

## Die Freiheit und das Böse\*

Es gibt immer wieder akademische Qualifikationsschriften, die nicht nur durch ihr Detailwissen und ihre gedankliche Präzision zu beeindrucken wissen, sondern auch durch einen Scharfsinn und Gedankenreichtum, die den engen Rahmen einer rein fachwissenschaftlichen Abhandlung transzendieren. Zu dieser feinen wie seltenen Gattung von Literatur zählt ohne Frage die bereits 2007 erschienene Studie *Moral und Politik bei Kant* von Samuel Klar. Ausgangs- und Mittelpunkt der Untersuchung ist eine Interpretation von Kants furioser, aber im Verhältnis zu anderen Arbeiten des Aufklärers eher seltener beachteten Schrift über *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), deren brisante politische Substanz Klar fundiert herausarbeitet. Die subtile Argumentation des Autors wird im Folgenden detailliert wiedergegeben, bevor am Ende die sich hierbei auftuenden Probleme und Fragen thesenhaft diskutiert werden.

\*\*\*

Auf die Einleitung (9-16), die den Gang der weiteren Argumentation skizziert, folgt eine „Allgemeine Vorbemerkung“ (19-26), die die von Kant nicht immer präzise benutzten Termini „Willkür, freie Willkür, Wille, freier Wille“ (19-22) und den „Begriff des Guten und Bösen“ (22-26) expliziert. Für die weitere Argumentation richtungsweisend ist sowohl die Feststellung, dass sich bei Kant zwei Freiheitsbegriffe in den Haaren liegen als auch die Bestimmung der Freiheit als Grund des Bösen. Zentral ist die sich in heilloser Aporien verstrickende Differenz zwischen einem intellektualistischen und einem dezisionistischen Freiheitsbegriff. Jenen vertritt Kant vehement in seiner praktischen Philosophie: Freiheit als Autonomie, des reinen und guten Willens, der sich selbst sein Gesetz zu geben vermag. Diesen hingegen exponiert Kant in seiner Religionsschrift: absolute Spontaneität der Willkür. Dieses Vermögen führt Kant ein, um das Böse erklären und bestimmen zu können: Die *freie* menschliche Wahl einer Handlungsmaxime, die dem Sittengesetz widerspricht, ist das Böse.

Wie Kant diese Geschichte des Ursprungs des Bösen durch die Selbstverkehrung der Freiheit genauer konzipiert hat, seziert Klar im zweiten Kapitel „Über das gute und böse Prinzip in der menschlichen Natur“ (27-66). Spätestens hier lässt der Autor sein Können aufblitzen, die Argumentation Kants ebenso klar wiederzugeben wie ihre immanenten Aporien dem Leser vor Augen zu führen. Die Anlage zum Guten im Menschen ist die Persönlichkeit als Inbegriff des moralischen Wesens als einem ‚Faktum der Vernunft‘: das moralische Gesetz in uns und die Empfänglichkeit für die Achtung desselben. Diese „Möglichkeit zum Guten“ (35) ist unausrottbar im Menschen als Wesen seiner intelligiblen Natur existent; das Sittengesetz ist in seiner Geltung daher auch überhistorisch, wie Klar gegenüber Adorno festhält (vgl. 35-37), auch wenn sich moralisches Bewusstsein (phylo- wie ontogenetisch) selbstredend geschichtlich entwickelt, Vernunft sich also nur „durch einen Prozess der Selbstreflexion“ (37) hindurch „sich ihrer selbst“ als objektive Wahrheit „bewusst werden“ (37) kann.

---

\* Rezension zu Klar, Samuel: *Moral und Politik bei Kant. Eine Untersuchung zu Kants praktischer und politischer Philosophie im Ausgang der ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘*, Würzburg 2007.

Nun ist es mit der Verwirklichung des guten Willens bekanntlich nicht weit her, wofür Kant eine Erklärung finden muss. Dies ist das radikal Böse im Menschen (38-52), für das dieser selbstverantwortlich sein muss; anderenfalls wäre das Böse nur ein Übel oder ein Unglück, für das der Mensch keine Verantwortung tragen kann. Kant begibt sich in die Paradoxie, das Böse zugleich als zum Wesen bzw. zur Natur des Menschen gehörend zu bestimmen, also als Allgemeines, und doch als zufällig zu deklarieren, weil es sonst eben nicht in der Verantwortung des Menschen stünde. Der Menschen auszeichnende „Hang zum Bösen“ (39) ist für Kant daher das Resultat einer intelligiblen Tat, die diese Anlage selbst geschaffen habe. Dieser Hang zum Bösen ist (wie die ‚göttliche‘ Anlage zur Persönlichkeit) weder die sinnliche Natur des Menschen, die, da unfrei und notwendig, nicht böse sein kann, noch die „Unfähigkeit“, der „Versuchung“ (40) des Bösen zu widerstehen. Der Hang bezeichnet vielmehr die „Möglichkeit des Menschen, überhaupt Böses tun zu können“ (40), also seinen Willen von Maximen leiten zu lassen, die dem Sittengesetz widersprechen, die der Mensch selbst schuf, indem er seine absolute Spontaneität missbraucht habe. Kant selbst gibt dieser Aporie eine treffende Bezeichnung: ‚angeborene Schuld‘, die, wie die ursprüngliche Anlage zum Guten, unausrottbar ist: radikal Böse – ewige Verderbtheit der Grund der Maximen.

