

in: Sabine Doyé et al (eds), *Metaphysik und Kritik*. Festschrift für Manfred Baum, Berlin – New York 2004, 237-250

Druckfassung von Ende August 2003

Archiv-Nr. 184,22

Über Pflicht und Neigung in Kants Moralphilosophie

von

Georg Geismann

Als Schiller seine zwei berühmt-berüchtigten Distichen¹ gegen Kant² formulierte, ahnte er gewiß nicht, welche philosophische Verwirrung, ja welchen Schaden er damit stiften werde. Immer wieder werden sie seit nunmehr zwei Jahrhunderten als das ironisch-prägnante Resümee einer fundamentalen Kritik an der Moralphilosophie Kants angeführt.³ Schiller scheint damit behaupten zu wollen, daß für Kant Pflicht und Neigung einander in moralischer Hinsicht vollständig ausschließen: eine mit Neigung getane Handlung hätte demnach keinen moralischen Wert, dazu bedürfte es einer Abneigung („Abscheu“); und also könnte eine moralische Handlung ihrerseits nicht mit Lust verbunden sein. Neigung *als solche* bekommt in dieser Deutung einen der Moralität des Menschen hinderlichen und abträglichen, wenn nicht gar sie vernichtenden Charakter. Der Mensch als (praktisches, den Sittengesetzen unterworfenen) Vernunftwesen und der Mensch als (den Naturgesetzen unterworfenen) Sinnenwesen ständen einander unversöhnlich gegenüber. Die Morallehre Kants erwiese sich als absolut sinnenfeindlich. Pflicht gegen Neigung, Vernunft gegen Sinnlichkeit, ja die "gute" Vernunft gegen die "böse" Sinnlichkeit, das Reich der Freiheit gegen das Reich der Natur - so etwa würden die dafür typischen Gegensätze lauten.⁴

Eine solche Deutung der Moralphilosophie Kants (wie übrigens auch die entsprechende "dualistische" Deutung seiner theoretischen Philosophie) macht fälschlicherweise aus einer (rein methodisch-kritischen) Unterscheidung zwischen

¹ "Gewissensskrupel / Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung, / Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin. // Decisum / Da ist kein anderer Rat; du mußt suchen, sie zu verachten, / Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut." Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*, Bd. I, München ³1962, 299 f.

² Vgl. etwa GMS 04.398 f.

³ Allen voran ist hier Schopenhauer zu nennen, der der vermeintlichen Kritik aus vollem Herzen zustimmt (siehe Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Darmstadt 1976-1982, I 704; III 660).

⁴ Für Kant sind in der Tat das Gute und das Böse "durch eine unermeßliche Kluft voneinander getrennt". (Siehe RGV 06.60) Aber der *Unterschied* zwischen Gut und Böse hat mit dem *Unterschied* zwischen Vernunft und Sinnlichkeit unmittelbar nichts zu tun.

Verstandeswelt und Sinnenwelt eine - wie immer "reale" - Trennung und Entgegensetzung zweier disparater und inkommensurabler *Seinsmomente*.⁵ Hort des Bösen wäre dann die Sinnenwelt und Quelle des Bösen die (menschliche) Sinnlichkeit (die Neigungen), welche es deswegen (ähnlich wie häufig im Bereich christlicher Ethik) zu überwinden und jedenfalls zu bekämpfen gälte.

Ein derartiger, mit der Natur des Menschen in Widerspruch stehender "Manichäismus" liegt Kant jedoch vollkommen fern.⁶ Der Mensch ist ja nicht etwa zunächst Sinnenwesen und soll dann Vernunftwesen werden; sondern er ist vernunftbegabtes Sinnenwesen ("animal rationabile") und soll vernunftbestimmtes Sinnenwesen ("animal rationale") werden - und also dabei Sinnenwesen durchaus bleiben.⁷ Die "Unterscheidung des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit" ist keineswegs zugleich "Entgegensetzung beider, und die reine praktische Vernunft will [durchaus] nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit *aufgeben* [...]".⁸ "[...] die Natur hat gewiß nicht Instincte und Vermögen [der geschlechtlichen Fortpflanzung] in lebende Geschöpfe gelegt, damit sie solche bekämpfen und unterdrücken sollten."⁹ Und in Kants "Beantwortung einiger Einwürfe des Hrn. Prof. Garve" heißt es deutlich und eindeutig: "[...] ich [hatte] nicht verabsäumt anzumerken, daß dadurch [durch die Moral] dem Menschen nicht angesonnen werde, er solle, wenn es auf *Pflichtbefolgung* ankommt, seinem natürlichen Zweck, der Glückseligkeit, *entsagen*; denn das kann er nicht, so wie kein endliches vernünftiges Wesen überhaupt".¹⁰ Falls Herr Garve meine, nach seiner (Kants) Morallehre solle der Tugendhafte "selbst da, wo es nicht auf Pflicht ankommt und ihr nicht widerstritten wird, [...] auf Glückseligkeit doch gar keine Rücksicht nehmen, [...] da widerspricht das meinen Behauptungen gänzlich."¹¹ "Die menschlichen Handlungen teilen sich in Geschäfte (die unter dem Gesetz der Pflicht stehen) und Spiel. Es wäre ein Unglück, wenn ihm [dem Menschen] das Letztere verboten würde; er würde des Lebens nicht froh werden [...]".¹²

Der Mensch strebt als endliches Wesen unvermeidlich und unentwegt nach der Befriedigung seiner natürlich bedingten Bedürfnisse (Glückseligkeit). Angesichts der darin liegenden Notwendigkeit können nur die Bedingungen, unter denen er es tut, zum moralischen Problem werden. Wenn die Tugend als die Würdigkeit, glücklich zu sein, das *oberste Gut* ist, dann muß auch die Glückseligkeit selber einen Wert haben. Und in der Tat besteht für Kant "das *höchste* in der Welt mögliche *Gut*" weder bloß in der Moralität des

⁵ Nach Bruno Bauch hat Schiller Kants logische Unterscheidung als realen Gegensatz aufgefaßt und deshalb geglaubt, für Kant sei dasjenige unsittlich, was tatsächlich für ihn nur außersittlich ist (siehe Bruno Bauch, Schiller und die Idee der Freiheit, in: Kant-Studien, 10 (1905), 346-372).

⁶ Zu Kants strikter Ablehnung einer mit "Selbstpeinigung und Fleischeskreuzigung" einhergehenden "Mönchsascetik" siehe TL 06.485.

