar so, dass die Handlung zwar gesetzwidrig ist, die Maxime aber gesetzmässig. Daher müsste, glaube ich, Kants Urteil so lauten: Wenn auch eine gesetzwidrige Tat vorliegt, so ist der Mensch der vorhandenen gesetzmässigen Maxime wegen dennoch gut. Ein Hang zum Bösen kann hier nicht angenommen werden; denn die gesetzwidrige Tat kam ja trotz der gesetzmässigen Gesinnung, trotz des „Hanges zum Guten“ zustande. — Hier tritt deutlich die grosse Schwierigkeit zu Tage, auf die schon oben hingewiesen wurde: der Zusammenhang zwischen der intelligiblen und der sensiblen moralischen Welt ist unsicher; beide unterliegen verschiedenen Massstäben. Kant hat die Verschiedenheit der Massstäbe dazu verwertet, um mit allem Ernst die Gesinnung als das allein Wertvolle zu proklamieren und dem bloss legalen Menschen die stete Mahnung vorzuhalten, dass der Mensch bei lauter empirisch-guten Taten dennoch intelligibel-böse sein kann. Mit Recht. Aber aus dieser Verschiedenheit der Massstäbe folgt doch auch das umgekehrte Urteil: bei empirisch-bösen Taten¹⁾ kann der Mensch dennoch intelligibel-gut sein. Und dies Urteil ist in dem vorliegenden Fall anzuwenden; wo bei wirklich gesetzmässiger Maxime doch eine gesetzwidrige Tat herauskommt, ist der Mensch (der Gesinnung nach) gut. Diese Milde ist die notwendige Ergänzung zu jener Strenge. Es liegt in Kants Charakter und es verleiht seiner Moral die eigenartige Herbigkeit, dass er sich scheut, diese — dem Missbrauch leicht

¹⁾ Man muss sich daran erinnern, dass der Mensch, rein empirisch betrachtet, gut und böse zugleich sein kann und es auch tatsächlich ist. Damit ist über den intelligiblen Charakter nichts ausgesagt. Das scheint Kant hier ausser Acht zu lassen. Während nur die bewusste böse Handlung wirklich „böse“ (intelligibel) ist, scheint er das Urteil hier auf jede empirisch-böse Handlung auszudehnen.

ausgesetzte — Konsequenz¹⁾ zu ziehen. Es ist derselbe Missbrauch, dem auch die christliche Ethik leicht unterliegt, wenn sie durch das alleinige Betonen der Gesinnung den Wert der sichtbaren Werke auf Null herunterdrückt. Aber Missbrauch hebt den Gebrauch nicht auf: die Möglichkeit der sittlichen Besserung gründet sich auf diese Erkenntniss (wie im V. Abschnitt Kant selbst es ausführt).

Kant kommt über diesen Anstoss hinweg mit dem Satz, der die Klage des Paulus über die verhängnisvolle Schwäche des Menschen in die Sprache der Kantischen Philosophie übersetzt: „Ich nehme das Gute (das Gesetz) in die Maxime meiner Willkür auf; aber dieses, welches objektiv in der Idee (in thesi) eine unüberwindliche Triebfeder ist, ist subjektiv (in hypothesi), wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere (in Vergleichung mit der Neigung).“ Gewiss, so ist es. Aber wie kommt's, dass beim Übergang von der Maxime zur Tat schliesslich die Tat der Maxime nicht entspricht? Gerade bei Kant bleibt das unverständlich. Erscheint es doch immer so, als brauche die Willkür nur die richtige Triebfeder in ihre Maxime aufzunehmen, dann ergebe sich das Weitere von selbst. Hier aber liegt der Schaden nicht an einer fehlerhaften Maxime, sondern daran, dass die Willkür ihre Maxime nicht zur Geltung bringen kann; sie muss einer ausser ihr liegenden Macht weichen. Damit ist die spröde Allmacht der Willkür arg beeinträchtigt.

Sie liesse sich nur retten — und das mag Kant vorgeschwebt haben —, wenn man annehmen könnte, dass bei dem beschriebenen Fall die Willkür gewissermassen im letzten Augenblick ihre Maxime ändert. Dann aber wäre dieser Fall nicht mehr verschieden vom dritten: die Willkür ordnet die Triebfeder aus dem Gesetz andern Triebfedern, nämlich aus den Neigungen, unter.

Wie man also die Sache auch ansieht, so viel jedenfalls steht fest: die Schwäche erklärt Kant mit Unrecht für einen Hang zum Bösen und selbst für böse. Denn der Grund der empirischen Tat

---

¹⁾ Diese Konsequenz ist nicht willkürlich, sondern sie folgt mit Notwendigkeit aus Kants Grundsatz. Paulsen z. B. formuliert ihn so: „Gut ist — für Kant — ein Wille allein wegen seiner formalen Bestimmtheit durch das Gesetz, nicht aber um dessen willen, was er will oder was durch ihn bewirkt wird“ (S. 346). Ist aber das Resultat, das beim Handeln herauskommt, gleichgültig, so hebt auch ein gesetzwidriges Resultat die Güte des Willens nicht auf.

liegt nicht in der Gesinnung, sondern sie kommt geradezu im Widerspruch zur Gesinnung zustande.

Die zweite Form der Abweichung vom Gesetz ist die, dass pflichtmässige Handlungen nicht rein aus Pflicht getan werden. Den Grund für diese Art der Gesetzwidrigkeit leitet Kant einwandfrei ab: die Willkür nimmt das Gesetz wohl dem Inhalte (dem Objekt) nach als alleinige Triebfeder in ihre Maxime auf, aber nicht der Form nach: sie bedarf noch anderer Triebfedern, die nicht im Gesetz liegen, um die Forderung des Gesetzes zu erfüllen. Ein solcher Mensch aber ist der Maxime nach unlauter. Und der zu Grunde liegende Hang zur Unlauterkeit ist tatsächlich ein Hang zum Bösen.

Drittens: am ärgsten ist die Abweichung vom Gesetz, wenn die Willkür das Gesetz weder dem Inhalt noch der Form nach als alleinige Triebfeder in die Maxime aufnimmt. Völlig ausschalten kann der Mensch diese moralische Triebfeder nicht, weil — wie aus dem Abschnitt über die Anlagen noch erinnerlich — das moralische Gesetz und das moralische Gefühl zum Wesensbestand jedes Menschen gehören; also liegt das Böse in der Umkehrung¹⁾ der Ordnung der Triebfedern, nicht in dem Alleinvorhanden-sein der bösen Triebfedern. Dieser Hang wird mit Recht als Hang zum Bösen beurteilt.²⁾

b) Soweit der Hang zum Bösen im Einzelsubjekt. Wie steht's nun mit dem Gattungsscharakter? Kant geht darüber mit einem einzigen Satz hinweg: „Man wird bemerken: dass der Hang zum Bösen hier am Menschen, auch dem besten (den Handlungen nach), aufgestellt wird, welches auch geschehen muss, wenn die Allgemeinheit des Hanges zum Bösen unter Menschen, oder, welches hier dasselbe bedeutet, dass er mit der menschlichen Natur verwebt sei, bewiesen werden soll“ (30). Das kann doch nur heissen: der Hang

¹⁾ Tatsächlich ist hiermit die Erklärung des Wesens des Bösen, die erst im nächsten Abschnitt (S. 37) erfolgt, vorweggenommen.

²⁾ Gleich hier erläutert Kant die Bedeutung, die der am intelligiblen Menschen aufgestellte Hang zum Bösen für den wirklichen Menschen hat, der beides ist: sensibles und intelligibles Wesen. Nämlich S. 29 die letzten 4 Zeilen und S. 30, 2. Abs. Dieselbe Betrachtung kehrt (S. 37) im nächsten Abschnitt wieder und steht dort an der richtigen Stelle. Man lernt daraus zweierlei: erstens, wie schwierig es ist, den Menschen ganz isoliert als intelligibles Wesen zu betrachten; zweitens, wie unendlich viel Kant daran liegt, den sensiblen Menschen, namentlich den sensibel-guten (d. i. den legalen) dem Massstab der reinen Vernunft zu unterwerfen.

zum Bösen ist im Vorhergehenden so bestimmt, dass nichts hindert, ihn auch im besten Menschen anzunehmen. Er wird, um die Allgemeinheit zu erklären, angenommen, nicht eigentlich bewiesen.

Der Hang zum Bösen ist also von Kant konstruiert, um vor allem die Allgemeinheit des Bösen zu begründen. Daher kommt es, dass er — wie in der Erörterung über die Gebrechlichkeit gezeigt ist — nicht rein im Intelligibeln sich hält, sondern noch — seinem Ursprung zufolge, seiner Bestimmung zuwider — aufs Sensible schielt.¹⁾

c) Aber nun die wichtigste Frage. Die Anlagen zum Guten waren selbst moralisch nicht bestimmt, ein Instrument, das die Willkür seinem Zweck entsprechend oder zuwider gebrauchen kann. Gilt das auch vom Hang zum Bösen? oder ist er moralisch bestimmt?

Da das Böse aus Freiheit entspringt, so kommt der Mensch hier nur als moralisch-freies, nicht als physisch-unfreies Wesen in Betracht. Danach muss auch der Charakter des Hanges bestimmt werden. Da nun ein physischer Hang zu irgend einem Gebrauch der Freiheit ein Widerspruch wäre, so kann ein Hang, also auch der Hang zum Bösen, „nur dem moralischen Vermögen der Willkür ankleben“ (31), er muss also selbst moralisch bestimmt sein.

Hier erhebt sich nun ein neues Hindernis. Böse im sittlichen Sinn, zurechnungsfähig ist nur die eigne Tat. Der Hang aber, scheint es, ist selbst nicht Tat, vielmehr eine subjektive Bestimmung der Willkür, die jeder Tat vorhergeht. Und es scheint also, als müsse sich der Begriff „Hang zum Bösen“ durch Selbstwiderspruch (moralisch böse, aber nicht Tat) auflösen. Er müsste es auch, wenn es nicht noch einen letzten Ausweg gäbe: den Ausdruck Tat in doppeltem Sinne²⁾ aufzufassen. Im landläufigen Sinne nämlich

---

¹⁾ Besonders deutlich zeigt sich das Schielen aufs Sensible, wenn die im Text gegebene Interpunktion richtig ist, nach der „(den Handlungen nach)“ durch Komma von „dem besten“ geschieden ist. Der Sinn wäre dann: der Hang zum Bösen wird den Handlungen nach aufgestellt, d. h. er zeigt und verrät sich in den Handlungen, — während es doch gerade darauf ankommt, den Hang nicht in den Handlungen, sondern in der Gesinnung zu konstatieren. So druckt Kehrbach nach Anleitung der 1. Ausgabe. Anders Rosenkranz-Schubert X, 33 und Vorländer 30: „auch dem besten (den Handlungen nach), aufgestellt wird.“ — Übrigens ändert die verschiedene Beziehung der streitigen Worte kaum etwas an dem Sinn.

