

Kant über das Böse

Ein anderes Konzept von der menschlichen Freiheit

YASUI Masahiro
Universität Bonn

Kant, als Vertreter des Universalismus und des Formalismus in der modernen praktischen Philosophie, ist bekannt für die strenge moralische Forderung, die die zentrale Rolle in seiner Moralphilosophie spielt. Der Mensch kann nach dem Konzept in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) nur insofern „frei“ sein, als er sich durch seine eigene praktische Vernunft von den Naturbestimmungen befreit und sich selbst als den ersten Grund seiner Handlungen in der Sinnenwelt behauptet. Statt den natürlichen Neigungen zu folgen, sei es bewusst, sei es unbewusst, soll man sich nach dem moralischen Gesetz richten, das jeder als *animal rationale* innehat. Das Handeln soll sich allein auf die Vernunft berufen. Es soll von seiner Ausrichtung her frei sein von allen sinnlichen Motiven, die aus Gefühl (inklusive des Mitleides) und Erfahrung stammen.

Menschliche Freiheit ist nach Kant nichts anderes als Autonomie. Der Mensch gewinnt die Autonomie erst dann, wenn er sich in der praktischen Vernunft über seinen empirischen Charakter erhebt und sich selbst zum Urheber seiner eigenen Handlung macht. Frei ist der Mensch nur in seinem Handeln nach sittlichen Grundsätzen.

Im Gegensatz zu seiner früheren Position hat Kant später auf den quasi alltäglichen Zustand des Menschen Rücksicht genommen und dadurch ein anderes Konzept von Freiheit entworfen. In der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) [künftig: *Religionsschrift*] räumt Kant nämlich eine Freiheit zur Nachlässigkeit ein, indem er den Begriff „die Freiheit der Willkür“ in einem positiven Sinn benutzt. Die Willkür bedeutet die menschliche Freiheit der Handlung, die m. E. die Freiheit zur Faulheit nicht ausschließt. Im Gegensatz zur „Freiheit als Autonomie“ kann dieses neue Konzept von Freiheit als „Freiheit als Spontaneität“ interpretiert werden. Dabei sind die Spontaneität des Menschen und diese Abweichung vom moralischen Gesetz kompatibel. Wir sind zwar ein vernunftbegabtes Tier, aber wir sind kein Wesen wie ein Engel, der weder körperliche

Laster noch Lust hat, sondern ein Wesen, das niemals völlig von seinen natürlichen Neigungen befreit werden kann. Obwohl der Mensch verpflichtet ist, bei jedem Handeln dem moralischen Gesetz zu folgen, handelt er in der Wirklichkeit nicht allein aus der Achtung für das moralische Gesetz, sondern aus einem mit sinnlichen Neigungen gemischten Handlungsgrund her. Auf der Basis dieser Betonung des alltäglichen Zustandes des Menschen wird Kants Lehre vom radikalen Bösen thematisiert.

Der Zweck dieses kleinen Aufsatzes ist zu zeigen, was für ein neues Konzept von der menschlichen Freiheit Kant in der *Religionschrift* darstellt und auf welchem Gedankenweg er dazu gelangt ist. Dabei wird Kants realistische Betrachtung über den durch Erfahrungen bekannten, alltäglichen Zustand des Menschen als ein notwendiger Bestandteil seiner These über das radikal Böse des Menschen in Betracht gezogen und in Kants Antwort auf die Frage nach dem Grund des menschlichen Bösen ein erweiterter Begriff der Freiheit herausgearbeitet.

1 Pluralität der Triebfedern

Bevor wir danach fragen, warum der Mensch böse ist, muss zuerst auf die fundamentalen Konzepte von dem „Menschen“ und dem „Bösen“ bei Kant zurückgegriffen werden, um den Sinn dieser Frage genau verstehen zu können.

