

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
Zitierweise	17
1. Allgemeine Vorbemerkung	19
1.1. Willkür, freie Willkür; Wille, freier Wille	19
1.2. Zum Begriff des Guten und Bösen	22
2. Über das gute und böse Prinzip in der menschlichen Natur	27
2.1. Die „göttliche Abkunft“: die ursprüngliche Anlage zum Guten im Menschen	27
2.1.1. Die Anlage für die Tierheit des Menschen	28
2.1.2. Die Anlage für die Menschheit des Menschen	28
2.1.3. Die Anlage für die Persönlichkeit des Menschen	30
2.2. Der „faule Fleck unserer Gattung“: das radikale Böse im Menschen	38
2.2.1. Die Selbstschöpfung des Menschen als von Natur böse: „intelligibele Tat“ und „Hang zum Bösen“	39
2.2.2. Zu Grund, Art und Weise sowie Ursprung des Bösen	52
3. Freiheit zum Bösen?	67
3.1. Die intellektualistische Freiheitstheorie	68
3.2. Die dezisionistische Freiheitstheorie	70
3.2.1. Immanuel Kant	70
3.2.2. Carl Leonhard Reinhold	72
3.3. Kritik sowohl der dezisionistischen als auch intellektualistischen Freiheitstheorie	73
3.4. Adornos Rettungsversuch: Das Hinzutretende	84
4. Vom Kampf des guten Prinzips mit dem bösen	89
4.1. Der gute Geist in uns als Grund zur Hoffnung	95

4.2.	Der böse Geist in uns als Grund zur Verzweiflung	105
4.2.1.	Des Teufels dritte Versuchung	106
4.2.2.	Der Seinsvorteil des Bösen — survival of the evil	110
4.2.3.	Die Freiheit als Grenze der Natur des Menschen <i>oder: Vom krummen Holze — Die wahre Antinomie der reinen praktischen Vernunft</i>	119
4.3.	Übergang von der praktischen zur politischen Philosophie	122
5.	Das bürgerliche Gemeinwesen	131
5.1.	Moral und Recht	132
5.1.1.	Der normative Begriff des Rechts	133
5.1.2.	Legitime Gewalt? – Die Befugnis zu zwingen	137
5.1.3.	Der Begriff eines rechtlich-bürgerlichen (politischen) Gemeinwesens	149
5.2.	Kants Begründung des Privateigentums und das Scheitern der Deduktion	151
5.2.1.	Die Befugnis, etwas als Eigentum überhaupt zu haben	152
5.2.2.	Die ursprüngliche Erwerbung (Bemächtigung) von Grund und Boden	156
5.3.	Freiheit, Gleichheit, – Bürgerlichkeit	165
6.	Das ethische Gemeinwesen	177
6.1.	Die Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit in der Idee einer seinsollenden Glückseligkeit aller	177
6.2.	Das „ethische gemeine Wesen“ als das „höchste sittliche Gut“: das gesellschaftliche supremum	192
6.3.	Das real existierende bürgerliche Gemeinwesen als Verkehrung des ethischen	206
7.	Der Chiliasmus der Philosophie	219
7.1.	Das „höchste politische Gut“: Der ewige Friede	220
7.2.	„Wann kommt nun also das Reich Gottes?“	230
	Literaturverzeichnis	237

## Einleitung

Die vorliegende Arbeit nimmt KANTs Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) zum Ausgangspunkt einer grundlegenden Untersuchung seiner praktischen und politischen Philosophie. Dieser ungewöhnliche Zugang rechtfertigt sich aus der nach wie vor völlig unterschätzten Bedeutung der Religionsschrift für KANTs Moral- und Gesellschaftstheorie insgesamt.