⁷ Vgl. Anth 07.321.

⁸ KpV 05.93.

⁹ MAM 08.117.

¹⁰ TP 08.278 (erste Hervorhebung von mir).

¹¹ TP 08.281.

¹² Kant, Nachlaß 23.99.

Menschen, noch gar in der Glückseligkeit für sich, sondern "in der Vereinigung und Zusammenstimmung beider".¹³ Das Sittengesetz enthält nichts anderes als die Bedingungen, unter denen der naturgemäß sein Glück betreibende Mensch dieses Glückes auch würdig werden kann. Ein moralisches Problem tritt überhaupt nur dort auf, wo Glücksstreben und Glückswürdigkeit einander widerstreiten und *insofern* die Neigungen den Forderungen des Sittengesetzes zuwider sind.¹⁴ Dieses Gesetz verlangt keineswegs eine prinzipielle Unterdrückung des durch die sinnliche, also bedürftige *Natur bedingten* Strebens; vielmehr bedeutet es lediglich den Rahmen, in dem dieses Streben sich der *Vernunft gemäß* zu vollziehen hat. Es hat die Funktion, den Menschen und seine Natur, seine phänomenale "Welt", in eine freiheitliche Ordnung zu bringen, seiner sinnlichen Natur "die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer *übersinnlichen* Natur, [zu] verschaffen".¹⁵ Zwar ist ein Konflikt zwischen Pflicht und Neigung niemals ausgeschlossen; doch ist er auch keineswegs unausbleiblich.

Für Kant ist die Sinnenwelt als solche moralisch neutral. "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 [...]".¹⁶ "Der Grund [des] Bösen kann [...] nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, *in der Sinnlichkeit* des Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden. Denn nicht allein daß diese keine gerade Beziehung aufs Böse haben (vielmehr zu dem, was die moralische Gesinnung in ihrer Kraft beweisen kann, zur Tugend, die Gelegenheit geben): so dürfen [= müssen] wir ihr Dasein nicht verantworten (wir können es auch nicht, weil sie als anerschaffen uns nicht zu Urhebern haben), [...]".¹⁷ "[...] die Anreize zu den letzteren [den Lastern], denen [den Anreizen] man desfalls Schuld giebt, [sind] an sich gut und als Naturanlagen zweckmäßig."¹⁸ Bloß als Sinnenwesen ist der Mensch moralisch weder gut noch böse, sondern Tier wie andere Tiere. Aber im Unterschied zu den anderen Tieren ist er kein *reines* Sinnenwesen; die Handlungsziele werden ihm nicht durch Instinkt bestimmt, sondern er kann (und muß) sie sich als Zwecke allererst (frei) setzen. Er hat "ein

¹³ TP 08.279 (m. H.); siehe auch KpV 05.110.

¹⁴ Eine Stelle in GMS (04.428) scheint mit dem bisher Gesagten in Widerspruch zu stehen: "Die Neigungen selber aber als Quellen des Bedürfnisses haben so wenig einen absoluten Werth, um sie selbst zu wünschen, daß vielmehr, gänzlich frei davon zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muß." (Vgl. auch KpV 05.118). Hier wird aber nur ausgesprochen, daß einem endlich hen Vernunftwesen seine Endlichkeit immer als Einschränkung und die Naturgesetzlichkeit dieser Endlichkeit immer als der eigenen (Freiheits-)Gesetzlichkeit gegenüber fremde Gesetzlichkeit erscheinen muß.

¹⁵ KpV 05.43. Welche Funktion dieses Gesetz für rein e Verstandeswesen haben könnte, können wir uns weder vorstellen, noch hat es für uns irgendeine Wichtigkeit. Die Idee eines rein intelligiblen Reiches der Zwecke und der dort wie Naturgesetze herrschenden Freiheits-(Sitten-)Gesetze hat nicht so sehr eine utopische, sondern eine heuristische Funktion: hinsichtlich unserer Pflichten und Rechte (als Menschen und Bürger).

¹⁶ RGV 06.58.

¹⁷ RGV 06.34 f. Ebenso wenig übrigens kann der Grund des Bösen "in einer *Verderbniß* der moralisch-gesetzgebenden Vernunft gesetzt werden", weil sich eine von ihrem eigenen Gesetz entbindende gesetzgebende Vernunft nicht ohne Widerspruch denken läßt (siehe RGV 06.35).

¹⁸ MAM 08.116 f. Dem widerspricht nicht die Passage in KpV (05.118): "Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht [...]"; denn da geht es um die Eignung einer Neigung zur Hervorbringung einer moralischen Maxime.

Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen Thieren an eine einzige gebunden zu sein."¹⁹ Er kann also - und muß allerdings auch - darüber entscheiden, welchen Neigungen er in welcher Weise und in welchem Maße nachgeben will. Stellt sich ihm dieses Entscheidungsproblem als "Gewissensfrage", hat er also das (moralische) Bewußtsein, bei der Frage "Was soll ich tun?" hinsichtlich der Antwort unter einem schlechthin verbindlichen Anspruch zu stehen (woher dieser Anspruch auch immer kommen und was auch immer er beinhalten mag), - dann erst und dann allerdings unabweislich ist er ein der Sittlichkeit fähiges Wesen. Nur als (praktisches) Vernunftwesen hat der Mensch die „Anlage“ zur Moralität. Wenn es also überhaupt einen Hort des Bösen gibt, dann liegt er im Felde des (praktischen) Vernunftgebrauchs; allerdings liegt dort dann zugleich auch der Hort des Guten. Es sind die - aus der Vernunft (als dem Vermögen der Grundsätze) und nicht aus der Sinnlichkeit des Menschen stammenden - Maximen, welche gut oder böse sein können: "der Grund des Bösen" kann "nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime [...] liegen."²⁰ Das reine (überhaupt nicht durch Vernunft bestimmbare) Sinnenwesen ist gar keiner Regel für seine Willkür fähig und insofern gleichsam diesseits von Gut und Böse. Das reine (nur durch Vernunft bestimmte) Vernunftwesen ist gar keiner anderen Regel als der des Sittengesetzes für seine Willkür fähig und insofern gleichsam jenseits von Gut und Böse. Die Unterscheidung zwischen Gut und Böse ist *praktisch* überhaupt nur sinnvoll in Bezug auf ein sinnliches Vernunftwesen (z. B. den Menschen), das als solches in seinen subjektiven Grundsätzen (Maximen) mit den objektiven Vernunftgrundsätzen (dem Sittengesetz) zwar übereinstimmen kann, aber nicht *notwendig* übereinstimmt.²¹ Was die "moralische Anlage" des Menschen betrifft, also die Frage, ob er von Natur gut oder böse sei, so ist der Mensch seinem *intelligiblen* Charakter nach als von Natur gut anzusehen, insofern dieser in gar nichts anderem besteht als in dem Bewußtsein der unbedingten Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes. Seinem *sensiblen* Charakter nach, also in anderer *Hinsicht*, ist der Mensch aber auch als von Natur böse anzusehen, insofern er erfahrungsgemäß einen mit seiner Freiheit sich regenden Hang zum Verstoß gegen jenes

¹⁹ MAM 08.112.