Die Widersprüche von Kants Argumentation, nicht nur von Allgemeinheit, Unaufhebbarkeit und Zufälligkeit, sondern allgemein die von einer ursprünglichen absoluten Freiheit, deren intelligible Tat alles ihr folgende determiniert, die „mithin eine Freiheit zur Unfreiheit ist“ (44), seziert der Autor mit aller wünschenswerten Klarheit, indem er ihre Zirkelschlüsse aufzeigt und zugleich eine überzeugende Lösung des Problems anbietet. Anstelle der intelligiblen Tat, die „Implikat des Schlusses“ von Kants Argumentation, nicht aber ihr beweisender „Grund“ (48) ist, ist auf das nicht mehr weiter ergründbare oder ableitbare Wesen der Freiheit selbst zu reflektieren: „Wenn Freiheit notwendig zum Menschen gehört, dann muss dasjenige, wodurch Freiheit allererst Freiheit ist (nämlich die Möglichkeit zum Guten wie Bösen samt dieser *potentia* zugrunde liegenden Anlagen) ebenso notwendig zum Wesen des Menschen gehören. – Gäbe es das Böse nicht, könnte der Mensch nicht frei sein“ (51; Fn.1). Klar fasst hiernach, immer eng an der Argumentation der Religionsschrift angelehnt, „Grund, Art und Weise sowie Ursprung des Bösen“ (52-63) wie folgt zusammen: „Was ist Böse? – die Abweichung vom moralischen Gesetz; was ist das Zugrundeliegende des Bösen? – Freiheit; was ist die ‚eigentliche Beschaffenheit des Bösen? – die Verkehrung der Triebfedern“ (60, Fn. 2), also die ‚Verkehrtheit des Herzens‘, die die Selbstliebe über das moralische Gesetz stellt. Die Frage, *wieso* die Freiheit sich überhaupt gleichsam selbst missbraucht, ist hingegen, anders als die Bestimmung der Freiheit als Grund des Bösen, unbeantwortbar, weil „unerforschlich“<sup>1</sup>. Dies zu ergründen führte unweigerlich in einen Zirkelschluss, der auch jede Erklärung der Freiheit als Resultat eines Ausgangs aus der Unfreiheit oder die des Übergangs vom Stande der Unschuld in den der Sünde heimsucht: „Die Willkür muss als böse schon vorausgesetzt werden, sonst wählte sie bei ihrer intelligiblen Tat nicht den Hang zum Bösen; zugleich darf sie aber nicht als böse schon angenommen werden, da diese ihre Böseheit dann nicht selbst zugezogen [...] wäre.“ (61; Fn. 4) Die Implikationen dieser Feststellungen am Ende des Kapitels fast klar dahingehend

---

<sup>1</sup> Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft, in: ders.: Die Metaphysik der Sitten, Werkausgabe Band VIII, Frankfurt/M 1977, 693.

zusammen, dass nicht der *Grund* des Wesens der freien Willkür ergründet, sondern allein ihre *Beschaffenheit* erkannt werden könne (63).

Das folgende Kapitel zur „Freiheit zum Bösen?“ (67-88) stellt eine äußerst konzentrierte Analyse der beiden von Kant vertretenen Freiheitbegriffe dar. Dabei führt der Autor sowohl die Widersprüche zwischen dem intellektualistischen und dem dezisionistischen Freiheitsbegriff als auch die ihnen jeweils immanenten Aporien vor: Die Identifizierung der Freiheit mit Autonomie, d.h. von Vernunft und freiem Willen (positiver Freiheitsbegriff) widerspricht grundsätzlich der Freiheit als absoluter Spontaneität einer grundlosen Willkür (negativer Freiheitsbegriff). Der positive moralische Freiheitsbegriff kann das Böse als vernunftwidriger Willensbestimmung nicht erklären, was die Aufgabe des negativen Freiheitsbegriffs absoluter Spontaneität ist: die freie Wahl des Bösen als freie Entscheidung gegen die Vernunft. Das (nicht lösbare) Problem ist dann, dass die Autonomie „nunmehr *von einer Bedingung abhängt* (dass man sie gütigerweise erwähle)“ (74), was dem *unbedingten* Charakter der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft widerspricht. Vernunft und Freiheit wären keine Einheit mehr, sondern der Vernunft wäre die absolute Spontaneität als ein höheres, ‚überraionales‘ Vermögen vorgeordnet. Dieses aber ist als solches völlig unbestimmt und unerkennbar. Der Zusammenhang von Freiheit und vernünftiger Selbstbestimmung wäre zerrissen, Freiheit komplett irrational und vom grundlosen Zufall nicht mehr zu unterscheiden. Die absolute Spontaneität wäre nicht nur Negation von (positiver) Freiheit, sondern als völlig unbestimmte zugleich auch keine Erklärung des Bösen, da ein „unerklärlicher Erklärungsgrund“ (79) nichts erklären kann. Das Böse bleibt nach wie vor unverständlich. Aber auch die positive Freiheit als Selbstbestimmung des Willens durch Vernunft gerät in einen Widerspruch. Als Gegeninstanz zur Sinnlichkeit gerät der intelligible Charakter nicht nur in die Bredouille, vom empirischen Menschen radikal getrennt zu werden, so dass es schleierhaft bleiben muss, wie denn nun das Freiheitsvermögen in das Reich der Naturkausalität zu wirken vermag. Die Einheit von Vernunft und Freiheit und folglich mit dem Guten zieht vielmehr die spontane Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse wieder ein, wie Kant bspw. in seiner *Metaphysik der Sitten* auch ganz explizit behauptet. Das Böse kann von einem per se als gut definierten freien Willen nicht gewollt werden. Das Gute aber müsste und könnte dann ebenso gar nicht mehr frei gewählt werden, was die Moral genauso aufhebt, da die gute Maxime nicht frei und selbstständig gewählt wurde, sondern notwendig und nicht selbstbestimmt ist. Auch im positiven Freiheitsbegriff wird durch die Identifizierung von Vernunft und freiem Willen Freiheit somit letztlich aufgehoben und die Wahl des Falschen allein dem empirischen Charakter, der Sinnlichkeit als Widerpart der Vernunft, angelastet. Unmoral wird zum Unvermögen. Klar fast das Resultat dieser durchaus intelligente Kopfschmerzen bereiteten Aporien der Freiheit<sup>2</sup>, nach einer kurzen Kritik von Adornos