Die *Religion* ist die einzige Schrift, in der KANT das Böse systematisch behandelt und als „Umkehrung der Triebfedern“<sup>1</sup> resp. „*Verkehrtheit* des Herzens“<sup>2</sup> bestimmt; sie ist die einzige Schrift, in der er konsequent vom guten und bösen *Prinzip* redet<sup>3</sup>; nur in der *Religion* wird der Kampf beider Prinzipien miteinander und damit die Frage, wie der von Natur böse Mensch wieder gut werden könne, zum zentralen Thema. Sie ist die Schrift, in der KANT den gesellschaftstheoretisch explosiven (revolutionären) Begriff des ethischen gemeinen Wesens entwickelt und systematisch vom bürgerlich-rechtlichen Gemeinwesen abgrenzt; „äußeres Recht“ und „ewiger Friede“ finden ihre erste begriffliche Bestimmung.<sup>4</sup> Im Unterschied zur *Rechtslehre*, die die bürgerliche Gesellschaft und ihre Grundlage, das Privateigentum, als objektiv vernünftig auszuweisen sucht, ist das Privateigentum in der *Religion* der Anfang vom „Reich des Bösen“<sup>5</sup> — und tut die bürgerliche Anordnung „dem Reiche der Finsternis keinen wesentlichen Abbruch“<sup>6</sup>. Zuletzt eröffnet die *Religion* auch einen Übergang zur Geschichtsphilosophie.

Trotzdem wird die *Religion* seit ihrem Erscheinen bis heute fast ausschließlich als Schrift zur Religionsphilosophie gelesen; diese Fixierung gilt sowohl für die Schrift als Ganzes<sup>7</sup> als auch für einzelne Theoreme wie bspw. das des ethi-

1 Religion, S. 45,30 = AA VI 36,34.

2 Religion, S. 46,30 = AA VI 37,22.

3 In den veröffentlichten Schriften spricht Kant vom „bösen Prinzip“ resp. vom „Prinzip des Guten“ nur noch in der Schrift „Zum ewigen Frieden“ (1795). Vgl. Frieden, WA VI 210 und 242 = AA VIII 355,19 und 379,22/34.

4 Außerdem würde das Attribut „öffentlich“ zum ersten Mal „in dem mehr als beiläufigen Sinne einer positiven Vernunftnorm gebraucht“ (vgl. AXEL HUTTER: Zum Begriff der Öffentlichkeit bei Kant, in: Kants „Ethisches Gemeinwesen“. Die *Religionsschrift* zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie, hrsg. von Michael Städtler, Berlin 2005, S. 135–145, hier: S. 141 ff).

5 Religion, S. 104,9 = AA VI 79,12.

6 Religion, S. 105,3 f = AA VI 79,27 f.

7 Vgl. bspw. JÜRGEN HABERMAS: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart, hrsg. von Herta Nagl-Docekal und Rudolf Langthaler, Berlin 2004, S. 141–160. – STEPHEN R. PALMQUIST: Kant's critical religion, Aldershot [u.a.] 2000. – HERMANN BAUM: Kant. Moral und Religion, Sankt Augustin 1998. – FRIEDO RICKEN und FRANÇOIS MARTY (Hrsg.): Kant ü-

schen gemeinen Wesens<sup>1</sup>. Erst jüngst ist eine Aufsatzsammlung erschienen, die neue Wege geht und die Religionsschrift explizit auf ihre politischen Gehalte untersucht.<sup>2</sup>

Ein anderer Umgang mit der Religionsschrift besteht darin, einzelne Theoriestücke aus dem Kontext der Schrift herauszulösen, um sie im Gesamtzusammenhang der KANTischen Moralphilosophie zu interpretieren; dies betrifft vorwiegend das Theorem vom „radikal Bösen“.<sup>3</sup> Eine Untersuchung zur praktischen – moralischen wie politischen – Philosophie KANTS, die systematisch von der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ als Ganzes ausgeht, deren Theoreme auf die praktische Philosophie KANTS insgesamt bezieht und im Gesamtkontext deutet, ist mir nicht bekannt.

Eine Ausnahme der gängigen Interpretationsmuster ist die Monographie von BETTINA STANGNETH.<sup>4</sup> STANGNETH verortet die *Religion* systematisch im Anschluss an die *Kritik der Urteilskraft*, deren Theorem von der „Kultur der Dis-

ber Religion, Stuttgart [u.a.] 1992. – PHILIP J. ROSSI und MICHAEL WREEN (ed.): Kant's philosophy of religion reconsidered, Bloomington [u.a.] 1991. – REINER WIMMER: Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin [u.a.] 1990. – ALLEN W. WOOD: Kant's rational theology, Ithaca 1978. – ALLEN W. WOOD: Kant's moral religion, Ithaca 1970. — Vgl. auch GEORG CAVALLAR: Kants Religionsphilosophie im Spiegel neuerer Arbeiten, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 52 (1998), S. 460–470.

