

Berichte

Werner Post

Philosophische Theorien über das Böse

1. Angesichts des Scheiterns zahlloser Erklärungsversuche des Bösen scheint es so, als ob die neueren Lösungen eher auf dem Gebiet der Einzelwissenschaften gesucht würden. Ganz gleichgültig, ob das nun legitim und sinnvoll ist, mag es dort wenigstens partiell Erfolge geben. Dennoch bleibt die Realität des Bösen für das philosophische und schon gar für das theologische Denken eine Provokation. Der kritische Einwand, nicht von Dingen zu sprechen, über die man doch nichts Stichhaltiges sagen kann, setzt die Frage des Bösen auf das Niveau einer unlösbaren Mathematikaufgabe herab. Schweigen wäre praktische Affirmation, es machte das Böse zum unabwendbaren Fatum.

Voltaire hat gegen jeden Versuch, zur Erklärung des Bösen Gott heranzuziehen, polemisch eingewandt, daß es dann besser wäre, «überhaupt nicht an einen Gott zu glauben, als Gott gerade das zur Last zu legen, was man bei den Menschen bestrafen würde... Sie (= diese Lehre) macht aus Gott die Bosheit selbst, die Bosheit ohne Maß und Ziel, welche denkende Wesen erschaffen hat, um sie für alle Ewigkeit unglücklich zu machen, oder aber, die Ohnmacht und die Schwachsinnigkeit selbst, die das Unglück ihrer Geschöpfe weder voraussehen noch verhindern konnte.»¹ Obzwar zu Voltaires Stellung zum Bösen vieles zu sagen wäre, mag dieser Hinweis genügen, um unser Thema auf das *malum morale*, das moralisch Böse, einzuschränken und sowohl die Probleme des *malum physicum* (Übel) als auch der Theodizee zu suspendieren.

Angesichts der immensen Bosheiten, die sich Menschen selbst zugefügt haben, scheint der Hohn Voltaires gegen die Theodizee Leibniz' auch analog zu gelten für jene neuscholastischen Formalismen, die sich mit einer Klassifizierung der Grade des Bösen und dem alten Argument zufrieden geben, daß die Willensfreiheit zur Anerkennung Gottes soviel wertvoller ist, daß Gott die Möglichkeit zum Bösen dafür in Kauf genommen hat.²

2. Unvergleichlich ernsthafter müht sich die jün-

gere *Ontologie* um das Problem des Bösen.³ Das Böse ist kein bloßer Mangel des Guten oder Willensschwäche, sondern das «Zusichselbstkommen der Verneinung des Guten». Das bleibt insofern noch paradox, als das Nein zum Guten selbst noch ein *bonum* intendiert; es handelt sich um einen Konflikt des Guten mit dem Guten im Willen. Der Wille ist «... seinlassender Ursprung, Mitte, von der das eigene Sein und im zustimmend-gestaltenden Nachvollzug alles, die Welt je im Ganzen, entschieden wird».⁴ Das Sein, der sich mitteilende Ursprung, hat den Primat; abhängig davon stimmt sich der Wille auf das vernommene Gute ein und entscheidet sich. Das Böse kann deshalb nur die Verstimmung des Guten im Willen sein; wenn das Gute die harmonische Ordnung des Ganzen ist, dann ist «das Böse die Verstimmung des Seienden mit sich selbst».⁵ Der ermöglichende Grund des Bösen besteht im Willen selbst, weil der Wille endlich ist: als endlicher *Wille* ist er gut, als *endlicher* Wille steht er in Differenz zu seinem vorgängigen Ursprung, muß sich selbst erst jeweils einholen. Diese innere Differenz, «das Sein des endlichen Geistes ist Grund der Möglichkeit des Bösen».⁶ Jeder Gedanke an eine mögliche Abschaffbarkeit des Bösen kann hier nur absurd klingen, weil er den sinnlosen Versuch machte, die wesenhafte, vorausliegende Differenz von Sein und Seiendem, Existenz und Wesen aufzuheben. Der Wille findet sich in dieser Situation vor, er hat auf den «Ursprung», die «Mitte» zu hören und sich auf sie einzustimmen. Diese Art der Argumentation hat jedoch tautologischen Charakter, weil der Wille nie etwas anderes vernimmt als sich selbst; seine eigene, transzendente Verlängerung ins Unendliche erscheint plötzlich gerade als jene Mitte und jener Ursprung, auf die sich derselbe Wille wieder einstellen soll. Abwendung des Bösen bedeutet, daß sich der je Einzelne um das Gute bemüht, wobei dies freilich auf Kriterien angewiesen ist, die ontologisch nicht mehr ausgewiesen werden können. Hier endet also die philosophische Argumentation, nicht zufällig geht sie hier endgültig in theologische Thesen über.