²⁾ Vorländer nimmt eine unnötige Textänderung vor; statt „in zweierlei verschiedener Bedeutung“ druckt er „in zweierlei verschiedenen Bedeutungen“.

bedeutet „Tat“ denjenigen Gebrauch der Freiheit, da die Handlungen ihrer Maxime nach der (gesetzensprechenden oder gesetzwidrigen) Maxime gemäss ausgeübt werden. Kant will den Ausdruck aber auch von der sensiblen Welt auf die intelligible übertragen (wie früher „Natur“ und „angeboren“) und ihn verstehen „von demjenigen Gebrauch der Freiheit, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetz gemäss oder zuwider) in die Willkür aufgenommen“ wird. Und in dieser zweiten Bedeutung wird er auf den Hang angewandt. Der Hang zum Bösen also ist — und nun führt Kant jenen berüchtigten Terminus ein — er ist „intelligibele Tat“; von der sensiblen Tat dadurch unterschieden, dass sie nicht empirisch, in der Zeit ist, sondern bloss „durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar“. Während in der sensiblen Welt der Hang etwas Zuständliches und die Tat etwas Einmaliges bezeichnen, wird es durch das Aufhören jeder Zeitbestimmung im Intelligibeln möglich, Hang und Tat gleichzusetzen: der Hang zum Bösen ist „Tat“, nicht durch „Tat“ erworben.

Damit ist der Kern der Erörterung abgeschlossen. Kant fügt noch eine Rechtfertigung seines Sprachgebrauchs bei und hat schon eine wichtige Folgerung fürs sensibel Böse eingeschaltet.

Zuerst der Sprachgebrauch. Wie kann man eine „Tat“ einen blossen Hang nennen? Kant sagt, er nennt sie so „vornehmlich in Vergleichung mit der zweiten“, der sensibeln Tat; das heisst offenbar, weil sie weniger sinnenfällig ist.

Wichtiger ist das andere: Kant hatte oben den Hang als zum Gattungsscharakter gehörig, als „angeboren“ aufgestellt. Lässt sich das nun auch von einer „Tat“ sagen? Gewiss; wenn man sich nur an den verabredeten Sinn dieses Ausdrucks hält. Obwohl die intelligible Tat selbst verschuldet ist, kann sie doch passend „angeboren“ genannt werden, weil sie dem im eigentlichen Sinne Angebornen in zwei Stücken gleicht: sie¹⁾ kann nicht ausgerottet

¹⁾ Wie schwierig es ist, sich von diesen Vorgängen, die bei Abschluss aller Zeitbedingungen im Intelligibeln doch keine eigentlichen Vorgänge sind, eine Vorstellung zu machen, wie unwillkürlich die Vorstellung, die mit den betreffenden Ausdrücken auf sensiblem Gebiet verbunden ist, auch fürs Intelligible nachwirkt, zeigt sich bei Kant selbst, nämlich in einer leichten stilistischen Unebenheit. Es widerstrebte ihm vermutlich, zu sagen, dass eine Tat angeboren sei, dass eine Tat nicht ausgerottet werden könne; so half er sich mit einem Subjektswechsel: die erste (Tat) heisst . . . ein blosser Hang und angeboren, weil er (grammatisch richtig wäre: sie) nicht ausgerottet werden kann.

werden (darüber später 53) und man kann von ihr keinen Grund angeben. So wenig wir sagen können, warum der Mensch z. B. fünf Finger hat, so wenig können wir sagen, „warum in uns das Böse gerade die oberste *Maxime* verderbt habe, obgleich dieses unsere eigene Tat ist“.

Zugleich hat Kant, das rein Intelligible verlassend und der Erörterung des nächsten Abschnittes vorgreifend, den Zusammenhang des Intelligibel-Bösen mit dem Sensibel-Bösen angedeutet. Der Satz lautet: Die intelligible Tat ist „der formale Grund aller gesetzwidrigen Tat im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demselben (d. i. dem Gesetz, das im Vorhergehenden nicht genannt ist, aber in „gesetzwidrig“ steckt) widerstreitet und Laster genannt wird“. Also: jede sensibel-böse Tat hat ihren Grund in der intelligibel-bösen Tat. Aber dieser lückenlose Zusammenhang zwischen sensibler und intelligibler Tat kann, wie schon berührt, nicht aufrecht erhalten werden; er kann nach Kants eigenen Voraussetzungen nur für die bewusst gesetzwidrige sensible Tat gelten. Kant kann ihn nur deswegen so scheinbar zwingend konstruieren, weil er den moralisch-bösen Hang zum Bösen weiter ausdehnt, als es nach seinen eignen Voraussetzungen angeht; weil er ihn auch da findet, wo die sensible Tat zwar gesetzwidrig, die Gesinnung aber gesetzmässig ist.

3. Was hat nun Kant im Zusammenhang der Untersuchung damit gewonnen, dass er am Menschen diesen intelligibeln Hang zum Bösen aufstellt? — Der Form nach bietet dieser Abschnitt lediglich das Pendant zum Vorhergehenden: er gewährt Übersicht über das, was beim Bösen den Anlagen zum Guten entspricht. Indem er so die Kenntnis der Anlagen und Fähigkeiten vermittelt, entwickelt er das Material, auf Grund dessen dann das Urteil, ob der Mensch, wie er wirklich ist, gut oder böse sei, zu fällen ist. — Der Sache nach aber leistet der Abschnitt viel mehr. Indem er nämlich einen „angeborenen“ Hang zum Bösen finden und ihn zugleich als moralisch böse beurteilen lehrt, bringt er die Entscheidung: „der Mensch ist böse“. Und dies Urteil ist um so gewichtiger, weil es den intelligibeln Menschen, das eigentliche Objekt der moralischen Betrachtung, trifft. In der Tat: von dem „Verdammungsurteile der moralisch richtenden Vernunft ist der eigentliche Beweis“ in diesem Abschnitt enthalten (40 Anm.). Daher sein eigentümlich schwebender Charakter: in der Form Vorverhör, in der Sache Urteilsfällung.

Was bleibt noch zu tun übrig, nachdem die Entscheidung getroffen ist? Zweierlei: zu sehen, ob der Mensch, wie er wirklich ist, diesem Urteil entspricht; und zu fragen, ob und wie weit sich der Ursprung des Bösen ergründen lässt. Dem sind die beiden nächsten Abschnitte gewidmet (bei Kant III und IV).

IV. Der Mensch ist von Natur böse.

(Der Mensch als Glied beider Welten, der sensiblen und der intelligiblen.)

Entspricht der Mensch, wie er wirklich ist und auf Erden erscheint, diesem Verdammungsurteil?

Damit verlässt die Untersuchung den schwierigen und schwankenden Boden des Intelligiblen und steigt herab auf den festen Boden der realen Wirklichkeit. Sie beschäftigt sich nicht mehr mit der intelligibeln Tat, sondern zunächst allein mit der sensiblen.¹⁾

1. Der Zweck dieses Abschnittes ist also, zu beweisen, dass der empirische Mensch wirklich böse ist, wie es nach Aufstellung des intelligibeln Hanges zum Bösen gefordert werden muss. Die Überschrift bringt diese These auf eine kurze Form. Und um jedes Missverständnis auszuschliessen, schickt Kant eine Erläuterung der These ihrem Inhalt nach voraus. Zweierlei nämlich wird damit behauptet, und zwei Fehldeutungen können leicht daran anknüpfen. Nicht behauptet wird, 1. dass der Mensch nur Böses in sich habe, und zweitens, dass er notwendig böse sei. Vielmehr soll damit dies gesagt sein. Erstens: Der Mensch ist sich des moralischen Gesetzes durchaus bewusst, hat aber doch zugleich die — wenn auch nur gelegentliche — Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Und zweitens: Er

¹⁾ Dass dies der beabsichtigte Gedankenfortschritt ist, zeigt die Schlussanmerkung zu diesem (III.) Abschnitt (S. 40), die seinen Inhalt auf die Erfahrung beschränkt, im Gegensatz zum II. Abschnitt. Doch ist der Inhalt mit diesem Gegensatz von empirischer und intellektueller Betrachtung nicht erschöpfend gegeben; denn Abschnitt III giebt in seinem 2. Teil die Synthese des intelligibeln und sensiblen moralischen Menschen. Der Gang der Untersuchung ist also der: Der Mensch erstens als intelligibles, zweitens als sensibles, drittens als intelligibel-sensibles Wesen.

kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders als böse beurteilt werden; d. h. man kann das Böse nur als subjektiv notwendig, nicht aber als objektiv notwendig in jedem Menschen voraussetzen. — Und wird diese Doppelthese bewiesen, dann sind also Zufälligkeit und Allgemeinheit des Bösen zugleich gegeben. Diese Kombination der sich sonst ausschliessenden Gegensätze muss dann veranlassen, nach einem tieferen Grunde zu fragen; denn sie ist nicht anders denkbar, als dass „der subjektive oberste Grund aller Maximen mit der Menschheit¹⁾ selbst, es sei, wodurch es wolle, verwebt und darin gleichsam gewurzelt“ ist. — Wegen dieser Einwurzelung können wir dann dies Böse „ein radikales Böses in der menschlichen Natur“ nennen, ohne übrigens dabei zu vergessen, dass es zugleich als angeboren und erworben gilt. — Der Inhalt der These ist damit beschrieben und zugleich der Weg angedeutet, den man zu ihrem Beweise einschlagen muss. Aber ist sie berechtigt?

2. Wir müssen die Erfahrung befragen. Lehrt sie, dass der Mensch böse ist? Oder mit den Worten der Begriffsentwicklung: kann er nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurteilt werden, als dass man annimmt, er habe, während er sich des moralischen Gesetzes bewusst ist, doch die gelegenheitliche Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen? Das ist jetzt die Frage. Oder vielmehr: es ist leider keine Frage mehr. Die Erfahrung schreit zu laut, als dass ein förmlicher Beweis nötig wäre. Ein kurzer Überblick über die Tatsachen der Erfahrung genügt.

Betrachten wir zuerst den Menschen im Naturstande! Er zeigt keine natürliche Gutartigkeit, wie man sie als Folge der Anlagen zum Guten erwarten sollte und wie gutmütig optimistische Philosophen aus ihrer Theorie heraus behaupten. Wir finden bei ihnen vielmehr „Auftritte von ungereizter Grausamkeit“, deren Bösartigkeit noch dadurch verstärkt wird, dass „kein Mensch den mindesten Vorteil davon hat“. Und wie bei den Wilden, so ist's doch schliesslich auch noch in der zivilisierten Welt: „man sieht an der Behaglichkeit, womit die Sieger ihre Grosstaten (des Zusammenhauens, Niederstossens ohne Verschonen und dergl.) preisen, das bloss ihre Überlegenheit und die Zerstörung, welche sie be-

---

¹⁾ „Menschheit“ hat auch hier den oben festgelegten Sinn; cfr. S. 320, Anm. 2.

wirken konnten, ohne einen andern Zweck, das sei, worauf sie sich eigentlich etwas zugute thun.“

Der Naturstand nämlich — geht aus diesem Zusatz von 1794 hervor — wird durch den Übertritt in den gesitteten Zustand nicht aufgehoben, sondern er bleibt bestehen: gleichsam als erstes Stockwerk des Gebäudes, auf das nun der gesittete Zustand als zweites aufgesetzt wird.

