

Kant über das *liberum arbitrium*

Friedo Ricken*

Thomas von Aquin unterscheidet zwischen Seienden, deren Bewegung von einem anderen bestimmt wird, und solchen, die sich aufgrund einer Entscheidung (*arbitrium*) bewegen. Der Pfeil wird vom Schützen auf das Ziel hin bewegt. Das Schaf flieht den Wolf aufgrund eines Urteils (*iudicium*); es hält ihn für schädlich. Es fällt dieses Urteil jedoch nicht selbst, sondern es ist ihm von der Natur eingegeben; seine Entscheidung ist folglich nicht frei. «Aber nur das, was Intellekt hat, kann aufgrund eines freien Urteils (*iudicio libero*) handeln» (*S. th.* I, q. 59, a. 3c). Das *liberum arbitrium* ist das Vermögen (*potentia*) zu diesem Akt (*S. th.* I, q. 83, a.3). Derselbe Begriff des *liberum arbitrium* findet sich bei Kant¹. Im Folgenden soll gezeigt werden, wie Kant ihn auf der Grundlage seines Begriffs der praktischen Vernunft entwickelt.

1. Freiheit im kosmologischen und im praktischen Verstand

Kant geht aus vom Begriff der Kausalität. «Man kann sich nur zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der *Natur* oder nach der *Freiheit*. Die erste ist die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sin-

* Professor für Geschichte der Philosophie und Ethik, Hochschule für Philosophie Philosophische Fakultät S.J., Kaulbachstraße 31a. 80539 München; e-mail: friedo.ricken@hfph.de.

¹ Zum Begriff der Willensfreiheit bei Kant vgl. H. E. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990; L. W. BECK, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, London-Chicago 1960; J. BOJANOWSKI, *Kants Theorie der Freiheit*, Berlin-New York 2006; O. HÖFFE (Hrsg.), *Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft* (Klassiker Auslegen, 26), Berlin 2002; ID. (Hrsg.), *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Klassiker Auslegen, 41), Berlin 2011; G. E. MICHAELSON, *Fallen Freedom. Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*, Cambridge 1990; M. WILLASCHEK, *Praktische Vernunft*, Stuttgart 1992.

nenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt» (KrV, B 560). Diese Kausalität beruht auf Zeitbedingungen; wenn der vorige Zustand immer gewesen wäre, hätte er keine Wirkung hervorgebracht; seine Kausalität beruht darauf, dass er selbst entstanden ist und folglich selbst wiederum einer Ursache bedarf. Von der Kausalität nach der Natur unterscheidet Kant die Freiheit «im kosmologischen Verstande». Sie ist «das Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte» (B 561). Die so verstandene Freiheit ist «eine reine transzendente Idee», die in keiner Erfahrung gegeben werden kann, weil es ein allgemeines Gesetz der Möglichkeit jeder Erfahrung ist, dass alles, was geschieht, eine Ursache haben muss, die entstanden ist und die deshalb selbst wiederum eine Ursache haben muss. Unter den Begriff der Freiheit im kosmologischen Verstande fällt der Begriff der «Freiheit im praktischen Verstande». Sie ist «die Unabhängigkeit der Willkür von der *Nötigung* durch Antriebe der Sinnlichkeit» (B 562). Unter «Willkür» versteht Kant das Begehungsvermögen, insofern es «mit dem Bewusstsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist» (MSR, AA VI 213). Eine Willkür ist «*sinnlich*, sofern sie *pathologisch* (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) *affiziert* ist; sie heißt *tierisch* (*arbitrium brutum*), wenn sie *pathologisch* *nezessitiert* werden kann». Die menschliche Willkür ist ein *arbitrium sensitivum liberum*, «weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen» (KrV, B 562).

2. Das moralische Gesetz als Erkenntnisgrund der Freiheit

Aber woher wissen wir, dass wir im praktischen Sinn frei sind? «Freiheit», so die Antwort der zweiten *Kritik*, ist «die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori *wissen*, ohne sie jedoch einzusehen, weil sie die Möglichkeit des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen». Freiheit ist «die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit» (KpV, A 5). Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sie nur als solche Prinzipien denken, die «nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten» (KpV, A 48). Weil die bloße Form des Gesetzes nur von der Vernunft vorgestellt werden kann und deshalb «kein Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die Erscheinungen gehört: so ist die Vorstellung derselben als Bestimmungsgrund des Willens von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetz der Kausalität unterschieden, weil bei diesen die be-