- 1 Vgl. bspw. GIOVANNI B. SALA: Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als „ethischem gemeinen Wesen“, in: Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, hrsg. von Norbert Fischer, Hamburg 2004, S. 225–264. – HANS M. BAUMGARTNER: Gott und das ethische gemeine Wesen in Kants Religionsschrift. Eine spezielle Form des ethikotheologischen Gottesbeweises?, in: Kant in der Diskussion der Moderne, hrsg. von Gerhard Schönrich und Yasushi Kato, Frankfurt a. M. 1996, S. 408–424. – HANS M. BAUMGARTNER: Das „ethische gemeine Wesen“ und die Kirche in Kants „Religionsschrift“, in: Kant über Religion, hrsg. von Friedo Ricken und François Marty, Stuttgart [u.a.] 1992, S. 156–167. – SHARON ANDERSON-GOLD: God and Community. An Inquiry into the Religious Implications of the Highest Good, in: Kant's philosophy of religion reconsidered, ed. by Philip J. Rossi und Michael Wreen, Bloomington [u.a.] 1991, S. 113–131.
- 2 Vgl. MICHAEL STÄDTLER (Hrsg.): Kants „Ethisches Gemeinwesen“. Die *Religionsschrift* zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie, Berlin 2005.
- 3 Vgl. bspw. HEINER F. KLEMME: Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht, in: Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis, hrsg. von H. F. Klemme, B. Ludwig, M. Pauen und W. Stark, Würzburg 1999, S. 124–151. – CHRISTOPH SCHULTE: Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche, München 1988. – GEROLD PRAUSS: Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt a. M. 1983. – AXEL RIDDER: Die Freiheit und das radikal Böse als intelligibles moralisches Verhältnis, Diss., München 1966. – TAKUJI KADOWAKI: Das radikal Böse bei Kant, Diss., Bonn 1960. – EMIL FACKENHEIM: Kant and radical evil, in: University of Toronto Quarterly 23 (1954), S. 339–353.
- 4 Vgl. BETTINA STANGNETH: Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Würzburg 2000.

ziplin“ die *Religion* einlöse: „Es soll gezeigt werden, daß Kant mit seiner *Religion* das ausgeführt hat, was er als ‚Kultur der Disziplin‘ in der *Kritik der Urteilskraft* auf der Grundlage der beiden ersten *Kritiken* grundgelegt hat.“<sup>1</sup> „So fragt sich, wie eine Kultur (und das heißt ein Fortschritt) der Disziplin überhaupt gedacht werden kann. Diese Frage beantwortet die *Religion*“<sup>2</sup>, die „eine eigenständige Schrift über die menschliche Kultur“<sup>3</sup> sei. Die *Religion* wird damit in den Kontext von Entwicklungstheorien, mithin von Geschichtsphilosophie gestellt: „Mit der Kritik an den gängigen Geschichtsentwürfen“ – die bei KANT tatsächlich aus einigen lapidaren Bemerkungen besteht<sup>4</sup> – „erarbeitet Kant also die Fragen, die Gegenstand der ersten drei Abschnitte der *Religion* sind.“<sup>5</sup> Die Frage nach der Möglichkeit von Entwicklung im Moralischen, und zwar der „moralischen Entwicklung des Menschen“ wie „der Menschheit“, wird bei STANGNETH so zum zentralen Untersuchungsgegenstand.<sup>6</sup> Damit vollzieht sie einen „Perspektivenwechsel“<sup>7</sup>, der Elemente einer praktischen und politischen Philosophie der *Religion* in den Mittelpunkt rückt. Die Analyse beschränkt sich dabei streng auf „eine Rekonstruktion der *Religion* in ihren Argumentationsstrukturen einerseits und ihrer systematischen Verankerung andererseits;“<sup>8</sup> letzteres meint die Einbettung in den entwicklungstheoretischen Rahmen. STANGNETHs These der genuin geschichtstheoretischen Verortung der *Religion* und die damit einhergehende Fixierung auf die „Entwicklungstheorie“ KANTs, die ihrer Meinung nach eine Fortschrittstheorie sei, geht m. E. entschieden zu weit: Zum einen ist KANTs Geschichtsphilosophie keineswegs nur eine Fortschrittstheorie (vgl. „Der Streit der Fakultäten“, Zweiter Abschnitt);<sup>9</sup> zum anderen hoffe ich überzeugend zeigen zu können, dass der Übergang zur Geschichtsphilosophie vielmehr das *Resultat* (die Auflösung) einer in der *Religion* angelegten Aporie ist, der Entwicklungsgedanke also nicht als Interpretationsidee der *Religion* schon vorausgesetzt werden darf.<sup>10</sup>