Kant sagt: „... der Satz: der Mensch ist böse, kann nach dem obigen nichts anders sagen wollen als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewusst und hat doch die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen.“¹ Da der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, ist er sich der Pflicht bewusst, dem moralischen Gesetz zu folgen, und weiß schon dank seiner eigenen Vernunft, dass die bestmögliche Tat eine Tat ist, die rein aus der Pflicht begangen worden ist. Trotzdem befolgt der Mensch aber „doch“ nicht das moralische Gesetz. Dieses „doch“ drückt das menschliche Böse aus. Das moralische Böse besteht in der Abweichung von der morali-

¹ *Religionschrift*, VI, 32. Kants Schriften werden nach der Akademie-Ausgabe zitiert (römische Zahlen bezeichnen den Band, arabische die Seite).

schen Grundregel für gutes Handeln, die der kategorische Imperativ dem Menschen gibt.

Deshalb kann die Frage nach dem Grund des Bösen folgendermaßen umschrieben werden: Warum leistet der Mensch gelegentlich dem moralischen Gesetz Widerstand, obwohl er als ein vernunftbegabtes Tier die Pflicht erkennt, es zu beachten? Darin offenbart sich schon die längst erkannte, schwer zu überbrückende Kluft zwischen Wissen und Handlung bei dem Menschen. Der Mensch weiß immer, wie er handeln soll. Was er in der Wirklichkeit tut, entspricht dem aber nicht. Warum? Woran liegt das?

Um diese Frage beantworten zu können, untersuchen wir zunächst, wie der Mensch dem moralischen Gesetz widersteht. Nach Kant gibt es „drei verschiedene Stufen“ des menschlichen Herzens.² Anders gesagt, es gibt drei Stufen des Widerstandes des Menschen gegen das moralische Gesetz. Der Unterschied dieser drei Stufen liegt in dem Verhältnis von Triebfedern, die der Mensch in seine Maxime aufnimmt. Eine Maxime ist ein subjektiver Handlungsgrundsatz für verschiedene Fälle eines Lebensbereiches, den sich eine Person wählt, um danach ihre Handlungen auszurichten, während der kategorische Imperativ die objektive Handlungsgrundregel für alle vernünftigen Wesen ausmacht. Ohne Maxime kann der Mensch überhaupt nicht handeln. Sein Handeln basiert, sei es bewusst oder unbewusst, immer auf einer Maxime als seinem eigenen Handlungsgrundsatz. Das moralische Gesetz ist für den Menschen nur dann wirksam, wenn er es in seine Handlungsmaxime aufnimmt. Sonst würde es bloß eine leere Formel bleiben.

Ziehen wir dann die drei Stufen des menschlichen Herzens genauer in Betracht. Die erste Stufe besteht nach Kant darin, dass der Mensch allein durch das moralische Gesetz zu keiner Handlung motiviert werden kann (s. Bild 1).

Bild 1: Gebrechlichkeit

Allein aus dem moralischen Gesetz ...

●▶ kann keine Tat begangen werden.

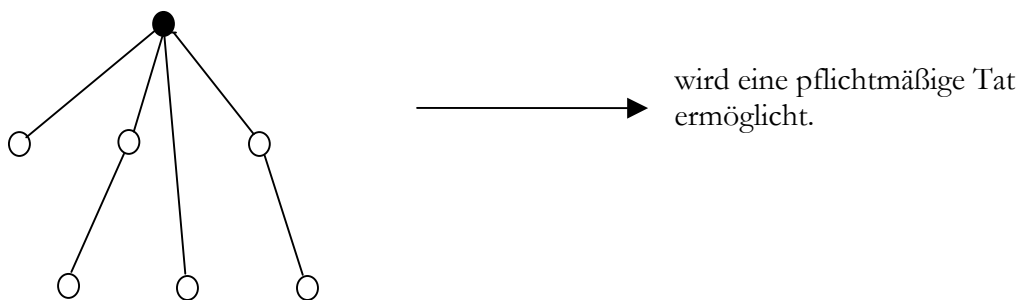
² *Religionsschrift*, VI, 29.