Was hier geschildert wurde, giebt sich deutlich zu erkennen, als zu den Lastern „der Rohigkeit der menschlichen Natur“ gehörig, die auf die Anlagen für die Tierheit aufgepfropft werden (vgl. oben S. 321 f.); und zwar zu denen, die in der „wilden Gesetzlosigkeit“ ihre höchste Stufe erreichen. Es wäre ein leichtes, entsprechende Beispiele für die beiden andern, in ihrer höchsten Vollendung viehischen Laster der Wollust und Völlerei zu sammeln, die auch beide im Naturstand nicht eigentlich wurzeln, aber doch üppig gedeihen, und beide in den gesitteten Zustand hinübergenommen werden.

Und unter den Menschen im gesitteten Zustand, als vernünftigen Wesen, wiederholt sich dasselbe. Eine lange melancholische Litanei tönt uns entgegen: „von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft; von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zulässt, es sei in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz missfällt; und von vielen andern unter dem Tugendschein noch verborgenen, geschweige derjenigen Laster, die ihrer garnicht hehl haben.“ Das sind deutlich „Laster der Kultur“, die auf die Anlage für die Menschheit aufgepfropft werden: die kränkendsten unter allen und so mannigfaltig und fast grenzenlos, dass Kant bei ihnen auf eine Klassifikation verzichtet hat.

Aus der Kombination dieser beiden Zustände ergibt sich ein dritter: wenn nämlich Gemeinschaften, von denen jede für sich in gesittetem Zustand lebt, gegeneinander im Verhältnis des rohen Naturstandes stehen. Kant nennt ihn den äusseren Völkerzustand. Diese Gemeinschaften, die Staaten, haben es sich auch fest in den Kopf gesetzt, nie aus diesem Zustand der Kriegsverfassung herauszugehen; und ihre Grundsätze sind derart, dass noch kein Philosoph sie mit der Moral hat in Einklang bringen können. Das Ärgste aber ist, dass er auch keine bessern Grundsätze vorschlagen kann. So wird es erklärlich, dass dieser moral-

widrige Zustand als normal und gut empfunden wird.¹⁾ Und so kann man darüber klagen, aber nicht eigentlich sich wundern, „dass der philosophische Chiliasmus, der auf den Zustand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten Friedens hofft, ebenso wie der theologische, der auf des ganzen Menschengeschlechts vollendete moralische Besserung harret, als Schwärmerei allgemein verlacht wird“. Immer aber bleibt es ein besonders schlimmes Zeichen für die Unmoralität der Menschen, dass sie diesen unmoralischen Zustand garnicht als unmoralisch und überwindenswert ansehen.

Die Erfahrung lehrt also: auf der ganzen Linie entspricht das sensible Handeln des Menschen nicht dem Sollen, und es besteht ein „in der Zeit wirklicher Widerstreit der menschlichen Willkür gegen das Gesetz“ (nach S. 36). Die Allgemeinheit des Bösen als sensibler Tat steht fest.

Worin hat es seinen Grund? Ehe die treffende Antwort gegeben werden kann, müssen die beiden einfachsten und üblichsten Antworten geprüft und verworfen werden. — So üblich es ist, den Grund des Bösen (als Tat) „in der Sinnlichkeit und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen“ zu suchen, so leuchtet es doch nach allem bisher Entwickelten sofort ein, dass es verkehrt ist. Denn das Dasein der Sinnlichkeit hat der Mensch nicht zu verantworten; und durch Ausschaltung der „Triebfedern, die aus der Freiheit entspringen können“, würde der Mensch zu einem bloss tierischen Wesen herabgedrückt. Die andere Deutung fällt ins entgegengesetzte Extrem, wenn sie den Grund des Bösen in eine absolute „Verderbnis der moralisch gesetzgebenden Vernunft setzt“. Denn die Aufhebung des moralischen Charakters, die damit wohl nicht beabsichtigt, aber tatsächlich vollzogen wäre, würde den Menschen in ein rein teuflisches Wesen verwandeln.

Der wahre Grund des Bösen muss vielmehr in der moralischen Vernunft selbst liegen, doch so, dass sie wohl getrübt, aber nicht gänzlich ausgelöscht erscheint. Bei dem Suchen nun nach einem dem moralischen Gebiete selbst angehörenden Grunde

---

¹⁾ Man ersieht übrigens hieraus, dass der Glaube an den ewigen Frieden für Kant notwendig ist. Da die unsittlichen Grundsätze bleiben, so lange es Einzelstaaten giebt, aber doch endlich überwunden werden müssen, so bietet sich nur eine Lösung: die Völker müssen als gesonderte Grössen aufhören und zu einer einzigen, allumfassenden Grösse zusammenwachsen.

bietet sich wie von selbst das Resultat des vorigen Abschnittes dar: der Hang zum Bösen. Dadurch ist nicht bloss dieser Abschnitt mit dem vorhergehenden zusammengekettet, vor allem ist der sensible Mensch mit dem intelligiblen unlöslich verbunden.

Um ganz deutlich zu sein: von der Erfahrung ausgehend, wird man genötigt, einen Grund des sensibel Bösen zu postulieren, „der 1. indem er die Moralität des Subjekts betrifft, als selbstverschuldet ihm muss zugerechnet werden können“; der 2. indem er die Allgemeinheit des Bösen betrifft, so tief in die Willkür eingewurzelt sein muss, dass man sagen kann, „er sei in dem Menschen von Natur anzutreffen“ (35). Mehr kann die empirische Betrachtung nicht leisten, namentlich nicht feststellen, ob dieser geforderte Grund des sensibel Bösen tatsächlich vorhanden ist. Hier tritt die intellektuelle Betrachtung ergänzend ein, indem sie den von ihr erkannten und erforschten Hang zum Bösen als das von der empirischen Betrachtung Gesuchte präsentiert. Das scheint so selbstverständlich, dass nach der Berechtigung dieser Kombination¹⁾ nicht erst gefragt zu werden braucht. Und doch ist die Gleichung zwischen der Forderung der empirischen und der Gabe der intellektuellen Betrachtung in einem Punkt zu beanstanden: es ist schon mehrfach darauf hingewiesen worden, dass der Hang zum Bösen in der Kantischen Formulierung mehr enthält, als gefordert wird.

3. Den Grund des sensibel Bösen hat Kant also in dem intelligibel bösen Hang zum Bösen gefunden. Noch nicht ergründet²⁾ ist die „eigentliche Beschaffenheit“, das Wesen des

¹⁾ Kant hat diese Verknüpfung, die ihm den wahren Grund des sensibel Bösen liefert, nur so nebenbei vollzogen, in der Ablehnung des ersten verkehrten Grundes. Wahrscheinlich schien sie ihm zu selbstverständlich. Er meinte, dass das „Dasein dieses Hanges zum Bösen . . . durch Erfahrungsbeweise . . . dargetan werden kann“ (36). Das „dass“ allenfalls, aber nicht das „Wie“. Es bleibt also immer noch nachzuweisen, dass der eine Hang mit dem andern identisch ist. Der Name thuts nicht; das gleiche aufgeheftete Etikett beweist nichts für gleichen Inhalt. — Dieselbe Verbindung des Sensibeln und Intelligibeln ist übrigens schon im vorigen Abschnitt (cfr. oben 332) versucht, nur vom andern Ende aus.

²⁾ Im vollen Sinne trifft das nur für diesen Abschnitt zu; bereits in der Erörterung über den Hang zum Bösen trat an einer Stelle dieselbe Anschauung vom Wesen des Bösen hervor; allerdings nur kurz erwähnt. — Es zeigt sich: Abschnitt II und III behandelte im Grunde dasselbe Problem, nur hier vom Sensibeln, dort vom Intelligibeln ausgehend. Daher die vielfachen Berührungspunkte.

Bösen; und zwar kann dies nicht aus dem sensibel Bösen durch empirische Betrachtung gewonnen werden, sondern aus dem Bösen überhaupt durch intellektuelle Betrachtung. Denn die beiden Grössen, um die sichs hierbei handelt, — freie Willkür und moralisches Gesetz — sind intelligibel. Die aprioristische Begriffsentwicklung ist diese:

Kraft einer moralischen Anlage würde jeder Mensch das moralische Gesetz eo ipso als hinreichenden Bestimmungsgrund der Willkür in seine oberste Maxime aufnehmen und dadurch moralisch gut sein, — wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte.

Kraft der sinnlichen Naturanlage würde jeder Mensch sich von den Triebfedern der Sinnlichkeit leiten lassen und moralisch unbeurteilbar (rein tierisch) sein, — wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte. Nähme nun der Mensch die Triebfedern der Sinnlichkeit als hinreichenden Bestimmungsgrund der Willkür in seine oberste Maxime auf, „ohne sich ans moralische Gesetz, welches er doch in sich hat, zu kehren so würde er moralisch böse sein“.

Tatsächlich nimmt der Mensch nun beide Triebfedern in seine Maxime auf. Da er dadurch — wie früher gezeigt — nicht zugleich gut und böse werden kann, so kann der Unterschied von gut und böse nicht in der Verschiedenheit der Triebfedern liegen, sondern nur in ihrer falschen Ordnung: „welche von beiden er zur Bedingung der andern macht“. Und „folglich ist der Mensch nur dadurch böse, dass er die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Aufnehmung derselben in seine Maximen umkehrt“; speziell: dadurch, dass er „die Triebfeder der Selbstliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte“.

Auf die Wesensbestimmung des Bösen folgen nun noch eine Reihe Erläuterungen zur Beurteilung des Menschen als eines Gliedes zweier Welten, der sensiblen und intelligibeln. Sie ergeben sich aus dem Vorhergehenden von selbst und haben etwas von der populären Sprache, die Vorländer am ganzen Werk rühmt (so auch Abschnitt V; übrigens auch mehrere Abschnitte der Kr. d. pr. V., selbst der Kr. d. r. V.). Ihr Zweck ist, zu betonen, dass der Mensch nicht nach den sensiblen Taten, sondern nach der intelligibeln Gesinnung beurteilt werden muss. Ihr Inhalt ist kurz der:

Erstens: Der Wert des Menschen hängt nicht an den legalen Handlungen, sondern an der Gesinnung. Legale Handlungen können auch bei verkehrter Ordnung der Triebfedern aus der Neigung entstehen: „Da dann der empirische Charakter gut,¹⁾ der intelligibele aber immer noch böse ist.“ Also eine eindringliche Mahnung zu sittlichem Ernst. Aber seinen vollen Wert erhält dieser Satz erst durch die Ergänzung und Umkehrung: Der Mensch kann seinem empirischen Charakter nach böse, dem intelligibeln Charakter nach aber schon gut sein. Kant hat diese Konsequenz nicht in dieser Form ausgesprochen; sie entspricht aber, denk ich, seinen Voraussetzungen.

Zweitens: Das Böse ist eine ausserordentlich gefährliche Macht. Denn es ist so eingewurzelt, dass es „durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen“ ist. Aber andererseits ist der Widerstand auch nicht aussichtslos. Denn da der Mensch ein freihandelndes Wesen ist, so muss es möglich sein, das radikale Böse wenigstens zu überwinden. — Wie lässt sich das denken? Das radikale Böse kann nicht ausgerottet, aber überwunden werden? Der Mensch nach der Sinnesänderung — so zeigt der 5. Abschnitt — ist intelligibel gut und der Gesinnung nach ohne Schuld und ohne Böses; der neue Mensch ist ohne das radikale Böse, das haftet nur dem alten Menschen an. Aber trotzdem soll das radikale Böse unausrottbar sein? Eine wirkliche Lösung dieser Schwierigkeit scheint mir unmöglich zu sein.²⁾ Sie entsteht dadurch, dass Kant den Hang zum Bösen zu grossen Inhalt und Umfang gegeben hat. Wenn auch diese begriffliche Konstruktion nicht völlig gelungen

¹⁾ Es ist deutlich, dass „gut“ hier nicht im Sinne der Kantischen Schulsprache, sondern im vulgären Sinne gemeint ist. Die beiden Glieder der Antithese (gut und böse) sind also inkommensurable Grössen.