---

<sup>2</sup> Wo Klar unaufhebbare Widersprüche walten sieht, verortet Michael Städtler eine notwendige Komplementarität: „Ohne den negativen Freiheitsbegriff könnten weder die Zurechenbarkeit noch die positive Freiheit bestimmt werden. Aber ohne den positiven Begriff der Freiheit fiel auch der negative in sich zusammen, denn ein purer Indeterminismus machte die Subjekte zu Spielbällen der Zufälle.“ Städtler, Michael: Die Freiheit der Reflexion. Zum Zusammenhang der praktischen mit der theoretischen Philosophie bei Hegel, Thomas von Aquin und Aristoteles, Berlin 2003, 72. Vgl. ders.: Kant und die Aporetik moderner Subjektivität. Zur Verschränkung historischer und systematischer Momente im Begriff der Selbstbestimmung, Berlin 2011, 56 (Fn. 18); diese umfangreiche Habilitationsschrift dürfte *den* ultimativen kritischen Kommentar zu Kants Werk darstellen, dessen Verdienst nicht zuletzt darin besteht, die theoretische und praktische Philosophie von Kant

Versuch, diese zu vermitteln (84-88), dahingehend zusammen, dass transzendente Freiheit zwar denknotwendig für das Phänomen der Moral ist, „ohne dass dabei die Freiheit als positives Vermögen je begriffen werden würde.“ (88) Oder mit Kant selbst: Die Wirklichkeit der Freiheit ist „kein Geheimnis“, da für „jedermann“ erfahr- und erkennbar. Der „unerforschliche Grund dieser Eigenschaft aber ist ein Geheimnis, weil er uns zur Erkenntnis nicht gegeben ist.“<sup>3</sup>

Auf diese grundsätzlichen Ausführungen zum Freiheitsbegriff folgt die Darstellung „Vom Kampf des guten Prinzips mit dem bösen“ (89-130). Es dies, wie Klar schonungslos darstellt, ein recht ungleicher Kampf. Während die Chancen der Wiederherstellung des Guten durch die Umkehr der Verkehrung der Handlungsmaximen mittels einer moralischen Revolution der Gesinnung vor kaum oder gar nicht überwindbaren Hürden steht, spielt der Herrschaft des Bösen gleichsam der gesamte Weltlauf in die Hände. Die Frage, ob es möglich ist, dass der Mensch sich selbst moralisch neu schöpfen kann, ob es mithin vernünftige Gründe für jene Hoffnung gibt, die für Kant in der absoluten Herzensgüte Jesu symbolisiert ist, ist zu verneinen, da, wie Klar zeigt, alle Kantschen Argumente hierfür sich in unaufhebbare Widersprüche verfangen (vgl. 95-105): Der Mensch kann und soll, der Pflicht des moralischen Gesetzes nach, ein „*besserer Mensch*“ (105) werden. Er kann aber kein vollkommen guter Mensch, d.h. ein Heiliger werden, da dies sein Menschsein aufheben würde, deren Wesen jene Freiheit ist, die die Wahl des Bösen notwendig impliziert. „Der Seinsvorteil des Bösen“ (110) gibt hingegen reichlich, überaus rationale Gründe zur Verzweiflung. Das Böse hat, wie Klar in Hinblick auf Kants Interpretation der Versuchung Jesu durch den Teufel zeigt (vgl. 106-109), sein soziales Fundament in der „durch Eigentumsverhältnisse vermittelte[n] *Herrschaft des Menschen über Menschen*“ (109), deren ultimatives Mittel Gewalt ist. Als *Kampf* steht bei der Konfrontation des guten mit dem bösen Prinzip der Sieger fest (vgl. 110-114): das Böse, die Herrschaft, die auf Erden alle Bataillone auf ihrer Seite hat. *Bekämpft* Moralität das Böse nicht, so duldet man seinen Triumph. Nimmt man den Kampf auf, geht man unter oder gleicht sich in den Mitteln an, die durch den guten Zweck keine Wesensverwandlung durchmachen, während der Zweck durchaus korrumpiert wird, der, sich als moralisch im Recht wissend, womöglich gerade guten Gewissens böse Taten vollbringen kann – abermals triumphierte das Böse. Und auch die Annahme, dass das Gute über das Böse in der Gesinnung zu siegen vermag, erweist sich als Schein. Denn wer konsequent dem Guten folgt, wird, wie alle Erfahrung lehrt, alleine bleiben und ist dem Untergang geweiht: „wenn das Leben des guten Prinzips der Tod ist, dann bestätigt dies einmal mehr, dass die Verwirklichung des Guten hier auf Erden nicht möglich ist, denn seine Verwirklichung fällt zusammen mit seiner Auslöschung“ (113). Von „daher gibt Jesu Sterben auch keinen Hoffnungsschimmer ab [...], denn alle, die so handelten wie er, würden ihm nachsterben (deswegen folgen ihm auch nur so wenige)“ (114). Klars anschließender

---

gleichermaßen zu sezieren. Angesichts der Grenzen meiner Kantexpertise maße ich mir bez. der Freiheitsfrage kein Urteil an. Ich kann mir dafür aber eine andere Anmerkung nicht verkneifen: Vor dem Hintergrund dessen, was die Vernunft den Menschen an Antinomien und Aporien zu denken zumutet, wenn sie aufs Ganze, Letzte, Höchste geht, scheint Nietzsches Verdacht, dass das Denken und der Zwang der Logik einem Illusionssystem gleicht, nicht einfach als reaktionärer Irrationalismus abzutun möglich; dass dies auch der Fall ist, habe ich oft genug darzulegen versucht. Nur, wie durchgängig rational ist eigentlich eine Vernunft, die sich am Ende ebenfalls zwingend in Antinomien verstrickt oder schlicht ihr absolutes Unwissen bekennen muss?

<sup>3</sup> Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen bloßen Vernunft, 805.