3. Dieser Vorwurf ist auch gegen Kants Lehre vom radikal Bösen erhoben worden. Nach Goethe hat Kant seinen philosophischen Mantel hiermit «beschlabbert», um die Christen auch herbeizulocken.⁷ Karl Barth sieht Elemente der christlichen Soteriologie «wie seltsame Gäste» auftauchen.⁸ Die liberale Kantforschung hat diese Schrift als Kompromißschrift bezeichnet, als «die schwer zu genießende Frucht des reinen Kritizismus».⁹

Diese von aufgeklärten Bürgern wie von der Orthodoxie gleichsam unisono perhorreszierte Abhandlung, «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» (1793), entfernt sich in der Tat erheblich von Rousseaus Naturenthusiasmus oder der Harmonie-Metaphysik Leibniz'. Wir beschränken uns im Folgenden für Kant auf diese Schrift und verzichten auf eine Untersuchung des Theodizeeproblems,¹⁰ ebenso lassen wir die religionsphilosophischen Aspekte beiseite.

Moralisch böse nennt man nach Kant einen Menschen «nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen».¹¹ Das Böse ist somit keine Erfahrungstatsache, sondern eine aus der Tat erschließbare böse Maxime, die letztlich das Sittengesetz außer Kraft setzt. Willenschwäche, Determination durch Naturzwang, überhaupt empirische Ursachen können nicht böse Maximen erzeugen, vielmehr muß dies ein Hang im Menschen selbst sein, der aber Freiheit nicht ausschließt, selbst dann nicht, wenn dieser menschliche Hang zum Bösen angeboren ist; denn eine böse Natur enthöbe den Menschen jeder Verantwortung. So konstatiert Kant neben einer allgemeinen Gebrechlichkeit der menschlichen Natur und einer gewissen Unlauterkeit der moralischen Triebfeder auch eine «Verderbtheit (corruptio) des menschlichen Herzens», einen «Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz ändern (nicht moralischen) nachzusetzen».¹² Daß der Mensch böse ist, heißt also, daß er zwar das moralische Gesetz kennt, dennoch die Abweichung davon in seine Maxime aufgenommen hat. Daß er von Natur aus böse ist, bezieht sich auf die menschliche Gattung überhaupt, freilich nicht so, daß er gattungsmäßig nicht auch anders handeln könnte; vielmehr kann man einen bösen Hang als «subjektiv notwendig» in jedem, auch dem besten Menschen voraussetzen. Freiheit und Allgemeinheit, das bemerkt Kant selbst, wollen sich nicht recht zusammenreimen, doch «es sei wodurch es wolle: ... so werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und, da er doch immer selbstverschuldet sein muß, ihn selbst ein radikales, angeborenes (nichtsdestoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen».¹³ Die Radikalität, d. h. Verwurzelung in der menschlichen Natur, hält Kant für evident, mit einer polemischen Spitze gerade am Beispiel der Naturvölker und Primitiven.