\* \* \*

- 1 BETTINA STANGNETH: Kultur der Aufrichtigkeit, S. 16.
- 2 Ebd., S. 40.
- 3 Ebd., S. 87.
- 4 Vgl. Religion, S. 21 f = AA VI 19 f.
- 5 BETTINA STANGNETH: Kultur der Aufrichtigkeit, S. 45.
- 6 Vgl. ebd.
- 7 Ebd., S. 18.
- 8 Ebd., S. 17.
- 9 Auch der von STÄDTLER herausgegebene Sammelband „Kants ‚Ethisches Gemeinwesen““ geht von einer geschichtstheoretisch angelegten Bestimmung der *Religion* aus (vgl. S. 19 ff). Bezeichnenderweise wird dabei als Referenzrahmen nur die *Kritik der Urteilskraft* und die *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* herangezogen, nicht aber *Der Streit der Fakultäten*.
- 10 Der Entwicklungsgedanke (resp. die Geschichtsphilosophie) wird m. E. bei Kantinterpretationen generell überschätzt und beruht wohl auf einer hegelianisierenden Lesart.

Der Mensch ist, KANT zufolge, ursprünglich gut, aber von Natur böse, weil er seine ursprüngliche, eine „göttliche Abkunft“<sup>1</sup> verkündigende Anlage zum Guten (vgl. Kap. 2.1.) aus Freiheit selbst verdorben, d. i. sich selbst – seine Natur – radikal böse gemacht habe, indem er sich den „Hang zum Bösen“<sup>2</sup> als den „faulen Fleck unserer Gattung“<sup>3</sup> durch eine (als denknotwendig anzunehmende) „intelligibele Tat“<sup>4</sup> selbst zugezogen habe (vgl. Kap. 2.2.). Eine detaillierte Analyse und Diskussion dieser These: der Mensch sei von Natur böse, wird zeigen, dass es KANT nicht gelingt, seinen Anspruch: diesen Satz zu „beweisen“<sup>5</sup>, einzulösen (vgl. Kap. 2.2.1.). Der Grund hierfür ist die paradoxe Bedeutung, die KANT diesem Satz gibt: einerseits komme das Böse dem Wesen des Menschen zu, gelte also vom Menschen *allgemein*; andererseits müsse das Böse im Menschen als *zufällig* angesehen werden, denn wäre es notwendig, könne es nicht in Freiheit gründen, mithin gar nicht böse heißen (vgl. Kap. 1.2.). Damit entfällt jeder Beweisgrund des Satzes: Erfahrung scheidet aus, weil sie keine Allgemeinheit abgibt; der Begriff des Menschen scheidet ebenfalls aus, weil die Qualität des Bösen dem Menschen alsdann notwendig zukäme (was sich widerspräche). Nach Aufklärung der Gründe, die eine solch paradoxe Annahme notwendig erscheinen lassen können, argumentiert der Verfasser für die Richtigkeit der KANTischen These (der Mensch ist von Natur böse), die allerdings, wenn anders ein Beweis möglich sein soll, im Gegensatz zur KANTischen Auffassung, aus dem Begriff des Menschen gefolgert werden muss, ohne dass deshalb diejenigen Schlussfolgerungen gezogen werden müssten, die KANT davon abhielten, das Böse aus der *conditio humana* abzuleiten und ihn stattdessen jenes Paradoxon annehmen ließ (vgl. Kap. 2.2.1. und 4.2.3.). Nachdem der Mensch als von Natur böse erwiesen wurde, wird das böse Prinzip im Menschen näherhin analysiert (vgl. Kap. 2.2.2.). Wie schon AUGUSTINUS bestimmt KANT das Böse als eine in Freiheit gründende *Verkehrung des Willens*. Nicht die Sinnlichkeit ist böse, auch nicht die Selbstliebe (beides ist natürlich), sondern die Selbstliebe, sofern sie zum Prinzip gemacht und dem Prinzip der Moralität übergeordnet wird, ist böse:

„Die [Selbstliebe] (ist), als Prinzip aller unserer Maximen angenommen, gerade die Quelle alles Bösen.“<sup>6</sup>

„Wird sie [scil. die Glückseligkeit] aber zum unbedingten Prinzip der Willkür gemacht, so ist sie die Quelle eines unabsehlich großen Widerstreits gegen die Sittlichkeit.“<sup>7</sup>

1 Religion, S. 65,1 = AA VI 50,1.

2 Religion, S. 34,11 = AA VI 28,26.

3 Religion, S. 48,24 = AA VI 38,31.

4 Religion, S. 38,29 = AA VI 31,32.

5 Vgl. Religion, S. 36,33; S. 40,12 f und S. 49,15 (Fußn.) = AA VI 30,23; 32,34 und 39,23.

6 Religion, S. 58,16–59,2 = AA VI 45,14 f.

7 Religion, S. 58,35 ff (Fußn. 2) = AA VI 45,32–34.

Die „absolute Spontaneität der Willkür“<sup>1</sup> kürzt das Wollen: der Wille ist gut, der das moralische Gesetz zur Bedingung der Verfolgung der Begierde nach Glückseligkeit macht; der Wille ist böse, der die Triebfeder der Selbstliebe zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht.

Die in der *Religion* entwickelte dezisionistische Freiheitstheorie, die böse Handlungen, d. i. in bösen Maximen gründende Handlungen, begrifflich machen soll (vgl. Kap. 3.2.), und die intellektualistische Freiheitstheorie, wie sie sich aus der *Grundlegung* und der *KprV* ergibt (vgl. Kap. 3.1.), stehen nicht nur im Widerspruch zueinander, sondern sind auch, wie ich zeigen werde, jede für sich in sich selbst inkonsistent und nicht geeignet, moralische (gute wie böse) Handlungen und ihre Zurechenbarkeit begrifflich zu machen (vgl. Kap. 3.3.). Die Darstellung einer scheinbaren Rettung des Freiheitsbegriffs durch THEODOR W. ADORNO (vgl. Kap. 3.4.) offenbart nur, dass beim Nachdenken über einen positiven Begriff der Freiheit irgendwann „alles Denken ausgeht“<sup>2</sup>; immerhin bleibt ein negativer Begriff der Freiheit: als transzendente Bedingung einer – freilich gesetzten – Vernunftmoral.

Nun soll der Mensch gut sein (gut handeln) und es fragt sich, wie der von Natur böse Mensch wieder gut werden könne, „denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?“<sup>3</sup> Dazu müsste die ursprüngliche Anlage zum Guten in uns wieder in ihre Kraft gesetzt werden, d. i. die „*Verkehrtheit* des Herzens“<sup>4</sup> wieder gut gemacht, die „Umkehrung der Triebfedern“<sup>5</sup> in der Willkür wieder umgekehrt und die „ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern“<sup>6</sup> wieder hergestellt werden; welche Umkehr nicht bloß eine „*Reform*“, sondern eine „*Revolution* in der Gesinnung“<sup>7</sup>, eine „Umwandlung der Denkungsart“<sup>8</sup>, eine „*Herzensänderung*“<sup>9</sup> bedinge. Doch ist eine solche *Neuschöpfung seiner selbst als ein zum Guten wiedergeborener Mensch* aus Freiheit möglich? Nur wenn die moralische Umkehr möglich ist, gibt es Hoffnung, „es könne einmal noch gut werden“<sup>10</sup>; wäre es unmöglich, je ein guter Mensch zu werden, dann wäre die Hoffnung leer, „das übelste der Uebel“<sup>11</sup>, und müsste der Mensch, wenn nicht in „wilde Verzweiflung“<sup>12</sup>, so in unversöhnliche „*Trostlosigkeit*“<sup>11</sup> und Kummer fal-