Diagnose ist daher zuzustimmen: „Der letzte, tiefste und am wenigsten eingestandene Urgrund, warum Menschen nicht tun, was sie sollen, ist daher nicht schwer zu erraten: Angst vor dem Tod (oder dem Sterben)“ (115), was die Herrschaft, deren ultimatives Mittel die Todesdrohung ist, von jeher weiß (vgl. 125f.). Klar fasst am Ende seine bisherige Argumentation als „wahre Antinomie der reinen Vernunft“ (119) dahingehend zusammen, „dass die Freiheit des Menschen die Grenze der Natur des Menschen ist“ (121), d.h. er ist, mit Sartre gesprochen, zur Freiheit verdammt. Es steht ihm nicht zu, frei über seine Freiheit zu verfügen, sondern diese ist notwendig – somit aber auch das Böse: „Die Begrenzung drückt sich darin aus, dass die Freiheit als moralisch-praktische, nicht anders gedacht werden kann, als eine Freiheit zum Guten *und* Bösen. [...] es wird, solange der Mensch frei, d.i. Mensch ist, auch Böses in der Welt geben.“ (121)

Hier ist der Punkt des „Übergang[s] von der praktischen zur politischen Philosophie“ (122-130) erreicht, den Kant selbst mit einer scharfen, überraschenden Wendung in seiner Religionsschrift einleitet: Neben der Hilfskonstruktion der intelligiblen Tat setzt sich die menschliche Vergesellschaftung als Ursache des Bösen. Diese politisch-soziale Wendung von Kants Argumentation hat zwei Dimensionen: Erstens sieht auch Kant, dass es gesellschaftliche Verhältnisse sind, die nicht nur Unmoral ermöglichen, sondern systematisch erzwingen, wenn denn dem Naturrecht der Selbsterhaltung gefolgt wird. Freilich kann weder die Vergesellschaftung etwas aus dem Nichts schaffen, was nicht schon im Menschen potentiell steckt (vgl. 123), noch kann *die* Vergesellschaftung an sich der Grund des Bösen sein, ohne dass das Böse dann notwendig und unabschaffbar wäre, da Menschen nur unter Menschen zu leben vermögen (vgl. 124). Richtig formuliert wäre die Kantsche Intention daher, wenn man sagt, „dass, wenn die Menschen in verkehrter (falscher) Weise vergesellschaftet sind, dann der ihnen einwohnende Same des Bösen unter ihnen aufblüht und gedeiht“ (124). Das heißt umgekehrt aber auch, dass eine vernünftige, d.h. „herrschaftsfreie“ (124) Gesellschaft das gute Prinzip befördern würde, ohne jemals das Böse und somit die Freiheit auszulöschen. Kant geht es daher im weiteren Verlauf seiner Argumentation darum, die todesbedrohlichen Übel der bloß individuellen moralischen Gesinnungsart vor Augen, dem Kampf des Guten mit dem Bösen eine kollektive und politische Dimension zu verleihen. Allein als solcher Kampf des Guten, der von der individuellen Gesinnungsrevolution übergeht auf die kollektive Veränderung der sozialen und polit-ökonomischen Verfassung der Gesellschaft, verspricht dieser am Ende doch erfolgreich sein zu können.

Hiervon ausgehend nimmt sich Klar im nächsten Kapitel (131-176) dem bürgerlichen Gemeinwesen als sozialem Grund der Beförderung des Bösen an. Auf eine ausführliche Wiedergabe der Argumentation kann hier verzichtet werden, da sie in Grundausrichtung geläufiger sein dürfte. Diese läuft darauf hinaus zu zeigen, dass Kants bekannte vernunftrechtliche Legitimation von Recht (137-145), Staat (149-151) und Privateigentum (152-165) eine Rationalisierung von irrationaler Gewalt darstellt, die sich nicht nur in Aporien verstrickt, sondern auch in einem eklatanten Widerspruch zum kategorischen Imperativ steht (vgl. 166-170). Der Autor brilliert einmal mehr durch eine messerscharfe Argumentation, besonders in der Destruktion einer vernünftigen Begründung des Rechtszwangs als legitimer Gewalt (vgl. dazu allerdings meine abschließenden Anmerkungen) und den Kantschen Deduktionsversuchen des Privateigentums. Bezüglich dessen, was gemeinhin als Zentrum von

Kants politischer Philosophie gilt, sind die Ausführungen als absolut lesenswert und ungemein lehrreich zu bewerten. Sie schließen mit und gegen Kant auf die „absolute Unmöglichkeit, Herrschaft von Menschen über Menschen irgend vernünftig zu begründen. [...] Da also alle Menschen gleichermaßen für sich beanspruchen können: Zweck an sich selbst zu sein, gibt es keinen vernünftigen Grund, dass der eine Mensch dem anderen diesen Anspruch streitig machen darf. Damit gilt für alle in dieser Weise als unbeschränkt Gleiche aufeinander bezogene Wesen, dass ihre Autonomie (Freiheit) gleichermaßen geachtet werden muss, mithin ein Zustand, in dem es keine **Gleichheit (nämlich Gleichberechtigung) der Autonomie** (und ihrer Realisierungsmöglichkeiten) **aller** [...], sowohl illegitim als auch illegal ist.“ (168)

Kants Konsequenz hieraus ist seine überaus politische Idee vom ethischen Gemeinwesen als Aufhebung des ethischen Naturzustands des bürgerlichen Gemeinwesens. Klar widmet Kants ethischem Gemeinwesen die beiden letzten, abermals sehr informativen Kapitel seiner Studie. Unter dem Titel „Das ethische Gemeinwesen“ (177-217) gräbt der Autor Kants Fundamente des ethischen Gemeinwesens aus als „einer in den Prinzipien Freiheit und Gleichheit gründenden Gesellschaft“ (177). Klar bestimmt das höchste Gut als Einheit von Sittlichkeit/Moralität und Glückseligkeit (vgl. 177-189), ihrer dialektischen Beziehung gemäß, als explizit politische Idee, deren Verwirklichung an materielle und soziale Bedingungen geknüpft ist: das Reich der Zwecke. Voraussetzung für dieses, nicht aber es selbst ist das ethische Gemeinwesen (vgl. 192-206) als „die gesellschaftliche Verwirklichungsform des moralischen Gesetzes: das gesellschaftliche *supremum*. Das ethische gemeine Wesen ist damit als der Inbegriff einer moralisch-gut verfassten Gesellschaft notwendige Bedingung für die Glückseligkeit aller“ (193f.) – und Maßstab der Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft als Verkehrung der Sittlichkeit (vgl. 206-217), wie Klar am unmoralischen Prinzip und Grund der Lohnarbeit exemplarisch verdeutlicht.

