

Kant über Menschenliebe als moralische Gemütsanlage

von Dieter Schönecker (Siegen)

unter Mitarbeit von Alexander Cotter,
Magdalena Eckes, Sebastian Maly

Die Liebe des intellectualen Wohlgefallens ist schon schwerer zu concipiren.

Kant, *Vorlesungen zur Moralphilosophie* (Stark), 285

Worte, die einen zwiefachen, ganz verschiedenen Sinn annehmen können, halten öfters die Überzeugung aus den klarsten Gründen lange Zeit auf.

Kant, *Religionsschrift*, 45 Anm.

Abstract: In the Introduction of the *Tugendlehre*, Kant identifies love of human beings as one of the four moral predispositions that make us receptive to the moral law. We claim that this love is neither benevolence nor the aptitude of the inclination to beneficence in general (both are also called love of human beings); rather it is *amor complacentiae*, which Kant understands as the delight in moral striving for perfection. We also provide a detailed analysis of Kant's almost completely neglected theory of moral predispositions. They are necessary conditions to be aware of the moral law and to be motivated by it.

Das am stärksten rezipierte ethische Werk Kants ist, noch vor der *Kritik der praktischen Vernunft*, gewiss die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.¹ Dagegen gehört die *Tugendlehre* (der zweite Teil von Kants *Metaphysik der Sitten*) traditionell zu den recht stiefmütterlich behandelten Texten des Kantischen Werkes. Das gilt für das Buch als Ganzes, aber auch für einzelne Elemente daraus (mit Ausnahme vielleicht der berühmten Unterscheidung von Wille und Willkür, die allerdings zur generellen Einleitung in die Meta-

¹ Wir danken Marcia Baron, Ina Goy, Thomas Höwing, Christian Illies, Samuel Kerstein, Oliver Sensen und Andreas Trampota für wertvolle Hinweise und Diskussionen. Ganz besonders zu Dank verpflichtet sind wir Günter Zöllner, der uns als Gastdozent des 2. Siegener Kant-Kurses zum Begriff der Menschenliebe (September 2007) in großartiger Bereitschaft zur intensiven Diskussion zu sehr wichtigen Verbesserungen, Präzisierungen und Ergänzungen gezwungen hat; gleiches gilt auch für Christoph Horn und Corinna Mieth, die uns bei einem Symposium in Bonn (Februar 2008) weitere Verbesserungen abgerungen haben. Special thanks to Stonehill College (Easton, USA) that supported the research project with a grant in the SURE program.

physik der Sitten gehört). Obwohl der *Tugendlehre* und in ihr auch der Rolle des Gefühls in letzter Zeit etwas mehr Aufmerksamkeit geschenkt wurde, ist es daher vielleicht nicht überraschend, wenn auch nicht akzeptabel, dass es nach wie vor weder eine gründliche Analyse der moralischen Gemütsanlagen in Kants *Tugendlehre* gibt noch eine solche Analyse zur Menschenliebe als eine dieser Gemütsanlagen.

Wie wenig Beachtung dem Begriff der Menschenliebe zuteil wurde, zeigt sich auch daran, dass bisher noch nicht einmal richtig identifiziert (oder auch nur gefragt) wurde, was überhaupt die „Liebe des Nächsten“ (399,6)² oder „Liebe“ (449,17) oder „Menschenliebe“ (450,16) ist, von der Kant in Kapitel XII der „Einleitung zur Tugendlehre“ (kurz: *E XII*) behauptet, sie sei eine der vier moralischen Gemütsanlagen, die uns für den Pflichtbegriff überhaupt erst empfänglich machen.³ Diese Liebe ist, so eine unserer Hauptthesen, die *Liebe des Wohlgefallens* (*amor complacentiae*) als eine Gemütsanlage. Dabei ist erstens zu berücksichtigen, dass der Liebesbegriff in der *Tugendlehre* insgesamt eine sehr herausgehobene, aber auch sehr komplizierte Rolle spielt. Wir können das hier nicht ausführen, wollen aber im ersten Kapitel zunächst wenigstens skizzieren, wie vielfältig und reich Kants Begriff und Theorie der Liebe ist (I).⁴ Zweitens ist Kants Theorie der Menschenliebe als Gemütsanlage nur verständlich, wenn man versteht, was überhaupt diese Gemütsanlagen sind; die Analyse von Kants Theorie dieser Gemütsanlagen (*E XII*) ist daher der nächste Schritt (II). Im dritten Teil (III) begründen wir dann unsere These, dass die Liebe als moralische Gemütsanlage nur die Liebe des Wohlgefallens sein kann;⁵ die Hauptquelle dafür ist das Unterkapitel „Von der Menschenliebe“ (401,23–402,26) in *E XII*. Die §§ 25 und 26 der *Tugendlehre* wie auch Parallelstellen aus der *Religionschrift* und den *Vorlesungen zur Moralphilosophie* sind unerlässlich für die Beantwortung der Frage, woran denn das Wohlgefallen in der Liebe des Wohlgefallens besteht (IV). Im fünften Teil bewerten wir noch einmal abschließend die Literatur (V). Die Analysen sind sehr mühsam und aufwendig; dass sie sich lohnen, soll eine kurze Präsentation der Hauptergebnisse in der Zusammenfassung zeigen (VI).

² Zur Zitierweise siehe Literatur. (Hier und da machen wir Hinweise auf Differenzen oder Probleme, z. B.: „Liebe“ in 449,17 ist in der AA fett hervorgehoben.)

³ Kants diverse Formulierungen zusammenfassend sprechen wir von den ‚moralischen Gemütsanlagen‘; Kant selbst verwendet diesen Ausdruck nicht.

⁴ Die wichtigsten Stellen in der *Tugendlehre* (TL) sind: 399–403; 426; 448–457; 472f. Weitere wichtige Parallelstellen sind außerdem *Rechtslehre* (RL), 212; Ge, 307f.; GMS, 399; KpV, 83f.; Rel, 45; KU, 275f.; Anthro, 239–246; MC, 417–443; MSV, 675–686; 699; ED, 337f.; VzM, 284–287; AA 25.1: 581; 628; 649; 25.2: 1150; 1315ff.; 1361; 1499; 1509; 1512.

⁵ Diese These beruht auf unserer Interpretation der moralischen Gemütsanlagen; diese aber wiederum bleibt von der Frage, ob die Liebe des Wohlgefallens wirklich die gesuchte moralische Gemütsanlage ist, unberührt.

Die Wichtigkeit einer Auseinandersetzung mit Kants These von der Menschenliebe als einer moralischen Gemütsanlage ergibt sich schon alleine daraus, dass diese These, wie sich zeigen wird, in der Forschung kaum oder jedenfalls keine angemessene Berücksichtigung gefunden hat; schon rein philosophiehistorisch und für die Kant-Forschung insbesondere besteht hier großer Nachholbedarf. Eine solche Analyse ist aber zugleich geeignet, zumindest mit Blick auf den späten Kant der *Tugendlehre* ein anderes Bild von Kants Theorie moralischer Motivation zu gewinnen. Nicht nur zeigt sich dann, dass Kant viel mehr kennt als allein das Gefühl der Achtung, aus dem Handlungen aus Pflicht entspringen, und dass er natürlichen Gefühlen und insbesondere der Liebe nicht nur kritisch gegenübersteht.⁶ Nimmt man Kants These von den moralischen Gemütsanlagen und damit auch von seiner These von der Menschenliebe als einer dieser Gemütsanlagen Ernst, so ist die (späte) Kantische Ethik nämlich nicht nur der Idee der Liebe (und also des Gefühls) nicht entgegengesetzt, sondern zumindest hinsichtlich des *principium executionis* beruht sie sogar auf ihr.

Es kommt uns in diesem Aufsatz darauf an, die Möglichkeit einer solchen Interpretation Kants plausibel zu machen, der zufolge zumindest in der *Tugendlehre* die Sinnlichkeit eine viel größere Rolle spielt, als man im Lichte eingespielter Interpretationen und angeblich klar erkennbarer ‚großer Linien‘ zu glauben geneigt ist; und es könnte (muss aber nicht) sich dann umgekehrt herausstellen, dass im Lichte einer solchen neuen Interpretation der *Tugendlehre* auch die früheren Texte Kants anders zu lesen sind.⁷

I. Kants Gebrauch des Ausdrucks „Liebe“ – ein Überblick

Es müssen mindestens *vier Kontexte* von Liebe und *mindestens zwölf Bedeutungen* des Ausdrucks ‚Liebe‘ unterschieden werden. Wir wollen dies, ohne implizierte Reihenfolge oder Anordnung, kurz erläutern. Es wird dabei, wie gesagt, keine Vollständigkeit beansprucht, sondern wir wollen nur demonstrieren, wie komplex der Begriff ist; diese differenzierende Auflistung soll daher auch nicht nahelegen, es bestünden keine Beziehungen oder sogar

⁶ Als Beispiel für die offenkundig immer noch vorherrschende Rezeption Kants als einem Philosophen, der rundum die positive Rolle von Gefühlen auch in der Ethik bestreite, vgl. zuletzt wieder Engelen (2007, 35) und Hastedt (etwas differenzierter, 2005, 30ff.) in ihren Büchern über Gefühle.

⁷ Hier ist auch Gelegenheit für den Hinweis, dass dies keine vergleichende Studie sein kann. So wäre es natürlich sehr interessant, zu analysieren, was Kant z. B. in der KpV (etwa 116f.) über das Verhältnis von Gesetz und (moralischer) Sinnlichkeit sagt. Und auch der Frage, ob Kant mit der Theorie von den moralischen Gemütsanlagen seine Achtungstheorie aufgibt oder diese durch jene ersetzt oder ergänzt, ist eine der Fragen, denen wir hier aus Platzgründen nicht nachgehen können.

Überschneidungen zwischen diesen verschiedenen Kontexten und Begriffsbedeutungen.

Erstens begriffte Kant die Liebe als biologische Konstante. Dazu gehört die erotische Liebe, *Liebe₁*. Dies sei die Liebe „(in der engsten Bedeutung des Wortes)“ (426,20) als „Geschlechtsliebe“ (Anthro, 136); diese erotische Liebe habe „mit der moralischen Liebe eigentlich nichts gemein“ (426,29). In diesen Zusammenhang einzuordnen sind außerdem die „Selbstliebe“ (KpV, 73 ff.) bzw. die Eigenliebe als eine Variante der Selbstsucht, *Liebe₂*, und die „Liebe zum Leben“ (424f.)⁸ im Sinne eines Selbsterhaltungstriebes, *Liebe₃*. Zu beachten ist dabei, dass diese Selbstliebe nicht zu verwechseln ist mit den Pflichten der Selbstliebe; auch ist das im Kontext der Selbstsucht genannte Wohlgefallen an sich selbst (KpV, 73) im Sinne der Arroganz nicht mit der Selbstliebe des Wohlgefallens zu verwechseln.

Zweitens spricht Kant über Liebe im Zusammenhang mit den sogenannten Liebespflichten, die man auch „Pflichten der [...] Nächstenliebe zu nennen pflegt“ (410,16), ein Ausdruck („Nächstenliebe“), der aber „in uneigentlicher Bedeutung genommen [wird]; weil es zum Lieben direkt keine Pflicht geben kann, wohl aber zu Handlungen, durch die der Mensch sich und andere zum Zweck macht“ (410,17). Kant spricht hier auch allgemein von praktischer Menschenliebe (§§ 26–27) oder auch von Philanthropie (§ 26). Innerhalb dieses Kontextes unterscheidet er dann die Menschenliebe als *amor benevolentiae* (*Liebe₄*) vom herzlichen Wohlwollen (§§ 31–32, *Liebe₅*), von der allgemeinen Menschenliebe (§ 28, *Liebe₆*) und auch von der *Liebe₇*, als Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt (402); mit der letztgenannten Liebe ist vielleicht, aber nicht sicher, die praktische Liebe identisch, so wie Kant sie in der *Kritik der praktischen Vernunft* versteht, nämlich – im Unterschied zur *Tugendlehre* – nicht als Liebespflicht, sondern als *Liebe₈* im Sinne des Gerne-Tuns der Gebote Gottes und der Pflichten gegenüber dem Nächsten.⁹

Drittens thematisiert Kant die Liebe im Kontext der Freundschaft, wozu *Liebe₉* als Menschenfreundschaft oder bloße Menschenliebe (§ 26: Lust am Wohlsein anderer und § 47) gehört sowie *Liebe₁₀*, die in der „Pflicht als Freund den Menschen wohlzuwollen“ (473,8) besteht.¹⁰ Nicht unerwähnt

⁸ Vgl. dazu auch KpV, 30; Anthro: 276; Päd, 492.

⁹ Es ist zu beachten, dass der zentrale Ausdruck „Wohlwollen“ in drei oder vielleicht vier Bedeutungen auftaucht, nämlich erstens als *tätiges* Wohlwollen (z. B. 401,27; 452,4); zweitens als Wohlwollen *des Wunsches* (452,1; 452,23), das nicht Pflicht ist; und drittens als das *bloß herzliche* Wohlwollen (455,1–22), das Pflicht ist; und ggf. viertens als das Wohlwollen in der *allgemeinen Menschenliebe* (451,21), das aber vielleicht mit dem Wohlwollen des Wunsches identisch ist.