1 Religion, S. 28,2 = AA VI 24,4 f.

2 Religion, S. 196,30 (Fußn.) = AA VI 144,32.

3 Religion, S. 57,29 f = AA VI 45,1.

4 Religion, S. 46,30 = AA VI 37,22.

5 Religion, S. 45,30 = AA VI 36,34.

6 Religion, S. 65,11 f = AA VI 50,9 f.

7 Religion, S. 61,25/27 = AA VI 47,23 f.

8 Religion, S. 63,6 = AA VI 48,18.

9 Religion, S. 61,10 = AA VI 47,11.

10 THEODOR W. ADORNO: *Minima Moralia* Nr. 72, in: *Gesammelte Schriften*, Band IV, S. 124.

11 FRIEDRICH NIETZSCHE: *Menschliches, Allzumenschliches* I 2, Nr. 71, in: *KSA*, Band II, S. 82,19 f.

12 Religion, S. 93,17 f = AA VI 71,19.

len, ein „Kummer, der wohl gar Sittenverderbnis werden kann“<sup>2</sup>, dann nämlich, wenn der „denkende Mensch“<sup>3</sup>, weil „ohne Hoffnung eines Bessern“<sup>4</sup>, aufs Denken verzichtet, sich schüttelt und zum Gegner überläuft<sup>5</sup>. Nach einer detaillierten Analyse und Wägung des KANTischen Hauptarguments, des Schlusses vom *Sollen* auf das *Können*, welches die Vollbringung des Ideals der „*Menschheit* [...] *in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit*“<sup>6</sup> als möglich erscheinen lässt (vgl. Kap. 4.1.), gelangt der Verfasser zu dem Schluss, dass sich die Waage wohl eher auf die Seite der „moralischen Verzweiflung“<sup>7</sup> neigt — jenes Ideal also, jedenfalls für den einzelnen Menschen, unmöglich erreichbar ist (vgl. Kap. 4.2.).

Das *Dritte Stück* der *Religion* beginnt mit einer überraschenden und unvermittelten Wendung: Der einzelne Mensch könne den Kampf mit dem bösen Prinzip nicht allein gewinnen; vielmehr sei die Wiederherstellung des Guten in seine Kraft nur in Gemeinschaft mit allen Menschen möglich, weil, so erklärt KANT nun, die „an sich genügsame Natur“ des Menschen dadurch, dass „*er unter Menschen ist*“<sup>8</sup>, böse gemacht werde. KANT scheint sich hier eklatant zu widersprechen: während der Mensch zuvor als von Natur böse angenommen wurde und, „um ein moralisch guter Mensch zu werden, [...] eine *in uns befindliche* entgegenwirkende Ursache des Bösen zu bekämpfen“<sup>9</sup> war, der Kampf zwischen dem guten und bösen Prinzip mithin als allein im Innern des Menschen stattfindend bestimmt worden war, heißt es von der Natur des Menschen nun, sie sei „an sich genügsam“ und der Mensch werde allererst durch den Zustand der Vergesellschaftung böse gemacht. Dies ist nicht anders aufzulösen als dadurch, dass man den Begriff der Verkehrung auch auf Gesellschaften bezieht. Aus der Tatsache, dass der Mensch in Gesellschaft lebt, folgt nämlich erst einmal gar nichts. Wenn der Mensch nicht von Natur böse wäre, würde er auch *unter Menschen* nicht böse sein können. Der Grund des Bösen muss also immer in der Freiheit des Menschen gesucht werden. Umgekehrt würde, wenn der bloße Umstand der Vergesellschaftung den Menschen böse machte, das Böse unter Menschen notwendig sein, weil der Mensch nicht anders als unter Menschen seiend gedacht werden kann. Da der Mensch aber auch im ethischen gemeinen Wesen „unter Menschen ist“ und sogar erst in einer solchen „Gesellschaft nach Tugendgesetzen“<sup>10</sup> gut werden könne, ist es offensichtlich falsch, er werde durch das bloße Faktum seiner Vergesellschaftung böse gemacht. Wahr ist vielmehr, dass der