²⁰ RGV 06.21; vgl. RGV 06.36; 06.58. Kant redet zwar einmal von der "Selbstliebe" als der "Quelle alles Bösen", aber er ergänzt: "als Princip aller unserer Maximen angenommen" (RGV 06.45). Das bedeutet: das Ur-Böse liegt darin, daß man sein Wollen und Handeln *zuoberst* durch Selbstliebe und nicht durch Vernunft, also durch das Sittengesetz, bestimmt. Durch eine solche Bestimmung hat man - wie sich zeigen wird - in der Tat sein Wollen und Handeln *ursprünglich* moralisch vergiftet. Vgl. KpV 05.88 f.

²¹ Der "Sündenfall" des berühmt-berüchtigten Apfelbisses im Garten Eden ist der Eintritt der Menschen als *Vernunftwesen* (Ebenbildern Gottes) in die Sinnenwelt mit der damit allererst eröffneten *Möglichkeit* sowohl von Böse als auch von Gut. Der Apfelbiß ist deren *ratio cognoscendi* ("Ihr werdet sein wie Richter [Elohim], indem ihr das Gute und das Böse erkennt." Gen. 3,5), indem er zugleich deren *ratio essendi* ist ("Die Frucht des Baumes war gut zu essen und war eine Augenweide." Gen. 3,6). Siehe dazu Moses Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, 2 Bde., Hamburg 1923, unveränderter Nachdruck 1972, Bd. I, 30 ff.; Salomon Maimons Lebensgeschichte, München 1911, 387 ff. Vgl. zur Deutung von Gen. 3 auch MAM 08.111-115.

Gesetz hat.²² Wie gut oder böse er wirklich während seines Lebens ist, das hängt immer neu²³ von seinen moralischen Entscheidungen ab.

Die irrtümliche Annahme, es gebe für Kant eine moralische Unvereinbarkeit zwischen (dem rein intelligiblen Sachverhalt der) Pflicht und (dem rein empirischen Sachverhalt der) Neigung, wird möglicherweise dadurch nahegelegt, daß für Kant ein anderer unüberbrückbarer Gegensatz in moralischer Hinsicht wirklich besteht, nämlich zwischen einem zuoberst durch Vernunft und einem zuoberst durch Sinnlichkeit bestimmten Willen. Dieser Gegensatz erwächst aber nicht unmittelbar aus Pflicht und Neigung selber, nicht aus deren "objektiver Realität" und nicht aus der dadurch bedingten Möglichkeit des Einflusses auf das menschliche Verhalten; sondern ausschließlich aus deren möglicher, aber nicht *zugleich* möglicher Rolle als "oberste[m] und unmittelbare[m] Bestimmungsgrund des Willens".²⁴

Für alle Pflichten muß es einen gemeinsamen obersten Grund geben, aus welchem folgt, daß sie Pflichten sind und was sie als Pflichten sind. Als oberster bedingender Grund muß er selber unbedingt sein. Lange Zeit haben die Philosophen diesen unbedingten Grund in Gott oder in der Natur oder - so auch der vorkritische Kant - im sogenannten moralischen Gefühl gesucht. Der kritische Kant verwirft nun alle diese Lösungsversuche, weil in ihnen das praktische Prinzip jeweils als Bestimmungsgrund des Willens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit *begehrt* wird, voraussetzt, insofern empirisch ist und kein praktisches Gesetz abgeben kann, da es ihm dafür durch die Abhängigkeit von der (als solche für den Willen zufälligen) Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes an der erforderlichen objektiven Notwendigkeit mangelt. Aus einem solchen praktischen Prinzip abgeleitete und also selber unter einer Bedingung stehende Imperative haben keine kategorische, sondern bloß eine hypothetische Geltung.

Der einzige verbleibende und von Kant eingeschlagene Weg, einen allgemeinverbindlichen (gesetzlichen) Bestimmungsgrund für das menschliche Wollen (und Handeln) und also ein objektives Prinzip der Moral zu entdecken, besteht darin, von aller möglichen Materie des Willens zu abstrahieren. Übrig bleibt dann dessen bloße Form, nämlich die Tauglichkeit seiner Maximen zu einem allgemeinen Gesetz. Es ist diese Tauglichkeit und nichts sonst, wodurch sich eine Maxime als moralische qualifiziert (sei es als erlaubte oder als gebotene). Dazu aber gehört wesentlich, daß die Maxime selber den Grund dafür enthält, daß man sie als allgemeines Gesetz wollen kann; und das heißt: sie muß auch die Tauglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung haben.²⁵

²² Siehe Anth 07.324.

²³ Moralität ist für den Menschen nicht etwas endgültig Gegebenes, sondern im Gegenteil etwas bei jeder Willensbestimmung neu zu Schaffendes (mag dies auch dem "moralischen Charakter" zur zweiten Natur geworden sein). Der Mensch ist also jederzeit auf dem "Scheidewege (wo die schöne Fabel den Hercules zwischen Tugend und Wohlust hinstellt)" (TL 06.380).

²⁴ KpV 05.41.

²⁵ Vgl. GMS 04.444: "Tauglichkeit der Maxime [...], sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen"; KpV 05.30: "Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne."; ferner GMS 04.436 f.; 04.441; KpV 05.28; 05.74.