²⁾ Lässt man zunächst beide Bestimmungen Kants gelten, so kommt das Resultat heraus: dass der intelligibel gute Mensch etwas intelligibel Böses an sich hat, das ihn eo ipso intelligibel böse machen müsste. Also der vollendete Selbstwiderspruch. — Übrigens hat vielleicht Kant selbst ein Gefühl dafür gehabt, dass er mit seinem Hang zum Bösen übers Ziel hinausgeschossen hat. Wenigstens klingt der Satz, auf den ich oben Bezug nehme, wie eine leise Einschränkung und Zurücknahme: „Diese . . . vor jedem Guten . . . vorhergehende Schuld, die auch dasjenige ist, was, und nichts mehr, wir unter dem radikalen Bösen verstanden, u. s. w.“ (S. 74).

Vielleicht lässt sich die Schwierigkeit in dieser Richtung lösen: Das radikale Böse ist intelligibel, ist ausrottbar; das unausrottbare Böse ist sensibel, aber nicht mehr radikal. Doch bleibt es natürlich zweifelhaft, ob Kant mit einer solchen Formulierung zufrieden wäre.

scheint, so ist doch deutlich, was Kant damit gemeint haben wird: vor allem die stets vorhandene Versuchbarkeit auch des besten Menschen. (cf. schon Rel. i. d. Gr. S. 31 und oben mehrfach.)

Drittens: Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist nicht absolut, sondern relativ; am zutreffendsten als „Verkehrtheit des Herzens“, wegen der Umkehrung der sittlichen Ordnung der Triebfedern, zu bezeichnen. Sie kann sogar „mit einem im allgemeinen guten (im vulgären Sinne) Willen zusammenbestehen“, insofern sie aus Gebrechlichkeit und Unlauterkeit entspringt¹⁾ und nicht immer zu gesetzwidrigen Taten und zum Laster führt. Aber durch diese Erkenntnis darf sich der Mensch ja nicht verleiten lassen, nun zu glauben, er sei im Grunde garnicht wirklich böse; vielmehr gerade durch solchen Glauben würde er seinen radikal bösen Charakter aufs sichtbarste offenbaren: denn „die Denkungsart, sich die Abwesenheit desselben (des Lasters) schon für Angemessenheit der Gesinnung zum Gesetze der Pflicht auszulegen“, ist „selbst schon eine radikale Verkehrtheit im menschlichen Herzen zu nennen“.

Viertens: Dieses Erkenntnis schützt vor überspannt strengem Urteil, ohne doch die Strenge selbst aufzuheben. Die Schuld für den bösen Hang trägt der Mensch selbst, und niemand ist, der sie ihm abnehmen könnte. Immerhin aber können die beiden ersten Stadien des Hanges (Gebrechlichkeit und Unlauterkeit) als unvorsätzliche Schuld beurteilt werden und nur der letzte höchste Grad als vorsätzliche Schuld.

Endlich: Die Wirkung dieses angeborenen schuldhaften Bösen ist für das Leben des Menschen verhängnisvoll. Denn es verleiht seinem Herzen den Charakter einer gewissen Tücke, „sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen“ und will ihm so die Vorbedingung zum sittlichen Streben rauben: die Klarheit über sich selbst. Ebenso verhängnisvoll ist die Wirkung für das Leben der Gesamtheit. Denn „diese Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen“, hindert nicht bloss die Gründung echter moralischer Gesinnung in uns, sie erweitert sich auch äusserlich zur Falschheit und Täuschung anderer. Und dies Ver-

---

¹⁾ Ist das nicht eigentlich ein Zirkelschluss? Die Bösartigkeit der menschlichen Natur resp. das böse Herz „entspringt aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur mit der Unlauterkeit verbunden“. Gebrechlichkeit und Unlauterkeit der menschlichen Natur sind aber nach der Lehre vom Hang zum Bösen selbst böse. Also wäre die Bösartigkeit hier schon vorhanden, entspringt also nicht erst daraus.

hängnis waltet, solange das radikale Böse, das „den faulen Fleck unserer Gattung ausmacht“, in der menschlichen Natur bleibt. So lange wird der Keim des Guten gehindert, „sich, wie er sonst wohl thun würde, zu entwickeln“, solange muss das Klagewort des Paulus gelten: „Es ist keiner, der Gutes thue (nach dem Geiste des Gesetzes), auch nicht einer.“

4. Den ganzen Abschnitt im Rückblick überschauend, sehen wir: sein Inhalt ist reicher, als die an die Spitze gestellte Frage vermuten lässt. Denn ausser dem Nachweis von der Bösartigkeit des empirischen Menschen bot er Aufschluss über Grund und Wesen des Bösen und Anleitung zur richtigen Bewertung des intelligibelsensiblen Menschen. Als Grund des sensibel Bösen war der Hang zum Bösen aufgestellt. Und so überrascht es zunächst, als Überschrift des nächsten Abschnittes zu lesen: „Von dem Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur.“

V. Der Ursprung des Bösen.

1. Die Frage nach dem Ursprung des Bösen überrascht, sage ich, an dieser Stelle. Denn wenn sie auch oben (S. 333) als besondere Frage formuliert ist, so scheint sie doch im vorigen Abschnitt schon mit beantwortet zu sein und keiner eigenen Erörterung mehr zu bedürfen. Denn sind „Grund“ und „Ursprung“ nicht so nah verwandt, dass eins fürs andere eintreten kann? Soll also die Frage noch einen Sinn haben, dann wird — so legt man sich unwillkürlich die Sache zurecht — dies gemeint sein: während eben der Ursprung der sensiblen Tat gesucht und in der intelligibeln Tat (dem Hang zum Bösen) auch gefunden wurde, soll jetzt nach dem Ursprung der intelligibeln Tat geforscht werden. Aber dem ist nicht so; wenigstens nicht gleich. Wir sollen vielmehr „anfänglich noch nicht den Hang dazu (zum Bösen) in Anschlag bringen, sondern nur das wirkliche Böse gegebener Handlungen“ (42) in Betracht ziehen. Zum zweiten Male also wird nach dem Ursprung der sensibel bösen Tat gefragt. Kann eine Tat zwei Ursprünge haben? Allerdings, und hierin liegt die Lösung des Befremdlichen: sie kann einen Zeit- und einen Vernunftursprung¹⁾ haben.

¹⁾ Diese Unterscheidung beruht auf der Erkenntnis: dass die Handlungen in der Erscheinung nicht die Handlungen an sich selbst sind. Die

2. a) Bisher ist nur der Zeitzusprung der bösen Tat erörtert worden, wobei sie „als Begebenheit auf ihre Ursache in der Zeit bezogen“ (40) wird. Er liegt wirklich im Hang zum Bösen. Dass dies Kants Meinung ist, zeigt der Schluss der Erörterung über den Vernunftzusprung der sensiblen Tat, dort heisst es (S. 44): „Dieser Hang aber bedeutet nichts weiter, als dass, wenn wir uns auf die Erklärung des Bösen seinem Zeitanfange nach einlassen wollen, wir bei jeder vorsätzlichen Übertretung die Ursachen in einer vorigen Zeit unsers Lebens bis in diejenige, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war, suchen,¹⁾ „mithin bis zu einem Hange (als natürliche Grundlage) zum Bösen . . . die Quelle des Bösen verfolgen müssten“. Zugleich aber sehen wir, dass diese Erklärung, die doch mit so grosser Mühe gewonnen war, als im letzten Grunde unzulänglich, als nebensächlich betrachtet und mit einem „nichts weiter als“ beiseite geschoben wird. Warum das? Den Grund deutet der folgende Satz an: „Wir müssen aber von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitzusprung suchen.“ (44) Das führt auf den springenden Punkt.

Indem nämlich die sensible Tat aus dem Hang zum Bösen als Folge abgeleitet wird, verliert sie insofern Freiheit und Zurechnungsfähigkeit. Denn hier liegt in der Tat auf moralischem Gebiet ein kausaler Zusammenhang vor, der für die sensible Tat nur die fatale „Freiheit eines Bratenwenders“ (Kr. d. pr. V. 118) übrig lässt. Im Interesse wahrer Sittlichkeit war die Zurückführung der sensiblen Tat auf die intelligible vollzogen; und es ergiebt sich das eigenartige Resultat, dass gerade dadurch die sittliche Zurechnungsfähigkeit der einzelnen sensiblen Tat aufgehoben und so die Interessen der Sittlichkeit aufs schwerste gefährdet werden.²⁾ Die Aufgabe ist nun, einerseits einfach an-

---

Frage nach dem Zeitzusprunge betrifft die Handlungen, sofern sie in der Zeit bestimmbar sind, also als Erscheinungen. Die Frage nach dem Vernunftzusprung muss sich also auf die Handlungen an sich selbst beziehen.

¹⁾ Die Inkonzinnität dieses Satzes wird am einfachsten erklärt und gehoben, wenn man dies oder ein ähnliches Verbum in Gedanken ergänzt. Jetzt ist das Gerippe des Nebensatzes „dass wir die Ursache in einer vorigen Zeit, mithin bis zu einem Hange die Quellen des Bösen verfolgen müssten“.

²⁾ Bei Kant kommt diese drohende Gefahr nicht sehr deutlich zum Ausdruck. — Zu der Ausdehnung der Kausalität auf moralisches Gebiet vergleiche oben S. 312.

zuerkennen, dass die einzelne Tat unter den Zwang einer geistigen Kausalität gestellt ist, andererseits aber doch die sittliche Beurteilung festzuhalten. Zu dem Zweck wird der Vernunftursprung eingeführt.

Beim Vernunftursprung wird bloss das Dasein einer Handlung betrachtet, ohne sie von einem vorhergehenden Zustand abzuleiten. Die Willkür, so hat man sich es vorzustellen, wird durch nichts irgendwie Zeitliches, sondern allein durch Vernunftvorstellungen zur Hervorbringung von Handlungen bestimmt.

b) Lässt sich nun diese Betrachtung auch auf die böse sensible Tat anwenden? Nur dann ist sie sittlich verantwortlich. — Betrachten wir nun eine böse Tat, so ist das erste, was wir feststellen: sie ist frei, nicht unfrei. „Er sollte sie unterlassen haben, in welchen Zeitumständen und Verbindungen er auch immer gewesen sein mag; denn durch keine Ursache in der Welt kann er aufhören, ein frei handelndes Wesen zu sein“ (42).

Auch nicht etwa die früheren bösen Handlungen mit ihren Folgen können die freie Selbstbestimmung des Menschen aufheben. Denn selbst wenn er bisher lauter böse Handlungen begangen hätte, „so ist es nicht allein seine Pflicht gewesen, besser zu sein; sondern es ist jetzt noch seine Pflicht, sich zu bessern: er muss es also auch können“. Er ist auch dann noch völlig frei und kann seine Pflicht erfüllen. Thut er es nicht, so ist er also „der Zurechnung in dem Augenblicke der Handlung eben so fähig und unterworfen, als ob er, mit der natürlichen Anlage zum Guten begabt, aus dem Stand der Unschuld zum Bösen übergeschritten wäre“. Der Ursprung der bösen Tat kann also lediglich in Vernunftvorstellungen gesucht werden und die Frage nach dem Vernunftursprung ist gerechtfertigt.