¹⁰ Es ist sehr wichtig zu sehen, dass der im ersten Satz des letzten Absatzes von § 47 (472f.) zunächst eingeführte Begriff des ‚Menschenfreundes überhaupt‘ (MF), entgegen allem Anschein, *nicht* identisch ist mit dem dann im zweiten Satz eingeführten Begriff des ‚Freundes des Menschen‘ (FM), sondern gleichbedeutend mit dem Begriff

lassen wollen wir in diesem Kontext noch eine mögliche weitere Bedeutung von Liebe, nämlich die *Liebe*₁₁ als Wohlwollen des Wunsches (§ 28), die aber vielleicht mit der *Liebe*₁₀ des „bloß Menschenliebenden (*Philanthrop*)“ (472,37, u.H.) identisch ist (dies ist zugleich ein Beispiel dafür ist, worin Überschneidungen bestehen könnten).

Viertens schließlich versteht Kant die *Liebe*₁₂ (Menschenliebe) als eine moralische Gemütsanlage, d. h. als *amor complacentiae* (*E XII*). Kurz und vorläufig gesagt, besteht seine These darin, dass die Menschenliebe als Liebe des Wohlgefallens an der Vollkommenheit des Menschen eine natürliche Gemütsanlage ist, die (u. a.) den Menschen befähigt, überhaupt für das in Pflichtgeboten enthaltene moralische Sollen empfänglich zu sein.

II. Kant über moralische Gemütsanlagen überhaupt

Bevor wir zur Menschenliebe als moralischer Gemütsanlage kommen, müssen wir uns zunächst mit Kants *allgemeiner* Charakterisierung dieser moralischen Gemütsanlagen beschäftigen. Zu diesen ‚moralischen Prädispositionen‘, wie er sie indirekt auch nennt, rechnet er neben der Menschenliebe noch das moralische Gefühl, das Gewissen und die Achtung (für sich selbst). In *E XII* führt Kant unvermittelt diese „Ästhetische[n] Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt“ (399,2) ein. Während die Ausführungen zu den einzelnen Gemütsanlagen relativ ausführlich sind, ist die allgemeine Charakterisierung nur wenige Zeilen lang (399,4–16). Dabei ist es vor allem der letzte Satz dieses Absatzes (399,14–16), der besondere Schwierigkeiten bereitet.¹¹

Hier nun zunächst der ganze erste Absatz von *E XII* (an den sich dann die vier Unterkapitel a–d zu den vier Gemütsanlagen anschließen):

des ‚bloß Menschenliebenden‘ (bM) in diesem zweiten Satz. Wir können das hier nicht ausführen, aber schon ein semantisch-grammatischer Befund macht dies deutlich: Man könnte zunächst meinen, das „jenem“ (473,1) im dritten Satz müßte man wegen der erforderlichen Entfernung des Rückbezuges auf den am Anfang des Satzes zunächst genannten MF beziehen. Tatsächlich kann es sich grammatikalisch aber auf den im Satz vorher erwähnten FM beziehen (wobei die grammatisch erforderliche Entfernung dadurch gewährleistet wird, dass *nach* dem FM noch der bM genannt wird). Und tatsächlich wird semantisch klar, dass der Bezug von ‚jener‘ allein auf FM sein kann, weil ja von dem „Ausdruck eines *Freundes* der Menschen“ (472,36, unsere Kurssivierung) die Rede ist (also ‚jenem-Ausdruck‘), wohingegen das ‚jenem‘ sich nicht auf den ‚MF‘ beziehen kann, da dieser *als solcher* eingeführt wird, *nicht* dagegen der ‚Ausdruck‘ des MF; und in ‚jenem‘ Menschenfreund überhaupt selbst könnte ja nicht die ‚Vorstellung und Beherzigung usw.‘ „enthalten“ (473,3) sein. Sachlich entscheidend ist, dass der FM sich durch ‚*Wohltun*‘ auszeichnet, wohingegen der bM eben ‚*bloß* menschenliebend‘ ist, was für die Identifizierung von bM mit MF spricht.

¹¹ In der uns bekannten Literatur gibt es keine einzige genauere Analyse dieses Absatzes.

Es sind solche moralische Beschaffenheiten, die, wenn man sie nicht besitzt, es auch keine Pflicht geben kann, sich in ihren Besitz zu setzen. – Sie sind das *moralische Gefühl*, das *Gewissen*, die *Liebe* des Nächsten und die *Achtung* für sich selbst (*Selbstschätzung*), welche zu haben es keine Verbindlichkeit gibt: weil sie als *subjektive* Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objektive Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen. Sie sind insgesamt *ästhetisch* und vorhergehende, aber natürliche Gemütsanlagen (*praedispositio*), durch Pflichtbegriffe affiziert zu werden; welche Anlagen zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat und kraft deren er verpflichtet werden kann. – Das Bewußtsein derselben ist nicht empirischen Ursprungs, sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüt, folgen. (399)

Wie gesagt, dieser erste Absatz (kurz: *E XII, I*) ist – neben einigen wenigen Stellen in den Unterkapiteln a–d – alles, was Kant in der *Tugendlehre* zu den moralischen Gemütsanlagen im Allgemeinen schreibt, und es gibt auch sonst keine Texte von ihm, in denen er diese Theorie von den moralischen Gemütsanlagen entwickelt.¹² Dennoch scheinen zunächst zwei wesentliche Punkte deutlich aus diesen wenigen Zeilen hervorzugehen:

Erstens kann es keine Pflicht geben, diese moralischen Gemütsanlagen zu besitzen. Es ist auffällig, dass diese These als erstes (im allerersten Satz) genannt und durch einen Gedankenstrich vom Folgenden zusätzlich abgegrenzt wird, noch bevor Kant erklärt, was überhaupt die Gemütsanlagen sind und was sie leisten. In den wenigen Zeilen bringt Kant diese These – es sind „solche moralische Beschaffenheiten, die, wenn man sie nicht besitzt, es auch keine Pflicht geben kann, sich in ihren Besitz zu setzen“ (399,4) – drei Mal zum Ausdruck („[...] keine Pflicht geben kann [...]“; „[...] keine Verbindlichkeit gibt [...]“; „[...] nicht als Pflicht angesehen werden kann [...]“). Diese Eigenschaft der moralischen Gemütsanlagen – sie zu haben kann nicht geboten werden¹³ – ist besonders wichtig, weil sie uns gleichsam eine Art Lackmestest an die Hand gibt, der uns zu bestimmen erlaubt, welche von den vielen verschiedenen Formen der Liebe es ist, die Kant als moralische Gemütsanlage einstuft. Wie auch immer es zu verstehen ist, dass die moralischen Gemütsanlagen in der einen oder anderen Weise dem Pflichtbegriff „zum Grunde liegen“ (399,11); es ist eindeutig, dass diese „Anlagen zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann“ (399,12), und

¹² Damit ist natürlich nicht gesagt, dass Kant nicht auch sonst in seinem Werk von ‚Anlagen‘ spräche, die für Moral relevant sind (z. B. sehr explizit in der *Religionsschrift*). Aber die moralischen Gemütsanlagen, so wie er sie hier in dieser Form präsentiert sind, tauchen sonst nirgends anders auf: Kant verwendet den Begriff der ‚Gemütsanlage‘ – ebenso wie den der ‚praedispositio‘ und der ‚moralischen Beschaffenheit‘ – in seinen Schriften nur wenige Male, und er wird auch nicht näher erläutert. Umgekehrt ist damit nicht gesagt, dass der wesentliche Kern der Ausführungen der *Tugendlehre* nicht auch schon früher zu finden ist.

¹³ Allerdings gibt es ein Gebot, die moralischen Gemütsanlagen zu „kultivieren“ (399,33; 401,19); dazu später mehr.

zwar deshalb, „*weil*“ (399,8, u.H.) sie der Pflicht bereits ‚zum Grunde liegen‘ – es kann nicht geboten werden, etwas zu haben, das man bereits besitzen muss, um überhaupt ein Gebot erfüllen zu können.

Eben dieser zweite Punkt, dass die moralischen Gemütsanlagen dem Pflichtbegriff in gewisser Hinsicht ‚zum Grunde liegen‘, ist zwar unbestreitbar im Text präsent. Allerdings ist er, anders als der erste, höchst schwierig zu interpretieren, was nicht zuletzt damit zusammenhängt, dass der letzte Satz von *E XII, I* außerordentlich schwer zu interpretieren ist. Unsere These lautet: Die „moralische[n] Beschaffenheiten“ (399,4), wie Kant sie nennt – oder auch die „*subjektive*[n] Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff“ (399,8) und „*ästhetisch*[en] [...] Gemütsanlage[n]“ (399,10) – sind die sinnliche Grundlage dafür, überhaupt den verpflichtenden und motivationalen Gehalt moralischer Gesetze und Gegenstände (weit gefasst) zu verstehen *und* dadurch motiviert zu werden.

Wenn dies stimmt, resultiert daraus sofort die Frage, wie diese Gemütsanlagen mit dem Kantischen Grundbegriff des Handelns ‚aus Achtung fürs Gesetz‘ zusammenhängen,¹⁴ und diese Frage wiederum bringt sofort zwei Komplikationen mit sich: Erstens wird im § 40 die „Achtung vor dem Gesetze“ (464,5) mit dem moralischen Gefühl identifiziert,¹⁵ die ja nur *eine* von den Gemütsanlagen ist und deren Definition („Empfänglichkeit für Lust oder Unlust bloß aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze“, 399,19) außerdem nicht ohne weiteres mit dem üblichen Achtungsbegriff übereinstimmt. Zweitens ist die „*Achtung* für sich selbst“ (399,7) ebenfalls eine der vier Gemütsanlagen, und da diese Selbstachtung nichts anderes ist als die „Achtung vor dem Gesetz in sich selbst“ (403,5), ist auch hier alles andere als klar, wie sie von dem allgemeinen Begriff der Achtung bzw. mit dem Motiv, ‚aus Pflicht‘ zu handeln, zusammenhängt. Diese Fragen können letztlich nur in einem viel größeren Rahmen beantwortet werden; dennoch müssen wir sie hier zumindest erwähnen und, soweit möglich, berücksichtigen.¹⁶

Führen wir uns zunächst die relevanten Textstellen vor Augen. In *E XII, I* gibt es, abgesehen vom letzten Satz, den wir eigens behandeln werden, drei

¹⁴ Die klassische Formulierung („Achtung für das bzw. vor dem Gesetze“) taucht in der *Tugendlehre* nur dreimal auf: 403,5; 410,25; 464,5. Viel häufiger sind Formulierungen, bei denen es um die Achtung vor dem Menschen oder der Menschheit geht. Die Wendung ‚aus Pflicht‘ wird benutzt in 383,13; 387,15; 391,4; 392,21; 393,15; 409,33; 446,16.

¹⁵ „Die Achtung vor dem Gesetze, welche subjektiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird, ist mit dem Bewußtsein seiner Pflicht einerlei“ (464,5). Dass Kant die Einschränkung ‚subjektiv‘ macht, ist irrelevant, da er damit den subjektiven Charakter des Gefühls nur von der objektiven Geltung des Gesetzes absetzen will.

¹⁶ Darüber hinaus ist unklar, wie die Gemütsanlagen mit der freien Willkür zusammenhängen. Kant spricht im Kontext des moralischen Gefühls von der „*Empfänglichkeit* der freien Willkür“ (400,18), und es scheint dunkel, wie genau die Begriffe Gemüt, Gemütsanlagen und freie Willkür zusammenhängen.

Formulierungen, die grammatisch rekonstruiert, aber interpretatorisch neutral so lauten:

(G1): Die moralischen Gemütsanlagen liegen als subjektive Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objektive Bedingungen der Moralität zum Grunde.¹⁷

(G2): Die moralischen Gemütsanlagen sind Anlagen, durch Pflichtbegriffe affiziert zu werden.¹⁸

(G3): Die moralischen Gemütsanlagen sind Anlagen, kraft deren der Mensch verpflichtet werden kann.¹⁹

Die vierte wichtige Stelle findet sich im Abschnitt zum moralischen Gefühl: „Nun kann es keine Pflicht geben, ein moralisches Gefühl zu haben oder sich ein solches zu erwerben; denn alles Bewußtsein der Verbindlichkeit legt dieses Gefühl zum Grunde, um sich der Nötigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewußt zu werden“ (399,28). Da wir davon ausgehen müssen, dass die allgemeinen Charakteristika der in den Unterabschnitten (a) bis (d) beschriebenen Gemütsanlagen auch insofern allgemein sind, als sie für alle Gemütsanlagen gelten, können wir die Aussage dieses Satzes so reformulieren:

(G4): Alles Bewusstsein der Verbindlichkeit legt die moralischen Gemütsanlagen zum Grunde, um sich der Nötigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewusst zu werden.