Es läßt sich nämlich denken, daß ein Wille an eine gesetzstaugliche Maxime (etwa die der Ehrlichkeit) als sein Gesetz durch ein von ihm unabhängiges Interesse (durch eine Neigung) gebunden ist²⁶ und somit das Haben dieser Maxime selber unter der Bedingung jenes Interesses steht. *Von der Maxime* etwa der Ehrlichkeit kann man ohne weiteres wollen, daß sie ein allgemeines Gesetz werde; das daraus sich ergebende allgemeine gesetzmäßige Verhalten wäre der Vernunft *gemäß* (wenn auch nicht unbedingt durch diese bestimmt). Nimmt man aber die Triebfeder mit in die Maxime auf und lautet diese „Meta-Maxime“ dann "Ehrlichkeit aus Neigung (weil sie Vorteil bringt oder einfach Freude macht)", so läßt sich zwar weiterhin *von* dieser Maxime, nicht aber auch *durch*²⁷ sie wollen, daß sie ein allgemeines Gesetz werde. Sie enthält in sich selber keinen Grund für ihre Eignung als ein Gesetz des Willens (im doppelten Sinn des *durch* ihn gegebenen Gesetzes *für* ihn). Vielmehr wäre der Grund für ihre Gesetzstauglichkeit gänzlich außerhalb der Sphäre der menschlichen Willensentscheidung in der Natur selber zu suchen, wenn nämlich erstens ein naturgesetzlicher Zusammenhang zwischen Ehrlichhandeln und daraus resultierendem Vorteil bzw. Vergnügen bestände und zweitens jedermann ein naturgesetzlich bestimmtes Interesse an einem solchen Resultat hätte.²⁸ Also auch eine gesetzstaugliche Maxime ermöglicht, wenn man in sie eine Neigung als Triebfeder aufnimmt, nur hypothetische Imperative, an welche der Wille durch irgend etwas außerhalb seiner und damit bloß bedingt gebunden wäre.

Nur durch eine gesetzstaugliche Maxime, in welche eben ihre Gesetzstauglichkeit als Triebfeder ihrer Befolgung mit aufgenommen ist, kann ein Wille unbedingt, durch seine Bindung an die darin als seinem Gesetz zum Ausdruck kommende praktische Vernunft, bestimmt werden. Man kann auch sagen: der Wille, der sich das Vernunftgesetz (etwa der Ehrlichkeit) zur Maxime macht, wird selber erst dadurch zu einem (sich selbst das) Gesetz-gebenden Willen, daß er dieses Vernunftgesetz zugleich zu seiner Triebfeder macht, d. h. zum (Beweg-)Grund der Befolgung. Entsprechend hat eine Handlung erst dann "sittlichen Wert (als Gesinnung)" oder "Moralität" und nicht bloß "sittliche Richtigkeit (als Tat)" oder "Legalität"²⁹, wenn das vom Gesetz Geforderte um dieses Gesetzes willen und eben nicht um eines davon Unabhängigen und als solches die Handlung zuoberst Bedingenden willen getan wird.

Der *unbedingte* Geltungsanspruch der moralisch gebietenden Vernunft bezieht sich darauf, daß sie nicht nur der Grund der *Bestimmung* des Moralgesetzes, sondern auch der oberste Grund seiner *Befolgung* und daß also "das Gesetz nicht bloß die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sei"³⁰, *principium diiudicationis* und zugleich *principium executionis*.³¹ Erst im pflichtmäßigen Handeln *aus Pflicht* ist der Wille zuoberst

²⁶ Vgl. GMS 04.432.

²⁷ Vgl. GMS 04.421.07; 04.432.13; 04.434.13; 04.440.08; KpV 05.27.29; 05.41.32; 05.74.12; RL 06.225.11; Gemeinspruch 08.280.01.

²⁸ Dann allerdings bräuchte man dem Menschen Ehrlichkeit gar nicht erst zur Pflicht zu machen.

²⁹ KpV 05.159.

³⁰ TL 06.392.

³¹ Kants Rede von „Bestimmungsgrund des Willens“ kann sich auf das Beurteilungs-, aber auch auf das Ausübungsprinzip beziehen. (Vgl. etwa KpV 05.41; 05.62; RGV 06.36; Anth 07.130; Nachlaß 23.383)

durch Vernunft und deren (Moral-)Gesetz bestimmt. Die oberste Maxime eines zuoberst durch Vernunft bestimmten Willens lautet daher: "Handle nach einer gesetzestauglichen Maxime aus Achtung vor dem Gesetz." Die kategorisch das Befolgen bestimmter Maximen fordernde Vernunft ist selbst der (einzig mögliche) Grund für die unbedingte Geltung ihrer Forderung, indem sie sich darin auch als der Grund des Befolgens dieser Maximen aufnimmt. Sie fordert gar nichts anderes, als daß man sich in seinem Handeln zuoberst durch (seine) Vernunft selbst-bestimmt und nicht durch (seine) Natur fremd-bestimmen läßt.³² Autonomie, die *unmittelbare* Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz, ist die Bedingung der Möglichkeit unbedingte geltender, also moralischer Imperative.

Das auf den Willen bezogene Zuoberst-durch-Vernunft-Bestimmtsein ist moralisch von größter Wichtigkeit. Die Gegenstände seines Begehrungsvermögens zwingen sich dem Menschen nicht einfach durch die Natur als Handlungsziele auf, sondern er kann sich diese Ziele frei, als Zwecke, setzen. Dies tut er nach subjektiven Grundsätzen und in eben diesen Grundsätzen qua Grundsätzen besteht der Anteil der Vernunft an seinem Wollen und Handeln. Das menschliche Begehrungsvermögen ist also als Wille stets (auch) durch Vernunft bestimmt. Aber es ist nicht notwendig - und darauf kommt es hier an - *zuoberst* durch Vernunft bestimmt. Der Mensch kann ein ganzes hierarchisches System einander bedingender Maximen haben und *insofern* jeweils durch Vernunft bestimmt sein. Doch wenn die oberste Maxime in diesem System, die als solche das ganze System - und zwar auch und gerade in seinem moralischen Wert - bestimmt, ihrerseits eine Neigung zum Grund hat, dann ist der Wille eben nicht zuoberst durch Vernunft bestimmt. Das Grund-Gesetz eines solchen Willens läge damit außerhalb seiner selbst, nämlich in der Natur; er wäre heteronom bestimmt. An dieser - und nur an dieser - Stelle tritt der Grund für die vollständige Disjunktion zwischen einer Handlung aus Pflicht und einer solchen aus Neigung zutage: entweder eine Handlung ist *zuoberst* durch Vernunft bestimmt oder sie ist es nicht.³³