Da die Spannung von Freiheit und Bösem hier so

unaufgelöst bleibt, haben Kritiker immer wieder auf theologische Vorurteile bei Kant geschlossen.¹⁴ Auch wenn er angeboren ist, müßte der böse Hang im Menschen nicht realisiert werden, wenn es nicht zur Überordnung der bösen über die gute Maxime käme. Weder Sinnlichkeit noch boshafte Vernunft können das Böse verursachen, es muß in der freien Willkür gesucht, also moralisch zugerechnet werden; «dieses Böse ist radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt».¹⁵

Anders als in den biblischen Sündenfalltheorien erkennt Kant keinen «Zeitursprung» des Bösen, sondern nur einen «Vernunftursprung»; die Erbsündentheorie gilt ihm als die «unschicklichste» unter allen Vorstellungsarten. Das Böse kann man nicht von seinen Vorfahren erben, vielmehr muß eine jede böse Handlung so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stand der Unschuld in sie geraten wäre; alles andere wäre eine Beeinträchtigung der Freiheit des moralischen Handelns.¹⁶

Die Möglichkeit des Überschritts vom Bösen zum Guten bleibt genauso unbegreiflich wie die Entstehung des Bösen. Fremde Hilfe von außen, Gnade etwa, bleibt streng ausgeschlossen: «Was der Mensch im moralischen Sinne ist, oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen, oder gemacht haben.»¹⁷ Wenn das moralische Gesetz befiehlt: Wir müssen bessere Menschen sein, dann müssen wir es auch können: Du kannst, denn du sollst. Dies ist eine Forderung der ursprünglich moralischen Anlage in uns überhaupt. Die notwendige Herzensänderung kann sich nicht auf eine bloße Reform der Sitten beschränken, sondern erfordert eine «Revolution» der Gesinnung. Sowohl der Fall ins Böse wie auch jetzt die Umkehr zum Guten übersteigen aber letztlich unser Begreifen. Der Kampf des guten mit dem bösen Prinzip, so führt Kant in den weiteren Teilen seiner Abhandlung aus, soll zum Sieg des Guten, zur Gründung des «Reiches Gottes auf Erden» führen. Diese Idee einer moralischen Gemeinschaft der Menschen berücksichtigt, daß Böses nicht nur individuelle, sondern ebenso gesellschaftliche Qualität annimmt. Bei aller Bedrückung durch Böses sucht und erkennt Kant auch Gründe zur Hoffnung.¹⁸ Dennoch behält seine Theorie des Bösen ambivalente Züge. Kant gesteht offensichtlich eher eine gewisse Ratslosigkeit ein als aus Systemzwang, durch unkontrollierte Spekulation oder Mythologie eine Scheinlösung anzubieten. Trotz aller Widersprüche muß die Lösung des Problems innerhalb des Rahmens gefunden werden, den Kant anbietet, denn eine

andere Erklärung hätte ruinöse Folgen für seine Konzeption der praktischen Vernunft.

Auf diesen ungelösten Widerspruch weist auch Oelmüller hin, der vorsichtig von einer «Hypothese» zur Erklärung des Bösen spricht: «Sie vermag jedoch aufgrund der auf dem transzendentalphilosophischen Standpunkt entwickelten Unterscheidung zwischen dem intelligiblen und empirischen Charakter des Menschen den Zusammenhang zwischen der intelligiblen Tat und den in der Zeit und in der Geschichte gemachten Erfahrungen des Bösen nicht einsichtig zu machen.»¹⁹ Am Problem des Bösen offenbart sich ein tiefgehendes Dilemma der Philosophie Kants. Schon in der Kritik der reinen Vernunft gelingt es nicht, die Differenz von Idee und Kategorie, von Ich und sinnlicher Welt, von intelligiblem und empirischem Bereich bruchlos zu überbrücken. Letztlich bleiben die Begriffe der Sache selbst äußerlich. «Insofern die Form der Erkenntnis gegen den Inhalt gleichgültig ist, haftet ihr ein Moment der Zufälligkeit an. Das Material ist das, was vom Verstand bewältigt werden soll, der dem Verstand selbst äußerliche Zweck, sein Daseinsgrund.»²⁰