Im Abschnitt zur Achtung findet sich ein Satz, der zu dieser Thematik zwei weitere Aussagen enthält: „[...] dieses Gefühl [der Achtung] (welches von eigener Art ist) ist ein Grund gewisser Pflichten, d.i. gewisser Handlungen,

¹⁷ „[...] weil sie als *subjektive* Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als *objektive* Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen“ (399,8). – G1 birgt eine grammatische Schwierigkeit in sich: Liegen die moralischen Gemütsanlagen ‚als subjektive Bedingungen *der Empfänglichkeit* für den Pflichtbegriff zum Grunde‘ (also im Sinne von: ‚Die Gemütsanlagen liegen *der Empfänglichkeit* zum Grunde‘), oder liegen sie als ‚subjektive Bedingungen *der Empfänglichkeit* für den Pflichtbegriff *der Moralität* zum Grunde‘? Obwohl es grammatikalisch nicht eindeutig ist, meinen wir doch, dass klarerweise die zweite Lesart vorzuziehen ist: Denn erstens *sind* die moralischen Gemütsanlagen ja subjektive Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff – Kant muss nicht *eigens* betonen, dass sie der Empfänglichkeit *zum Grunde* liegen. Zweitens geht es Kant eindeutig um die Opposition von ‚*subjektive* Bedingungen‘ und ‚*objektive* Bedingungen‘, eine Opposition, die aber ihren Sinn oder jedenfalls ihre Schärfe verlöre, würde Kant ‚die subjektiven Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff‘ von den ‚objektiven Bedingungen der Moralität‘ absetzen. Vielmehr geht es doch um subjektive und objektive Bedingungen der Moralität, so dass man lesen muss: Die moralischen Gemütsanlagen liegen in ihrer Eigenschaft als subjektive Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff der Moralität, nicht als objektive Bedingungen der Moralität zum Grunde.

¹⁸ „[...] aber natürliche Gemütsanlagen (*praedispositio*) durch Pflichtbegriffe affiziert zu werden“ (399,11).

¹⁹ „[...] sondern die jeder Mensch hat und kraft deren er verpflichtet werden kann“ (399,13).

die mit der Pflicht gegen sich selbst zusammen bestehen können, nicht: *er habe eine Pflicht der Achtung*; denn er [der Mensch] muß Achtung vor dem Gesetz in sich selbst haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können“ (403,1). Reformuliert kann man daraus folgende Aussagen gewinnen:

(G5): Die moralischen Gemütsanlagen sind ein Grund gewisser moralischer Pflichten.²⁰

(G6): Der Mensch muss über die moralischen Gemütsanlagen verfügen, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können.

Kant sagt dreimal (G1, G4, G5) auf die eine oder andere Weise, die moralischen Gemütsanlagen seien ‚Grund‘ oder legten ‚zum Grunde‘. Aber *wem genau liegen und wie liegen sie ‚zum Grunde‘?* Um diese Frage zu beantworten, müssen wir ins Detail gehen. Beginnen wir dabei mit dem Hinweis, dass Kant – ein Blick auf die tatsächlichen Ausführungen zu den vier Gemütsanlagen belegt dies rasch – von dem moralischen Gefühl, dem Gewissen, der Menschenliebe und der Selbstachtung nicht nur als Gemütsanlagen, also nicht nur als Dispositionen spricht. Er verwendet auch in Bezug auf das jeweils *aktuale* Gefühl (das moralische Gefühl, das Gewissen, die Menschenliebe und die Selbstachtung) eben diese Terminologie,²¹ so dass also z. B. „moralisches Gefühl“ für die Disposition selbst wie auch für das Gefühl steht, das durch diese Disposition ermöglicht wird (eben das moralische *Gefühl*).²² Daher kann Kant, wenn er schreibt, die moralischen Gemütsanlage seien (zusammengefasst und vorläufig gesagt) ‚Grundlage‘ für etwas, sowohl die Anlagen selbst wie auch die jeweils aktuellen Gefühle meinen, die aus der Affizierung der Gemütsanlagen entspringen.

In G1 legt Kant großen Wert auf die Feststellung, in welchem Sinne die Gemütsanlagen *keine* ‚Grundlage‘ der Moral sind: Sie sind keine ‚objektiven Bedingungen der Moralität‘. Das bedeutet zweierlei: Erstens ist die *objektive Geltung* des moralischen Gesetzes (des kategorischen Imperativs) nicht an diese Gemütsanlagen gebunden; das moralische Gesetz gilt auch dann, wenn *faktisch* niemand sich seiner bewusst ist oder *faktisch* niemand durch es motiviert ist (in dieser Hinsicht ist Kant, modern gesprochen, moralischer Realist). Obwohl nach Kant prinzipiell „*jeder Mensch*“

²⁰ Thomas Höwing weist uns zurecht darauf hin, dass die Verallgemeinerung in G5 vielleicht nicht unproblematisch ist. Aber sofern Kant die Gemütsanlagen als Gemütsanlagen behandelt, müssen sie auch allgemeine Charakteristika haben.

²¹ Vom ‚Gefühl‘ spricht Kant explizit beim moralischen Gefühl (z. B. 399,25), bei der Menschenliebe (449,17), bei der Achtung (403,1); bezüglich des Gewissens verhält es sich vielleicht anders, aber dem müssen wir hier nicht nachgehen.

²² So nennt er das moralische Gefühl die „*Empfänglichkeit* für Lust oder Unlust bloß aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze“ (399,19, u.H.) wie auch dieses „Gefühl“ (399,27) (der Lust oder Unlust) selbst.

(399,13, u.H.) die moralischen Gemütsanlagen hat, können wir uns (mit Kant) pathologische Fälle vorstellen, in denen jemand sie nicht hat oder zeitweise verliert. Zwar könnte man dann in der Tat diesem individuellen Menschen nichts mehr gebieten; dennoch würde die Geltung des Gesetzes allgemein und auch für diesen Menschen fortbestehen.²³ Viel wichtiger ist Kant aber hier der Hinweis, dass der *Inhalt* des moralischen Gesetzes allgemein (der kategorische Imperativ) und der konkrete Inhalt bestimmter Maximen, die man aus ihm ableiten kann, nicht von den moralischen Gemütsanlagen bestimmt wird. In dieser Hinsicht ist Kant eindeutig Rationalist: Die Vernunft allein (Nachdenken, Reflexion) formuliert das moralische Gesetz und bestimmt damit, *welche* Handlungen geboten sind. Das ist ein immer wiederkehrender Grundgedanke Kants, der vor allem im Unterkapitel zum moralischen Gefühl deutlich wird: Kein Gefühl lässt uns erkennen, *wie* wir handeln sollen, und in diesem Sinne ist das moralische Gefühl als moralische Gemütsanlage „etwas bloß *Subjektives* [...], was *kein Erkenntnis* abgibt“ (400,8, u.H.), also auch keine Erkenntnis des Inhalts moralischer Maximen.²⁴ Genau in diesem Sinne schreibt Kant in G1, die moralischen Gemütsanlagen seien nur als ‚*subjektive* Bedingungen‘ Grundlage der Moral.

Die Vernunft und ihr moralisches Gesetz sind also, wie Kant sich zuweilen ausdrückt, das *principium diiudicationis* der Moral. Auf die Funktion der moralischen Gemütsanlagen kommen wir jetzt zu sprechen; klar ist bisher nur, dass eine moralische Gemütsanlage bzw. das daraus entspringende Gefühl kein *principium diiudicationis* sein kann, oder wie Kant in der Ethikvorlesung *Moral Mrongovius II* schreibt, kein „*Criterium* des guten [sic]“ (MM II, 626, u.H.). Es ist nun natürlich naheliegend, eine moralische Gemütsanlage einfach als *principium executionis* zu verstehen, dem die Aufgabe zukommt, zur moralischen Handlung zu motivieren. Und dann wäre es immerhin schon eine bisher völlig vernachlässigte Einsicht, dass Kant in der Tugendlehre *vier verschiedene* Triebfedern kennt, zu denen auch die Menschenliebe gehört, und nicht nur einfach die Achtung. Und es stimmt in der Tat: Die moralischen Gemütsanlagen erfüllen, so werden wir jetzt sehen, diese Funktion, zur moralischen Handlung zu motivieren; sie erfüllen also eine Triebfederfunktion. Sie erfüllen aber noch eine viel grundlegendere Funktion.

²³ Sachlich kann man sich das auch dadurch klar machen, dass diejenigen Menschen, die die Gemütsanlagen haben und dem moralischen Gesetz Folge leisten können, Verantwortung dafür tragen (der Pflicht unterliegen), dass diejenigen Menschen ohne moralische Gemütsanlagen (denen man also keine Pflicht auferlegen kann), zumindest diejenigen Handlungen nicht vollziehen, die verboten sind. Manche Gesetze (Pflichten gegen sich selbst) können allerdings gar nicht geboten werden.

²⁴ Vgl. auch die Vorrede der *Tugendlehre*, in der Kant ebenfalls auf das moralische Gefühl eingeht und ausdrücklich festhält, das moralische Gefühl wie überhaupt jedes Gefühl könne und dürfe *nicht* dazu dienen, „die Pflichten zu bestimmen“ (377,1).

Doch betrachten wir etwas genauer die Aussagen G1–G6. Kant gebraucht zweimal den Ausdruck ‚um [...]‘ (G4, G6), einmal den Ausdruck ‚kraft deren‘ (G3). Die moralischen Gemütsanlagen ermöglichen uns also, etwas zu tun oder etwas zu sein, und die Beschreibung der moralischen Gemütsanlagen als ‚Grund‘ in G1, G4 und G5 bringt genau diese ‚grundlegende‘ Funktion zum Ausdruck. G1 und G5 sagen nur aus, dass die moralischen Gemütsanlagen überhaupt ‚Grund‘ von etwas sind bzw. etwas ‚zu Grunde liegen‘, und zwar ‚dem Pflichtbegriff‘ bzw. ‚der Moralität‘ (G1) und ‚gewissen moralischen Pflichten‘ (G5). Wenn wir für den Augenblick davon absehen, dass in G5 von ‚gewissen moralischen Pflichten‘ die Rede ist, kann man dies zusammenfassen in der Formulierung: ‚Die moralischen Gemütsanlagen liegen dem moralischen Gesetz als einem kategorischen Imperativ zum Grunde‘ (das wird gleich noch weiter bestätigt). Da wir schon gesehen haben, wie dies nicht zu verstehen ist (nämlich nicht hinsichtlich der objektiven Geltung und des Inhalts des moralischen Gesetzes), ist soviel also schon klar, dass es um die ‚subjektive Bedingung‘ geht. Weiterhin ist zumindest dem Begriff nach klar, dass diese Subjektivität der Bedingung in der ‚Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff‘ bzw. ‚der Moralität‘ (G1) besteht, ein Begriff, der ja schon im Titel von *E XII* programmatisch vorgegeben wird: Es geht um „Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt“.²⁵ Das Attribut ‚überhaupt‘ im Titel ist dabei kein Attribut von ‚Empfänglichkeit‘, sondern von ‚Pflichtbegriffe‘; das wird auch dadurch bestätigt, dass Kant auch in G6 von der ‚Pflicht überhaupt‘ spricht. Nach G1 sind also die moralischen Gemütsanlagen ‚subjektive Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff überhaupt‘, was, wie gezeigt, verstanden werden muss im Sinne von ‚subjektive Bedingungen der Empfänglichkeit für den kategorischen Imperativ (bzw. für kategorische Imperative)‘. Verwendet man nun außerdem die Formulierung ‚kraft deren‘ aus *E XII, I* (G3) als einheitliche Formulierung (also auch, um die ‚um [...] zu‘-Formulierungen auszudrücken), dann erhalten wir folgende vorläufige Formulierung: Die moralischen Gemütsanlagen liegen insofern im subjektiven Sinne einer Empfänglichkeit dem kategorischen Imperativ ‚zum Grunde‘, als der Mensch ‚kraft ihrer‘ als Anlagen

- durch Pflichtbegriffe affiziert werden kann (G2)
- verpflichtet werden kann (G3)
- sich der Nötigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewusst werden kann (G4)
- eine Pflicht überhaupt denken kann (G6).

Da die Aussage in G3, dass der Mensch kraft der Gemütsanlagen ‚verpflichtet werden kann‘, nur den Gedanken der ‚grundlegenden‘ Funktion selbst zum Ausdruck bringt, muss diese Funktion der Gemütsanlagen nach G2 darin bestehen, dass der Mensch ‚kraft ihrer durch den kategorischen

²⁵ Vgl. entsprechend die Rede von der „Unempfänglichkeit“ in 400,10 (u.H.).

Imperativ affiziert werden kann²⁶. Aber was heißt das? Da Kant jede kognitive Funktion der moralischen Gemütsanlagen bzw. der ihnen entspringenden Gefühle auszuschließen scheint und sie (u. a.) deshalb ja auch „*ästhetisch*“ (399,10) nennt,²⁶ scheint nur noch die, allerdings grundlegende, Funktion gemeint zu sein, dass der Mensch kraft ihrer überhaupt erst nur zur Moralität motiviert werden kann.