Denn der Mensch ist, um mit Kant zu reden, dazu zu schwach. Der Mensch ist moralisch zu schwach, als dass er das moralische Gesetz allein zu einem hinreichenden Grund einer Handlung machen könnte. Kant nennt dies „Gebrechlichkeit des Menschen“ und zitiert in der *Religionschrift* die beklagenden Sätze des Apostels Paulus im Römerbrief: Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt.³

Um zunächst einmal handeln zu können, muss ein solch schwacher Mensch außer dem moralischen Gesetz noch weitere Triebfedern haben, die auf verschiedene Art und Weise auf die Erfüllung natürlicher Neigungen zielen (s. Bild 2).

Bild 2: Unlauterkeit

Durch mehrere Triebfedern, unter denen das moralische Gesetz die erste Stelle in der sittlichen Ordnung nimmt, ...



Dieses ist der zweite Status des Menschen, den Kant als „Unlauterkeit des Herzens“ bezeichnet, weil eine Handlung dabei nicht allein aus dem moralischen Gesetz, sondern aus mehreren Triebfedern durchgeführt wird. Der Mensch kann nur insofern eine pflichtmäßige Handlung ausüben, als er neben dem moralischen Gesetz einige Privatinteressen in seine Handlungsmaxime aufnimmt und aufgrund der gemischten Maxime handelt.⁴ Aber dadurch wird die sittliche Forderung, „daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme“⁵, verletzt, unabhängig von der Tatsache, dass eine pflichtmäßige Tat erst dadurch ermöglicht wird. Die Maxime, die den Menschen zu einer

³ *Religionschrift*, VI, 29. Das Bibelzitat findet sich in Röm. 7,18.

⁴ Konhardt (1988, S. 406) misst der freien Willkür mit Recht eine positive Bedeutung bei, indem er sie als „Ort der Maximenbildung“ beschreibt.

⁵ „Kritik der praktischen Vernunft“, V, 71.

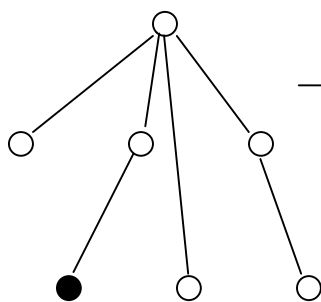
pflichtmäßigen Tat motiviert hat, ist dabei nicht mehr rein, d. h., sie ist unlauter. Sie ist schon mit anderen sinnlichen Triebfedern vermischt.

Bemerkenswert ist, dass die zwei Stufen eigentlich noch nicht das menschliche Böse ausmachen. Soweit der Mensch sich in den ersten zwei Zuständen befindet, begeht er nach Kant doch keine böse Tat. Bei dem ersten Status bestehen keine Zweifel. Ohne Tat gibt es weder Gutes noch Böses. Auch wer in dem zweiten Status steht, kann insofern noch moralisch gut bleiben, als dabei das moralische Gesetz unter anderen verschiedenen Triebfedern die erste Stelle einnimmt und damit die Hierarchie derselben ordnungsgemäß erhalten bleibt. Kant nennt diese Hierarchie der Triebfedern „die sittliche Ordnung“.⁶

Der Mensch begeht eine böse Tat erst dann, wenn er das moralische Gesetz von der ersten Stelle herunterzieht und anderen sinnlichen Triebfedern den Vorrang gibt (s. Bild 3).

Bild 3: Bösartigkeit

Wird das moralische Gesetze aber auf eine niedrigere Stelle heruntergezogen, ...



wird eine *moralisch böse* Tat im Herzen verwirklicht, unabhängig davon, ob eine *nach der Legalität gute* Tat dadurch ausgeübt wird.