Den Vernunftursprung stellt Kant nun im Anschluss an die alttestamentliche Geschichte vom Sündenfall dar. Wert und Sinn solcher Kantischen allegorischen Deutungen sind an anderer Stelle¹⁾

¹⁾ Vgl. „Protestantische Monatshefte“ 1906, S. 107 ff. Die Richtigkeit des dort im Prinzip Dargelegten weise ich hier an Einzelheiten nach: 1. Kant leitet seine Deutung ein mit der Wendung: „Hiermit stimmt nun die Vorstellungsart, deren sich die Schrift bedient, . . . ganz wohl zusammen“ (43). Nicht seine Auffassung wird an der Schrift gemessen, sondern die Schrift an Kants Auffassung. 2. Er schliesst (44) mit der Wendung: „Daher ihn [den Ursprung, der dem Sinne nach aus dem vorhergehenden „Zeitursprung“ zu entnehmen ist] auch die Schrift dieser unserer Schwäche gemäss so [als Zeitursprung] vorstellig gemacht haben

behandelt. Es kommt ihm, wie er hier (in der Anm. auf S. 45) versichert, nicht darauf an, den historischen Sinn zu treffen, sondern einen solchen Sinn, der „für sich und ohne allen historischen Beweis wahr“ ist, mit den Worten zu verbinden.

Während Kant die Deutung der Geschichte und die Entwicklung der eigenen Meinung in eins verwebt, muss es unsere Aufgabe sein, beides zu trennen und unter Ausscheidung der biblischen Beziehungen nur Kants Meinung herauszustellen. Dann ergibt sich im Sinne Kants folgende Vorstellung von dem sich stets wiederholenden Vorgange.

Jede einzelne böse Tat fängt von der Übertretung des Gesetzes (in der Gesinnung) an. In diesem einfachen Satz liegt alles beschlossen. Dem Bösen nämlich geht das moralische Gesetz voraus, das in der Vernunft liegt. Dem sollte der Mensch folgen „als hinreichender Triebfeder“. Statt dessen aber sieht er sich „doch nach anderen Triebfedern um“ und macht es sich also „zur Maxime, dem Gesetz der Pflicht nicht aus Pflicht, sondern auch allenfalls aus Rücksicht auf andere Absichten zu folgen“. Dies ist das Entscheidende. Denn wenn er auch dem moralischen Gesetz noch Ehrerbietung bezeugt, so räumt er ihm doch nicht mehr, wie er sollte, „als für sich hinreichender Triebfeder in seiner Maxime das Übergewicht über alle anderen Bestimmungsgründe der Willkür“ ein — und die Ehrerbietung wird damit

---

mag.“ Indem Kant mit diesem „mag“ seine Deutung nur als möglich hinstellt, giebt er zu verstehen, dass seiner eigenen Meinung nach der historische Sinn der Geschichte ein anderer ist. 3. Dieser Unterschied ist im wichtigsten Punkt von Kant selbst hervorgehoben: das Alte Testament erkennt einen Zeitursprung an, er deutet ihn weg. Und in der Bibel handelt es sich um eine einzelne Tat, bei Kant um jede Tat, die begangen wird.

Es kann daher nicht verwundern, wenn Kant diese Geschichte anderswo anders deutet; so im mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte (R. Sch. VII, 1, 361—383). Auch dort leitet er seine Deutung mit einer bezeichnenden Wendung ein: es sei mir erlaubt, mir „einzubilden, als ob mein Zug . . . gerade dieselbe Linie betreffe, die jene [Urkunde] vorgezeichnet enthält“. — Zur Lehre vom radikalen Bösen trägt dieser Aufsatz übrigens nichts bei; denn dort behandelt Kant nur „die Entwicklung des Sittlichen in seinem [des Menschen] Thun und Lassen“ (357). Er giebt also nur eine empirische Betrachtung, allerdings interessant genug; und zwar entwicklungsgeschichtlich. Über die Möglichkeit dieser Betrachtungsweise bei Kant siehe oben in der Einleitung S. 314, Anmerkung 2.

innerlich unwahr. Aus dieser inneren Falschheit nun entspringt die böse Tat. Denn nun fängt der Mensch damit an, die Strenge des Gesetzes zu bezweifeln, und geht dann dazu über, „den Gehorsam gegen dasselbe zu einem bloss bedingten eines Mittels herabzuvernünfteln; daraus folgt dann endlich, dass er das Übergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetz in die Maxime zu handeln“ aufnimmt und so die böse Tat begeht. Der Ursprung der bösen Tat liegt also in der aus Freiheit hervorgehenden Gesetzwidrigkeit der Vernunft.

So ist jenes Dilemma überwunden: Die böse Tat ist frei dem Vernunftursprung nach, wenn sie auch dem Zeitursprung nach kausal bedingt erscheint. Wie aber vereinigt sich beides? Das zu ergründen, bleibt Aufgabe der spekulativen Vernunft; die mag es versuchen — wenn sie kann. Für den Zusammenhang dieser Untersuchung und für die praktische Vernunft genügt es zu wissen, dass es so ist.

3. Nach der Auflösung dieser Schwierigkeit bleibt nur noch eine Frage offen. Ist die böse Tat als sittlich verantwortlich und zurechnungsfähig ihrem Vernunftursprunge nach völlig frei¹⁾ und gleicht sie dem Heraustreten aus dem Stand der Unschuld — die der Mensch also in potentia in sich trägt — unmittelbar in den der Schuld, so führt sie doch ihrem Zeitursprung nach auf die intelligible Tat, den Hang zum Bösen, zurück. Und so müssen wir zum dritten Male die Frage nach dem Ursprung des Bösen aufwerfen; nicht auch noch zum vierten Male. Denn da die intelligible Tat als solche zeitlos ist, kann hier nur die Frage nach dem Vernunftursprunge in Betracht kommen. — Sicher ist (nach dem früher Gesagten) nur dies: der Hang zum Bösen ist

---

¹⁾ Es scheint allerdings, als lasse Kant den Hang zum Bösen (der bei uns als angeboren vorausgesetzt wird) auch Einfluss auf den Vernunftursprung haben. Damit würde aber der Vernunftursprung selbst wieder kausal bedingt oder doch wenigstens kausal beeinflusst sein, — was aber dem Wesen des Vernunftsprunges widerspricht und seine absolute Freiheit und Verantwortlichkeit aufheben, zum mindesten einschränken würde. — Andererseits aber lässt sich diese Konsequenz schwer vermeiden. Denn fragt man: „Woher kommts, dass die Vernunft sich stets zum Bösen entscheidet, da sie doch frei ist?“ so liegt die Antwort nahe: „Sie selbst ist verstimmt.“ Ist sie aber verstimmt, so ist sie nicht völlig frei. Und so taucht am Schluss das Problem noch einmal, nur schlecht verhüllt, auf. Es lässt sich nicht ohne Rest lösen.

wirklich böse und muss uns selbst zugerechnet werden. Aber sein Ursprung bleibt in Dunkel gehüllt: denn „das Böse hat nur aus dem moralisch Bösen (nicht den blossen Schranken unserer Natur) entspringen können; und doch ist die ursprüngliche Anlage (die auch kein anderer als der Mensch selbst verderben konnte, wenn diese Korruption ihm soll zugerechnet werden) eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne“ (45). Es bleibt nichts übrig, als „den theoretischen Mangel des reinen Vernunftglaubens“ in dieser Frage über den Ursprung des Bösen offen zu bekennen. Und das ist ja gerade das Charakteristische dieses scharfsinnigsten aller Philosophen, dass er sich nie bemüht, solchen theoretischen Mangel abzuleugnen (cf. die Verantwortung an König Friedrich - Wilhelm II.). Kann es etwas Ehrlicheres geben als das unumwundene Eingeständnis des theoretischen Unvermögens? Er wollte nicht um jeden Preis Resultate erzielen, sondern nur feststellen, was sich feststellen lässt. Und hier stellte er dem menschlichen Erkennen eine Schranke auf; oder vielmehr, nicht er that es; er sah nur, dass hier eine Schranke gezogen ist, die die menschliche Vernunft nicht überspringen kann. Ich glaube nicht, dass er sich geirrt hat.

Aber dies theoretische Unvermögen, so klar es zu Tage liegt, hat nichts, was den Menschen ratlos und innerlich unruhig machen könnte. Denn eins hat die Vernunft mit voller Sicherheit erkannt, was unendlich viel wichtiger ist, als jede Erklärung des letzten Ursprungs des Bösen sein könnte; sie hat mit voller Sicherheit erkannt, dass das Böse nicht zur ursprünglichen Anlage des Menschen gehört, dass der Mensch nicht von Grund aus verderbt ist. Hat das Böse auch die Wurzel des menschlichen Wesens angefressen — daher heisst es radikal¹⁾ — so ist es doch nicht die Wurzel selbst: die ist und bleibt gut der Anlage nach. Mit einem Wort: das Böse ist radikal, aber das Gute ist noch viel „radikaler“.¹⁾ Und die theoretische Unwissenheit kann nicht im mindesten das gegründete Vertrauen ins Wanken bringen, dass der Mensch „noch einer Besserung fähig“ ist. Denn es muss ihm, „der bei einem verderbten Herzen doch immer noch einen guten

---

¹⁾ Vgl. S. 29 unten. „Wurzelhaft“ heisst das Böse nicht, weil es selbst die Wurzel des menschlichen Wesens wäre, sondern weil es die Denkungsart „in ihrer Wurzel“ verderbt hat.

Willen hat, Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen ist, übrig“ bleiben.

Davon handelt der letzte Abschnitt.

VI. Die Sinnesänderung.¹⁾

Die Auflösung der Frage, wie das radikale Böse überwunden werden kann, beruht in allem auf den bisher entwickelten Voraussetzungen; sie ist glatt und einfach. Und die Wiedergabe kann entsprechend kurz sein.

1. Soll eine Sinnesänderung zustande kommen, soll der Mensch gut werden, so muss er sich selbst dazu machen; wie er es ja auch selbst verschuldet hat, dass er böse ist. Aber kann es geschehen? Wie ist es möglich, „dass ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache“? Die Antwort entspricht genau den Voraussetzungen. Wie wir zuletzt gestehen mussten, dass wir den ersten Grund des Verfalls vom Guten ins Böse nicht zu begreifen vermögen, so müssen wir hier mit dem gleichen Bekenntnis theoretischen Nichtwissens beginnen: Das „Wiederaufstehen vom Bösen zum Guten“ bleibt uns ebenso unbegreiflich.²⁾ Aber nicht von unserm Begreifen oder Nichtbegreifen hängt die Möglichkeit des Wiederaufstehens ab, sondern von ganz etwas anderm: nämlich von der Tatsache des in unserer Seele erschallenden Gebotes: „wir sollen bessere Menschen werden“ — folglich müssen wir es auch können. Dem Einwand gegenüber, der die Gültigkeit dieses Schlusses im Hinblick auf die krasse Wirklichkeit, in der sich so wenig von diesem Können zeigt, bestreiten

¹⁾ In der zweiten Auflage hat Kant diesem Abschnitt die Überschrift „Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft“ zwar gelassen, aber ihn doch zugleich zur „Allgemeinen Anmerkung“ degradiert, weil er von „Gnadenwirkungen“ handle. Wie mir scheint, mit Unrecht. Denn davon, d. i. von übernatürlichen moralischen Einflüssen (S. 212), ist fast gar nicht die Rede; den eigentlichen Inhalt bilden die natürlichen moralischen Einflüsse. Sachlich also steht dieser Schlussabschnitt mit den vier vorhergehenden auf gleicher Linie. — Über die Frage selbst nach der übernatürlichen Mitwirkung siehe unten S. 352 ff.