1 Religion, S. 93,15 = AA VI 71,16.

2 Anfang, WA VI 98 = AA VIII 120,28 f.

3 Anfang, WA VI 98 = AA VIII 120,28.

4 Anfang, WA VI 99 = AA VIII 121,2.

5 Vgl. THEODOR W. ADORNO: *Minima Moralia* Nr. 80, in: *Gesammelte Schriften*, Band IV, S. 138.

6 Religion, S. 77,15–17 = AA VI 60,10–12.

7 REINER WIMMER: *Kants kritische Religionsphilosophie*, S. 13.

8 Religion, S. 124,9 f = AA VI 94,2.

9 Religion, S. 73,6–10 = AA VI 57,4–7. Hervorh. von mir.

10 Religion, S. 124,28 f = AA VI 94,17.



einzelne Mensch durch eine verkehrt (pervers) eingerichtete Gesellschaft – die freilich allein Menschen haben verkehrt einrichten können – böse gemacht und vom Streben nach dem Guten abgehalten wird. Die „Revolution in der Gesinnung“ läuft ins Leere, wenn die Gesellschaft selbst nach dem bösen Prinzip verfasst ist (vgl. Kap. 4.3.).

Was es bedeutet, dass eine Gesellschaft nach dem bösen oder nach dem guten Prinzip eingerichtet ist, ist Gegenstand der Kapitel 5 und 6.

Das „*rechtlichbürgerliche* (politische)<sup>1</sup> Gemeinwesen sei vom „*ethischen gemeinen Wesen*“<sup>2</sup> „wesentlich“<sup>3</sup> unterschieden. Aufgrund der sich entgegengesetzten und widersprechenden Konstitutionsprinzipien: heteronomer Zwang beim bürgerlichen Gemeinwesen und moralische Freiheit (Autonomie) beim ethischen, stehen beide Gemeinwesen „im Gegensatz“<sup>4</sup> und Widerspruch zueinander. Zugleich will KANT das bürgerliche Gemeinwesen, zufolge des normativen, nämlich im Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft gegründeten Begriff des Rechts (vgl. Kap. 5.1.1.), als objektiv vernünftig, nämlich als mit dem moralischen Gesetz, resp. den Prinzipien von Freiheit und Gleichheit, (äußerlich) übereinstimmend, erweisen (vgl. Kap. 5.1.3.). In detaillierten Analysen wird nachgewiesen, dass dieses Projekt scheitert: Im einzelnen wird die Begründung des Rechts als eine Befugnis zu zwingen (vgl. Kap. 5.1.2.), die Begründung des Privateigentums (vgl. Kap. 5.2.) und zuletzt die Rechtfertigung der bürgerlichen Gesellschaft als eines, wie KANT zugeben muss, Zustands der „Ungleichheit“ und „Abhängigkeit von dem Willen anderer“<sup>5</sup> – welches dem moralischen und Rechtsgesetz widerspricht – durch das Theorem der Chancengleichheit (vgl. Kap. 5.3.), widerlegt. Ein „Volk von Teufeln“<sup>6</sup> gründet eben keinen KANTischen Rechtsstaat als Ausdruck objektiver Vernunft, sondern einen MANDEVILLEschen Bienenstock, nämlich einer auf Privateigentum an Produktionsmitteln beruhenden und in Gewalt gründenden Klassengesellschaft, wo „die größte Zahl die Notwendigkeiten des Lebens gleichsam mechanisch [...] zur Gemächlichkeit und Muße anderer besorgt“<sup>7</sup>.