Diese dritte Stufe heißt „Bösartigkeit“. Da die „Bösartigkeit“ des Menschen nichts anderes als die „Umkehrung der Triebfedern durch seine Maxime“⁷ ist, gibt Kant dieser Umkehrung noch einen anderen Ausdruck: „Verkehrtheit des Herzens“.⁸

Nur wer aus einer Maxime im dritten Zustand eine Handlung ausübt, sei es eine pflichtgemäße, sei es eine pflichtwidrige, kann als böse bezeichnet werden.

⁶ *Religionsschrift*, VI, 30.

⁷ *Religionsschrift*, VI, 36.

⁸ *Religionsschrift*, VI, 37.

Nach Kant ist eine Handlungsmaxime nicht eindeutig und hat mehrere verschiedene Triebfedern in sich. Hier wird an die Pluralität der Triebfedern gedacht. Kant sieht das Nebeneinandersein mehrerer Triebfedern in einer Maxime.

Hier ist eine entscheidende Differenz zwischen der *Religionschrift* und der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ zu erkennen. In beiden Schriften verlangt Kant zwar eben von dem Menschen, nur allein aus der Achtung vor dem Gesetz zu handeln, aber in der *Religionschrift* toleriert Kant die Pluralität der Triebfedern in einer Maxime. Anders gesagt, die Unlauterkeit ist keine Schuld des Menschen selbst. Die Unlauterkeit einer Maxime selbst ist überhaupt nicht befremdlich, insofern als das moralische Gesetz die Stelle des Souveräns in der sittlichen Ordnung der betreffenden Maxime beansprucht.

Daraufhin kann die Frage nach dem Grund des menschlichen Bösen auch folgendermaßen ausgedrückt werden: Warum kehrt der Mensch die sittliche Ordnung einer Maxime um, obwohl er weiß, dass das moralische Gesetz an die erste Stelle gesetzt werden soll?

2 Sinnliche Neigungen sind nicht verwerflich

Kant unterscheidet die Moralität einer Handlung von der Legalität derselben. Moralische Gutheit und Bosheit hängen nicht davon ab, ob die betreffende Handlung der Legalität nach pflichtgemäß ist oder nicht, sondern allein von der Maxime der Handlung. Beim Urteilen über die Moralität einer Handlung geht es in erster Linie um die sittliche Ordnung. Wenn das moralische Gesetz die oberste Stelle in der sittlichen Ordnung einnimmt und ihm andere Triebfedern dienen, kann die Tat, die aus der mit sinnlichen Triebfedern in dieser Weise vermengten Maxime her ausgeübt worden ist, nicht böse sein.

Auf die Frage, warum der Mensch die sittliche Ordnung umkehrt, kann nicht geantwortet werden, indem man die Ursache des Widerstandes gegen das moralische Gesetz in einer der sinnlichen Neigungen sucht. Nach Kant kann der Grund der Umkehrung der sittlichen Ordnung nicht dem sinnlichen Charakter des Menschen zugeschrieben werden, weil die natürlichen Neigungen moralisch neutral (*adiaphora morale*) sind. In diesem Kontext kritisiert Kant die Stoiker: „Natürliche Neigungen sind, *an sich selbst betrachtet, gut*, d. i.

unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen.“⁹ In dieser Textpassage gebraucht Kant das Wort „gut“ nicht im moralischen Sinn, sondern nur im Sinne von „unverwerflich“. Verwerflich sind nicht die natürlichen Neigungen, sondern unser Wille, ihnen vor dem moralischen Gesetz den Vorrang zu gewähren. Kant schreibt: „... das eigentliche Böse aber besteht darin: daß man jenen Neigungen, wenn sie zur Übertretung anreizen, nicht widerstehen *will*, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind“.¹⁰ Die Stoiker verkennen den Feind.