stimmenden Gründe selbst Erscheinungen sein müssen». Ein solcher Wille muss daher als «gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Kausalität [...] gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heißt *Freiheit* im strengsten, d.i. im transzendentalen Verstande» (KpV, A 51). Wir sind uns unmittelbar des moralischen Gesetzes bewusst; die Vernunft stellt es dar als einen Bestimmungsgrund, der alle sinnlichen Bestimmungsgründe überwiegt und von ihnen gänzlich unabhängig ist; so führt es uns «gerade auf den Begriff der Freiheit» (KpV, A 53). Die «Erfahrung bestätigt diese Ordnung der Begriffe in uns». Nehmen wir an, jemand behauptet, seine wollüstige Neigung sei für ihn, sobald ihr Gegenstand und die Gelegenheit gegeben seien, unwiderstehlich. Könnte er sie bezwingen, wenn vor dem Haus, wo sich die Gelegenheit bietet, ein Galgen aufgerichtet wäre, «um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen»? Man braucht nicht lange zu raten, was er antworten würde. Wie aber wäre es, wenn sein Fürst von ihm unter Androhung derselben unmittelbaren Todesstrafe von ihm verlangte, er solle ein falsches Zeugnis gegen einen Unschuldigen ablegen, den der Fürst gern verderben möchte: «ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halten würde»? Vielleicht wird er sich nicht trauen zu versichern, dass er es tun würde; «dass es ihm aber möglich sei, muss er ohne Bedenken einräumen». Er urteilt also, dass er etwas kann, «weil es sich bewusst ist, dass er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre» (KpV, A 54).

3. Transzendente und komparative Freiheit

Freiheit ist ein «*transzendentales* Prädikat der Kausalität eines Wesens, das zur Sinnenwelt gehört» und keine «*psychologische* Eigenschaft», bei deren Erklärung es lediglich auf eine genauere Untersuchung der Natur der Seele ankäme. Mit dem transzendentalen Begriff der Freiheit wird das moralische Gesetz selbst aufgehoben. Freiheit kann deshalb nicht «nach empirischen Prinzipien, wie jedes andere Naturvermögen» erklärt werden. Nach empirischen Prinzipien, d.h. nach dem Begriff der Naturkausalität, ist «jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpunkt vorgeht, unter der Bedingung dessen, was in der vorhergehenden Zeit war, notwendig [...]. Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt ist, so muss jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, *die nicht in meiner Gewalt sind*, notwendig sein, d.h. ich bin in dem Zeitpunkt, darin ich handle, niemals frei». Kant wendet sich gegen den Versuch, Freiheit und Naturnotwendigkeit durch einen «komparativen» Begriff von Freiheit miteinander zu vereinbaren. Danach wird manchmal das als «freie Wirkung» bezeichnet, «davon der bestimmende Naturgrund

innerlich im wirkenden Wesen liegt». So sprechen wir von freier Bewegung, wenn ein geworfener Körper im Flug nicht durch etwas von außen getrieben wird; wir nennen die Bewegung einer Uhr eine freie Bewegung, weil sie ihren Zeiger «selbst treibt, der also nicht äußerlich geschoben werden darf». Ebenso nennen wir die Handlungen des Menschen frei, obwohl sie durch ihre Bestimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, notwendig sind, weil diese Bestimmungsgründe «doch innere durch unsere eigenen Kräfte hervorgebrachte Vorstellungen» sind. Die Frage, so Kants Kritik, ist nicht, ob die nach einem Naturgesetz bestimmte Kausalität «durch Bestimmungsgründe, die im Subjekte, oder *außer* ihm liegen, und im ersteren Fall, ob sie durch Instinkt oder mit Vernunft gedachte Bestimmungsgründe notwendig sei»; worauf es allein ankommt ist, dass sie den Grund ihrer Existenz «in der Zeit und zwar dem *vorigen* Zustande haben, dieser aber wieder in einem vorhergehenden etc.» und folglich, «wenn das Subjekt handeln soll, *nicht mehr in seiner Gewalt sind*» (KpV, A 168-173).