Was folgt nun aus dem Gesagten für die Rolle der Neigungen im Rahmen moralischen Handelns? Unzweifelhaft sind sie völlig ausgeschlossen von jedweder Beteiligung an der Pflichtbestimmung, auch wenn sie – notwendigerweise – dafür das Material hergeben. Was zu wollen bzw. zu tun Pflicht ist, sagt ausschließlich die reine praktische Vernunft. Darüber hinaus gilt aber auch, daß eine (pflichtmäßige) Handlung, *um moralischen Wert zu haben*, immer aus Pflicht und niemals aus Neigung und im Falle eines Widerstreits zwischen Pflicht und Neigung gegen alle Neigung zu erfolgen hat. Keine, auch keine mit den Forderungen des moralischen Gesetzes scheinbar völlig konforme Neigung kann dem menschlichen Handeln einen „wahren sittlichen Werth“³⁴ verleihen. Mehr noch: wie wohlthätig und gemeinnützig, liebenswürdig und altruistisch

Die Vernunft als „oberster Bestimmungsgrund des Willens“ ist dies natürlich in beiderlei Hinsicht, also hinsichtlich dessen, was man will, und hinsichtlich des Grundes, aus dem man es will.

³² Refl. 7197, 19.270: "Die Moralitaet ist die innere Gesetzmäßigkeit der Freyheit, so fern sie nämlich sich selbst ein Gesetz ist." Vgl. auch Refl. 6854, 19.180.

³³ Darin liegt der ganze von Kant selbst vertretene "Rigorismus" seiner Moralphilosophie; siehe RGV 06.22 f.

³⁴ GMS 04.398.

bestimmte Neigungen auch immer sein mögen, - moralisch bürgen sie dennoch für nichts. So wird etwa durch die Tatsache, daß das moralische Gesetz Menschenfreundlichkeit zur Pflicht macht, ein Handeln aus menschenfreundlicher Neigung keineswegs eo ipso pflichtmäßig. Um ein *Garant* für Pflichtmäßigkeit zu sein, müßte es ausgeschlossen sein, daß das moralische Gesetz ein Handeln im Widerstreit mit einer solchen Neigung verlangte. Zwar mag es Neigungen geben, die den Willen häufig in eine auch moralisch geforderte Richtung lenken; und *wenn* sie es tun, darf man ihnen – eben *deswegen*, also *nach* Messung am Gesetz – folgen. Aber die Rede von pflichtmäßigen Neigungen ist unzulässig, da sie sich disparater Begriffe bedient und die vollständige Heterogenität von Naturgesetzlichkeit und Freiheitsgesetzlichkeit außer acht läßt. Als mögliche Triebfedern unterscheiden sich *alle* Neigungen dadurch, und zwar *gleichermaßen*, von der Triebfeder der Pflicht, daß sie naturgesetzlich und eben nicht freiheitsgesetzlich bestimmt sind. Also führt keine Neigung *als solche* zu gesetzeskonformem Handeln; und daran kann auch keine „ästhetische Erziehung des Menschen“ jemals irgend etwas ändern. Es ist die „unübersehbare Kluft“³⁵ zwischen Sinnenwelt und Verstandeswelt, zwischen Naturordnung und sittlicher Ordnung, die es auf immer unmöglich macht, daß aus dem Menschen eine „schöne Seele“ im strikten Schillerschen Sinn wird. Nicht in und mit seinen Neigungen, sondern ausschließlich in und mit seinem Willen vermag der Mensch je und je durch autonome Vernunftbestimmtheit seines neigungsbedingten Strebens diese Kluft zu überbrücken.

Dies alles bedeutet jedoch keineswegs, daß Neigungen überhaupt nicht als Triebkräfte wirksam sein dürften; schon deswegen nicht, weil die "Triebfedern der Sinnlichkeit" eine unabänderliche und daher "schuldlose Naturanlage" des Menschen sind. Nur dürfen sie nicht "*als für sich allein hinreichend*"³⁶ zur Bestimmung der Willkür" (als oberste Triebfeder) in die Maxime (bzw. als Triebfeder in die oberste Maxime) aufgenommen werden. Der „Unterschied, ob der Mensch gut oder böse“ ist, liegt somit nicht darin, ob der Mensch mit seinen Maximen Neigungen Rechnung trägt oder nicht, sondern darin, ob er bei der Befolgung seiner (moralischen) Maximen die Triebfedern der Sinnlichkeit der Triebfeder des moralischen Gesetzes *unterordnet* oder nicht, ob er also die Vernunft oder die Sinnlichkeit zur *obersten* Bedingung aller seiner Willensbestimmung macht. Die "sittliche Ordnung der Triebfedern" besteht in dem *absoluten Vorrang* der Pflicht vor der Neigung (und nur darin!), indem für die Aufnahme in die „*allgemeine* [= oberste] Maxime der Willkür“ „als *alleinige* Triebfeder“ das moralische Gesetz in Betracht kommt.³⁷

So eindeutig nun ein Handeln *aus* Neigung auch als moralisch „richtiges“ ohne moralischen Wert ist, so eindeutig hat ein Handeln aus Pflicht einen solchen Wert, unabhängig davon, ob es *mit* Neigung (oder Abneigung) erfolgt. *Moralität* liegt (bereits) vor, wenn die Idee der Pflicht die (hinreichende) Triebfeder des Handelns ist. Wohl aber ist ein das moralische Handeln, sei es erschwerender, sei es erleichternder Einfluß von

³⁵ KU 05.175.

³⁶ „dabei die [Triebfeder] des moralischen Gesetzes entbehrt werden könnte“; KpV 05.72.

³⁷ Hierzu insgesamt siehe RGV 06.36 (die zwei letzten Hervorhebungen von mir) ; siehe auch GMS 04.455; KpV 05.31; 05.117; Nachlaß 23.383.

Neigungen für die *Tugend*(haftigkeit) von Bedeutung. Wenn man unter Tugend mit Kant „moralische Stärke“³⁸ und „moralische Gesinnung *im Kampfe*“³⁹ versteht, dann hängt deren Maß in der Tat von der Kraft ab, die nötig ist, um dem moralischen Gebot entgegenstehende Neigungen zu überwinden. Indem man zur Moralität verpflichtet ist, ist man „notfalls“ auch zu der dafür erforderlichen Kraftanstrengung, also zur Tugend, verpflichtet. Keineswegs aber ist man, wie Schillers zweites Distichon suggeriert, verpflichtet, solche „Not“ eigens zu stiften, sich selbst „in Versuchung“ zu führen, also moralische Hindernisse zu schaffen, um dann an ihrer Überwindung seine sittliche Kraft zu beweisen.