Doch wie kommt man aus diesem Reich des Bösen mit all seinen Überlebensvorteilen heraus? Klar nimmt im abschließenden Kapitel über den „Chiliasmus der Philosophie (219-236) den bereits ent- wie verwickelten Pfad derjenigen Aporie wieder auf (vgl. 202-206), dass es einerseits nur die Vernunft, über die der Mensch autonom verfügt, selbst sein kann, die sich befreit, ihre volle Selbstverwirklichung aufgrund des Wesens der Freiheit aber immanent verbaut ist. Kant greift daher auf eine Hilfe zurück, auf die dem sich abmühenden Menschen im Kampf mit dem Bösen zu Hoffen gestattet wird. Diese Hilfe hat der Mensch in diesem ungleichen Kampf zwar bitter nötig. Sie ratifizierte aber als Eingriff einer äußeren Macht, die nicht in seiner autonomen Verfügung steht, zugleich dessen bleibende Heteronomie: „ein der menschlichen Vernunft übergeordnetes Prinzip“ (203). In seinen geschichtsphilosophischen Arbeiten sichert Kant entsprechend die Entwicklung der Freiheit durch eine heteronome Naturabsicht ab, deren untergründig-positives Wirken sich gerade auch im Übel des Krieges bekunde (vgl. 220-230). Das Böse erhält dann eine geradezu notwendige Funktion bei der Erfüllung des menschlichen Endzwecks, den zu erreichen nicht in der Macht des Menschen stehe): „Geschichtsphilosophie soll die die Probleme der praktischen und politischen Philosophie lösen.“ (231); Kants Variante des ‚invisible hand‘-Motivs, dass keiner rationalen Prüfung standhält (vgl. 189-192, 227). Das (notwendige) Resultat von Kants Spekulation ist aber nicht die Lösung, sondern die aporetische Reproduktion des Problems: „Entweder also

ist der Mensch alleiniges Subjekt des Geschichtsprozesses, dann kommt das Reich Gottes nie; oder der Mensch bekommt Unterstützung durch eine fremde Macht, dann ist die Vollbringung des Guten nicht seine freie Tat, mithin nicht gut.“ (233) Was bleibt ist realistischweise eine bloße Residualhoffnung, die sich daran klammert, dass diejenigen, deren Praxis durch die moralische Revolution ihrer Gesinnung angeleitet wird, am Ende nicht im Stich gelassen werden.

\*\*\*

Klars Studie ist nicht nur für den Kantspezialisten von hohem Informationsgehalt. Sie stellt auch für all diejenigen eine gleichermaßen höchst lesenswerte wie stets zum Mitdenken zwingende Arbeit dar, die an grundlegenden philosophischen Fragen und Problemen menschlicher Befreiung interessiert sind. Sie darf getrost als Pflichtlektüre tituliert werden, die die Mühe, die ihr geistiges Erschließen bisweilen bereitet, mit einem Überschuss an Erkenntnissen kompensiert.

Diesem nicht im geringsten gleich wieder zu revidierenden Urteil ungeachtet, möchte ich am Ende dennoch an vier Punkten von Klars Argumentation auf die Grenzen einer (Moral-)Philosophie der Freiheit und des Bösen hinweisen sowie ihre Differenz zu einer kritischen Theorie der Befreiung pointieren. Meine These ist, dass die kritische Aneignung der philosophischen Tradition zwar das Fundament kritischer Theorie darstellt, nicht aber mit ihr identisch sein kann, wenn an dem regulativen Anspruch der Erkenntnis und der Kritik der gesellschaftlichen Totalität in Hinblick auf ihre Geschichte, Gegenwart und mögliche Aufhebung festgehalten werden soll.

1. Klars immanente Kritik an Kants Deduktion der Legitimität der Zwangsgewalt des Rechts mittels der Figur der Negation der Negation ist scharfsinnig und schlüssig. Kants Anspruch, das bürgerliche Recht als vernunftgemäß und als mit dem Kategorischen Imperativ kompatibel darzustellen, verfängt sich in Widersprüche und scheitert, gemessen an seinen eigenen moralphilosophischen Vorgaben: Auch der Zwang des Rechts bleibt eine Form von Gewalt, die sich nicht widerspruchlos als vernünftig rechtfertigen lässt. Darüber hinaus bleibt dennoch eine *politische* Frage, die Klar selbstredend nicht bei seiner immanenten Widerlegung der Kantschen Argumentation mitbeantworten muss, die aber dennoch für die Problemstellung von der Freiheit und dem Bösen zentral ist und die Grenzen einer rein philosophischen Betrachtung anzeigt. Politisch ist es durchaus entscheidend, welche Qualität die moralisch an sich in keiner Form legitimierbare Gewalt hat. Zum einen ist die Rationalisierung der Gewalt im Recht sowie die (selbstredend widersprüchliche) rechtstaatliche Selbstbindung der Staatsgewalt ein Fortschritt in der Geschichte der Herrschaft, dessen Wirklichkeit sich durchaus zu einer Frage von Leben und Tod zuspitzen kann. Zum anderen bleibt das Problem von Befreiung und Gewaltgebrauch virulent; Klar zeigt dies selbst. Auch Gewalt zum Zwecke der Befreiung ist moralisch nicht legitimierbar, ist böse – und ist doch nicht identisch mit jener, die der fortgesetzten Unterdrückung und Ausbeutung von Menschen dient.<sup>4</sup> Wer sich in diese Aporie emanzipatorischer Praxis begibt, dem hilft keine moralphilosophische Diskussion der Thematik weiter, die notwendig auf einer

---

<sup>4</sup> Vgl. Wallat, Hendrik (Hg.): Gewalt und Moral: Eine Diskussion der Dialektik der Befreiung, Münster 2014.