Ebenso ist auch die moralische Welt in der praktischen Philosophie das Produkt des moralischen Willens; Kants Subjekt stellt den Bürger dar, der die gute und schlechte Ordnung durch seine eigene Tätigkeit etabliert. Obzwar dabei Autonomie, Freiheit, Selbstzweckhaftigkeit des Individuums für Kant als leitende Ideen gelten, bleibt doch ein Rest an Instrumentalismus sowohl im Erkennen wie im Willen bestehen. Die Elemente der transzendentalen Erkenntnisapparatur, Kategorien und Anschauungsformen ebenso wie das Trägersubjekt des freien Willens bleiben letztlich jenseits von Geschichte, Wissenschaftsentwicklung und Gesellschaft. Die Moral des «Du kannst, denn du sollst» behält einen rigorosen Zug; die «eherne Majestät» des Sittengesetzes erschien schon Schiller als mögliche Begründung eines neuen Knechtschaftsverhältnisses: des der menschlichen Natur unter die unerbittliche Strenge des Sittengesetzes.

Sowohl diese Konsequenzen wie die Spaltung von Sittlichkeit und Sinnlichkeit, denen Kants ganze Absicht zuwiderläuft,²¹ kulminieren in der Aporie angesichts des Bösen. Die evidente Vorhandenheit des Bösen, seine krude Faktizität, entzieht sich einer Subsumierung unter das moralische Gesetz. Die menschliche Natur, die in der Moralphilosophie Kants nur stumme Kulisse blieb, tritt hervor und meldet sich zu Wort, indem sie dem für alle Vernunftwesen einsichtigen und verbind-

lichen Sittengesetze den Respekt versagt. Die moralischen Kategorien des Kantschen Systems versagen hier, weil nun doch sein kann, was nicht sein dürfte.

4. Während Kant jeden Zeiursprung des Bösen verneinte, um mythische, biologische oder pseudospekulative Herkunftsbestimmungen zu vermeiden, sieht Marx Böses geradezu allein im Zeiursprung, wengleich auch die Vernunft erheblich beteiligt ist. Statt einer Revolution der Gesinnung, auf die die Hoffnung zum Guten angewiesen sein soll, spricht Marx von einer materiell-gesellschaftlichen Revolution, durch die eine radikale Aufhebung der bösen Zustände erreicht werden soll. Marx führt, vor allem gegen Hegel, aber auch Kant betreffend, den Widerspruch der in sich zerrissenen Wirklichkeit gegen jede ihr äußerlich bleibende Vernünftigkeit an. Er thematisiert damit unter einem speziellen Aspekt jenes Dilemma, in das Kant sich angesichts der Faktizität des Bösen gestellt sah. Jenes überlegene, transempirische Ich wird auf seine Praxisbezogenheit verwiesen; wie Feuerbachs religiöses Gemüt, vergißt auch das autonome Subjekt der bürgerlichen Philosophie, «daß es selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, einer bestimmten Gesellschaftsform angehört.»²² Das menschliche Wesen ist kein Abstraktum, sondern Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse: «Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.»²³ An die Stelle des durch Erkenntnis weltkonstituierenden Individuums tritt der tätige Produzent, der in der Arbeit als Auseinandersetzung mit der Natur den Prozeß der geschichtlichen Herstellung von Mensch und Wahrheit selbst in die Hand nimmt. Damit soll das Programm Kants nicht eigentlich widerlegt, sondern weitergeführt und materialisiert werden. Böses tritt hier als Struktur auf, in Gestalt des entfremdeten Arbeitsprozesses, als zum Naturgesetz hypostasierte Gleichsetzung des Menschen mit seinem Produkt in der Warenwelt. Diese böse Verfaßtheit der menschlichen Gesellschaft verdankt sich nicht einem prähistorischen oder überempirisch-metaphysischen Unfall, sondern der historischen Tat des Menschen, deren Gründe und Konsequenzen, weil menschlich erzeugt, auch menschlich abschaffbar sind, durch eine Revolutionierung der Bedingungen, die das Entstehen von Bösem notwendig perennieren.