Die klarste und in gewisser Hinsicht auch zusammenfassende Formulierung findet sich daher in G4: ‚Alles Bewusstsein der Verbindlichkeit legt die moralischen Gemütsanlagen zum Grunde, um sich der Nötigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewusst zu werden‘.²⁷ Doch man beachte die erstaunlich starke Formulierung: Nicht nur kann der Mensch kraft seiner moralischen Gemütsanlagen durch den kategorischen Imperativ affiziert und damit zur Moralität motiviert werden; sondern es bedarf dieser Gemütsanlagen, um auch nur überhaupt ‚sich der Nötigung, die im Pflichtbegriffe liegt, *bewusst* zu werden‘.

Kants These in der *Tugendlehre* besteht also nicht nur darin, dass die Vernunft praktisch wird, indem sie den Menschen sinnlich affiziert (das war auch schon die These etwa in der *Grundlegung*), und das Überraschende wäre nicht nur, dass Kant in der *Tugendlehre* vier verschiedene Triebfedern kennt, vermitteltst deren die Vernunft praktisch wird. Das Überraschende wäre oder ist vielmehr, dass Kant offensichtlich schon das bloße *Bewusstsein des moralischen Gesetzes als eines kategorischen Imperativs* an die Gemütsanlagen bindet. Denn das kategorisch Imperativische (der Pflichtcharakter) am moralischen Gesetz als einem kategorischen Imperativ – und ein kategorischer *Imperativ* ist das moralische Gesetz für den Menschen immer – besteht ja gerade darin, dass das moralische Gesetz für uns mit einer *Verbindlichkeit* oder *Nötigung* einhergeht (wir brauchen diesen wohlbekannten Gedanken Kants hier nicht weiter zu erläutern). Wenn Kant nun in G4 schreibt, dass ‚alles Bewusstsein der *Verbindlichkeit* die moralischen Gemütsanlagen zum Grunde legt‘ und zwar insofern, als man sich nur kraft ihrer ‚der Nötigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewusst werden kann‘, dann impliziert dies zwingend, dass auch das *Bewusstsein des moralischen Gesetzes* als eines kategorischen Imperativs an die moralischen Gemütsanlagen als notwendige Bedingung gebunden ist, weil eben ohne das Bewusstsein der *Verbindlichkeit* bzw. *Nötigung* das moralische Gesetz überhaupt nicht als ein solches imperativisch gebietendes, also *nötigendes Gesetz* *bewusst* werden kann; es ist ja eine ‚Nötigung, die im *Pflichtbegriffe* liegt‘ (G4), deren man sich bewusst wird. Ein *Bewusstsein des moralischen Gesetzes* muss also immer auch ein *Bewusstsein seines nötigenden Charakters* sein, und da eine notwendige Bedingung für das *Bewusstsein seines nötigenden Charak-*

²⁶ Zum ‚Ästhetischen‘ der Gemütsanlagen später noch mehr.

²⁷ Die passivische Formulierung (‚Alles Bewusstsein legt [...]‘ statt ‚Allem Bewusstsein liegen [...]‘) hat u. E. keine weitere Bedeutung.

ters moralische Gemütsanlagen sind, sind diese eine notwendige Bedingung für das Bewusstsein des moralischen Gesetzes.

Die These ist ausdrücklich *nicht*, dass wir zur Erkenntnis des *Inhalts* des kategorischen Imperativs der Gemütsanlagen bedürften; aber zum Verständnis des moralischen Gesetzes als eines Imperativs bedarf es dieser Gemütsanlagen. Und diese Interpretation wird nicht nur durch G4 gestützt. In G6 heißt es (explizit bezogen auf die Achtung) sogar, dass es der Gemütsanlagen bedarf, ‚um sich nur eine Pflicht überhaupt *denken* zu können‘. Ein Wesen, das nicht versteht, worin der nötige Charakter des moralischen Gesetzes als eines kategorischen Imperativs besteht, versteht schlechterdings die Rede von einem ‚kategorischen Imperativ‘ nicht, weil dieser nötige Charakter des Imperativs wesentlich dazugehört; und wenn es, um überhaupt durch den kategorischen Imperativ als einen kategorischen Imperativ affiziert werden zu können, der Affizierung der Gemütsanlagen bedarf, dann bedarf es eben der Gemütsanlagen, um den kategorischen Imperativ zu verstehen.

Nennen wir diese Interpretation der Funktion der Gemütsanlagen die *starke* Interpretation: Sie besagt, dass das Haben und das Affiziertsein der moralischen Gemütsanlagen eine notwendige Bedingung dafür ist, uns des nötigen Charakters des kategorischen Imperativs überhaupt erst bewusst zu werden und damit das moralische Gesetz als einen kategorischen Imperativ zu verstehen; *und* dass die Gemütsanlagen als Quellen der Lust an der Moral (dazu gleich mehr) notwendige Bedingungen dafür sind, überhaupt zu moralischen Handlungen bewegt werden zu können.

Die *gemäßigte* Interpretation sieht die Funktion allein in der zuletzt genannten Triebfederfunktion, wobei in Übereinstimmung mit der starken und im Unterschied zur *schwachen* Interpretation die moralischen Gemütsanlagen ebenfalls als notwendige Bedingungen moralischer Motivation verstanden werden. Die schwache Interpretation misst den moralischen Gemütsanlagen nur eine unterstützende Funktion zu: Sie können uns helfen, dem moralischen Gesetz Folge zu leisten, aber sie sind dafür nicht notwendig.

Bevor wir nun abschließend diese Interpretationsmöglichkeiten bewerten, müssen wir uns noch mit dem letzten Satz von *E XII,1* beschäftigen. Er ist, wie schon bemerkt, außerordentlich schwierig. Doch die Analyse lohnt, weil sie dazu führt, noch einmal genauer über die Funktion der vier Gemütsanlagen nachzudenken. Zitieren wir noch einmal diesen Satz (er wird von den Sätzen vorher durch einen Gedankenstrich abgesetzt):

[(1)] Das Bewußtsein derselben ist nicht empirischen Ursprungs,^[28] sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüt, folgen (399,14).

²⁸ Die Meiner-Ausgabe setzt hier im Unterschied zur AA ein Semikolon, was dem folgenden ‚sondern‘ nicht angemessen erscheint.

Beginnen wir mit dem Bezug von ‚derselben‘. Es scheint uns eindeutig, dass das Pronomen sich auf die Gemütsanlagen bezieht. Allerdings gibt es eine andere Lesart, die zumindest grammatikalisch möglich ist: Danach beziehe sich ‚derselben‘ auf die im Satz vorher erwähnte „Pflicht“ (399,12).²⁹ Dagegen sprechen aber eindeutig folgende Gründe: Erstens sind im ganzen Absatz (also in der ganzen einleitenden Bemerkungen zu den ‚ästhetischen Vorbegriffen‘) die vier Gemütsanlagen thematisch. „Sie“ (399,6; 399,8; 399,10) sind (auch grammatikalisch) das Subjekt; es wäre sehr eigenartig, wenn Kant sich mit ‚derselben‘ nicht darauf bezöge. Dies, zweitens, um so mehr, als mit der besagten ‚Pflicht‘ im vorangehenden Satz ja nicht die moralische Pflicht schlechthin (der kategorische Imperativ) gemeint ist, sondern die ganz spezielle (aber unmögliche) Pflicht, die Gemütsanlagen „zu haben“ (399,12), und da es eine solche Pflicht gar nicht geben kann, kann es auch kein ‚Bewusstsein‘ von ihr geben; Kant kann sich also darauf auch nicht beziehen. Und selbst wenn man, drittens, annähme, Kant bezöge sich auf die allgemeine moralische Pflicht überhaupt, ergäbe der problematische Satz ebenfalls überhaupt keinen Sinn. Denn dann lautete ja die Aussage: ‚Das Bewusstsein der moralischen Pflicht (also das Bewusstsein eines moralischen Gesetzes) ist nicht empirischen Ursprungs, sondern kann nur auf das (Bewusstsein) eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüt, folgen.‘ Kurzum, das Pronomen ‚derselben‘ muss sich auf die moralischen Gemütsanlagen beziehen.

Das elliptische ‚das‘ („[...] sondern kann nur auf *das* eines moralischen Gesetzes [...]“) bereitet keine Schwierigkeit: Gemeint ist eindeutig das Bewusstsein (eines moralischen Gesetzes). Wir erhalten damit also zunächst:

‚Das Bewusstsein der moralischen Gemütsanlagen ist nicht empirischen Ursprungs, sondern kann nur auf das Bewusstsein eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüt, folgen.‘

Abstrahieren wir zunächst von der negativ formulierten Bestimmung („[...] ist nicht empirischen Ursprungs“), so erhalten wir daraus folgende Hauptaussage:

‚Das Bewusstsein der moralischen Gemütsanlagen kann nur auf das Bewusstsein eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüt, folgen.‘

Abstrahiert man außerdem zunächst vom Nebensatz („als Wirkung desselben aufs Gemüt“) und ersetzen wir die Rede von ‚einem‘ Gesetz durch ‚das Gesetz‘³⁰, so erhalten wir:

²⁹ Wir danken den TeilnehmerInnen der Wuppertaler Kant-Tagung (Mai 2007) für eine Diskussion zu diesem Problem.

³⁰ Da Kant, wie wir gleich sehen werden, diese Nötigung als diejenige Nötigung umschreibt, „die im Pflichtbegriffe liegt“ (399,30), meint er sicher das moralische Gesetz bzw. den kategorischen Imperativ überhaupt; vgl. auch „dem Pflichtgesetz“ in (399,21, u.H.). Selbst wenn Kant bei dem ‚Bewusstsein eines moralischen Gesetzes‘ an

(1*) ‚Das Bewusstsein der moralischen Gemütsanlagen kann nur auf das Bewusstsein des moralischen Gesetzes folgen.‘

Dieser Satz birgt in sich ein Problem, der aus einem Widerspruch zwischen dem resultiert, was Kant in diesem Satz zu sagen scheint, und dem, was die (starke) Hauptthese über die moralischen Gemütsanlagen beinhaltet. Denn wenn uns die moralischen Gemütsanlagen dazu befähigen, vermittelt des Bewusstseins der Verbindlichkeit und Nötigung durch das moralische Gesetz ein Bewusstsein des moralischen Gesetzes zu haben, wie kann dann wahr sein, was Kant in jenem problematischen Satz (1) bzw. (1*) behauptet: dass nämlich ‚das Bewusstsein der moralischen Gemütsanlagen nur auf das Bewusstsein des moralischen Gesetzes folgen‘ kann?³¹ Der Witz an Kants These über die moralischen Gemütsanlagen besteht doch gerade darin, so scheint es jedenfalls, dass diese Gemütsanlagen uns überhaupt erst in die Lage versetzen, ein Bewusstsein der Pflicht zu haben, nicht umgekehrt; die moralischen Gemütsanlagen sind die natürlich-ästhetischen Beschaffenheiten, ‚kraft deren der Mensch verpflichtet werden kann‘ (G3). Es ist zwar evident, dass Kant, ganz ähnlich wie beim Gefühl der moralischen Achtung, die moralischen Gemütsanlagen nicht auf eine Stufe mit anderen natürlichen Gemütsanlagen bzw. Gefühlen stellen will.³² Dennoch sind diese Gemütsanlagen auf ihre Weise die natürlich-ästhetische Voraussetzung für die Affizierung durch das moralische Gesetz, und dann scheint es ungeeignet, wenn das Bewusstsein ihrer erst auf das Bewusstsein des moralischen Gesetzes ‚folgen‘ soll, weil doch diesem Bewusstsein des moralischen Gesetzes jene Affektion bereits ‚zum Grunde‘ liegt.

Aber was genau heißt hier ‚folgen‘, und wie ist dabei das ‚Bewusstsein der moralischen Gemütsanlagen‘ zu verstehen? Wegen der doppelten Bedeutung etwa des Begriffs der Menschenliebe – *Gemütsanlage* der Menschenliebe einerseits, das daraus resultierende *Gefühl* der Menschenliebe

so etwas wie ein *konkretes* moralisches Gesetz denken sollte (an einen konkreten kategorischen Imperativ wie „Du sollst nicht lügen!“), so ist doch offenkundig, dass auch ein solches konkretes Gesetz aus dem moralischen Gesetz abgeleitet wird (selbst wenn es von *dem* moralischen Gesetz wiederum substantiell verschiedene Formulierungen geben sollte).

³¹ Auch im Zusammenhang mit dem moralischen Gefühl betont Kant, dass dieses nur auf die Vorstellung des Gesetzes „folgen kann“ (399,27, u.H.).