Abstraktion basiert, die zwar (wie Klar dies auch in diesem Fall brillant tut) die Widersprüche ihrer Grundkonstellation benennen kann, nicht mehr aber in ihrer ganzen, durchaus existenziellen Brisanz konkretisieren und entfalten kann. Hierzu bedarf es einer Versenkung in die konkrete, geschichtlich konstituierte Empirie, die philosophische Grundlagenreflexion nicht zu leisten braucht, aber auch nicht zu leisten vermag. Eine kritische Theorie der Befreiung kann hierauf jedoch nicht verzichten. Sie muss (nicht nur) an diesen Punkt die rein philosophische Begriffsreflexion hin zu einer sozialwissenschaftlichen Analyse konkreter politischer Handlungsbedingungen transzendieren.

2. Klars Diskussion des Verhältnisses von Gesellschaft und Individuum, von menschlichem Freiheitsvermögen und heteronomen Handlungsbedingungen, in Hinblick auf das Verhältnis von der Freiheit und dem Bösen weist einen subjektivistischen Überhang auf, der der engen moralphilosophischen Perspektive entspricht. Fraglos kann die Gesellschaft nicht, auch nicht die kapitalistische, der Ursprung des Bösen sein. Und ebenso fraglos sähe die Welt grundsätzlich anders, eben besser aus, wenn denn (alle) Menschen moralisch handeln würden, wozu sie das Vermögen haben, solange sie Menschen sind. Was unter kapitalistischen Bedingungen systematisch der moralischen Entfaltung des Freiheitspotentials entgegensteht, benennt Klar selbst in einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig lässt. Was Klar allerdings unterschätzt, ist (a) die Naturwüchsigkeit der bisherigen Menschheitsgeschichte und (b) die reale sozio-ökonomische Verselbstständigung kapitalistischer Produktionsverhältnisse und der Komplexität ihrer gesellschaftlichen Arbeitsteilung.

- (a): Die menschliche Geschichte musste nicht zwingend in jenen Bahnen der Herrschaft und Ausbeutung verlaufen, die sie bei allem historischen Formenwandel bis heute bestimmen. Wie die Geschichte verlief, ist aber deswegen weder reiner Zufall noch allein aus dem bewussten (bösen) Willen der Menschen zu erklären. Eine rein moralphilosophische Betrachtung der Geschichte weist nicht zufällig einen subjektivistischen Überhang auf. Ihre Perspektive legt es nahe, den Willen des Menschen zu über- und die Bedeutung der nicht-intentionalen Voraussetzungen der menschlichen Handlungsbedingungen (äußere Natur und sich entwickelnde, dynamische und ‚eigenlogische‘ Momente aufweisende gesellschaftliche Verhältnisse) zu unterschätzen. Kurzum: Die Fähigkeit zum Bösen ist zwar notwendige metaphysische Voraussetzung der Möglichkeit von Herrschaft, nicht aber der zu ihrer Entstehung hinreichende Grund. Allzu viel ist mit dem Bösen im Menschen zur Erklärung seiner verkorksten Geschichte folglich nicht gewonnen. Der Mensch kann sein Freiheitsvermögen missbrauchen und hat es entsprechend getan. Über die Vermittlung dieser (Un-)Tat des Willens mit den gegenständlichen und sozialen Voraussetzungen und Bedingungen seiner Existenz sagt dies freilich nichts aus.
- (b) Selbst wenn alle guten Willens wären, die kapitalistische Privateigentumsordnung und ihre Staatsgewalt zugunsten einer vernünftigen kollektiven Organisation der materiellen Reproduktion (Kommunismus) aufzuheben, bliebe, wie die Geschichte bestätigt, ein weder allein technisches noch moralisches, sondern genuin politisch-praktisches Problem bestehen, das auch Klar andeutungsweise als Fortbestand einer „hierarchisch organisierte[n] *Verwaltung*“ (199) in der befreiten Gesellschaft benennt. Dass sich hinter dieser ein wenig naiven Formulierung das überragende Problem

bürokratischer Herrschaft<sup>5</sup> bei der Überwindung des Kapitalismus verbirgt, wird allerdings nicht deutlich. Bis auf weiteres hat die Geschichte Max Webers Prognose jedenfalls rechtgegeben: „Theoretisch wohl denkbar wäre eine immer weitergehende Ausschaltung des Privatkapitalismus, – wenschon sie wahrlich keine solche Kleinigkeit ist, wie manche, die ihn nicht kennen, träumen. Aber gesetzt, sie gelänge einmal: so würde sie praktisch keineswegs ein Zerschlagen des stählernen Gehäuses der modernen gewerblichen Arbeit bedeuten, vielmehr: daß nun auch die Leitung der verstaatlichten oder in irgendeine ‚Gemeinwirtschaft‘ übernommenen Betriebe bürokratisch würde. Die staatliche Bürokratie herrschte, wenn der Privatkapitalismus ausgeschaltet wäre, allein.“<sup>6</sup> Abermals: Allein vom Willen des Menschen auszugehen, greift hier zu kurz und unterschlägt wesentliche Aspekte des Problems, die nicht allein moralischer Natur sind. Ohne den ideologischen Aspekten des Begriffs sozialer Komplexität auf dem Leim zu gehen, ist es einmal mehr angezeigt, die überindividuellen, weder allein auf die Handlungen der Einzelnen noch auf ihre kapitalistische Konstitution reduzierbaren Momente der Vergesellschaftung viel schwerer zu gewichten.<sup>7</sup> Ihre kritische Analyse ist für eine kritische Theorie der Befreiung zentral – und verweist sie abermals auf die Sozialwissenschaften.