4. Empirischer und intelligibeler Charakter

Wie aber kann eine Handlung, die als Ereignis in der Zeit dem Gesetz der Kausalität unterliegt, dennoch im transzendentalen Sinn frei sein? Auch wenn es möglich wäre, so Kants provozierende These, das zukünftige Verhalten eines Menschen «mit Gewissheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis», auszurechnen, so könnte man «dennoch dabei behaupten, dass der Mensch frei sei». Kant verweist auf das Phänomen der «Reue über eine längst begangene Tat bei jeder Erinnerung derselben». Eine solche Reue ist praktisch leer, denn sie kann das Geschehene nicht ungeschehen machen. Dennoch ist dieser Schmerz «ganz rechtmäßig, weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligibelen Existenz (das moralische) ankommt, keinen Zeitunterschied anerkennt und nur fragt, ob die Begebenheit mir als Tat angehöre, alsdann aber immer dieselbe Empfindung damit moralisch verknüpft, sie mag jetzt geschehen, oder vorlängst geschehen sein». Denn das Sinnenleben hat für das Bewusstsein der praktischen Vernunft «absolute Einheit eines Phänomens». Es enthält bloß Erscheinungen der Gesinnung gegenüber dem moralischen Gesetz. Deshalb darf es nicht nach der Naturnotwendigkeit, durch welche die einzelnen Ereignisse dieses *einen* Phänomens miteinander verknüpft sind, beurteilt werden. Es geht nicht um die Verbindung der einzelnen Glieder der Reihe miteinander; vielmehr muss das *eine* Phänomen, das Erscheinung der Gesinnung ist, als Ganzes «nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurteilt werden». Das moralische Gesetz versichert uns, dass die «Beziehung unserer Handlungen, als Erscheinungen, auf das Sinnenwesen unseres Subjekts» zu unterscheiden ist «von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligible Substrat in uns bezogen wird» (KpV, A 176-178).

Die Auflösung der dritten Antinomie in der *Dialektik* der ersten *Kritik* stellt diese Zusammenhänge ausführlicher dar. Kant geht aus von einem Wesen, das Gegenstand der Sinne ist, das aber «an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann». Die Kausalität dieses Wesens kann man unter einer zweifachen Rücksicht betrachten: «als *intelligibel* nach ihrer *Handlung*, als eines Dinges an sich selbst, und als *sensibel*, nach den *Wirkungen* derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjekts einen empirischen, imgleichen auch einen intellektuellen Begriff seiner Kausalität machen, welche bei einer und derselben Wirkung zusammen stattfinden». Jede wirkende Ursache muss einen «Charakter» haben, «d.i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde». Ein Wesen mit einer intelligiblen und einer sensiblen Kausalität müsste zwei Charaktere haben: erstens einen «*empirischen Charakter*», wodurch seine Handlungen als Erscheinungen nach Naturgesetzen mit anderen Erscheinungen im Zusammenhang stehen und von ihnen als ihren Bedingungen abgeleitet werden können; zweitens einen «*intelligibelen Charakter*», durch den es «die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht, und selbst nicht Erscheinung ist». Die Kausalität dieses Wesens, «sofern sie intellektuell ist, stände gar nicht in der Reihe empirischer Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt notwendig machen». Nach seinem empirischen Charakter ist dieses Subjekt nichts als ein Teil der Sinnenwelt. Der empirische Charakter legt fest, in welcher Weise die äußeren Erscheinungen nach den Naturgesetzen das Subjekt bestimmen. Nach dem intelligiblen Charakter «würde dasselbe Subjekt dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen freigesprochen werden müssen». Der intelligible Charakter «könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden [...], aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäß *gedacht* werden müssen» (KrV, A 538-541).

Kant fragt: Wenn man «in der ganzen Reihe aller Begebenheiten lauter Naturnotwendigkeit anerkennt, ist es dann dennoch möglich, diese Reihe «als Wirkung aus Freiheit anzusehen», oder besteht zwischen diesen beiden Arten von Kausalität ein Widerspruch? Es wäre möglich, wenn «diese empirische Kausalität selbst, ohne ihren Zusammenhang mit den Naturursachen im mindesten zu unterbrechen, doch eine Wirkung einer nichtempirischen, sondern intelligiblen Kausalität» sein könnte. Der Mensch ist eine der Naturursachen, deren Kausalität unter empirischen Gesetzen stehen muss. Aber der Mensch, der die ganze Natur sonst nur durch die Sinne erkennt, erkennt sich selbst auch «in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich eines Teils Phänomen, anderen Teils aber, in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der

Sinnlichkeit gezählt werden kann». Diese Vermögen sind Verstand und Vernunft, und vor allem letztere wird «von allen empirischbedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen erwägt» (KrV, A 543-547).