³² Kants Bestreben, die moralischen Gemütsanlagen von anderen ‚empirischen‘ Gemütsanlagen abzugrenzen, motiviert sicher jenen letzten Satz (1) und ist auch in diesem selbst direkt enthalten, wenn Kant schreibt, das Bewusstsein der moralischen Gemütsanlagen sei ‚nicht empirischen Ursprungs‘. Diese Abgrenzung ist für Kant wichtig, weil er in der vorangehenden, eigentlichen Erläuterung des Begriffs der moralischen Gemütsanlage ausdrücklich hervorhebt, dass sie ‚subjektive‘ (399,8), ‚ästhetische‘ (399,10), ‚natürliche‘ (399,11) Gemütsanlagen sind – alles Prädikate, die eher an einen ‚empirischen Ursprung‘ denken lassen. Kant betont dieses Moment sogar noch, wenn er schreibt, diese Gemütsanlagen seien ‚vorhergehende, aber natürliche Gemütsanlagen‘ (399,11, u.H.).

andererseits – scheinen zunächst zwei Objekte des Bewusstseins möglich: das Bewusstsein der *Gemütsanlage der Menschenliebe* einerseits und das Bewusstsein des aktualen *Gefühls der Menschenliebe* andererseits. Doch beides ist wenig plausibel. Denn zum einen meint Kant mit dem ‚Bewusstsein der moralischen Gemütsanlagen‘ gewiss nicht ein abstraktes oder theoretisches Bewusstsein davon, dass man solche Gemütsanlagen hat; das passte thematisch weder in den Gesamtzusammenhang noch zu (1). Er kann aber auch nicht meinen, dass man, wenn aktual eine der Dispositionen „affiziert“ (399,12)³³ ist und man ein entsprechendes Gefühl hat, man sich dieses Gefühls bewusst ist (also nicht nur das Gefühl hat, sondern auch ein Bewusstsein davon, dass man ein Gefühl hat); das mag zwar (trivialerweise) wahr sein, aber warum sollte Kant dies ausdrücklich betonen? Vielmehr scheint uns eine dritte Interpretation viel plausibler: Mit dem ‚Bewusstsein der moralischen Gemütsanlagen‘ ist, so unsere These, nicht ein Bewusstsein gemeint, dass man *von* etwas hat (von den moralischen Gemütsanlagen). Vielmehr ist dasjenige Bewusstsein gemeint, derjenige mentale Zustand, *in* dem man sich befindet, wenn die moralischen Gemütsanlagen affiziert sind. Das ‚Bewusstsein der moralischen Gemütsanlagen‘ (‚Bewusstsein derselben‘) ist also derjenige Bewusstseinszustand (dasjenige ‚Bewusstsein‘), in dem man sich befindet, wenn eine Gemütsanlage affiziert ist.³⁴

Wie steht es dann mit dem ‚folgen‘? Das Verb hat eine Vielzahl von Bedeutungen³⁵, von denen zumindest für unser heutiges Sprachgefühl der zeitliche Aspekt sicher relativ stark ist (also im Sinne von ‚das Ereignis B folgte zeitlich auf das Ereignis A‘). Wie schon ausgeführt, sollte diese Interpretation aus sachlichen Gründen aber möglichst vermieden werden, weil sie Kant zu der Aussage zwänge, das durch aktualisierte moralische Gefühle ausgezeichnete Bewusstsein (‚Bewusstsein derselben‘) wäre später da als (folgte zeitlich auf) das ‚Bewusstsein des moralischen Gesetzes‘. Obwohl es nun unwahrscheinlich ist (wenngleich auch, streng genommen, irrelevant), dass Kant an die logische Bedeutung von ‚folgen‘ im Sinne der materialen Implikation dachte, hilft diese Spur durchaus weiter: Es lässt sich nämlich rasch einsehen, dass die Aussage „S befindet sich im Zustand affizierter moralischer Gemütsanlagen“ und die Aussage „S hat ein Bewusstsein des moralischen Gesetzes“ logisch äquivalent sind (also einander implizieren). Und im Anschluss daran kann und sollte man nun Kants These so interpretieren, dass es einerseits – dies ist die Hauptaussage der ganzen Vorbemerkung zu den moralischen Gemütsanlagen (399,4–16) – kein Bewusstsein des

³³ Kant selbst spricht im Zusammenhang mit dem moralischen Gefühl auch von der „Affizierung des inneren Sinnes“ (‚Affektion‘ (399,24)) und davon, dass der der moralische Sinn „erregt wird“ (400,4, u.H.); vgl. auch „affizieren“ in 400,30.

³⁴ Es ist offenkundig, dass die mit den Gemütsanlagen verbundenen Gefühle keine manifesten Eigenschaften sind, sondern Eigenschaften, die zu bestimmten Zeitpunkten und Bedingungen realisiert (aktiviert) werden.

³⁵ Vgl. den Eintrag in Grimms Wörterbuch.

moralischen Gesetzes geben kann, ohne dass die moralischen Gemütsanlagen aktiviert sind; dass aber andererseits diese moralischen Gemütsanlagen – dies ist die Hauptaussage des letzten Satzes jener Passage – nur durch das moralische Gesetz selbst affiziert werden und nicht durch etwas anderes, und dass daher eine Affizierung (Aktivierung) jener Gemütsanlagen mit einem Bewusstsein des moralischen Gesetzes einhergeht.

Betrachten wir jetzt noch einmal den ganzen Satz unter Hervorhebung des problematischen Nebensatzes: ‚Das Bewusstsein der moralischen Gemütsanlagen kann nur auf das Bewusstsein des moralischen Gesetzes, *als Wirkung desselben aufs Gemüt*, folgen.‘ Die Schwierigkeiten mit diesem Nebensatz resultieren zunächst daraus, dass sowohl ‚Wirkung‘ wie auch das Possessivpronomen ‚desselben‘ zumindest grammatikalisch verschiedene Bezüge erlauben: Die ‚Wirkung‘ kann sich auf das (i) Bewusstsein der moralischen Gemütsanlagen oder auf das (ii) Bewusstsein des moralischen Gesetzes beziehen; und ‚desselben‘ kann sich auf eben nämliches (iii) Bewusstsein des moralischen Gesetzes beziehen oder auf das (iv) moralische Gesetz. Verändern wir nun die Aussage entsprechend so, dass wir uns nur auf das Thema des Nebensatzes beziehen (die ‚Wirkung‘), so erhalten wir zunächst folgende vier Interpretationen dieses Nebensatzes:

- (1a) Das Bewusstsein der moralischen Gemütsanlagen ist eine Wirkung des Bewusstseins des moralischen Gesetzes aufs Gemüt.
- (1b) Das Bewusstsein der moralischen Gemütsanlagen ist eine Wirkung des moralischen Gesetzes aufs Gemüt.
- (1c) Das Bewusstsein des moralischen Gesetzes ist eine Wirkung des Bewusstseins des moralischen Gesetzes aufs Gemüt.
- (1d) Das Bewusstsein des moralischen Gesetzes ist eine Wirkung des moralischen Gesetzes aufs Gemüt.

Interpretation (1c) ergibt offenkundig keinen Sinn. Variante (1a) erscheint wenig attraktiv, weil sie besonders stark das besagte sachliche Problem evoziert: Denn wenn das Bewusstsein der moralischen Gemütsanlagen eine Wirkung des Bewusstseins des moralischen Gesetzes aufs Gemüt ist, dann müsste dieses Bewusstsein des moralischen Gesetzes dem Bewusstsein der moralischen Gemütsanlagen vorhergehen, was ausgeschlossen scheint, da doch die Gemütsanlagen (und deren Bewusstsein) ein Bewusstsein des moralischen Gesetzes überhaupt erst ermöglichen. Die beiden möglichen Konsequenzen von (1a) sind außerdem unplausibel: Entweder müsste dann mit dem Bewusstsein des moralischen Gesetzes das Bewusstsein desselben als eines nicht-kategorischen Imperativs, d. h. als eines nicht-synthetischen Satzes a priori, gemeint sein; aber dagegen spricht deutlich der gesamte Kontext, in dem ja durchweg von Pflicht usw. die Rede ist.³⁶ Oder mit dem Bewusstsein des moralischen Gesetzes wäre das Bewusstsein seines Inhalts

³⁶ Vgl. auch noch einmal G1–G6.

gemeint; aber dagegen spricht, wie oben schon bemerkt, ebenfalls der gesamte Kontext.

Es bleiben demnach also (1b) und (1d). Da *beide* Aussagen zutreffen, resultiert aus der Tatsache, dass wir es mit zwei verschiedenen Aussagen zu tun haben, kein Problem, wenn sie auch beide, vielleicht weniger stark als (1a), das alte Problem mit sich bringen. Berücksichtigt man aber das *Thema* des letzten Satzes (und auch schon des Absatzes vorher),³⁷ so scheint es eher naheliegend, die Bedeutung (1b) zu präferieren. Denn nicht nur ist (1d) eine relativ inhaltsarme Aussage.³⁸ Die Aussage (1b) bringt wohl am besten zum Ausdruck, dass man die Gefühle, die aus den affizierten Gemütsanlagen resultieren, nicht missverstehen darf als Gefühle, die wie andere Gefühle durch empirisch qualifizierte Gegenstände hervorgerufen werden (wie etwa die Geschlechtsliebe durch den Körper eines Menschen), sondern als durch das moralische Gesetz selbst bewirkt auffassen sollte. Anders gesagt: Kant muss unbedingt der Fehlinterpretation entgegenwirken, es handle sich bei den Gefühlen, die durch die moralischen Gemütsanlagen möglich sind, um *pathologische* Gefühle in dem Sinne, dass hier eine Affizierung durch „Bewegursachen der Sinnlichkeit“ (KrV, A534/B562) stattfindet.³⁹ Dies ist um so wichtiger, als Kant, wie schon erwähnt, die Gemütsanlagen ausdrücklich „*ästhetisch*“ (399,10) nennt (es sind ja auch „*ästhetische* Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt“). Denn damit ist auch gemeint, dass es sich tatsächlich um genuine Gefühle handelt (bzw. um Anlagen für entsprechende Gefühle), die durch eine „Affizierung des inneren Sinnes“ (399,24) entstehen; im § 25 grenzt Kant daher die praktische Liebe ausdrücklich ab von der Liebe „als *Gefühl* (ästhetisch)“ (449,17). Obwohl es sich also gewissermaßen um echte und nicht nur „*uneigentlich*“ (401,29, u.H.) so genannte Gefühle handelt, und obwohl Kant von den Gemütsanlagen ausdrücklich festhält, dass es „*vorhergehende*“ (399,11) und „*natürliche*“ (399,11) Gemütsanlagen sind, muss und will er unbedingt den Eindruck vermeiden, dass sie dem moralischen Gesetz nur vermitteltst weiterer, sinnlicher ‚Bewegursachen‘ zugrunde liegen.

In seiner Streitschrift *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* werden moralische und pathologische Lust durch genau diese Differenz beschrieben: „Diejenige *Lust* (oder Unlust), die nothwendig *vor* dem Gesetz *vorhergehen* muß, damit die That geschehe, ist *pathologisch*; diejenige aber, *vor welcher*, damit diese geschehe, *das Gesetz* nothwendig

³⁷ Vgl. noch einmal Fn. 14.

³⁸ Bringt man (1*) und (1d) zusammen und ergänzt man es durch die zunächst ausgelassenen Bestandteile von (1), so erhalten wir folgende Aussage: ‚Das Bewusstsein der moralischen Gemütsanlagen ist nicht empirischen Ursprungs, sondern kann nur auf das Bewusstsein des moralischen Gesetzes, welches eine Wirkung des moralischen Gesetzes aufs Gemüt ist, folgen‘.

³⁹ „Denn eine Willkür ist sinnlich, so fern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) affiziert ist“ (KrV, A 363).

vorhergehen muß, ist *moralisch*“ (VT, 395, Anm.).⁴⁰ Und in der Erläuterung zum moralischen Gefühl als moralischer Gemütsanlage in *E XII* heißt es entsprechend: „Alle Bestimmung der Willkür aber geht von der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, zur Tat; wo der *ästhetische* Zustand (der Affizierung des inneren Sinnes) nun entweder ein *pathologisches* oder moralisches Gefühl ist. – Das erstere ist dasjenige Gefühl, welches vor der Vorstellung des Gesetzes vorhergeht, das letztere das, was nur auf diese folgen kann.“ (399,21) Die Gefühle, die aus der Affizierung der moralischen Gemütsanlagen entspringen, sind also weder pathologisch noch praktisch (im Sinne einer bloßen kognitiven Einstellung), sondern sie stehen gewissermaßen dazwischen: Einerseits sind sie direkt auf das moralische Gesetz bezogen; andererseits aber sind es genuine Gefühle, die überhaupt zu haben oder nicht zu haben nicht in unserer Macht steht (wenn wir sie auch kultivieren können).

Bringt man nun (1*) und (1b) zusammen und ergänzt man es durch die zunächst ausgelassenen Bestandteile von (1), so erhalten wir folgende Aussage:

(1**) Das Bewusstsein der moralischen Gemütsanlagen ist nicht empirischen Ursprungs, sondern eine Wirkung des moralischen Gesetzes aufs Gemüt und kann nur auf das Bewusstsein des moralischen Gesetzes folgen.

Es bleibt, so oder so, eine gewisse Irritation durch Kants Verwendung des Verbs ‚folgen‘.⁴¹ Wir können hier, wie schon mehrmals betont, keine umfassende Analyse von Kants moralischen Gemütsanlagen leisten. Soviel aber sollte deutlich geworden sein: Die schwache Interpretation der moralischen Gemütsanlagen ist sehr unplausibel, denn sie ist nicht in der Lage, ihre Hauptthese – die moralischen Gemütsanlagen sind keine notwendigen, sondern nur mehr oder weniger unterstützende, kontingente Elemente im komplexen Gebilde moralischer Motivation – im Einklang zu bringen mit den Befunden aus G1–G6. Dort ist, wie gezeigt, wiederholt davon die Rede, dass die moralischen Gemütsanlagen die grundlegende Funktion haben, uns überhaupt erst zumindest in motivationaler Perspektive für das moralische Gesetz als einen kategorischen Imperativ empfänglich zu machen, und vielleicht sogar mehr als nur dies. Zumindest die gemäßigte Interpretation muss daher richtig sein.