Erst mit dem Begriff eines „ethischen gemeinen Wesens“ entwickelt KANT konsequent den Begriff einer in den Prinzipien Freiheit und Gleichheit gegründeten Gesellschaft. Um den systematischen Ort des ethischen gemeinen Wesens zu bestimmen, ist es nötig, auf das höchste Gut als Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit einzugehen (vgl. Kap. 6.1.). Während KANT die Notwendigkeit der Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückseligkeit im Begriff des höchsten Guts lediglich fordert, oder voraussetzt, lässt sich dadurch, dass sich die zu-

1 Religion, S. 126,7 = AA VI 95,12.

2 Religion, S. 125,13 f = AA VI 94,29.

3 Religion, S. 125,21 = AA VI 94,35.

4 Religion, S. 125,12 = AA VI 94,28.

5 Rechtslehre, WA IV 433, § 46 = AA VI 315,6.

6 Frieden, WA VI 224 = AA VIII 366,16.

7 KU, S. 356,22–25, § 83 = AA V 432,14–17.

nächst entgegengesetzten Prinzipien (von Sittlichkeit und Glückseligkeit) dialektisch vermitteln lassen, mithin eine *begriffliche Einheit* bilden, zeigen, dass die Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit in der Idee einer seinsollenden Glückseligkeit aller notwendig ist. Wie kann die „Glückseligkeit aller“ nun wirklich werden? – weder dadurch, dass die Idee selbst zum Bestimmungsgrund des Handelns gemacht wird; noch dadurch, dass jeder seine eigene Glückseligkeit verfolgt; noch durch die Moralität Einzelner. Sondern, so wird gezeigt werden, das ethische gemeine Wesen ist, als der Inbegriff einer moralisch-gut verfassten Gesellschaft, als das gesellschaftliche *supremum*, notwendige Bedingung für die Glückseligkeit aller: ohne die vernünftige Einrichtung der Gesellschaft gibt es keine Hoffnung, den „Hauptzwecke“: die „allgemeine Glückseligkeit“<sup>1</sup>, je zu erreichen (vgl. Kap. 6.2.). Abschließend erlaubt der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens, die „wirklich existierende bürgerliche Verfassung“<sup>2</sup> als Verkehrung der Idee einer ethischen zu bestimmen (vgl. Kap. 6.3.).

Zuletzt ist die Erreichbarkeit des allgemeinen Guten Gegenstand der Überlegungen: einmal die Erreichbarkeit der Idee vom ewigen Frieden als das „höchste politische Gut“<sup>3</sup> (vgl. Kap. 7.1.); zum andern die Idee eines ethischen gemeinen Wesens als das „höchste sittliche Gut“<sup>4</sup> (vgl. Kap. 7.2.). Der Verfasser kommt zu dem Schluss, dass KANTs Argumente, die den Verdacht zerstreuen sollen, jene Ideen seien zuletzt doch bloß „sachleere unausführbare Ideale“<sup>5</sup>, sondern sie hätten „objektive Realität, d. i. sie lassen sich ausführen“<sup>6</sup>, nur um den Preis eines geradezu irrationalen Festklammerns an Vernunft zu halten sind.

„Das Geheimnis seiner [scil. Kants] Philosophie ist die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung.“<sup>7</sup>

Weil aus konsequentem Denken sich unvermeidlich ergebende „verzweifelte Folgerungen“<sup>8</sup> nicht sein dürfen – sie werden nicht durch Vernunft widerlegt, sondern durch den *Willen* zurückgewiesen –, weil, mit anderen Worten, von vornherein ausgemacht ist, dass Vernunft sein *müsse*, Vernunft sich mithin den Gedanken eines „zur Praxis ohnmächtigen allgemeinen, in der Vernunft gegründeten Willens“<sup>9</sup> schlichtweg selbst verbietet, wird die Hoffnung auf das „Reich Gottes auf Erden“<sup>10</sup> zuletzt irrational: sie gründet nicht in Vernunft, sondern in einem Willen, der nicht verzweifeln, sich die Verzweiflung nicht ausdenken will.

1 KrV, B 879.

2 Gemeinspruch, WA VI 159 = AA VIII 302,17 f.

3 Rechtslehre, Beschluss, WA IV 479 = AA VI 355,30.

4 Religion, S. 130,4 = AA VI 97,22.

5 Frieden, WA VI 231 = AA VIII 371,32 f.

6 Frieden, WA VI 243 = AA VIII 380,24.

7 THEODOR W. ADORNO: Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften, Band VI, S. 378.

8 Frieden, WA VI 243 = AA VIII 380,22.

9 Frieden, WA VI 223 = AA VIII 366,6–8.

10 Religion, S. 135,9 = AA VI 101,24.