²⁾ Ostermeyer (53) kritisiert folgendermassen: „Kant bekennt nur von neuem, dass man nicht wisse, wie Wiedergeburt möglich sei. Hieraus folgt selbstredend, dass man auch nicht weiss, ob sie möglich sei“. Will er wirklich die Existenz alles dessen leugnen, in dessen Entstehung der Mensch keine Einsicht hat?!

wollte, schränkt Kant die Unbedingtheit dieses Könnens ein: „sollte auch das, was wir tun können, für sich allein unzureichend sein, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen“ (47). Die Bedeutung dieses Satzes liegt nicht im Rekurs auf göttliche Hilfe, sondern im Zurückgehen aufs Prinzip: im Prinzip gilt dies Können unbedingt, der empirischen Tat nach nur bedingt. Und so bleibt es dabei: die Möglichkeit der Sinnesänderung gründet sich auf das in der moralischen Vernunft liegende Gesetz. Und sie gründet sich ferner auf das, was damit notwendig zusammenhängt: bei aller Verderbnis des Menschen muss doch immer „ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig“ bleiben.

2. Und die Art der Sinnesänderung ergibt sich auch von selbst. — Da wir die Triebfeder zum Guten nie verloren, sondern nur verstimmt haben, so handelt es sich um keine Neuerwerbung und Neuschöpfung, sondern nur um die Wiederherstellung der Reinigkeit und Kraft des Guten. Das ursprünglich Gute nun ist die Heiligkeit der Maxime in Befolgung seiner Pflicht. Diese Heiligkeit ist verletzt; sie muss wiederhergestellt werden: darin besteht die Sinnesänderung. — Und wiederum spaltet sich der Charakter des Menschen in einen empirischen und einen intelligibeln. Mit der Gesetzmässigkeit der Gesinnung — wissen wir — ist noch nicht die Gesetzmässigkeit der Tat garantiert und umgekehrt; „denn zwischen der Maxime und der Tat ist noch ein grosser Zwischenraum“ (48) und ihr Zusammenhang ist nicht sicher. Denn wohl kann der Mensch gesetzmässige Taten hervorbringen und so den empirischen Tugendcharakter der Legalität erwerben, die *virtus phaenomenon*.¹⁾ Aber über die Triebfeder ist damit noch nichts ausgesagt. Wohl kann der Mensch „nach und nach“, durch eine „lange Gewohnheit in Befolgung des Gesetzes, durch die der Hang zum Laster durch allmähliche Reformen seines Verhaltens in einen entgegengesetzten Hang“ [d. i. zum sensibel Guten] hinüberkommt, äusserlich gut erscheinen. Aber ist er's auch innerlich? Die

---

¹⁾ An diesem Punkt zeigt sich die einzige leichte Unebenheit in diesem Abschnitt. Die *virtus phaenomenon* nämlich hat etwas Schillerndes. Es scheint so — wenigstens klingen die Worte so —, als sei sie völlig erreichbar; ebenso wie der von früher her bekannte empirisch gute Charakter des legalen Menschen. Andererseits erscheint sie doch auch als unerreichbar, nämlich sofern sie die zeitlich-empirische Realisierung der *virtus noumenon* ist.

Antwort muss in der Schwebel bleiben. Gewiss kann der legale Tugendcharakter aus einer innerlich guten Gesinnung hervowachsen — aber er muss es nicht. Er kann auch die Folge einer blossen Änderung der Sitten, ohne eine Herzensänderung sein „nach dem gepriesenen Prinzip der Glückseligkeit“ (49). In dem Falle aber bleibt — nach den Kantischen Voraussetzungen — der empirisch gute Mensch immer noch intelligibel böse.

Die wirkliche Wiederherstellung des Guten in seine Kraft muss also in anderer Sphäre geschehen, sie muss sich nicht in der sensiblen Tat, sondern in der intelligibeln Gesinnung vollziehen. Denn darin, sahen wir früher schon, besteht nicht die Moralität des Menschen, dass er das ausführt, was das Gesetz gebietet, sondern dass er es tut, weil das Gesetz es gebietet. Tugendhaft nach dem intelligibeln Charakter ist nur der, „welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst“. Besteht nun — wie früher erkannt — das Böse in der unsittlichen Ordnung der Triebfedern und das Gute in der sittlichen, so kann die Änderung der Gesinnung nur in einem einzigen Moment vor sich gehen, in dem Augenblick nämlich, wo die Triebfeder aus dem Gesetz die Oberhand über die aus der Neigung gewinnt. Und das Plötzliche, Ruckartige lässt sich nicht besser kennzeichnen als mit dem Namen Revolution. — Eine Erlösung¹⁾ im spezifisch christlichen Sinn ist das nicht, Kant hat es auch nicht so genannt. Auch die Ausdrücke „Wiedergeburt“ und „neue Schöpfung“, die er hier anwendet, meint er uneigentlich: was er schildert, entspricht dem, was die Christen „Wiedergeburt“ und „neue Schöpfung“ nennen. Es ist die übliche Anknüpfung an dogmatische und biblische Ausdrücke als an bereitstehendes Bildmaterial.

3. Mit dieser Scheidung zwischen dem empirischen und intelligibeln Tugendcharakter ist denn auch der Weg gebahnt zur Lösung der Frage: Wie ist es möglich, dass der böse Mensch durch eigne

¹⁾ Der Ausdruck Erlösung findet sich in der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. (nach Ausweis von Vorländers Register) nur einmal, nämlich in § 2 des Abschnittes vom Afterdienst (Reclam 185); zwar mit Beziehung auf die Sinnesänderung, aber doch einem Anhänger des Afterdienstes in den Mund gelegt. Nichts aber ist deutlicher, als dass Kant ein Gutwerden nur durch eigene Kraft kennt — wenn man will: Selbsterlösung. Kant selbst gebraucht dafür an dieser Stelle den Ausdruck Herzensänderung (so 49, 12; und 49, 34 Änderung des Herzens) und später Sinnesänderung (75 ff. 214 Anm.), einmal auch Selbstbesserung (54).

Kräfte gut wird? — Wirklich vollziehen kann der Mensch die Sinnesänderung durch Revolution und dadurch den intelligibeln Tugendcharakter erwerben. In Angriff nehmen kann er auch die Reform seines sensibeln moralischen Habitus,¹⁾ doch nicht zur Vollendung bringen; hier ist er nie ein gut gewordener, stets nur ein gut werdender Mensch. Er kann zwar hoffen, „dass er bei einer solchen Reinigkeit des Prinzips, welches er sich zur obersten Maxime seiner Willkür genommen hat, und der Festigkeit desselben, sich auf dem guten (obwohl schmalen) Wege eines beständigen Fortschreitens vom Schlechtern zum Bessern befinde“ (50). Und doch, es lässt sich nicht leugnen: ein empirisch menschliches Auge nimmt immer nur ein fortwährendes Streben zum Bessern, also den Abstand vom Ziel wahr. Aber vor dem Urteil der reinen Vernunft²⁾ ist im Prinzip schon die Vollendung gegeben und die Unendlichkeit des Fortschritts übersieht sie als Einheit. Darum ist nach ihrem Urteil — also nach dem höchsten Massstab gemessen — der empirisch immer noch unzulängliche Mensch wirklich gut: er hat — trotz des Augenscheins — die Sinnesänderung durch eigne Kraft vollzogen.

4. Hieraus ergeben sich für die moralische Bildung des Menschen wichtige Folgerungen. Zunächst und vor allem das Grundlegende: sie muss von der Umwandlung der Gesinnung ausgehen; nicht die einzelnen Laster muss man anpacken, sondern ihre Wurzel. Und zweitens: dementsprechend muss es das Ziel der Erziehung sein, in den Zöglingen pflichtgemässe Gesinnung, nicht legale Handlungen wachzurufen. Als wirksames Mittel zur Belebung der sittlichen Kräfte bieten sich nun die Beispiele guter Menschen, die rein aus Pflicht handelten; durch solche Vorbilder wird ganz von selbst die Anlage zum Guten gestärkt und die

---

¹⁾ Kant gebraucht hier den Ausdruck „Reform für die Sinnesart“ (50). Wie mir scheint nicht eben glücklich, weil die Verwechslung mit „Gesinnung“ nahe liegt. Was er meint, hat er auf der Seite vorher treffender Reform des Verhaltens und Änderung der Sitten genannt.

²⁾ Im Text spricht Kant vielmehr vom Urteil Gottes. Woher kennt der kritische Kant das Urteil Gottes? Die Vernunft bildet den „Begriff von Gott als einem morrlichen und weisen Wesen“ a priori (über das Misslingen . . ., R. Sch. VII, 1). Also ist das Urteil dieses Wesens notwendig identisch mit dem Urteil der Vernunft. Und Gott als Richter ist eine bildlich konkrete Veranschaulichung der urteilenden reinen Vernunft. Daher auch die sonst auffallende Gleichung S. 23 Anm.: auf der Wage der reinen Vernunft = vor einem göttlichen Gericht.

Pflicht hebt an, „bloss für sich selbst in ihren Herzen ein merkliches Gewicht zu bekommen“ (51). Nur vor einem muss man sich dabei hüten: zur Bewunderung tugendhafter Handlungen anzuleiten. Denn man erreicht dadurch das Gegenteil des Beabsichtigten. Da nämlich jede Tugend lediglich Pflicht ist und nichts Verdienstliches, so kann Bewunderung der Tugend nur schaden, indem sie unweigerlich das Gefühl für die Unbedingtheit der Pflicht herabstimmt. — Am wirksamsten aber ist es, das Gefühl der Erhabenheit der eignen moralischen Bestimmung rege zu machen. Das ist auch das einzige, was wir bewundern dürfen und sollen und müssen: die ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt (die Kant mit starkem Pathos schildert). Diese Bewunderung wirkt wahrhaft seelenerhebend „bis zur Begeisterung“. Und der Appell an die sittliche Bestimmung des Menschen ist das kräftigste Mittel, die sittlichen Kräfte zu beleben und dadurch die Anlage zum Guten in ihre Reinigkeit wiederherzustellen.