⁴⁰ Vgl. die entsprechende Referenz darauf in der „Vorrede“ zur *Tugendlehre* (378).

⁴¹ Jedenfalls sieht man aber auch, dass die These von Lee (1994, 255), man könne „kaum eine klarere Darlegung“ des Verhältnisses des Achtungsgefühls zum Bewusstsein des Sittengesetzes finden als jenem Satz aus *E XII*, abwegig ist. Allerdings betont er zu Recht, dass die moralischen Gemütsanlagen „die subjektive Vorbedingung für den Zugang zum Pflichtbegriff, nicht aber die objektive Grundlage dieses Begriffs selbst“ (275) bilden.

III. Die Liebe des Wohlgefallens als moralische Gemütsanlage

Damit kommen wir zum *amor complacentiae* bzw. zur Liebe des Wohlgefallens als einer der vier moralischen Gemütsanlagen.⁴² Für die begrenzten Zwecke dieser Untersuchung ist es nun glücklicherweise irrelevant, ob die starke oder gemäßigte Interpretation die bessere ist. Um herauszufinden, welche der, wie wir sehen werden, ganz verschiedenen Typen von Liebe die gesuchte Gemütsanlage ist, ist nur wichtig, dass die schwache Interpretation jedenfalls nicht die richtige Lesart sein kann. Das ist deshalb wichtig, weil einer dieser Typen, nämlich die Menschenliebe als die „Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt“ (402,20), dann und nur dann ein starker Kandidat für die gesuchte Gemütsanlage wäre, wenn der schwachen Interpretation der Vorzug zu geben wäre.

Welche Menschenliebe ist also nun die moralische Gemütsanlage? Kant gibt in seiner Erläuterung in *E XII* keine explizite Definition, und wie wir gleich sehen werden, sind in der Tat nur wenige Zeilen des ganzen Textes dieser Menschenliebe als einer moralischen Gemütsanlage gewidmet; den meisten Raum nimmt die Erklärung anderer Formen der Liebe bzw. der Menschenliebe ein. Auch das hat dazu geführt, dass Kant u. E. falsch verstanden wurde. Es ist also zunächst wichtig zu sehen, was die Menschenliebe als moralische Gemütsanlage *nicht* ist: Sie ist erstens nicht die praktische Nächstenliebe; sie ist zweitens nicht die Liebe des Wohlwollens; sie ist drittens nicht die Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt; und sie ist viertens – aber darauf können wir hier nur hinweisen – auch nicht zu verwechseln mit der später im Text der *Tugendlehre* eingeführten moralischen Sympathie. Wie schon gezeigt, gebraucht Kant den Ausdruck „Liebe“ wie auch den Ausdruck „Menschenliebe“ für ganz verschiedene Dinge; es ist also wichtig, sich hier nicht verwirren zu lassen.

Noch in den allgemeinen Ausführungen zu Beginn von *E XII* nennt Kant die Gemütsanlage gar nicht Menschenliebe. Das tut er erst in der Überschrift des Unterkapitels „Von der Menschenliebe“ (401,23), und auch dort nur sehr indirekt. Tatsächlich wird diejenige Liebe, die die moralische Gemütsanlage ist – also, wie zu zeigen ist, der *amor complacentiae* bzw. die Liebe des Wohlgefallens – in *E XII* gar nicht explizit als „Menschenliebe“ bezeichnet; erst in § 26 gibt es eine solche indirekte Bezeich-

⁴² Im oben erläuterten Sinne sprechen wir dort, wo die moralische Gemütsanlage selbst gemeint ist, vom *amor complacentiae*; ist das aktuelle Gefühl der Liebe des Wohlgefallens gemeint, sprechen wir von eben dieser (*Liebe des Wohlgefallens*). – Es liegt übrigens kein Zirkel in unserer Vorgehensweise: Wir untersuchen (logisch betrachtet), welche Kriterien vorliegen, damit etwas eine moralische Gemütsanlage ist und fragen dann, welche der drei in *E XII* genannten Formen von Liebe diese Kriterien erfüllt; es wird also nicht schon vorausgesetzt, dass der *amor complacentiae* die gesuchte Gemütsanlage ist.

nung.⁴³ Vielmehr nennt Kant diese Gemütsanlage zu Beginn von *E XII*, in offenkundiger Anlehnung an das von ihm sogenannte ‚evangelische Gebot‘, ‚Liebe des Nächsten‘ (399,6). Es ist nicht ohne weiteres klar, warum er dies tut (wir kommen darauf zurück), aber jedenfalls ist es sehr irreführend. Denn nicht nur hat Kant das Gebot der Nächstenliebe in der *Kritik der praktischen Vernunft* nicht als moralische Gemütsanlage begriffen; vor allem in der *Tugendlehre* taucht die Nächstenliebe mehrmals auf, und zwar immer als *praktische* Liebe und damit als ‚Pflicht der Nächstenliebe‘ (450,3, u.H.).

Nun ist es aber für das Verständnis der Menschenliebe als moralischer Gemütsanlage zentral, dass sie keine Pflicht sein kann; wir hatten bereits die Stellen zitiert, in denen es heißt, die moralischen Gemütsanlagen zu haben, könne ‚nicht als Pflicht angesehen werden‘. Was auch immer Kant über die diversen Formen der Liebe oder Menschenliebe schreibt: Sobald klar ist, dass die jeweilige Liebe eine Pflicht ist, kann sie nicht die moralische Gemütsanlage sein. Daraus folgt aber, dass der im Unterkapitel zur Menschenliebe zuerst genannte und ausführlich behandelte ‚*amor benevolentiae*‘ (401,27) auf keinen Fall die gesuchte Menschenliebe als moralische Gemütsanlage sein kann. Diese Liebe des Wohlwollens wird zwar auch Liebe genannt, aber sie ist ohne Frage ‚für uns Pflicht‘ (401,33); wenn wir uns gleich den §§ 25 und 26 der *Tugendlehre* zuwenden, wird dies noch deutlicher werden.

Im Unterkapitel zur Menschenliebe taucht der Begriff der Menschenliebe selbst nur ein einziges Mal auf:

Wohltun ist Pflicht. Wer diese oft ausübt und es gelingt ihm mit seiner wohltätigen Absicht, kommt endlich wohl gar dahin, den, welchem er wohl getan hat, wirklich zu lieben. Wenn es also heißt: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, so heißt das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohltun, sondern: tue deinem Nebenmenschen wohl, und dieses Wohltun wird *Menschenliebe* (als *Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt*) in dir bewirken! (402,14, u.H., Hervorhebungen Kants gestrichen)⁴⁴

Wie schon bemerkt wäre diese ‚Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt‘ zunächst durchaus ein ernstzunehmender Kandidat, wenn die

⁴³ ‚Die Menschenliebe (Philanthropie) muß, weil sie *hier* als praktisch, mithin nicht [wie in *E XIII*] als Liebe des Wohlgefallens an Menschen gedacht wird, im tätigen Wohlwollen gesetzt werden und betrifft also die *Maxime* der Handlungen.“ (450,16, u.H.) In diesem Satz wird also die ‚Liebe des Wohlgefallens‘ insofern indirekt als Menschenliebe bezeichnet, als Kant sie als eine solche *nicht-praktische* Menschenliebe von der *praktischen* Menschenliebe abgrenzt.

⁴⁴ Vgl. dazu auch VzM, 284: ‚Wenn wir aber einem wohltun aus Pflicht, so gewöhnen wir uns daran, so dass wir es auch hernach aus Liebe oder aus Neigung thun“. Auch die in VzM als geboten vorgestellte Liebe des Wohlgefallens (dazu später mehr) hat diesen Effekt: ‚wenn ich andere aus Verbindlichkeit liebe, so erwerbe ich mich dadurch Geschmack an der Liebe, und durch die Uebung wird die Liebe der Verbindlichkeit zur Neigung“ (VzM, 287).

schwache Interpretation zuträfe; denn immerhin bezeichnet Kant diese ‚Fertigkeit‘ ja als ‚Menschenliebe‘. Dies (dass die schwache Interpretation zutrifft) ist aber erstens nicht der Fall; und zweitens bekräftigt das Nachdenken über die ‚Fertigkeit‘ die stärkere Interpretationen bzw. macht die schwache Interpretation noch unplausibler. Nimmt man also an, dass die stärkere oder die gemäßigte Interpretationen die richtige ist, so spricht ein einfaches, aber triftiges Argument klar gegen die Annahme, die besagte ‚Fertigkeit‘ wäre die gesuchte Menschenliebe als moralische Gemütsanlage: Kant sagt von dieser ‚Fertigkeit‘ ganz ausdrücklich, sie sei eine ‚Wirkung‘ des gebotenen Wohltuns. Da das Wohltun geboten ist, also eine Pflicht, der die moralische Gemütsanlage der Menschenliebe als subjektive Grundlage *bereits zugrundeliegen muss*, kann diese moralische Gemütsanlage der Menschenliebe durch das Befolgen des Gebots zum Wohltun nicht erst ‚bewirkt‘ (affiziert) werden; denn für dieses Befolgen wird die affizierte Gemütsanlage der Menschenliebe ja bereits vorausgesetzt. Darüber hinaus wäre erstens nicht zu sehen, wie eine ‚Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt‘ eine Gemütsanlage sein kann, zumal der Begriff der Fertigkeit in der *Tugendlehre* von Kant mit der „lange[n], durch Übung erworbene[n], Gewohnheit“ (383,34) eingeführt wird; nur wer die Pflicht zum Wohltun „oft ausübt [...] kommt endlich“ (402,14, u.H.) dahin, sein Gegenüber im Sinne einer ‚Fertigkeit der Neigung‘ „wirklich zu lieben“ (402,16, u.H.). Wiederum muss man fragen, wie das damit zusammenpassen könnte, dass wir ‚kraft‘ der gesuchten Menschenliebe überhaupt erst verpflichtet werden können. (Aus dem gleichen Grund kann man die ‚Fertigkeit‘ auch nicht als Resultat der Kultivierung der Anlage verstehen; außerdem ist diese ‚Fertigkeit‘, versteht man sie als Resultat einer Kultivierung, eine ‚Fertigkeit der Neigung zum Wohltun‘, also als kultiviertes Wohlwollen bzw. Wohltun zu verstehen, nicht als kultiviertes Wohlgefallen.) Und zweitens wäre auch die Charakterisierung dieser Fertigkeit als einer ‚Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt‘ schlecht damit in Einklang zu bringen, dass es sich immerhin um ‚subjektive Bedingungen der Empfänglichkeit für den *Pflichtbegriff*‘ bzw. ‚der *Moralität*‘ handelt. (Auf diesen wichtigen Punkt der Abgrenzung der ‚Liebe des Wohlgefallens‘ von der ‚Fertigkeit der Neigung zum Wohltun‘ kommen wir noch einmal zurück).

Erst ganz am Ende, nachdem Kant erläutert hat, was die moralische Gemütsanlage der Menschenliebe *nicht* ist (nämlich nicht die Liebe des Wohlwollens und nicht die Menschenliebe als ‚Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt‘), identifiziert Kant die Gemütsanlage der Menschenliebe als *amor complacentiae*:

Die Liebe des *Wohlgefallens* (*amor complacentiae*) würde also allein direkt sein. Zu dieser aber (als einer unmittelbar mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbundenen Lust) eine Pflicht zu haben, d. i. zur Lust woran genötigt werden zu müssen, ist ein Widerspruch (402,22).

Dass Kant von dieser Liebe des Wohlgefallens sagt, sie sei – im Unterschied zum *amor benevolentiae* und zur ‚Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt‘ – kein Gegenstand der Pflicht, ist – auch unabhängig von der Tatsache, dass die beiden anderen Kandidaten auszuschließen sind – ein eindeutiger Beleg dafür, dass sie die gesuchte moralische Gemütsanlage ist; denn dies ist, wie gezeigt, gewissermaßen der Lackmuestest für moralische Gemütsanlagen. Wir erinnern uns: Das durchgehende Thema, sogar das Thema des allerersten Satzes von *E XII* ist die These, dass die moralischen Gemütsanlage ‚zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann‘. Wenn Kant wirklich die ‚Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt‘ als die moralische Gemütsanlage verstanden wissen wollte, wieso würde er dann im Unterkapitel zur Menschenliebe in Bezug (und *allein* in Bezug) auf den *amor complacentiae* feststellen, was er sonst wiederholt und ausschließlich von den Gemütsanlagen im Allgemeinen und im Besonderen sagt, dass sie zu haben nämlich keine Pflicht ist?