Die freie Anerkennung des Sittengesetzes kann, nach Marx, schon deswegen nicht zu einer durch-

greifenden Änderung führen, weil die darin implizierte Autonomie des Individuums selbst ideologisch geworden ist. So bleibt für Marx die Lehre Kants im wesentlichen eine Theorie *über* Praxis, wobei der Widerspruch des Bösen ein Widerspruch gewissermaßen aus der Praxis gegen die Theorie wird. Marx geht von dieser Situation aus, läßt Theorie und Praxis sich gegenseitig kontrollierend ihre Sünden vorrechnen und zwingt beide in Ideologiekritik und Revolution zur Konkordanz. Das Böse erscheint so als transitorisches Problem; vor einer Erörterung über das Wesen des Bösen schlechthin erhält die Abschaffung des zeitlich-konkreten Bösen den Primat über alle Wissenschaft.

Aber auch Marx hat bekanntlich die Brüche seiner Konzeption zugestehen müssen: Im «Kapital» finden sich recht pessimistische Passagen, in denen ein Rest von Zwang, Arbeit mit allen Folgen auch für das «Reich der Freiheit» als unumgänglich anerkannt wird: «Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit... Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann.»²⁴ Von einer durch Revolution erreichten problemlosen Aneignung der Natur, Identität des Menschen mit sich und der Natur kann keine Rede mehr sein. Entgegen landläufigen Meinungen erscheint hier Marx eher als Pessimist;²⁵ von hier aus auch mag sich eine bei einigen Neomarxisten erkennbare Verbindung zu Schopenhauer und Kulturpessimismus erklären lassen.²⁶

5. So zutreffend die von Marx inkriminierte gesellschaftliche Gestalt des Bösen beschrieben sein mag, so wichtig der Vorrang der Abschaffung des konkreten Bösen vor der definitiven Lösung der Herkunftsfrage des Bösen schlechthin bleibt, so unzureichend bleiben dennoch die Marxschen Kategorien, wenn es um die Erörterung der selbst noch im «Reich der Freiheit» verbleibenden Reste von Nichtidentität geht. Es erscheint so folgerichtig, wenn diese Schwierigkeit teils durch stark mechanistische (Engels, Diamat) oder romantische (Bloch) Naturdialektik bzw. -geschichte zu lösen versucht wird, teils durch eine Problematik-

sierung der Natur-Geschichte-Relation überhaupt. Die Auseinandersetzung neomarxistischen Denkens mit positivistischer Wissenschaftstheorie in Deutschland – in Frankreich findet sich Vergleichbares in der Strukturalismus-Debatte – führte freilich häufig im Überschwang dazu, nicht nur im Tauschcharakter spätkapitalistisch verfaßter Gesellschaften zur Struktur geronnenes Böse zu sehen, sondern schon in der technologischen bzw. strukturalistischen Denkform als solcher, weil dort nämlich historisch bedingte Formen der Vergesellschaftung undiskutiert vorausgesetzt würden. Insofern Erkennen damit zur Zweck-Mittel-Rationalität verkürzt wird und Denken generell unter dem transzendentalen Vorzeichen der Anwendbarkeit von Wissen steht, wird Rationalität depotenziert zu Technologie und zur Magd technokratischer Herrschaft. In dieser Instrumentalität nimmt das Denken selbst böse Form an; es ist selbst das Böse, dessen sich das Individuum kaum noch erwehren kann, weil böse Strukturen nur schwer greifbar sind und sich durch Internalisierung im Menschen selbst festsetzen. Nur in wenigen Akten zweckfreier Spontaneität, wie etwa Liebe, und permanenter Selbstreflexion könnte der Einzelne diesem Komplott des Bösen entkommen.

Doch trifft die Kritik der technologischen Denkform nur die halbe Wahrheit: Die Selbstreflexion der Erfahrungswissenschaft seit Francis Bacon zeigt sich nur, daß auch in der Technologie zumindest partiell emanzipatorische Elemente enthalten sind – insofern sie nämlich antidogmatischen Charakter hat²⁷ –, sondern auch, daß in den Methodenreflexionen der Wissenschaften selbst die Notwendigkeit eingesehen wird, den positiven Rahmen zu transzendieren, um einen verbleibenden Problemüberschuß nicht einfach beiseite zu schieben.²⁸

So hat es zur Zeit den Anschein, als ob die Frage nach dem Bösen in der Wissenschaftstheorie im methodologischen Gewand wieder erscheint. Letztbegründungen erweisen sich angesichts ihrer wissenschaftlichen Problematik als obsolet, auch beim Bösen. Die Antworten sind bescheiden geworden. Statt dessen geht es nach und mit Kant, Marx und moderner Wissenschaftstheorie darum, den Kampf gegen das geschichtlich-konkrete Böse zum erkenntnisleitenden Interesse aller Wissenschaft zu machen.