6. Wird aber so die ganze lange und schwierige Lehre vom radikalen Bösen nicht eigentlich bedeutungslos? oder erhebt sie gebieterisch Protest? Keins von beidem. Das zweite ist schon früher erledigt: wir begreifen zwar nicht, wie sich das radikale Böse mit der sittlichen Anlage und der sittlichen Endbestimmung verträgt — aber vertragen muss es sich eben damit. Und das andere: Die Bedeutung des Satzes vom radikalen Bösen ist nicht überschwänglich, aber sie ist vorhanden. Die Vorschriften der Moral zwar enthalten „dieselben Pflichten und bleiben auch von derselben Kraft, ob ein angeborener Hang zur Übertretung in uns sei oder nicht“ (53). Aber wenn nicht das Lebensziel, so beeinflusst das radikale Böse doch die Lebensweise: das menschliche Leben erhält durch das stete Ringen des Guten mit dem Bösen einen herben, strengen Charakter. Und da dies Ringen nie aufhört und nie zum völligen Siege führt, so muss der Mensch in Ungewissheit bleiben über seine eigene intelligible Gesinnung: „Zur Überzeugung hiervon kann . . . der Mensch natürlicherweise nicht gelangen, weder durch unmittelbares Bewusstsein, noch durch den Beweis seines bis dahin geführten Lebenswandels; weil die Tiefe des Herzens (der subjektive erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist“ (54). Das Böse also ist es, das den Menschen von der Gewissheit ausschliesst und ihn auf den Weg des Glaubens und der Hoffnung treibt; den allerdings kann es ihm nicht rauben: auf den Weg,

der zum Guten führt, „muss er hoffen können, durch eigene Kraftanwendung zu gelangen“. Der Satz vom radikalen Bösen also bleibt immer noch wichtig genug: er macht die Selbstbesserung zwar nicht illusorisch, aber er erhebt sie aus einer platten Selbstverständlichkeit zu einer schweren, mühseligen Aufgabe, die alle besten Kräfte der Sittlichkeit und des Glaubens in Anspruch nimmt. Das ist der eminent praktische Wert, der der Lehre vom radikalen Bösen innewohnt¹⁾ und unverloren bleibt, auch wenn sie theoretisch nicht alle Rätsel ohne Rest lösen konnte, vielmehr selbst ihr Unwissen offen bekennen musste.

Und damit ist Kants Lehre vom radikalen Bösen in sich geschlossen und abgerundet. Was Kant Positives zu sagen hat, ist darin ausgesprochen.

Aber was nicht darin ausgesprochen ist, trägt auch dazu bei, dieser Lehre ihren fest ausgeprägten Charakter zu verleihen. Das müssen wir noch kurz betrachten. Das eine hat Kant selbst zum Schluss seiner Erörterung wenigstens berührt, über das andere schweigt er in diesem Zusammenhang: ich meine die Frage nach der göttlichen Mitwirkung, die die Sinnesänderung angeht, und die Frage nach der Theodizee, die mit dem Bösen als solchem gegeben ist.

VII. Müssige Fragen.

1. Nachdem Kant die allseitige Darlegung von Art und Möglichkeit der Sinnesänderung beendet hat, lehnt er mit ein paar Worten den Einwand ab, der von der Religion der Gunstbewerbung dagegen erhoben wird: als könne Gott den Menschen ohne dessen eigene Mitwirkung besser machen. Diese Ablehnung ist in sich notwendig, und klar ist der Grundsatz der moralischen Religion, den er dagegen stellt: „dass ein jeder soviel, als in seinen Kräften ist, thun müsse, um ein besserer Mensch zu werden“ (54. 55). Dann aber fährt er fort: weiter ist es Grundsatz, dass der Mensch „nur alsdann, wenn er sein angeborenes Pfund nicht vergraben, wenn er die ursprüngliche Anlage zum

---

¹⁾ Ostermeyer (54) dagegen findet, dass Kant seine Lehre vom radikalen Bösen „unwirksam“ gemacht habe! Dies Missverständnis kommt, wie es scheint, daher, dass von Ostermeyer der ausserordentlich wichtige Unterschied zwischen der moralischen Dogmatik und moralischen Asketik, wie er sich aus dem Obigen ergibt, „nicht wahrgenommen wird“.

Guten benutzt hat, um ein besserer Mensch zu werden, er hoffen könne, was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden.“ Wie ist das zu verstehen? Will Kant damit den Glauben an eine übernatürliche Mitwirkung als krönenden Abschluss aufbauen? Will er die Selbsterlösung schliesslich doch noch zu einer Erlösung im eigentlichen Sinne umstempeln? Ich glaube kaum. — Aber er will den Erlösungsgläubigen eine Brücke bauen, die sie auf den festen Boden des Vernunftglaubens hinüberführen kann. Er will ihnen etwa sagen: Selbst bei einem Erlösungsglauben könnt ihr als Voraussetzung, als das Erste und Grundlegende die Selbstbesserung nicht entbehren. Wo eigenes sittliches Streben fehlt, sagt sogar das Evangelium,¹⁾ kommt Gott den Menschen nicht zu Hülfe. Nur „wer da hat“ — und zwar durch eigene Bemühung — „dem wird gegeben werden“. Die „Erlösung“, so müsset ihr daher einräumen, hängt im Grunde vom Menschen selbst ab. Der Mensch leistet das Primäre, Gott doch nur das Sekundäre. Im Fundament sind wir also schliesslich einig. — Und ferner will Kant den Erlösungsgläubigen zu verstehen geben: Ihr behauptet nun nicht bloss eine göttliche Mitwirkung, sondern wollt sogar über ihre Art eine ganz bestimmte Offenbarung²⁾ haben. Aber gesteht ihr damit nicht eigentlich selbst ein: darüber etwas zu wissen, übersteige die menschlichen Fähigkeiten? Müssen nicht also die Menschen, die diese von aussen kommende Offenbarung nicht kennen, sich notwendig bei aller Aufrichtigkeit doch verschiedene Begriffe von dieser Mitwirkung machen? Ist diese Verschiedenheit aber notwendig, so folgt daraus der Schluss: es ist nicht absolut notwendig, dass der Mensch wisse, worin die Art der höheren Mitwirkung besteht. Ihr müsset also selbst als an göttliche Hülfe Glaubende zugestehen: „Es ist nicht wesentlich und also nicht jedermann notwendig zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit thue oder gethan habe.“ Notwendig und wesentlich ist nur zu wissen, was der Mensch selbst zu thun hat. Wenn aber die angenommene göttliche Unterstützung doch nur sekundäre Bedeutung haben und ihre Art durchaus im Ungewissen bleiben

¹⁾ Bei dem Zitat scheint ein Druckfehler untergelaufen zu sein; die entscheidenden Worte wenigstens stehen erst hinter Lucas 19, 16. Also wird etwa gemeint sein Lucä 19, 12—26.

²⁾ Offenbarung — darauf ist hier zu achten — gilt bei Kant im Gegensatz zu dem Vernunftgegebenen als bloss historisch und minderwertig.

kann — ja was ist dann so wichtig daran? Was also könnt ihr viel schelten, wenn ich mich nur ans Wesentliche halte? wenn ich die problematische göttliche Tätigkeit euch überlasse, mich selbst aber nur an die menschliche Selbstbesserung halte?

Diese Auslegung, denke ich, trifft Kants wahre Meinung. Und sie wird durch die Anmerkung, die Kant in der zweiten Auflage hinzufügte, bestätigt. Die Möglichkeit zwar der göttlichen Mitwirkung bestreitet er nicht, so wenig wie in der ersten Auflage. Aber er spricht es nachdrücklich aus, dass diese Idee nicht in die Religion eingeführt werden darf. Das ist doch wohl das Entscheidende (S. 55 unten). Zum Schluss fasst er sein Urteil in den Satz zusammen: „Wir können sie [die Gnadenwirkung] also als etwas Unbegreifliches einräumen, aber sie weder zum theoretischen noch praktischen Gebrauch in unsere Maxime aufnehmen“ (56 u.). Eine Idee aber, die weder zum theoretischen noch zum praktischen Gebrauch dienen kann und lediglich etwas Unbegreifliches ist, hat nur den Wert eines Spielzeuges der Vernunft. Ihre nicht bestrittene, doch in der Schwebel gelassene Existenz in der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. verdankt sie der Rücksicht auf die Zensur und die Erlösungsgläubigen, die Kant nicht verletzen wollte.

2. Kants Lehre vom Bösen lässt den Ursprung des Bösen im letzten Grunde unerklärt, und sie gipfelt darin, dem Menschen eine Aufgabe zu stellen. Mit diesem praktischen Charakter hängt es zusammen, dass sie über eine Frage, die dem 18. Jahrhundert von Leibniz her fast die wichtigste war, kein Wort enthält; über die Frage nämlich: Wie kommt das Böse, das Widergöttliche, in die Welt Gottes? Wie verträgt sich die Existenz des Bösen mit Gottes Allmacht und Güte?

Diese Kernfrage der Theodizee — denn das Übel und das Missverhältnis zwischen Übel und Schuld machen schliesslich doch keine ernstlichen Schwierigkeiten — hat auch Kant mehrfach beschäftigt, und ihre zweifache Behandlung ist ein wichtiges Dokument über die Wandlung seiner religionsphilosophischen Gedanken. Wenn er 1759 die Meinung von der besten Welt, die damals schon trivial geworden war und „aus dem Munde des Pöbels“ erscholl, neu zu begründen unternahm, so tat er es¹⁾ in der stillschweigenden Voraussetzung, im transscendenten „höchsten

---

¹⁾ „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus“ 1759.

Verstand“ genau Bescheid zu wissen, genau so wie alle dogmatischen Philosophen und Theologen seiner Zeit. Als er dann fast ein Menschenalter später dasselbe Problem wieder aufnahm,¹⁾ sah er es ganz anders an. Jetzt betrachtete er die Theodizee nicht mehr als ein frommes Verfechten der Sache Gottes, sondern als ein Unternehmen „der ihre Schranken verkennenden Vernunft“. Und sein Resultat ist jetzt: eine Theodizee, d. i. „die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt“, lässt sich nicht führen; allerdings auch nicht das Gegenteil. Der kritische Philosoph muss, wie das keiner Ausführung bedarf, sein theoretisches Nichtwissen bekennen.

Aber, fügt Kant hinzu, ist eine Theodizee im eigentlichen theoretisch-spekulativen Sinn unmöglich, so doch nicht im praktischen; sie wird darin bestehen, dass man die Welt auslegt, „sofern Gott durch dieselbe die Absicht seines Willens kundmacht“. Der Mensch soll nicht nach dem „Woher“, sondern nach dem „Wohin“ fragen; nicht spekulativen Problemen nachsinnen, sondern sittliche Aufgaben in Angriff nehmen. — Die negative Seite, den Verzicht auf theoretische Erkenntnis, hat Kant am Beispiele Hiobs erläutert. Wodurch gewinnt Hiob am Ende seiner Prüfungszeit im göttlichen Gericht den Vorrang vor seinen Freunden? Während sie mit frömmelnder Heuchelei Dinge behaupten, „von denen sie doch gestehen mussten, dass sie sie nicht einsahen“, sprach er mit gerader Freimütigkeit seine Unwissenheit aus: ich weiss nicht, warum Gott mich straft. Und indem er weiter nichts tat, als dass er sich ehrlich von seiner Unwissenheit überzeugete, lösten sich ihm alle Zweifel und er ergab sich in den Glauben an den unbedingten göttlichen Ratschluss. Diese sittliche Lauterkeit, die ihm nicht gestattete, sich blauen Dunst vorzumachen, machte ihn Gott angenehm, nicht irgendwelches spekulatives Erkennen. — Der positive Teil dieser „praktischen“ Theodizee kommt stärker und wuchtiger zum Ausdruck am Schluss der Abhandlung über den mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte: „Es ist aber von der grössten Wichtigkeit: mit der Vorsehung zufrieden zu sein, . . . teils um unter den Mühseligkeiten immer noch Mut zu fassen, teils, um nicht unsre eigne Schuld, die vielleicht die einzige Ursache aller dieser

---

¹⁾ „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ 1791. R. Sch. VII. 1. 385—408.