Dagegen könnte nun folgender Einwand erhoben werden: Dass etwas die Eigenschaft hat, kein Gegenstand der Pflicht zu sein, ist kein zwingendes (hinreichendes) Argument dafür, es als moralische Gemütsanlage zu begreifen; so ist z. B. auch der Besitz von Schreibmaschinen keine Pflicht, ohne dass dadurch Schreibmaschinen zu moralischen Gemütsanlagen würden. Zudem kann von der ‚Fertigkeit der Neigung zum Wohltun‘ angenommen werden, dass sie zu haben oder zu entwickeln nicht als eine Pflicht verstanden werden darf (jedenfalls schließt Kant dies nicht explizit aus, und diese Fertigkeit, so wie Kant sie hier beschreibt, soll ja auch nur ‚bewirkt‘ sein, nicht bewusst hervorgebracht oder kultiviert); fungierte jene Eigenschaft tatsächlich wie eine Art Lackmuestest, dann würde auch die ‚Fertigkeit‘ den Test bestehen. Darauf kann man aber Folgendes erwidern: Zunächst ist es zwar richtig, dass vielen anderen Dingen auch diese Eigenschaft zukommt, nicht geboten zu sein, also etwa auch ‚Schreibmaschinen‘ und wohl auch der ‚Neigung zum Wohltun überhaupt‘. Dennoch ist doch ganz offenkundig, dass Kant *sehr großen Wert* auf die Feststellung legt, die moralischen Gemütsanlagen seien nicht Gegenstand einer Pflicht; und nicht nur ist dies das Thema im ersten Satz von *E XII*, in diesem ersten Satz wird sogar ausdrücklich betont, bei den moralischen Gemütsanlagen handle es sich um „solche moralische Beschaffenheiten“ (399,4, u.H.), von denen eben gilt, dass sie nicht geboten werden können. Es kommt also darauf an, Thema und Schwerpunkt von *E XII* zu begreifen, und ein solches Thema ist ohne Zweifel die zentrale These, dass moralische Gemütsanlagen zu haben nicht Pflicht sein kann. Und dann kann es doch kein Zufall sein, dass Kant allein bezüglich der Liebe des Wohlgefallens ausdrücklich festhält – und bezüglich der Liebe des Wohlwollens und der Fertigkeit der Neigung gerade nicht –, dass es ein ‚Widerspruch‘ wäre, zu ihr eine Pflicht zu haben.

Dies ist zunächst ein, wenn man so will, Argument auf der Grundlage der (rhetorischen) Darstellung Kants. Es gibt aber einen weiteren, klaren Beleg:

Kant schreibt, die Liebe des Wohlgefallens „würde *also* allein *direkt* sein“ (402,22, u.H.). Was heißt ‚direkt‘? Zunächst einmal spricht nichts dafür, allein der Rede von der ‚Direktheit‘ zu entnehmen, Kant habe mit der Liebe des Wohlgefallens ein pathologisches Gefühl im Sinn.⁴⁵ Pathologisch sind Gefühle dadurch, dass ihre bewegenden Affektionsquellen sinnliche Gegenstände sind; nicht-pathologisch (moralisch im weiteren Sinne, also nicht allein im Sinne des moralischen Gefühls als einer Gemütsanlage) sind Gefühle dadurch, dass die Affizierung auf dem moralischen Gesetz selbst beruht. Ob man die Affizierung nun jeweils als direkt oder nicht direkt versteht – man kann daraus, so oder so, weder auf den pathologischen noch auf den nicht-pathologischen Charakter des Gefühls schließen. Nun macht aber das ‚also‘ deutlich, dass Kant hier die Liebe des Wohlgefallens als ‚direkt‘ in Abgrenzung zur im Satz vorher erwähnten ‚Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt‘ einführt. Von dieser sagt Kant nämlich ausdrücklich, sie sei nicht im Sinne eines Gebots der Nächstenliebe zu verstehen, so dass man also nicht „unmittelbar“ (402,18, u.H.) lieben soll bzw. liebt, sondern so, dass sie ‚bewirkt‘ (402,21) ist, also eben *vermittelt* über die Praxis des Wohltuns aus Pflicht. Dagegen besteht die ‚Direktheit‘ der Liebe des Wohlgefallens umgekehrt darin, dass sie *nicht* vermittelt auftritt, sondern eben, wie Kant ausdrücklich sagt, „unmittelbar“ (402,23, u.H.); sie ist, im Unterschied zur ‚Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt‘ „*zuerst*“ (402,18, u.H.) da, vor allem eingeübten Handeln aus Pflicht; und genau von *dieser* Liebe des Wohlgefallens als einer ‚direkten‘ sagt Kant dann, dass sie zu haben es keine Pflicht geben könne.⁴⁶

Dabei wird die Verbindung zwischen dieser Aussage mit der vorher gemachten über die ‚Direktheit‘ durch ein „*aber*“ (402,23, u.H.) hergestellt. ‚Aber‘ deshalb, weil gerade aufgrund der ‚Direktheit‘ der Liebe des Wohlgefallens es zu ihr keine Pflicht geben kann. Genau in dieser ‚Direktheit‘ besteht jedoch das hervorstechende Merkmal der moralischen Gemütsanlagen, dass sie nämlich „*vorhergehende*“ (399,11, u.H.) Gemütsanlagen sind in dem Sinne, dass die durch sie ermöglichten Gefühle dem Pflichtbegriff im beschriebenen Sinne ‚zum Grunde‘ liegen und nicht umgekehrt durch das Handeln durch Pflicht erst ‚bewirkt‘ werden; in diesem Sinne ist die ‚Direktheit‘ eine notwendige Bedingung für moralische Gemütsanlagen. Die Liebe des Wohlgefallens ist keine ‚Wirkung‘ des Wohltuns, sondern deren ‚Grund‘. Da Kant nun aber außerdem noch schreibt, die Liebe des Wohlgefallens würde ‚*allein* direkt sein‘ und die ‚Direktheit‘ als eine notwendige

⁴⁵ Diesen Vorschlag machte im Gespräch Corinna Mieth.

⁴⁶ Und eben diesen Gedanken greift Kant auch beim ersten Satz der Analyse der vierten moralischen Gemütsanlage, der Achtung, wieder auf, wenn er schreibt, die Achtung sei „*ebensowohl* etwas bloß Subjektives; ein Gefühl eigener Art, *nicht* ein Urteil über einen Gegenstand, den zu bewirken oder zu befördern, es eine *Pflicht* gäbe“ (402,29 u.H.) – worauf, übrigens, wenn nicht auf die unmittelbar vorangehende Liebe des Wohlgefallens soll sich das ‚ebensowohl‘ beziehen?

Bedingung für moralische Gemütsanlagen also *keine* Eigenschaft der ‚Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt‘ ist, ist der Beweis erbracht, dass die Liebe des Wohlgefallens die gesuchte moralische Gemütsanlage ist. Wäre dagegen mit der Liebe des Wohlgefallens ein pathologisches Gefühl gemeint und mit der Direktheit eine pathologisch verstandene Unmittelbarkeit, dann wäre völlig unklar, warum Kant schreibt, die Liebe des Wohlgefallens ‚*allein*‘ sei direkt; denn in diesem Sinne wären dann *alle* Formen pathologischer Liebe (zumindest *Liebe₁₋₃*) und nicht nur die Liebe des Wohlgefallens als direkt aufzufassen.⁴⁷

Die ‚Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt‘ mag im Sinne der ‚schwachen‘ Interpretation dem moralischen Handeln zuträglich sein. Aber gleiches gilt auch für die manifeste Sympathie, Dankbarkeit oder teilnehmende Empfindung, ohne dass man deshalb vermuten dürfte, diese gehörten als Elemente zur Menschenliebe als einer moralischen Gemütsanlage. Die moralischen Gemütsanlagen, so wie Kant sie in *E XVII* einführt, sind nicht einfach allgemeine Anlagen, die das moralische Handeln erleichtern; sie sind im engeren Sinne grundlegend und als solche spezifische Gemütsanlagen.⁴⁸

⁴⁷ Daher liegt Markus Forkl (2001, 92f.) in seinem Buch zu Kants System der Tugendpflichten falsch damit, die Liebe des Wohlgefallens mit der ‚Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt‘ zu identifizieren und diese wiederum mit der *amor benevolentiae*. Solche Textvergessenheit hat übrigens schlechte Tradition, denn schon Johann Heinrich Tieftrunk (1798: 164, u.H.) versteht in seiner ‚Erläuterung und Beurteilung‘ von Kants *Tugendlehre* aus dem Jahre die Menschenliebe als ‚*Folge* der Liebe des Wohlwollens“, wo sie doch vielmehr deren ästhetischer *Grund* ist.

⁴⁸ Gegen diese Interpretation der Liebe des Wohlgefallens als einer moralischen Gemütsanlage spricht auch nicht, dass Kant schreibt, sie ‚würde also allein direkt sein‘ (402,22 u.H.). Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass diese konjunktivische Verwendung bei Kant häufig auftaucht, ohne dass dies im Sinne eines Irrealis gelesen werden müsste, z. B. 402,35 ‚[...] so ist das unrichtig gesagt, und es *mißte* vielmehr heißen [...]‘ (u.H.), wo klar gemeint ist: es *muß* heißen; oder 420,26/464,10: ‚Die Tugend [...] *könnte* die *Ehrliche* [...] genannt werden‘ (unsere Kursivierung), wo klar gemeint ist: *kann* (oder muss). Eines ist jedenfalls klar: Versteht man den *amor complacentiae* nicht als die gesuchte moralische Gemütsanlage, sondern als ein pathologisches Gefühl (der Lust etwa an der physischen Vollkommenheit anderer Menschen oder an deren Wohlergehen), dann entstände für eine solche Interpretation die Schwierigkeit, dass Kant von dieser so verstandenen Liebe des Wohlgefallens sagte, sie ‚würde‘ allein direkt sein. Entweder man sieht also in diesem Irrealis keine Schwierigkeit (wie wir es tun); oder man problematisiert ihn, dann aber ist es ein Interpretationsproblem für *alle* Lesarten der Liebe des Wohlgefallens.

IV. Vollkommenheit als Gegenstand der Liebe des Wohlgefallens

Am Ende von *E XII* sagt Kant nur, die Liebe des Wohlgefallens sei eine Lust, die unmittelbar mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbunden sei.⁴⁹ Wäre das Kants einzige Erörterung, könnten wir uns jeden Definitionsversuch zur Liebe des Wohlgefallens sparen. Nun geht Kant aber, so scheint es jedenfalls, später, in den §§ 25 und 26, noch einmal auf die Liebe des Wohlgefallens ein. Wir zitieren, zunächst aus § 25:

Die *Liebe* wird hier aber nicht als *Gefühl* (ästhetisch), d. i. als Lust an der Vollkommenheit anderer Menschen, nicht als Liebe des *Wohlgefallens*, verstanden (denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch Andere geben), sondern muß als *Maxime des Wohlwollens* (als praktisch) gedacht werden, welche das Wohltun zur Folge hat. (449,17)

Und in § 26 schreibt er:

Die Menschenliebe (Philanthropie) muß, weil sie hier als praktisch, mithin nicht als Liebe des Wohlgefallens an Menschen gedacht wird, im tätigen Wohlwollen gesetzt werden und betrifft also die *Maxime der Handlungen*. (450,16)

Ohne diese beiden Paragraphen stünden wir bei der Analyse des *amor complacentiae* (völlig) im Dunkeln. Es ist zwar nicht ganz eindeutig, dass Kant mit der hier zweimal erwähnten Liebe des Wohlgefallens wirklich die Liebe des Wohlgefallens aus *E XII* meint.⁵⁰ Aber erstens spricht er nun einmal von der Liebe des Wohlgefallens, und dieser Begriff tauchte vorher nur in *E XII* auf; es wäre willkürlich, dies einfach zu ignorieren. Und zweitens grenzt er deutlich die Liebe des Wohlgefallens als Gefühl (,hier‘) von der *gebotenen* (,praktischen‘) Liebe des Wohlwollens ab, und das ist genau die Abgrenzung, die er schon in *E XII* vorgenommen hatte. Ohne diese Abgrenzung hier weiter ausführen zu können, wird jedenfalls deutlich, wie nachdrücklich Kant die Liebe des Wohlgefallens von der Liebe des tätigen Wohlwollens unterscheidet, und vor allem diese Abgrenzung – ,hier‘ im Kontext der Liebespflichten gegen andere Menschen: §§ 25ff., im Unterschied zum ungenannten ,dort‘, also dem Kontext der moralischen Gemütsanlagen in *E XII* – erlaubt die Annahme, dass Kant hier eben die Liebe des Wohlgefallens meint, die er in *E XII* als moralische Gemütsanlage eingeführt hatte.

⁴⁹ Zur Lust vgl. MS, 211.

⁵⁰ Zweifel könnten daraus erwachsen, dass Kant im zweiten Absatz des § 25 zwar, analog zur Liebe, die Achtung als „Gefühl“ (449,24) von der der „Achtung im praktischen Sinne“ (449,29, u.H.) unterscheidet, die dann beschriebene Achtung ‚als Gefühl‘ aber nicht so recht mit der Achtung als einer Gemütsanlage (wie in *E XII*) übereinstimmen will; allerdings wird hier von der „gegen Andere zu beweisenden“ (449,23, u.H.) Achtung gesprochen, wohingegen die Achtung als Gemütsanlage (*E XII*) als selbstbezogen eingeführt wird.