Die Stoiker machen die Erhaltungsfunktionalität zum inhaltlichen Konstruktionsprinzip des Ethischen, aber tatsächlich gibt es nicht so etwas wie einen Erhaltungstrieb als beobachtbares Faktum. Denn die Auffassung, dass die einzelnen Begierden wie Hunger, Durst, Sexualverlangen usw., Selbst- bzw. Arterhaltungsfunktionen sind, stellt schon eine Deutung von Beobachtungen dar. Der Mensch ist als ein vernünftiges Wesen zu dieser Deutung fähig. Beim Deuten ist die Wahl zwischen der Übernahme dieser Funktionalität und ihrer bewussten Ausschaltung schon eröffnet worden. Wenn wir handeln, verhalten wir uns zu unserem Trieb und sind ihm nicht mehr einfach ausgeliefert. Wenn wir Hunger haben, müssen wir nicht essen. Wir haben die Wahlmöglichkeit, es nicht zu tun. Essen muss als Akt aus Freiheit seinen Grund in der *Maxime* des Akteurs haben. Wenn wir essen, überlassen wir uns nicht einfach dem Trieb, sondern haben den Trieb schon interpretiert und uns aus dem dadurch gewonnenen Verhältnis, in dem wir zum Trieb stehen wollen, für das Essen entschieden. Was uns bewegt, ist nicht der Trieb selbst, sondern unser Wille zum Trieb.

In dieser Deutung und Interpretation des Triebes besteht die Freiheit der Willkür. Durch die rationale Deutung des Triebes, die uns ein Verhältnis zu unserem eigenen Trieb ermöglicht, wahren wir Abstand von dem Trieb. Beim Menschen kann es eigentlich nicht möglich sein, dass er sich völlig seinem Trieb überlässt, weil sein Wille, in diesem Fall als Wille zur Überlassung, immer zwischen seinem Trieb und ihm selbst steht. Sich seinem Trieb zu überlassen besagt nichts anderes, als den Verzicht auf den Willen zu einem gemäßen Verhältnis zum Trieb. Wenn man unter dem Willen die rationale Form des Triebes versteht, bedeutet die Entschließung zur Hingabe

⁹ *Religionsschrift*, VI, 58.

¹⁰ *Religionsschrift*, VI, 58. Anm.

an den eigenen Trieb den Verzicht auf den Willen selbst. Ein Alkoholiker verzichtet demnach darauf, etwas rational zu wollen.

Was uns zu der Abweichung vom moralischen Gesetz verführt, ist also nicht der Trieb selbst, sondern ein bestimmter Wille zum Trieb. Wie oben gesehen, sind Triebe und sinnliche Neigungen nicht verwerflich, weil sie *adiaphora morale* sind. Sie sind sogar erforderlich für das menschliche Handeln. Denn der Mensch ist nach Kant so schwach, dass er allein aus dem moralischen Gesetz überhaupt nicht zu einer Handlung motiviert werden kann. In diesem Sinn hat der Wille zum Trieb selbst keine Schuld, sofern er ein gemäßes Verhältnis zu dem Trieb ermöglicht. Er verführt uns zum Bösen erst dann, wenn er die sittliche Ordnung der Maxime umkehrt (s. Bild 3), indem er eher der Stimme des sinnlichen Triebes als der des Gewissens folgt.¹¹

3 Zwei Arten von Freiheit

Die Aufnahme der sinnlichen Neigungen in eine Handlungsmaxime alleine verletzt die Freiheit des Menschen überhaupt nicht. Das moralische Gesetz kann sogar erst durch die Einbeziehung des sinnlichen Triebes Auswirkungen auf das menschliche Herz haben. In seiner späteren Position betrachtet Kant die Sinnlichkeit als das notwendige Element für die Moral, das die reine Formalität des kategorischen Imperativs ergänzt.