Dass diese Vernunft Kausalität hat, ist aus den Imperativen klar. «Das *Sollen* drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder sein wird [...]. Dieses Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders, als ein bloßer Begriff ist; da hingegen von einer bloßen Naturhandlung jederzeit eine Erscheinung sein muss». Nehmen wir es also zunächst einmal als möglich an, dass die Vernunft Kausalität in Ansehung der Erscheinungen hat. Aus dem Begriff der Kausalität ergibt sich jedoch, dass die Vernunft «einen empirischen Charakter von sich» zeigen muss, «weil jede Ursache eine Regel voraussetzt, danach gewisse Erscheinungen als Wirkungen folgen, und jede Regel eine Gleichförmigkeit der Wirkungen erfordert, die den Begriff der Ursache [...] gründet [...]. So hat denn jeder Mensch einen empirischen Charakter, welcher nichts anderes ist als eine Kausalität seiner Vernunft, sofern diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, danach man die Vernunftgründe [...] abnehmen, und die subjektiven Prinzipien seiner Willkür beurteilen kann». In Ansehung des empirischen Charakters gibt es keine Freiheit. Wenn wir aber dieselbe Handlung in Beziehung auf die praktische Vernunft betrachten, die (intelligible) Ursache dieser Handlungen ist, so finden wir eine «ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung ist. Denn da *sollte* vielleicht alles das *nicht geschehen sein*, was doch nach dem Naturlauf *geschehen ist* [...]. Bisweilen aber finden wir, oder glauben wenigstens zu finden, dass die Ideen der Vernunft wirklich Kausalität in Ansehung der Handlungen des Menschen, als Erscheinungen, bewiesen haben» (KrV, A 547-550).

Im empirischen Charakter (der Sinnesart) ist die Handlung «ganz genau bestimmt und notwendig». Der empirische Charakter «ist wiederum im intelligibelen Charakter (der Denkungsart) bestimmt». Sofern die Handlung der Denkungsart als ihrer Ursache beizumessen ist, erfolgt sie daraus nicht nach empirischen Gesetzen. «Die Kausalität der Vernunft im intelligibelen Charakter *entsteht nicht*, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen», denn dann wäre die Kausalität Natur und nicht Freiheit. Wenn «Vernunft Kausalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann: so ist sie ein Vermögen, *durch* welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt. Denn die Bedingung, die in der Vernunft liegt, ist nicht sinnlich, und fängt also selbst nicht an». Jede Handlung, «unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligibelen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt, ohne in der Kette der Naturursachen [...] dynamisch bestimmt zu sein» (KrV, A 551-553).

Kant erläutert diese Kausalität der Vernunft durch das Beispiel einer boshaften Lüge, bei der man fragt, ob sie samt ihren Folgen dem Täter zugerechnet werden könne. Man geht dessen empirischen Charakter bis zu den Quellen durch und verfährt dabei «wie überhaupt in Untersuchung der Reihe bestimmender Ursachen zu einer gegebenen Naturwirkung». Obwohl man glaubt, die Handlung sei dadurch bestimmt, tadelt man dennoch den Täter. «Dieser Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen [...]; die Handlung wird seinem intelligibelen Charakter beigemessen, er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft, unerachtet aller empirischen Bedingungen der Tat, völlig frei, und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beizumessen» (KrV, A 554f.).

Die Vernunft, so zeigt das Urteil, das die Tat zurechnet, ist «allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei, selbst aber ist sie nicht in der Zeit»; sie ist bestimmend, aber nicht bestimmbar. «Daher kann man auch nicht fragen: warum hat *sich* die Vernunft nicht anders bestimmt? sondern nur: warum hat sie die *Erscheinungen* durch ihre Kausalität nicht anderes bestimmt? Darauf aber ist keine Antwort möglich. Denn ein anderer intelligibeler Charakter würde einen andern empirischen ergeben haben». Wenn wir sagen, dass der Täter die Lüge hätte unterlassen können, so bedeutet das nur, dass die Lüge unmittelbar unter der Macht der Vernunft steht und die Vernunft in ihrer Kausalität keinen Bedingungen in der Zeit unterworfen ist. «Wir können also mit der Beurteilung freier Handlungen, in Ansehung ihrer Kausalität, nur bis an die intelligibele Ursache, aber nicht *über dieselbe* hinaus kommen; wir können erkennen, dass sie frei, d.i. von der Sinnlichkeit unabhängig bestimmt». Warum aber der intelligibele Charakter gerade «diesen empirischen Charakter unter vorliegenden Umständen gebe», das zu beantworten überschreitet «alles Vermögen unserer Vernunft» (KrV, A 555-557).