¹ Voltaire, Dictionnaire philosophique portatif (1794); dt.: Aus dem Philosophischen Wörterbuch, hg. v. K. Stierle = Sammlung Insel 32 (Frankfurt/M. 1967) 98.

² Philosophisches Wörterbuch, hg. v. W. Brugger (Freiburg 1959) 41, Artikel: Das Böse; dort heißt es: «Die verzeihende Güte Gottes begnadigt den gefallenen reuigen Menschen, der durch den

Fall Demut und Erlösungsbedürftigkeit lernt. Das vom Nächsten zugefügte Unrecht gibt Gelegenheit zur Geduld und zur Bewährung in der Liebe. Endlich wird der unbußfertige Sünder für das Böse seine gerechte Strafe und so die verletzte sittliche Weltordnung ihre Wiederherstellung finden.» – Das ist nach 1945 entweder naiv oder zynisch: Auschwitz mit happy-end?

³ G. Siewerth, *Die Freiheit und das Gute* (Freiburg 1959); B. Welte, *Über das Böse* (Freiburg 1959); K. Hemmerle, *Das Böse: Sacramentum Mundi I* (Freiburg 1967) 619–624.

⁴ Hemmerle aaO. 621.

⁵ Hemmerle aaO. 622.

⁶ Hemmerle aaO. 623.

⁷ Goethe an Herder, Brief v. 7. 6. 1793.

⁸ K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (Zollikon-Zürich 2¹⁹⁵²) 257–272; Barth erkennt in Kants Lehre vom Bösen «das Vorhandensein gewisser im Begriff der Gnade sich zusammendrängender Probleme anderer Ordnung».

⁹ H. Glockner, *Hegel I* (Stuttgart 1929) 245; er nennt diese Schrift Kants «ein totes Buch» (247). Ähnliche Äußerungen sind von Troeltsch und Cassirer bekannt.

¹⁰ Vgl. zum Theodizeeproblem bei Kant jetzt: W. Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung* (Frankfurt/M. 1969); dort neben einer ausführlicheren Erörterung der Theodizeefrage auch eine weitaus gründlichere Darstellung und Auseinandersetzung mit der gesamten Religionsphilosophie Kants, insbes. 159–188; 218–238.

¹¹ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*: Kant, Werke in 10 Bde, hrsg. v. W. Weischedel (Darmstadt 1968) Bd. 7, S. 666.

¹² aaO. 677.

¹³ aaO. 680.

¹⁴ So auch z. B. Karl Löwith: «Ins Christliche übersetzt: Wir sind allesamt Sünder, es ist keiner, der gerecht ist.» – *Zur Revolution der Gesinnung, die Kant fordert: «Christlich gesagt: Es bedarf dazu einer Wiedergeburt.» Die Beste aller Welten und das radikal Böse im Menschen: Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung* (Stuttgart 1966) 194f. Löwiths stoische, am griechischen Kosmos-Denken, an Spinoza und Nietzsche orientierte Darstellung erweckt den Eindruck, als sei Kant unabsichtlich auf diese Analogie gestoßen; eher ist es aber umgekehrt: Kant versucht, die rationalen Rudimente der christlichen Lehre aufzuweisen; das paßt freilich nicht in Löwiths Konzeption eines totalen Bruchs mit den christlichen Traditionen. Die gegenteilige Auffassung vertritt Oelmüller aaO.

¹⁵ Die Religion aaO. 686.

¹⁶ Vgl. aaO. 690.

¹⁷ aaO. 694; Gnade bedarf nach Kants Auffassung einer solchen vorgängigen Eigentätigkeit.