3. Kant oder auch eine kritische Auseinandersetzung mit seiner Philosophie kann nicht die alleinige Grundlage der kritischen Theorie sein. Kants Rettung von Moral und Freiheit durch die Konstruktion des intelligiblen Charakters ist um den hohen Preis erkaufte, diesen in einem Maße vom empirischen Charakter zu scheiden, der eine Vermittlung beider nicht mehr zulässt. Kant hat für diese Spaltung sehr gute Argumente. Dass diese dennoch unbefriedigend ist, zeigt Kant wider Willen selbst, wenn er sich genötigt sieht, sich auf eine Konkretisierung des intelligiblen Charakters und seine Vermittlung zum empirischen Charakter einzulassen. Dass seine diesbezüglichen Andeutungen, wie Adorno zu Recht herausgestellt hat, die repressive Seite seiner Autonomieemphase besonders deutlich machen, ist hier vorerst nebensächlich; genauso, dass die Vermittlung von intelligiblem und empirischem Charakter vermutlich prinzipiell und nicht nur kantimmanent nicht befriedigend zu leisten ist (vgl. Klars berechnete Einwände gegenüber Adornos Versuchen, hier mit einem somatischen Impuls des Moralischen nachzuhelfen: 84ff.). Eine kritische Theorie der Befreiung kann sich allerdings

---

<sup>5</sup> Vgl. Schäfer, Gert: Was heißt bürokratischer Sozialismus. Eine Würdigung von Rudolf Bahros ‚Anatomie des real existierenden Sozialismus‘, in: ders.: Gewalt, Ideologie und Bürokratismus. Das Scheitern eines Jahrhundertexperiments, Mainz 1994, bes. S. 35ff.

<sup>6</sup> Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, 5. Aufl. Tübingen 1980, 835.

<sup>7</sup> Die Frage nach der gesellschaftlichen Synthesis im ethischen Gemeinwesen taucht auch bei Kant auf, und zwar in einer Form, die wie eine Antizipation der Diskussion Absterben vs. Abschaffung des Staates wirkt. Kant will dem (anarchistischen) Ideal nach nur eine „unsichtbare Kirche“ als Vernunftvereinigung aller Menschen, die aber weder im Nu entstehen könne noch sofort ein (institutionelles) Moment der Beharrlichkeit aufweise, was für die dauerhafte Vereinigung aber in irgendeiner Form nötig sei. Für die ‚Transformationsperiode‘ nimmt Kant daher die Notwendigkeit des Fortbestehens einer gewissen „Autorität“ der „sichtbaren Kirche“ (vgl. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 826f.) an, zumal der historisch gewachsene autoritäre Charakter dem reinen Vernunftglauben nicht über Nacht weichen werde (vgl. 762f.). Die „freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung“ (762) muss als Endziel des ethischen Gemeinwesens also auf irgendeine Art und Weise mit seiner Konstitution unter den Bedingungen historisch gewachsener Unfreiheit vermittelt werden. Der Akt der Befreiung ist für Kant übrigens nicht an irgendwelche Reifebedingungen gebunden, sondern ist als Potential der Vernunft jederzeit anstoßbar: „denn man kann zu dieser [Freiheit] nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist [...]; allein man reift für die Vernunft nie anders als durch eigene Versuche“ (862).

nicht auf die Verteidigung der unzerstörbaren Spontaneität des intelligiblen Charakters als der Bedingung von Moral und der Möglichkeit der Freiheit *beschränken*. Sie muss sich vielmehr auf den *empirischen* Charakter und seinen historisch spezifischen sozialen Bildungsprozess (der Moralisation) einlassen, der bei Kant als Kultivierung und Zivilisierung des Menschen zwar benannt, aber wohl kaum hinreichend in seiner Bedeutung und Komplexität erkannt ist. Niemand anderes als empirische Menschen sind es, die sich eines Tages vielleicht einmal befreien werden. Ihre psycho-soziale Konstitution, die Formen ihrer politisch-kollektiven Lernprozesse und ihre gesellschaftlich bestimmten Handlungsbedingungen sind daher für jede kritische Theorie der Befreiung essentiell. Zu ihrer Erforschung muss sie Sozialwissenschaften betreiben. Die diesbezüglichen Auskünfte der (sozial-)philosophischen Tradition wird wohl kaum jemand als der Weisheit letzter Schluss ausgeben wollen.

4. Zu guter Letzt sei, den Kreis schließend, eine innerphilosophische Anmerkung gestattet, welche die ‚normativen‘ Grundlagen der kritischen Theorie betrifft. Nietzsches, für eine kritische Theorie der Befreiung zentraler Verdacht, dass hinter dem emphatischen Freiheits- und Autonomiebegriff *auch* ein Strafbedürfnis waltet – „der kategorische Imperativ riecht nach Grausamkeit“<sup>8</sup> – ist nicht völlig haltlos. Kants Metaphorik ist selbstverräterisch: „Das Bewußtsein des inneren Gerichtshofes im Menschen“, die „furchtbare Stimme“<sup>9</sup> des unentrinnbaren Gewissens, klingen mehr nach einer Veranstaltung des Zur-Strecke-Bringens des Bösewichts als nach einer Selbstaufklärung autonomer Menschen. Hierauf ist Kants Philosophie der Autonomie selbstredend nicht zu reduzieren. Ihre Vernunftemphase, ihre Unbedingtheit und Universalität, ist Fundament jeder kritischen Theorie der Subjektivität. Sie kann sich aber nicht in der affirmativen Reproduktion der Kantschen Philosophie ergehen. Dies nicht nur, weil diese so widersprüchlich ist wie die ihr korrespondierende gesellschaftliche Realität. Vielmehr ist ihr Zentralbegriff der Freiheit selbst beschädigt, unauflösbar und immanent mit „Zwang“<sup>10</sup> kontaminiert: Kant „vermag [...] den Begriff der Freiheit einzig als Unterdrückung vorzustellen. Sämtliche Konkretisierungen der Moral tragen bei Kant repressive Züge.“<sup>11</sup> Nietzsche verfehlt zwar nahezu durchgängig Kants transzendente Argumentation – und trifft dennoch mit seiner „Fabel von der intelligiblen Freiheit“<sup>12</sup> einen neuralgischen Punkt. Nietzsches Kritik am freien Willen als „das anrühigste

---

<sup>8</sup> Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, in: Friedrich Nietzsche Kritische Studienausgabe Bd. 5, Neuausgabe München 1999, 300.