Übel sein mag, darüber aus dem Auge zu setzen und in der Selbstbesserung die Hülfe dagegen zu versäumen“ (R. Sch. VII. 1. 380). Und zum Schluss: „So ist denn der Ausschlag einer durch Philosophie versuchten ältesten Geschichte: Zufriedenheit mit der Vorsehung und dem Gang der menschlichen Dinge im Ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Bösen fortgeht, sondern sich vom Schlechten zum Bessern allmählich entwickelt, zu welchem Fortschritt denn ein jeder an seinem Teil, so viel in seinen Kräften steht, beizutragen durch die Natur selbst berufen ist“ (383). Man sieht: die „praktische“ Theodizee ist mit der „Zufriedenheit mit der Vorsehung“ noch nicht erschöpft, ihr eigentlicher Inhalt ist die Ausführung der sittlichen Aufgaben, die dem Menschen aus den Übeln, speziell dem Bösen, entstehen. Es hängt das mit dem Wandel in Kants Gottesglauben zusammen. Wie der Glaube an Gott¹⁾ als an eine praktische Idee nicht besagt, dass ein transzendentes Wesen existiert mit den Eigenschaften der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit, sondern vielmehr, dass der menschlichen Vernunft eine Idee immanent ist, die von ihm verlangt, dass er dieser Idee gemäss leben, dass er selbst heilig, gerecht und gütig sein soll, — genau so ist auch der Sinn der Theodizee ins Praktische gewandelt: Wir verzichten darauf, zu untersuchen, ob wir mit Gott zufrieden sein dürfen (denn darauf kommt die theoretische Theodizee hinaus), wir sollen vielmehr streben, so zu leben, dass ein göttlicher Richter mit uns zufrieden sein könnte.

Diese Deutung der Theodizee stimmt aufs beste zu Kants Lehre vom Bösen; aber sie verliert dadurch an Interesse und Wert: denn sie hat nichts Eignes mehr zu sagen. Daher kommt's, dass ihre Gedanken sich wohl in Kants Lehre vom Bösen finden (die Unwissenheit über den Ursprung des Bösen, und die sittlichen Aufgaben, die das Böse dem Menschen stellt), aber nicht ihr Name. Die spezielle Fragestellung unter dem Gesichtspunkt der Theodizee

---

¹⁾ Den Beweis, dass ich Kants Gottesglauben richtig aufgefasst habe, kann ich hier nicht führen. In der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. kommt besonders die Umdeutung der Trinitätslehre in Betracht (151 ff.). Die wichtigsten Sätze daraus besagen: „Gott will in einer dreifachen spezifisch verschiedenen moralischen Qualität gedient sein“ (153). Und dieser Glaube ist kein „solcher, der das, was Gott an sich selbst sei, vorstellen solle“ (154). Dazu passt die Lehre von den „regulativen Prinzipien“ in der Kr. d. r. V. (cf. Rel. i. d. Gr. 73 Anm.). — Vgl. Protestantische Monatshefte 1906, 138 f.

war überflüssig, wenn sie im neuen, und sinnlos, wenn sie im alten Sinne gemeint war.

Schluss.

Das Ziel ist erreicht, der Weg zurückgelegt und der Überblick über das durchwanderte Gebiet des Kantischen Gedankenreiches, so weit es mir möglich war, gewonnen. Naturgemäss konnte die Wanderung auf dem schwierigen Terrain nur langsam sein, und die Erörterung wuchs sich stellenweise zu einem kleinen Kommentar aus.

1. Welches ist nun der Gesamteindruck?

Wer unbefangen die Gedankenarbeit und -entwicklung Kants verfolgt hat, wird gestehen müssen: hier liegt eine Gedankenentwicklung von unerbittlicher Konsequenz und gewaltiger Grossheit vor. Es ist der Versuch gemacht, mit fast übermenschlicher Anstrengung der schwierigsten Probleme Herr zu werden. Und gelang er gleichwohl nicht völlig einwandfrei, so werden wir die Schuld nicht bei Kant, sondern in der Schwierigkeit der Probleme suchen müssen. Die Motive aber, die ihn bei der Ausgestaltung der Lehre leiteten, hat, hoffe ich, diese Untersuchung klar herausgestellt.

Hiermit könnte ich schliessen. Wenn ich doch noch einiges hinzufüge, so thue ich es nicht, um an Kleinigkeiten herumzumäkeln oder die Lehre im Ganzen zu kritisieren. Zu dem einen verspüre ich keine Lust, und das andere würde eine eigene Abhandlung erfordern. Ich will vielmehr, wie ich bisher bemüht gewesen bin, das wirklich Wertvolle und den eigentlichen Sinn dieser Lehre ans Licht stellen, in diesem Streben fortfahren und sie gegen üble Nachrede verteidigen. Denn das ist nötig.

2. Kants Gedanken über das Böse bewegen sich nicht in den gewohnten Geleisen von vor hundert Jahren oder von heute. Diese Lehre ist geradezu das unpopulärste Stück der gesamten Kantischen Philosophie. Das „radikale Böse“ klang den Menschen damals — wie heute — übel in den Ohren.

Die Gegner wollten, der Mensch sei gut. Und hier kam der, dem keiner den Titel des grössten Philosophen bestreiten konnte, der kam und verkündete: Der Mensch ist böse, er ist radikal böse! Da hörten sie nicht weiter hin und kehrten ihm

kurz entschlossen den Rücken. Hätten sie sich nur Zeit genommen, seine Worte bis zu Ende zu verstehen, so hätten sie gefunden, dieser Mann steht gar nicht im absoluten Gegensatz zu ihnen. Denn ist nach ihm das Böse wurzelhaft: das Gute ist noch viel wurzelhafter. Das Gute gehört in höherem Masse zum Menschen als das Böse. Diese Grundüberzeugung teilte Kant mit den Gegnern, den Männern der Aufklärung; nur dass sie in ihrem weichen Optimismus das Bewusstsein des Bösen als einer ernsthaften Macht fast völlig verloren.¹⁾

In dies auf Missverständnis beruhende Verdammungsurteil über Kants Lehre vom Bösen stimmte auch der ein, auf den sich die Gegenwart mit Vorliebe beruft: Goethe, ja er ganz besonders heftig. Es giebt kaum ein schärferes, aber auch kein ungerechteres Urteil als das, in dem Goethe seiner Empörung in den bekannten drastischen Worten Luft machte: „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“ (An Herder, Brief vom 7. Juni 1793). Nun, wir haben gesehen, Kants Lehre ist wesentlich genuin; er hat seinen Philosophenmantel rein bewahrt. Das persönlich Verletzende dieses Urteils trifft nicht die Wahrheit. — Und was die Sache angeht, so ist es Pflicht, darauf aufmerksam zu machen, wie Goethe zu anderer Zeit²⁾ eine Äusserung gethan hat, die von der Kantischen Auffassung doch nicht gar so weit entfernt ist. In einem gelegentlichen Lob der Pietät (Weimarer Ausgabe, Bd. 41, S. 133) findet sich der Satz: „Wenn gewisse Erscheinungen an der menschlichen Natur, betrachtet von Seiten der Sittlichkeit, uns nötigen, ihr eine Art von radikalem Bösem, eine Erbsünde zuzuschreiben, so fordern andere Manifestationen derselben ihr gleichfalls eine Erbtugend, eine angeborene Güte, Rechtlichkeit und besonders eine Neigung zur Ehrfurcht zuzugestehen.“ So wenig die „Erbsünde“ im dogma-

1) Vgl. Pfeiderer, Geschichte der Religionsphilosophie. 3. Aufl. 1893. S. 176.

2) Die Besprechung des Romans *Don Alonso ou l'Espagne*, Histoire contemporaine par N. A. de Salvandy, an deren Ende sich diese Stelle findet, ist erschienen in Goethes Zeitschrift „Über Kunst und Altertum“ Bd. V. Heft 1. 1824. S. 169—185.

tischen Sinne zu verstehen ist, so wenig will ich natürlich eine völlige Acceptierung der Kantischen Lehre durch Goethe behaupten, ihn auch nicht einmal stark unter Kantischen Einfluss rücken. Das eine aber geht aus den angeführten Worten mit voller Deutlichkeit hervor: Bestimmte Tatsachen der Erfahrung nötigten Goethe anzuerkennen, dass neben der „Erbtugend“ noch eine Macht vorhanden ist, die dem Kantischen radikalen Bösen verwandt ist. Das ist denn doch eine schöne Anerkennung der Berechtigung der „doppelseitigen“ Betrachtung Kants von einem Mann, der gewiss nicht für einen besonderen Kult des Bösen schwärmte, der auf diesem Gebiet doch wohl nur das anerkannte, dem er sich nicht unbedingt entziehen konnte. Man hat also kein Recht mehr, Goethe als absoluten Gegner der Kantischen Lehre vom radikalen Bösen zu betrachten.

Auch Herder, an den Goethe jenen Brief richtete, war voller Empörung. Er eröffnete eine grimmige Polemik gegen diese „neueste philosophische Satansdogmatik“ oder „philosophische Diablesiade“ (1798 in seiner Schrift „Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen“, die auch sonst reich ist an Ausfällen gegen Kant). Aber es ist ja bekannt, dass ihm das Organ zum Verständnis der Kantischen Philosophie fehlte. Zu seiner Entschuldigung muss man übrigens bedenken, dass die Kantische Religionsphilosophie ihm ständig in der Gestalt entgegentrat, die ihr seine Kandidaten der Theologie gaben; und da mag wohl eine seltsame Mischung aus protestantischer Dogmatik, Bibel und Vernunftreligion zustande gekommen sein, über die Herder sich mit Recht entsetzen konnte. Herders Polemik richtet sich also eigentlich gegen die theologische Missdeutung der Kantischen Religionsphilosophie.

Gerechter war von vornherein Schiller, der „Kantianer“, obwohl auch ihm die Lehre unsympathisch war. „Zwar ist — schreibt er an Körner am 28. Februar 1793 — einer seiner (Kants) ersten Grundsätze empörend für mein, und wahrscheinlich auch Dein Gefühl. Er behauptet nämlich eine Propension des menschlichen Herzens zum Bösen, dass er das radikale Böse nennt . . . Gegen seine Beweise lässt sich nichts einwenden, so gern man auch wollte.“ Trifft er damit nicht den Nagel auf den Kopf? — Gewiss, niemand wird sich für das Böse in irgend einer Lehrform begeistern, niemand aber wird es leugnen können.

Wie man aber auch immer über Kants Lehre denken mag: ehe man über ihn aburteilt, muss man ihn verstehen. Das ist die erste Pflicht! Das hat Kant aber seinen Lesern wahrhaftig nicht leicht gemacht. Und wenn ich mit dieser Untersuchung dazu hätte beitragen können, das Verständnis dieser schwierigen Lehre zu erleichtern und eine gerechtere Beurteilung dieses vielgeschmähten Stücks der Kantischen Religionsphilosophie anzubahnen, würde ich zufrieden sein.