¹⁸ Vgl. zu hoffnungsvollen Aspekten, Möglichkeiten des Fortschritts zum Guten, aus der Perspektive der praktischen Philosophie, Oelmüller aaO. 113–158, 212, 215.

¹⁹ aaO. 236. Wenn irgendwo, dann findet hier der Satz aus der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft seine Anwendung: «Ich mußte... das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen»; ob man darin nur einen Rückfall Kants in vorkritische Positionen sehen kann oder eine legitime Offenheit der Philosophie zur christlichen Tradition, soll hier nicht entschieden werden; für eine «politische Theologie» (im kritischen Sinne) liegen hier wichtige Ansatzpunkte; vgl. Oelmüller aaO.

²⁰ M. Horkheimer, *Kants Philosophie und die Aufklärung*, in: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Frankfurt/M. 1967) 210.

²¹ Vgl. D. Henrich (Hg.), *Kant, Gentz, Rehberg, Über Theorie und Praxis* (Frankfurt/M. 1967). Henrich stellt dort fest (144ff), daß zumindest in dieser Schrift Theorie über das instrumentale Verhältnis zur Praxis hinausgeht; die ambivalente Beurteilung der Französischen Revolution zeigt jedoch auch, wie ungeklärt das Theorie-Praxis-Problem geblieben ist.

²² K. Marx, *Thesen ad Feuerbach*, 7. These, zit. n. Marx/Engels, Werke, Bd. 3 (Berlin 1967) 7.

²³ 8. These aaO.

²⁴ *Das Kapital*, Bd. 3 (Berlin 1953) 873f.

²⁵ So A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx = Frankfurter Beiträge zur Soziologie* 11 (Frankfurt/M. 1962) 118.

²⁶ Vgl. M. Horkheimer, *Die Aktualität Schopenhauers: Kritik der instrumentellen Vernunft* aaO. 248–268; vgl. unverkennbar kulturpessimistische Züge bei Th. W. Adorno und Natur- und Sozialromantik bei H. Marcuse.

²⁷ Vgl. hierzu: J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie» = edition suhrkamp 287* (Frankfurt/M. 1968) bes. 104–145.

²⁸ Zur Diskussion vgl. E. Topitsch (Hg.), *Logik der Sozialwissenschaften* (Köln-Berlin 1967); H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen 1968); A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus = edition suhrkamp 335* (Frankfurt/M. 1969); Th. W. Adorno u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (Neuwied und Berlin 1969).

WERNER POST

geboren am 28. Januar 1940 in Balve, Mitglied der römisch-katholischen Kirche. Er ist Doktor der Philosophie und wissenschaftlicher Assistent an der Pädagogischen Hochschule Bonn. Er veröffentlichte im Lexikon «Sacramentum Mundi» mehrere Beiträge (Anthropomorphismus, Christenverfolgung, Ideologie, Marxismus, Skeptizismus).

Fergus Kerr

Das Problem der moralischen Entscheidung in der heutigen englischen Philosophie im Überblick

In diesem Beitrag geht es um die Frage, ob und wie das Problem der moralischen Entscheidung im Werk repräsentativer Fachleute der heutzutage in der englischsprachigen Welt vorherrschenden sprachanalytischen Form der Philosophie gesehen

und gewertet wird. Nehmen diese Philosophen das Phänomen des Bösen ernst, so ernst, wie irgendeine denkbare christliche Deutung der menschlichen Situation es offenbar fordern würde; oder bagatelisieren sie dieses Phänomen des Bösen durch eine Technik spitzfindiger und pseudo-neutraler Untersuchung der grammatischen Formen dessen, was die Menschen in ihrer Alltagssprache über das Böse sagen?

Dazu in aller Kürze zwei Vorbemerkungen. Zunächst würde ein gebildeter Mensch sich gewiß nicht an Philosophen irgendeiner Schule wenden, wenn er nach Einsichten über das Phänomen des Bösen sucht. Er würde vielmehr die großen Romanschriftsteller lesen oder ins Theater gehen. Die Romane von Dostojewskij und Henry James, die Erzählungen von D. H. Lawrence, die Schau-