Nach Kant beansprucht der kategorische Imperativ als die reine moralische Formel seine Gültigkeit nicht nur für den Menschen, sondern auch für alle möglichen vernünftigen Wesen. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ sagt Kant: „Es ist nicht genug, daß wir unserem Willen, es sei aus welchem Grunde, Freiheit zuschreiben, wenn wir nicht eben dieselbe auch allen vernünftigen Wesen beizulegen hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeit für uns bloß als für vernünftige Wesen zum Gesetze dient, so muß sie auch für alle vernünftigen Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft

¹¹ Die Aufnahme verschiedener Triebfedern in eine Maxime selbst und die eventuelle Umkehrung der Hierarchie der Triebfedern sind nach Kant schon eine Tat. Kant nennt diese Tat „intelligible Tat“, die sich von der in der Sinnenwelt schon verwirklichten Tat, von der „empirischen Tat“, unterscheidet. *Religionschrift*, VI, 31.

der Freiheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden.“¹² Dass das moralische Gesetz die *objektive* Allgemeingültigkeit hat, besagt daher, dass es nicht allein für den Menschen als das vernünftige, zugleich mit der Sinnlichkeit verbundene Lebewesen, sondern für alle Vernunftwesen gilt. Die Aufgabe der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ liegt darin, das allgemeinheitstfähige Moralprinzip für alle Vernunftwesen zu begründen, und darin gibt es eigentlich keinen Platz für die Sinnlichkeit, weil sie nicht zur Möglichkeit der reinen Formel der Moral gehört. Für ein Vernunftwesen ohne Sinnlichkeit (z. B. einen Engel) kann die Sinnlichkeit keine Rolle spielen. Das moralische Gesetz muss nach Kant ohne Sinnlichkeit möglich sein. Dieses versucht er in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ zu zeigen.

Obwohl die Moral selbst ohne Sinnlichkeit möglich sein kann und soll, braucht der Mensch doch die Sinnlichkeit, um die reine Moral zur menschlichen Moral werden zu lassen. Die Moral selbst braucht zwar keine sinnlichen Neigungen, um möglich zu sein, aber der Mensch als ein *sinnliches* Vernunftwesen muss sie mitsamt dem moralischen Gesetz in seine Maxime aufnehmen, weil er erst dadurch zu einer pflichtmäßigen Handlung motiviert werden kann. Die Unlauterkeit seiner Maxime ist nach der späteren Position Kants ein unausweichliches Resultat aus dem ontologischen Doppelcharakter des Menschen, sowohl vernünftig als auch lebendig zu sein. In diesem Sinn ist die Unlauterkeit selbst nicht verwerflich und verletzt nicht die menschliche Freiheit.

In dieser Weise toleriert Kant später die Unlauterkeit der Maxime und erweitert den Begriff der Freiheit. Während die Freiheit im engeren Sinn (für alle Vernunftwesen) die Freiheit der Autonomie ist, ist die Freiheit im weiteren Sinn (für den Menschen) die Freiheit der Willkür, die mit der erstgenannten Freiheit insofern in Zusammenhang steht, als die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Maxime nicht umgekehrt wird. Über dieses andere Konzept von Freiheit sagt Kant in der „Metaphysik der Sitten“ (1797): „Die menschliche Willkür ist dagegen eine solche, welche durch Antriebe zwar *affiziert*, aber *nicht bestimmt* wird, und ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein, kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden.“ (Hervorhebung durch M.Y.)¹³ Die Freiheit

¹² Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, IV, 447.

¹³ Metaphysik der Sitten, VI, 213.

der menschlichen Willkür bleibt noch erhalten, wenn ihr durch die Neigungen nur ein Motivationsschub verliehen wird und sie nicht dadurch bestimmt wird.

Kant bezeichnet diese Freiheit als die negative Freiheit, welche die Möglichkeit der Willensbestimmung durch die praktische Vernunft gewährleistet. Kant sagt: „Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein.“¹⁴ Der positive Begriff der Freiheit besteht in der Autonomie durch die reine praktische Vernunft, die alle vernünftigen Wesen innehaben müssen, und der negative in der Ungebundenheit von den sinnlichen Neigungen, die der Mensch als ein Lebewesen unbedingt zur Motivation braucht. Die neue Formel für die menschliche Moral kann m.E. daher so formuliert werden: Du kannst dich von deinem Trieb affizieren lassen, aber hör mehr auf die Stimme deines Gewissens!