Übrigens wäre es auch ein Irrtum zu meinen, Kants Begriff der *Achtung* vor dem Gesetz habe eine Implikation zugunsten von Schillers Distichen. Das Gefühl der Achtung erwächst aus dem Bewußtsein der „Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, *die für uns Gesetz ist*“⁴⁰. An dieser Unangemessenheit (und damit an dem Gefühl der Achtung) ändert sich durchaus nichts, wenn im konkreten Fall die Befolgung des Gesetzes „aus Achtung“ vor ihm mangels entgegenstehender oder gar dank förderlicher Neigungen leicht fällt. Die Achtung impliziert lediglich das Wissen, daß allein infolge unserer *sinnlichen* (nicht etwa „bösen“) Natur ein Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung jederzeit *möglich* ist. Aber die Darbringung eines Opfers, wie es Kant nach Schiller zu fordern scheint, ist für das Gefühl der Achtung ebenso wenig erforderlich wie für die Moralität des Handelns.

Es bleibt die Frage, ob denn eine Beteiligung der Neigungen wenigstens unter der Voraussetzung, daß der Wille bereits durch das Moralgesetz hinreichend bestimmt ist, moralisch nicht bloß möglich, sondern auch wünschenswert ist. Die wirkliche Möglichkeit ergibt sich aus dem simplen Sachverhalt, daß ein Einfluß von Neigungen auf den Prozeß der Willensbildung *natürlicherweise*⁴¹ stattfindet. So sehr nun der Mensch Grund hat, solchen Einfluß zu hemmen, wenn dieser pflichtwidrig wirkt, so sehr hat er Grund, ihn zu nützen und sogar zu fördern, wenn er pflichtmäßig wirkt; - moralischen Grund, weil er als ein von Natur der Moralität nicht sicheres Wesen nicht nur schlicht zur Moralität verpflichtet ist, sondern damit zugleich auch zur größtmöglichen Sicherung der Pflichterfüllung, also zur Ausnützung aller dazu geeigneten und ihm zur Verfügung stehenden (trivial zu sagen: moralisch möglichen) Mittel. Die Frage von Eignung und Verfügung ist eine empirische; aber gerade als solche für die Wirklichkeit der menschlichen Moralität von größter Bedeutung.

³⁸ Siehe etwa TL 06.405.

³⁹ KpV 05.84.

⁴⁰ KU 05.257.

⁴¹ Wie völlig bewußt sich Kant des natürlichen und damit unvermeidlichen (für den Menschen als Lebewesen schlicht lebensnotwendigen) und moralisch im Prinzip auch ganz unbedenklichen Einflusses von Neigungen auf das menschliche Wollen ist, zeigen zahllose Äußerungen; für einige seien hier die Quellen genannt: GMS 04.396.36-37; 04.397.33-34 ("überdem"); 04.398.25-26 ("thäte"); 04.399.7-10 ("von selbst"); 04.400.9-10 ("unangesehen"); 04.400.10-12; 04.400.25-401.2; 04.416.23; KpV 05.117.33-35; 05.72.30-31 ("so fern"); TP 08.278.16-19; vgl. auch die Verwendung der Wörter "auch" und "zugleich" in mehreren Formulierungen des kategorischen Imperativs.

Dabei geht es natürlich nicht darum, etwa einen Kaufmann zur Ehrlichkeit aus Pflicht dadurch zu bewegen, daß man ihm unter Hinweis auf den damit verbundenen Vorteil die an sich bittere Pille mit etwas Anderem schmackhaft zu machen versucht; denn damit hätte man bereits das Ziel, die Moralität, im Ansatz verfehlt. Ebenso wenig geht es um die Entwicklung und Förderung eines allgemeinen Vergnügens an "Moralität" wegen der damit verbundenen allgemeinen "wohltätigen" Folgen; denn auch dann wäre nicht Pflicht, sondern Neigung,⁴² nämlich das Vergnügens an diesen Folgen,⁴³ "alleinige und oberste Triebfeder"⁴⁴ des Willens.⁴⁵

Alle auf das Verhältnis von Pflicht und Neigung bezogenen Äußerungen Kants lassen sich richtig nur im Lichte seines sogenannten Rigorismus' interpretieren und beurteilen. Aus der für alle Moralerkenntnis wie für alle Moralität selber entscheidenden Bedeutung der Tatsache, daß Vernunft und Sinnlichkeit einander als *oberster* Bestimmungsgrund des Willens ausschließen und daher Neigungen für die oberste Bestimmung des *moralischen* Willens nicht in Betracht kommen, erklären sich leicht Kants schier unermüdliche Versuche, dem Leser jene Bedeutung einzuschärfen. Nur deswegen auch wählt Kant als Beispiele mit Vorliebe Handlungen aus Pflicht "ohne alle Neigung",⁴⁶ ohne mit solchen Beispielen im mindesten einer "kartäuserartigen Gemüthsstimmung"⁴⁷ oder gar einer "Fleischeskreuzigung"⁴⁸ das Wort reden zu wollen. In dem Spätwerk "Über den Gemeinspruch [...]" stellt er beides, den erwähnten Ausschluß der Neigung und die darauf bezogene Rolle von Beispielen, völlig klar. Er habe - so bedeutet er dem "Hrn. Prof. Garve" - nicht versäumt anzumerken, daß dem Menschen in Bezug auf die Erfüllung seiner Pflicht durchaus nicht angesonnen werde, auf Neigungen Verzicht zu tun. Der Mensch müsse lediglich, "wenn das Gebot der Pflicht eintritt, gänzlich von dieser Rücksicht [auf seine Glückseligkeit] *abstrahiren*."⁴⁹ Und er dürfe sie "durchaus nicht zur Bedingung der Befolgung des ihm durch die Vernunft vorgeschriebenen Gesetzes machen; ja sogar, so viel ihm möglich ist, sich bewußt zu werden suchen, daß sich keine von jener hergeleitete *Triebfeder* in die Pflichtbestimmung unbemerkt mit einmische: welches dadurch bewirkt wird, daß man die Pflicht lieber mit Aufopferungen verbunden vorstellt, welche ihre Beobachtung (die Tugend) kostet, als mit den Vortheilen, die sie uns

⁴² Kant spricht in diesem Zusammenhang vom moralischen Gefühl: "dieser vermeintliche besondere Sinn (so seicht auch die Berufung auf selbigen ist, indem diejenigen, die nicht *denken* können, selbst in dem, was bloß auf allgemeine Gesetze ankommt, sich durchs *Fühlen* auszuhelfen glauben ...) dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher [als das Prinzip der eigenen Glückseligkeit] bleibt, daß er der Tugend die Ehre beweist, das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr *unmittelbar* zuzuschreiben, und ihr nicht gleichsam ins Gesicht sagt, daß es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vortheil sei, der uns an sie knüpfe." (GMS 04.442 f.)