5. Der unerforschliche Vernunftursprung des Bösen

Wir können bei der Beurteilung freier Handlungen nur bis an die intelligibele Ursache, aber nicht über sie hinaus kommen. Man kann nicht fragen: Warum hat die Vernunft sich nicht anderes bestimmt? Ein Kommentar zu diesen Aussagen ist das *Erste Stück* der Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Kant fragt nach dem Verhältnis von Offenbarung und Vernunftreligion. Er will zeigen, dass die Offenbarung als historisches System zum reinen Vernunftsystem der Religion zurückführt. Das *Erste Stück* ist überschrieben *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur*. Die Frage lautet: Ist der Mensch von Natur sittlich gut oder

sittlich böse? Es handelt sich um zwei «Charaktere» (RGV, B 8) des Menschen als Gattung. Kant unterscheidet zwischen der bösen Handlung, der bösen Maxime und einem «in dem Subjekt allgemein liegenden Grund aller besondern moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist» (RGV, B 6), der «Gesinnung, d.i. der erste subjektive Grund der Annehmung der Maximen». Diese Gesinnung kann nur eine einzige sein; sie geht auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie muss durch freie Willkür angenommen sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden. «Von dieser Annehmung kann nun nicht wieder der subjektive Grund, oder die Ursache, erkannt werden [...]; weil sonst wiederum eine Maxime angeführt werden müsste, in welche diese Gesinnung aufgenommen worden, die ebenso wiederum ihren Grund haben muss». Weil wir diese Gesinnung «nicht von irgend einem ersten Zeit-Actus der Willkür ableiten können, so nennen wir sie eine Beschaffenheit der Willkür, die ihr (ob sie gleich in der Tat in der Freiheit gegründet ist) von Natur zukömmt» (RGV, B 14).

Die Freiheit der Willkür kann durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden, «als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen». Wer sich das moralische Gesetz zur Triebfeder macht, ist moralisch gut. Wenn das moralische Gesetz die Willkür nicht bestimmt, «so muss eine ihm entgegengesetzte Triebfeder» auf die Willkür Einfluss haben. Das ist nur dadurch möglich, dass der Mensch diese Triebfeder und damit die Abweichung vom moralischen Gesetz in seine Maxime aufnimmt; in diesem Fall ist er ein böser Mensch (RGV, B 11f.).

Auch der böse Mensch kündigt dem moralischen Gesetz nicht den Gehorsam auf. «Dieses dringt sich ihm vielmehr [...] unwiderstehlich auf; und wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte, würde er es auch als hinreichenden Bestimmungsgrund der Willkür in seine oberste Maxime aufnehmen [...]. Er hängt aber doch auch, vermöge seiner gleichfalls schuldlosen Naturanlage, an den Triebfedern der Sinnlichkeit, und nimmt sie (nach dem subjektiven Prinzip der Selbstliebe) auch in seine Maxime auf». Der Unterschied, ob ein Mensch gut oder böse ist, liegt nicht im Unterschied der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt, sondern in deren Rangordnung: «welche von beiden er zur Bedingung der anderen macht». Der Mensch ist dadurch böse, dass er «die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht». Bei dieser Umkehrung der Triebfedern «können die Handlungen dennoch so wohl gesetzmäßig ausfallen, als ob sie aus echten Grundsätzen entsprungen wären» (RGV, B 33-35). Kant unterscheidet zwischen einem «Menschen von guten Sitten» und einem «sittlich guten Menschen». Was die Übereinstimmung der Handlungen mit dem Gesetz betrifft, so besteht kein Unterschied, «nur dass sie bei dem einen nicht immer, vielleicht nie, das Gesetz, bei

dem andern aber es *jederzeit* zur alleinigen und obersten Triebfeder haben» (RGV, B 23f.).

Kant fragt nach dem Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur. Ursprung ist «die Abstammung einer Wirkung von ihrer ersten, d.i. derjenigen Ursache, welche nicht wiederum Wirkung einer anderen Ursache von derselben Art ist. Er kann entweder als *Vernunft-* oder als *Zeitursprung* in Betrachtung gezogen werden. In der ersten Bedeutung wird bloß das *Dasein* der Wirkung betrachtet; in der zweiten das *Geschehen* derselben, mithin sie als Begebenheit auf ihre *Ursache in der Zeit* bezogen». Wenn die Wirkung auf eine Ursache bezogen wird, die mit ihr nach Freiheitsgesetzen verbunden ist, wie das beim moralisch Bösen der Fall ist, so kann die Bestimmung der Willkür nicht von einem vorhergehenden Zustand in der Zeit abgeleitet werden; vielmehr wird die Willkür als «bloß in der Vernunftvorstellung» mit ihrem Bestimmungsgrund verbunden gedacht. «Von den freien Handlungen, als solchen, den Zeitursprung (gleich als von Naturwirkungen) zu suchen, ist also ein Widerspruch; mithin auch von der moralischen Beschaffenheit des Menschen [...], weil diese den *Grund* des Gebrauchs der Freiheit bedeutet [...]. Eine jede böse Handlung muss, wenn man den Vernunftursprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stand der Unschuld in sie geraten wäre [...]. 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 [...]. Wir können also nicht nach dem Zeitursprunge, sondern müssen bloß nach dem Vernunftursprunge dieser Tat fragen» (RGV, B 39-43).