4 Schluss

Wie gezeigt wurde, erweitert Kant den Bedeutungsbereich der Freiheit, indem er ein anderes Konzept von Freiheit einführt und dadurch einen Unterschied zwischen dem positiven und dem negativen Begriff der Freiheit der Willkür setzt. Zum Schluss möchte ich kurz die Aporie über seinen Satz vom Bösen vergegenwärtigen.

Während für die Beurteilung der Moralität einer Handlung die Erkenntnis der ersten Gesinnung erforderlich ist, behauptet Kant jedoch zugleich, dass die erste Gesinnung für den Menschen nicht zugänglich ist. Nach Kant ist „der erste subjective Grund der Annehmung moralischer Maximen unerforschlich“.¹⁵ Hier gibt es offenbar eine Aporie über die erste Gesinnung für die moralische Beurteilung einer Handlung. Um über die Moralität einer Handlung urteilen zu können, muss der Urteilende die erste Gesinnung der betreffenden Handlung schon erkannt haben (Notwendigkeit der Erkenntnis der ersten Gesinnung für ein moralisches Urteil), aber die Suche danach

¹⁴ Metaphysik der Sitten, VI, 213f.

¹⁵ *Religionschrift*, VI, 21. Anm.

führt in einen unendlichen Regress (Unmöglichkeit der Erkenntnis derselben).

Auf diese Weise stoßen wir auf eine Aporie sowie eine Antinomie im Bereich des Bösen bei Kant, doch in seinen Gedanken über das menschliche Böse werden diese Aporie und Antinomie nicht thematisiert. Denn die beiden Probleme kommen bei Kant nicht als „Probleme“ vor. Sie scheinen schon aufgelöst worden zu sein. Wie ein Kind entdeckt Kant auch die kleinste Spur von der Umkehrung der sittlichen Ordnung bei menschlichen Handlungen auf.¹⁶ Ein Grund dafür liegt m. E. darin, dass die These über das radikale Böse keine theoretische, sondern eine praktische These ist.

Literatur

- Brandt, Reinhard: Ein problematischer Absatz im „ersten Stück“ von Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. In: E. Berti u. a. (Hrsg.): *Trascendenza. Trascendentale Esperianza. Studi in Onore di Vittorio Mathieu*. Padova: Cedam 1995, 337–349
- Fischer, Norbert: Der formale Grund der bösen Tat. Das Problem der moralischen Zurechnung in der praktischen Philosophie Kants. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42 (1988), 18–44
- Irlenborn, Bernd: Die Bedeutung des Bösen für Kants praktische Philosophie. Zur Grundlegung der Religionsschrift. *Prima philosophia* 16 (2003), 407–423
- Konhardt, Klaus: Die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Überlegungen zu Kants Lehre vom Bösen. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42 (1988), 397–416
- Leist, Anton: *Die gute Handlung. Eine Einführung in die Ethik*. Berlin: Akademie Verlag 2000
- Lichtenberger, Hans P.: Über die Unerforschlichkeit des Bösen nach Kant. In: H. Holzhey und J.-P. Leyvraz (Red.): *Die Philosophie und das Böse*. Bern: Haupt 1993, 117–131
- Neiman, Susan: *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*. Princeton University Press 2002

¹⁶ „... selbst Kinder sind fähig, auch die kleinste Spur von Beimischung unächter Triebfedern aufzufinden: da denn die Handlung bei ihnen augenblicklich allen moralischen Werth verliert.“ *Religionsschrift*, VI, 48.

- Prauss, Gerold: Kant über Freiheit als Autonomie. Frankfurt a.M.: Klostermann 1983, bes. 83–100
- Schlute, Christoph: Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche. München: Fink 1991
- Wieland, Wolfgang: Urteil und Gefühl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2001, 152ff.