⁴³ Vgl. KpV 05.117: "angenehmen Gefühlen zu Folge".

⁴⁴ RGV 06.30.

⁴⁵ GMS 04.398: „[...] ich behaupte, daß in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Werth habe, sondern mit andern Neigungen zu gleichen Paaren gehe [...]“.

⁴⁶ GMS 04.398.

⁴⁷ RGV 06.23.

⁴⁸ TL 06.485.

⁴⁹ Vgl. auch KpV 05.93.14-15.

einbringt: um das Pflichtgebot in seinem ganzen, unbedingten Gehorsam fordernden, sich selbst genugsamen und keines andern Einflusses bedürftigen Ansehen sich vorstellig zu machen."⁵⁰ Die "Reinheit des sittlichen Grundsatzes" kann "nur dadurch recht in die Augen fallend *vorgestellt* werden [...], daß man alles, was Menschen nur zur Glückseligkeit zählen mögen, von den Triebfedern der Handlung wegnimmt."⁵¹ Was den Primat der Pflicht vor der Neigung bei der Bestimmung des moralischen Willens betrifft, so zeigt er sich auch unzweideutig in Kants Definition der Freiheit (und des Bewußtseins derselben "als eines Vermögens, mit *überwiegender* Gesinnung das moralische Gesetz zu befolgen") als der "Unabhängigkeit von Neigungen, wenigstens als *bestimmenden* (wenn gleich nicht als *afficirenden*) Bewegursachen unseres Begehrens [...]".⁵²

Die Neigung kommt somit nicht einmal als bloß *mitbestimmender* Faktor, als "secundus inter pares", in Frage. Auch darüber hat sich Kant in wünschenswerter Klarheit ausgelassen. So spricht er in der Religionsschrift von der "Unlauterkeit des menschlichen Herzens", die darin bestehe, "daß die Maxime dem Objecte nach (der beabsichtigten Befolgung des Gesetzes) zwar gut [sittlich richtig] und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moralisch ist, d. i. nicht, wie es sein sollte, das Gesetz *allein zur hinreichenden Triebfeder* in sich aufgenommen hat: sondern mehrenteils (vielleicht jederzeit) noch andere Triebfedern außer derselben bedarf, um dadurch die Willkür zu dem, was Pflicht fordert, zu bestimmen; mit andern Worten, daß pflichtmäßige Handlungen nicht rein [und also gar nicht] aus Pflicht gethan werden."⁵³ "[...] wenn andre Triebfedern nöthig sind, die Willkür zu *gesetzmäßigen* Handlungen zu bestimmen, als das Gesetz selbst (z. B. Ehrbegierde, Selbstliebe überhaupt, ja gar [sogar] gutherziger Instinct, dergleichen das Mitleiden ist), so ist es *bloß zufällig, daß diese mit dem Gesetz übereinstimmen*: denn sie könnten eben sowohl zur Übertretung antreiben. Die Maxime, nach deren Güte aller moralische Werth der Person geschätzt werden muß, ist also doch gesetzwidrig, und der Mensch ist bei lauter guten Handlungen dennoch böse."⁵⁴

In der "Kritik der praktischen Vernunft" folgt nach der Feststellung, daß der objektive Bestimmungsgrund, das moralische Gesetz, "*jederzeit und ganz allein* zugleich der subjectiv *hinreichende* Bestimmungsgrund der Handlung sein müsse" und man also "keine anderweitige Triebfeder, dabei die des moralischen Gesetzes entbehrt werden könnte, suchen muß [= darf]", der bezeichnende Zusatz: es sei sogar "*bedenklich* [...], auch nur *neben* dem moralischen Gesetz noch einige andere Triebfedern (als [= wie etwa] die des Vortheils) mitwirken zu lassen;"⁵⁵ weil - füge ich hinzu - schon eine nicht *mitbestimmende*

⁵⁰ TP 08.278 f.; vgl. ferner KpV 05.88 f.; 05.118.

⁵¹ KpV 05.156 (m. H.). Das in Gedanken Weggenommene wird somit also durchaus als mögliche Triebkraft anerkannt, nur nicht als *bestimmende*.

⁵² KpV 05.117 ("überwiegender" und "bestimmenden" von mir hervorgehoben).

⁵³ RGV 06.29 f.

⁵⁴ RGV 06.30 f. (zweite Hervorhebung von mir); siehe auch GMS 04.390.4 -8.

⁵⁵ KpV 05.72 (die ersten beiden Hervorhebungen von mir).

Mitwirkung anderer Triebfedern den Charakter der Triebfeder der Pflicht als moralisch notwendiger und hinreichender Bedingung fragwürdig machen könnte.⁵⁶

Dennoch hatte Kant schon in der "Kritik der praktischen Vernunft" zugestanden, daß eine "Neigung zum Pflichtmäßigen [...] die *Wirksamkeit* der *moralischen* Maximen *sehr erleichtern*" (allerdings solche Maximen nicht auch hervorbringen) könne.⁵⁷ Später ist dann in der "Tugendlehre" mit Bezug auf eine "Ästhetik der Sitten" von den Gefühlen die Rede, "welche die nöthigende Kraft des moralischen Gesetzes begleiten" und dadurch deren "Wirksamkeit empfindbar machen (z. B. Ekel, Grauen sc., welche den moralischen Widerwillen versinnlichen), um der *blos*-sinnlichen Anreizung den Vorrang abzugewinnen".⁵⁸