Damit stimmt die Lehre der Bibel über den Ursprung des Bösen zusammen. Sie wird in der Form einer Geschichte vorgetragen; das der Sache nach Erste erscheint als das der Zeit nach Erste. Das Böse fängt nicht «von einem zum Grunde liegenden Hange zu demselben an», weil es dann nicht aus der Freiheit entspringen würde, «sondern von der *Sünde* (worunter die Übertretung des moralischen Gesetzes als *göttlichen Gebotes* verstanden wird)». Diese Sünde wird «unmittelbar als aus der Unschuld erzeugt, aufgeführt». «Wir müssen aber», so interpretiert Kant, «von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen». Der Vernunftursprung der Maxime, das Sittengesetz anderen Triebfedern unterzuordnen, bleibt uns unerforschlich, «weil er selbst uns zugerechnet werden muss, folglich jener oberste Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer bösen Maxime erfordern würde. Das Böse hat nur aus dem moralisch Bösen [...] entspringen können; und doch ist die ursprüngliche Anlage [...] eine Anlage zum Guten». Diese «Unbegreiflichkeit» drückt die Schrift dadurch aus, «dass sie das Böse, zwar im Weltanfang, doch nicht im Menschen, sondern in einem *Geiste* von ursprünglich erhabener Bestimmung voranschickt: wodurch also der *erste* Anfang alles Bösen überhaupt als für uns unbegreiflich (denn woher bei jenem Geist das Böse?)» vorgestellt wird (RGV, B 43-48).

«Der Satz: der Mensch ist böse», besagt: «er ist sich des moralischen Gesetzes bewusst, und hat doch die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Er ist von Natur böse, heißt so viel, als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet» (RGV, B 26f.). Wie ist es möglich, dass ein in diesem Sinn natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Mensch macht? Wie es möglich ist, übersteigt alle unsere Begriffe; dass es jedoch möglich ist, kann nicht bestritten werden. «Denn ungeachtet jenes Abfalls, erschallt doch das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können, 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» (RGV, B 50). «Der Satz vom angeborenen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch»; ihre Vorschriften haben dieselbe Kraft, ob der Mensch von Natur aus böse ist oder nicht. Er hat seinen Platz vielmehr in der moralischen Aszetik. Dort besagt er: «wir können, in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten, nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussetzung einer Bösarigkeit der Willkür» ausgehen (RGV, B 60).

Zusammenfassung

Freiheit ist nach Kant das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, d.h. ihre Kausalität wird nicht nach dem Naturgesetze durch ein in der Zeit vorhergehendes Ereignis bestimmt. Aber auch eine freie Handlung ist ein Ereignis in der Zeit und unterliegt als solches der Naturkausalität. Wie ist beides miteinander zu vereinbaren? Einen Kompatibilismus, nach dem eine Handlung frei ist, wenn der bestimmende Naturgrund im Handelnden liegt, lehnt Kant ab. Freiheit ist nur möglich durch die Vernunft, die allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig, aber selbst nicht in der Zeit und folglich den Naturgesetzen nicht unterworfen ist. Wie aber ist dann das Böse zu erklären? Kant antwortet mit dem Begriff des in einem uns unerklärlichen Akt der Freiheit angenommenen intelligibelen Charakters.

Abstract

For Kant, freedom is the capacity to begin a state *by oneself*, i.e. its causality is not determined by a chronologically precedent event according to the natural laws. A free action, however, is also an event in the dimension of time and depends on natural causality. How both aspects can be taken together? Kant refuses a compatibilist view according to which an action is free, when the determining natural factor is residing *in* the acting subject. Freedom is possible only by the reason, which is present in every human action at any time, but which is not submitted to time and to the natural laws. However, how can we explain evil? Kant responds with the concept of an intelligible character in the act of freedom which we cannot explain.