<sup>9</sup> Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten, in: ders.: Die Metaphysik der Sitten, Werkausgabe Band VIII, Frankfurt/M 1977, 573.

<sup>10</sup> Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, in: Ders.: Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt/M 1997, 231

<sup>11</sup> Ebd., 253; vgl. bes. 230ff.

<sup>12</sup> Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister, in in: Friedrich Nietzsche Kritische Studienausgabe Bd. 2, Neuausgabe München 1999, 62. Nietzsche sieht den „Irrthum von der Freiheit des Willens“ (63) in einer sich steigernden Missinterpretation menschlichen Handelns begründet. In den primitiven Anfängen der moralisch urteilenden Menschheit wurden die einzelnen Handlungen jenseits ihrer Motive als gut und böse „allein der nützlichen oder schädlichen Folgen wegen“ (62) bezeichnet. Diese Herkunft vergessend folgt die Beurteilung der „Handlungen an sich, ohne Rücksicht auf deren Folgen“ (62) als gut und böse. Auf diese Verkehrung von Wirkung und Ursache folgt naheliegenderweise die moralische Beurteilung der Motive selbst, von der dann abschließend auf das „Wesen“ (63) des Menschen als Ursache seiner Taten geschlossen wird: „So macht man der Reihe nach den Menschen für seine Wirkungen, dann für seine Handlungen, dann für seine Motive und endlich für sein Wesen verantwortlich“ (63). Nietzsche vermag in dieser Kette nichts als eine Auflistung von Fehlschlüssen zu sehen. Diesen liegt die stolze Illusion der Willensfreiheit zu Grunde. Der Mensch bzw. sein für die Motive und Handlungen verantwortliches Wesen ist aber „ganz und gar notwendige Folge [...] aus den Elementen und Einflüssen vergangener und gegenwärtiger Dinge“ (63). Von

Theologen-Kunststück“, dessen verborgener Grund das „Strafen- und Richten-Wollen[.]“<sup>13</sup> ist, liegt primär eine herrschaftsaffirmative Intention zugrunde. Man findet bei dem Hammerschwingenden Philosophen aber auch Hinweise auf ein normatives Telos der Kritik, das in eine andere Richtung weist, die über Kant genauso hinausführt wie über die eigene Gewaltapologie: die Transformation der „moralischen“ in eine „weise“<sup>14</sup> Menschheit. Eine solche hätte vielleicht einen Umgang mit dem unabschaffbaren Bösen gefunden, die dessen Herrschaft gebrochen hätte, ohne den Einzelnen zu einer moralischen Zurechtbiegung seines krumm-hölzernen, flexiblen wie labilen Rückgrads zu verdonnern: Revolution der Gesinnung ohne Repression; sublimiert-spielerische Formen des Umgangs mit derjenigen Lust, die Bösartigkeit bereitet, die wie das Böse selbst nicht aus der Welt zu schaffen ist und als bloß unterdrückte stets Wege finden wird, sich besonders giftig auszuleben. Statt aus der gefallenen Menschheit eine heilige machen zu wollen, der ein „neuer Mensch“<sup>15</sup> zugrunde liegt, wäre schlicht eine menschliche Menschheit Telos der Kritik, in der der (allzu)menschliche Mensch wenigstens nicht strukturell dazu genötigt würde, böse sein zu müssen, um sein beschädigtes Leben reproduzieren zu können.

\*\*\*

Was bleibt? Das Einfache, das schwer zu machen ist oder nicht doch das Schwere, das unmöglich ist? Begründete Hoffnung oder doch nur ein verzweifelt Hoffen „gegen Vernunft“<sup>16</sup>? Selbstbefreiung oder doch nur Reformismus (in der Politik) und Pragmatismus (in der Moral), das sich Arrangieren mit dem Falschen und dem Bösen, statt dessen wohlverdiente Hadesfahrt? Oder ist das alles nur sinn- und ergebnislose abstrakte Grübelei, an deren Stelle man lieber konkrete Analyse der konkreten Situation (Lenin) oder besser noch gleich Gartenarbeit (Voltaire/Kant) betreiben sollte? Man wird mit jenen Varianten des Ablassens von der Spekulation allerdings nicht zugleich die Fragen los, welche die Vernunft notwendig bedrängen, wenn sie ihren Gegenstand, was ihr inneres Bedürfnis ist, bis zum Ende erfassen will: Ist Befreiung im emphatischen Sinne möglich? Gibt es einen jedes menschliche Wesen bindenden „kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (Marx)? Die Antwort ist tatsächlich die unbefriedigende letzte Ungewissheit, da die (Un-)Möglichkeit der Befreiung im unergründlichen Wesen der Freiheit selbst beschlossen liegt: „Jedes geschichtliche Unternehmen kann deshalb nur ein mehr oder weniger vernünftiges und begründetes Abenteuer sein. Zuerst jedoch ein Wagnis.“<sup>17</sup> Allein jedoch in diesem Wagnis der Revolte gegen eine unmenschliche Welt – zumindest so viel ist gewiss – erscheint empirisch das, was der Begriff der Menschheit (in meiner Person) meint.

Hendrik Wallat (Hannover; Februar 2016)

---

daher ist „Niemand“, so Nietzsches radikaler, aber notwendiger Schluss, „für seine Thaten verantwortlich, Niemand für sein Wesen; richten ist soviel als ungerecht sein“ (64). Die Beurteilung von Handlungen als moralisch böse beruht also auf dem Fehlurteil der Willensfreiheit des Menschen.

<sup>13</sup> Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt, in: Friedrich Nietzsche Kritische Studienausgabe Bd. 6, Neuausgabe München 1999, 95.

<sup>14</sup> Nietzsches: Menschliches, Allzumenschliches, 105.

<sup>15</sup> Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 698.

<sup>16</sup> Adorno: Negative Dialektik, 378.

<sup>17</sup> Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte, Essays, 27. Aufl. Hamburg 2009, 326.