Der Gedanke, daß es von *moralischem* Nutzen sein kann, Kräfte der Sinnlichkeit in den Dienst der Pflichterfüllung zu stellen,⁵⁹ tritt noch stärker hervor, wenn vom Mitleid gesagt wird, es sei "doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe [...], dasjenige zu thun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde," und daher sei es "indirecte Pflicht, die mitleidige natürliche (ästhetische) Gefühle in uns zu cultiviren und sie als so viele Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen."⁶⁰

Das weitestgehende Zugeständnis Kants an eine Beteiligung der Sinnlichkeit an der "Pflichtbefolgung" (nicht etwa auch an der "Pflichtvorstellung") findet sich in der kleinen, ebenfalls sehr späten Schrift über "Das Ende aller Dinge". Dort heißt es von der Liebe (als der "freien Aufnahme des Willens eines Andern unter seine Maximen"), sie sei "ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur (zu dem, was die Vernunft durchs Gesetz vorschreibt, genöthigt werden zu müssen): denn was Einer nicht gern thut, das thut er so kärglich [...], daß auf diese [die Pflicht] als Triebfeder ohne den Beitritt jener [der Liebe] nicht sehr viel zu rechnen sein möchte."⁶¹

Die "christliche" Liebe, von der Kant hier spricht, als "caritas" nicht unähnlich dem "amor dei" des Spinoza, hat in ihrer "Liebenswürdigkeit"⁶² auch Anmut im Gefolge; die

⁵⁶ Noch stärker Kant, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, 08.396: "[...] die sich einmengenden, von der Glückseligkeit entlehnten Triebfedern, ob sie zwar zu eben denselben *Handlungen*, als die aus reinen moralischen Grundsätzen fließen, hinwirken, verunreinigen und schwächen doch zugleich die moralische *Gesinnung* selbst, deren Werth und hoher Rang eben darin besteht, unangesehen derselben, ja mit Überwindung aller ihrer Anpreisungen keinem andern als dem Gesetz seinen Gehorsam zu beweisen."

⁵⁷ KpV 05.118 (erste und dritte Hervorhebung von mir). Vorher (05.88 f.) hatte es sogar in Bezug auf gar nicht unmittelbar auf Pflichtmäßiges gerichtete Neigungen geheißen, es könne ratsam sein, die durch pflichtmäßiges Handeln eröffnete "Aussicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens mit jener obersten und schon für sich allein hinlänglich bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Theile nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist. Denn das würde so viel sein, als die moralische Gesinnung an ihrer Quelle verunreinigen zu wollen."

⁵⁸ TL 06.406.

⁵⁹ Schon in der *Grundlegung* hatte Kant von „Lob und Aufmunterung“ gesprochen; GMS 06.398.

⁶⁰ TL 06.457.

⁶¹ EaD 08.338.

⁶² Ebda.

Grazien, die "guten Schwestern" der Venus Urania, sind auch ihre Schwestern. Sie gehören zum "Spiel" (nicht zu den unter dem Gesetz der Pflicht stehenden "Geschäften"), sofern dieses Spiel, um die Geschäfte zu befördern, "guten Mut geben und stärken kann".⁶³ "Buhlschwestern" der Venus Dione werden die Grazien erst, wenn "sie sich ins Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen;"⁶⁴ - gleichsam Dirnen, welche die Lust feilbieten - um den Preis der Moral.

In Kants Antwort an Schiller⁶⁵ wird den Grazien zwar für das "Geschäft der Pflichtbestimmung" eine "ehrerbietige Entfernung" zugewiesen und ihnen lediglich die "Begleitung" der Tugend in ihren "anmuthigen Folgen" gestattet. Aber um die Tugend "wenigstens *beliebt*" zu machen und so "indirect" zur Tugendgesinnung hinzuwirken, erklärt Kant es doch für Pflicht, "der Tugend die Grazien beizugesellen", nämlich durch Kultivierung der "Umgangstugenden".⁶⁶

Wichtiger aber als alle Kultur ästhetischer Gefühle im weitesten Sinne, also auch etwa des Mitleids, ist für Kant die Kultur der moralischen Gesinnung selber und des *daraus* fließenden, pflichtbewußten Handelns. Jene leistet ohnehin stets nur "Vorbereitung"; sie bewirkt bestenfalls eine "Änderung der Sitten", eine "Reform [...] für die Sinnesart". Um den Menschen sittlich-gut zu machen, also für die Moralisierung, bedarf es einer "Herzensänderung", einer "Revolution für die Denkungsart".⁶⁷ Die dadurch erreichte moralische Gesinnung ist aber im Falle des Menschen stets bedrohte Tugend. Begreift man diese Begreift man diese als Stärke, sinnlich entgegenwirkende Antriebe zu überwinden,⁶⁸ so bedarf sie der Kultur. Tugend "hat mit Hindernissen zu kämpfen, zu deren Überwältigung sie ihre Kräfte zusammen nehmen muß."⁶⁹ Dazu braucht der Mensch "Regeln der Übung", mit der er sich nach und nach in eine wackere und fröhliche Gemütsstimmung versetzt, die ihrerseits mit der Zeit habituell wird. Eine solche Stimmung ist deswegen moralisch von großer Wichtigkeit, weil dasjenige, das man ohne Lust als bloßen Frondienst tut, "für den, der hierin seiner Pflicht gehorcht, keinen inneren Werth [hat] und [...] nicht geliebt, sondern die Gelegenheit ihrer Ausübung so viel möglich geflohen [wird]."⁷⁰ Was die "Bekämpfung der Naturtriebe" durch "ethische Gymnastik" betrifft, so geht es dabei ausschließlich um die habituelle Fähigkeit, sie als moralische Hindernisse zu überwältigen. Jede über dieses Maß hinausgehende Selbstzucht, welcher notwendigerweise auch der aus dem Bewußtsein moralischer Freiheit entspringende Frohsinn fehlt, ist weder verdienstlich noch exemplarisch.⁷¹ Vielmehr erscheint bei ihr die

⁶³ Kant, Nachlaß 23.99.

⁶⁴ RGV 06.23.

⁶⁵ RGV 06. 23 f.

⁶⁶ TL 06.473 f.

⁶⁷ RGV 06.47.

⁶⁸ Siehe TL 06.397.

⁶⁹ TL 06.484.

⁷⁰ Ebda.

⁷¹ Zum Vorhergehenden insgesamt siehe TL 06.484.

Tugend in einer verzerrten Gestalt, die, "von den Grazien verlassen, [...] auf Humanität nicht Anspruch machen" kann.⁷²

⁷² Anth 07.282.