Dies vorausgesetzt lernen wir für die Frage, was der *amor complacentiae* bzw. die Liebe des Wohlgefallens überhaupt ist, aus den beiden §§ 25 und 26 zweierlei:

Erstens ist die Liebe des Wohlgefallens eine Liebe des Wohlgefallens ‚an Menschen‘; zweitens ist Liebe des Wohlgefallens aber nicht allgemein auf Menschen bezogen, sondern auf deren *Vollkommenheit* (wie wir noch sehen werden, ist dieses Stichwort für die Interpretation maßgeblich). Verbindet man diese beiden Momente mit der Erörterung aus *E XII*, so erhält man zunächst folgende vorläufige Definition:

Die Liebe des Wohlgefallens ist diejenige Lust, die unmittelbar mit der Vorstellung der Vollkommenheit von Menschen verbunden ist.⁵¹

Wie wir jetzt sehen werden, ist diese Definition in der Tat nur sehr vorläufig. Es müssen noch drei weitere wichtige Ergänzungen vorgenommen werden:

1. Was genau ist die ‚Vollkommenheit von Menschen‘, an der wir ein Wohlgefallen haben?

2. Wie genau findet der *intentionale Bezug* auf diesen ‚Gegenstand‘ (402,24) der Liebe des Wohlgefallens statt?

3. Ist die Liebe des Wohlgefallens ein Wohlgefallen an der Vollkommenheit anderer Menschen oder auch an der *eigenen* Vollkommenheit?

IV.1 Moralische Vollkommenheit im Kontext der Liebe des Wohlgefallens

Kant spricht in der *Tugendlehre* über Vollkommenheit an mehreren Stellen, von den die wichtigsten die folgenden sind: In der *Einleitung* die Kap. IV, V und VIII; im Haupttext die §§ 4 und 14, vor allem aber die §§ 19 bis 22. – Nimmt man diese Stellen zusammen, so ist die grundsätzliche Einteilung zunächst klar. Kant versteht (neben der fremden Glückseligkeit) die „Eigene Vollkommenheit“ (385,32; *Einleitung* IV) als einen der Zwecke, die zugleich Pflichten sind. Er unterscheidet dann in Kap. V zwischen einer quantitativen und qualitativen Vollkommenheit (eine Unterscheidung, die uns hier nicht zu interessieren braucht),⁵² um die qualitative (und eigene)

⁵¹ Die grammatische Konstruktion ‚Liebe des Wohlgefallens‘ bzw. ‚*amor complacentiae*‘ ist nach der Lateinischen Grammatik von Cf. H. Rubenhauer/J. B. Hofmann/R. Heine (1975, 149) ein Genetivus definitivus: „Er [der Genetivus definitivus] bezeichnet einen allgemeinen Begriff (hier: amor) näher durch Beifügung einer speziellen Erscheinungsform des Allgemeinen (hier *complacentiae*)“ (vielen Dank an Gregor Damschen für diese Hinweise). ‚Wohlgefallen‘ ist als Liebe des Wohlgefallens demnach also eine Form von Liebe. Dazu scheint auch eine Stelle aus der *Religionsschrift* sehr gut zu passen, in der Kant schreibt, Liebe könne „eingeteilt werden“ (Rel, 45, Anm., u.H.) in die Liebe „des *Wohllollens* und des *Wohlgefallens* (*benevolentiae* et *complacentiae*)“ (Rel, 45, Anm.). Sachlich gesehen ist dies allerdings problematisch. Denn wenn die Liebe des Wohllollens eine Pflicht ist (also kein Gefühl) und die Liebe des Wohlgefallens dies gerade nicht (sondern ein Gefühl), was ist dann noch das Allgemeine am Begriff der ‚Liebe‘, das beide gemeinsam haben?

⁵² Sie geht auf KU, 227 zurück.

Vollkommenheit allgemein in der „Kultur seines [des Menschen] Vermögens“ (387,1) zu erkennen, d.h. in der *Kultivierung* der (eigenen) menschlichen Anlagen; Vollkommenheit, was auch immer sie ist, ist nichts, das wir jemals besitzen könnten, sondern das wir anstreben sollen.⁵³ Bei diesen Anlagen unterscheidet Kant dann wiederum, etwas grob gesprochen, zwischen physisch-natürlichen und moralischen Anlagen und entsprechend zwischen einer *physischen* und einer *moralischen* Vollkommenheit: „*Physische* [Vollkommenheit], d.i. *Kultur* aller *Vermögen* überhaupt zu Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke“ (391,30); und: „*Kultur der Moralität* in uns“ (392,20), also „moralische Vollkommenheit“ (392,20).⁵⁴ Die physische Vollkommenheit besteht in der Entfaltung aller Gemüts- und Leibeskräfte (Kap. VIII) bzw. in der Entfaltung aller Geistes [Vernunft]- Seelen [Verstand]- und Leibeskräfte (§ 19). Wichtig ist, dass dieses Streben nach physischer Vollkommenheit selbst *moralisch* geboten ist, nicht nur prudentiell, wie Kant ausdrücklich betont. Die entsprechende Maxime lautet: „Baue deine Gemüts- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufstoßen könnten, ungewiß, welche davon einmal die deinigen werden könnten“ (392,17), und dieser Maxime liegt „nicht ein bedingter (pragmatischer), sondern unbedingter (moralischer) Imperativ zum Grunde“ (391,33).⁵⁵ Im § 19 heißt es dazu noch einmal ausdrücklich: „Der Anbau (*cultura*) seiner Naturkräfte [...] ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ (444,18), und: „Es ist also nicht Rücksicht auf den *Vorteil* [...]: sondern es ist Gebot der moralisch-praktischen Vernunft und *Pflicht* des Menschen gegen sich selbst, seine Vermögen“ (444,30) zu entwickeln, „um der Menschheit, die in [uns] wohnt, würdig zu sein“ (387,12).

Wenden wir uns mit diesem groben Vorverständnis nun zunächst der Frage zu, *welche* Vollkommenheit es ist, die Kant im Zusammenhang mit der Liebe des Wohlgefallens im Sinne hat (die ja eine ‚Lust an der Vollkommenheit von Menschen ist‘): Ist es die physische Vollkommenheit, die moralische, oder vielleicht generell die ‚eigene Vollkommenheit‘⁵⁶ (also die moralische *und* die physische)? Die erste Möglichkeit ist gewiss ausge-

⁵³ Mit ‚Kultur‘ ist eindeutig ‚Kultivierung‘ gemeint (lat. cultura = Anbau, Ausbildung). Entsprechend heißt es im § 19 mit Blick auf die sog. Naturkräfte, deren „Anbau (*cultura*)“ sei Pflicht; vgl. auch „emporzuarbeiten“ (387,7), „Bearbeitung“ (391,32), „Erhöhung“ (446,10), „Fortschreiten“ (409,21; etwas anders in 446,21; 446,30 ist doppeldeutig) und „Entwicklung“ (441,17).

⁵⁴ Vgl. zum Terminus der ‚physischen Vollkommenheit‘ auch 445,28 und 446,4; zur ‚moralischen Vollkommenheit‘ vgl. 387,15; 446,11. Da Kant auch von ‚moralisch-praktischer Vollkommenheit‘ spricht (387,15), könnte man die physische Vollkommenheit entsprechend *technisch*-praktische Vollkommenheit nennen.

⁵⁵ Vgl. auch 387,8–12.

⁵⁶ Vgl. zum Oberbegriff der ‚eigenen Vollkommenheit‘ in der *Tugendlehre* 385,32; 386,18; 391,29; 398 (im Schema der Tugendpflichten).

geschlossen; das bedarf keiner weiteren Erörterung. Ob es aber nur die moralische Vollkommenheit ist oder vielleicht doch die Vollkommenheit überhaupt (moralische und physische), so dass sich das Wohlgefallen (die Lust) auch auf die physische Vollkommenheit bezöge, ist nicht ohne weiteres klar. Kant selbst sagt dazu überhaupt nichts (direkt), so dass wir sachliche Überlegungen anführen müssen, für die es keine textuellen Belege gibt.

Auf den ersten Blick scheint es eine einleuchtende Plausibilitätsüberlegung dafür zu geben, dass nur die *moralische* Vollkommenheit das Objekt der Liebe des Wohlgefallens sein kann. Denn der *amor complacentiae* (bzw. die Liebe des Wohlgefallens) ist auf das moralische Gesetz bezogen; es wäre eigenartig, so diese Überlegung, wenn das Wohlgefallen an einer physischen Vollkommenheit (sagen wir z. B. bestimmte hervorragende Kenntnisse in Fremdsprachen) eines der Gefühle wäre, auf deren Grundlage Menschen für den moralischen Pflichtbegriff empfänglich sind. – Aber so plausibel, wie diese Überlegung zunächst zu sein scheint, ist sie nicht. Denn es wäre ja nicht eine physische Vollkommenheit (oder deren mehrere), deren Vorstellung *per se* in uns die Liebe des Wohlgefallens auslöste, und schon gar nicht kann der natürliche (angeborene) Besitz physischer Vollkommenheiten gemeint sein, weil Kant ausdrücklich den Begriff der Vollkommenheit (durch die Subsumption unter den Pflichtbegriff) als etwas versteht „was *Wirkung* von seiner [des Menschen] *Tat* sein kann, nicht was bloß Geschenk ist, das er der Natur verdanken muß; denn sonst wäre sie [die eigene Vollkommenheit] nicht Pflicht“ (386,33). Aber auch, dass jemand überhaupt nach physischer Vollkommenheit *strebt*, ist für sich genommen irrelevant, weil es auch ein extrinsisch motiviertes Streben sein könnte (etwa als Streben nach mehr Geld, Macht usw.). Wenn aber das Streben nach physischer Vollkommenheit *moralisch* motiviert ist – dieses Streben nach physischer Vollkommenheit als Streben nach der Kultivierung „der rohen Anlagen“ (392,8) des Menschen ist ja selbst *moralisch geboten* –, so scheint es sehr wohl Gegenstand der Liebe des Wohlgefallens sein zu können. Denn im moralisch motivierten Streben auch nach physischer Vollkommenheit strebt der Mensch seine allgemeine moralische Pflicht zu erfüllen. Es spricht also zumindest nichts dagegen, auch das moralisch motivierte Streben nach physischer Vollkommenheit als Gegenstand der Liebe des Wohlgefallens zu verstehen.

Damit kommen wir zur moralischen Vollkommenheit.⁵⁷ In der *Einleitung* (V, VIII) und auch noch im § 14 erweckt Kant den Eindruck, als bestünde die moralische Vollkommenheit allein in der „Lauterkeit“ (392,32)⁵⁸ der

⁵⁷ Wieder müssen wir voranschicken, dass eine genaue Analyse sehr aufwendig sein würde und hier nicht geleistet werden kann. Vor allem der Tugendbegriff müsste dann stärker Berücksichtigung finden wie überhaupt Kants notorisch unklare Einteilung der Pflichten in weite und enge bzw. vollkommene und unvollkommene.

⁵⁸ Vgl. auch 441,8.

moralischen Gesinnung, d. h. darin, dass allein das moralische Gesetz selbst Triebfeder des pflichtmäßigen Handelns ist: „seine Pflicht zu tun und zwar *aus Pflicht*“ (392,21). Nun wiederholt Kant zwar im entscheidenden § 21 diese Bestimmung des Begriffs der Vollkommenheit, indem er schreibt, sie bestehe „*erstlich*, subjektiv, in *Lauterkeit (puritas moralis)*“ (446,13).⁵⁹ Eindeutig wird hier aber noch ein zweites Element der Vollkommenheit genannt, das nicht so leicht und eigentlich erst im folgenden § 22 zu identifizieren ist: Es ist die „Tugend (als sittliche Stärke der Maximen)“ (447,8).⁶⁰ Mit diesem Element der „moralischen Stärke“ (397,12; 405,15)⁶¹ greift Kant auf die grundlegende Definition der Tugend in Kap. IX zurück: Sie ist die „Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht“ (394,15). Und wie in den Kap. IX und XVIII entfaltet Kant auch hier den Gedanken, dass es zwar nur „*eine* Tugend“ (447,8) gibt, also „nur eine tugendhafte Gesinnung“ (410,29) als eben diese Stärke, die sich aber in Bezug auf verschiedene Tugendpflichten (Zwecke, Handlungen) realisieren muss.⁶² Vor allem mit Blick auf die Idee des Strebens und der Vervollkommnung ist dieser Gedanke relevant. Denn das „Fortschreiten“ (446,21) wird hier nicht einfach nur als das allgemeine Streben nach (und echtes Vorschreiten in) der moralischen Vervollkommnung verstanden. Vielmehr ist es das Fortschreiten „von *einer* Vollkommenheit zur anderen“ (446,22) in dem Sinne, dass mit Bezug auf die diversen Tugendpflichten *jeweils* Tugend verlangt wird. Die Tugendhaftigkeit hinsichtlich einer Tugendpflicht garan-

⁵⁹ Der Bezug des Nomen „Sie“ zu Beginn des Satzes ist nicht eindeutig, da er sowohl auf die im Titel erwähnte ‚Pflicht‘ sein könnte wie auch auf die im Titel erwähnte ‚Vollkommenheit‘. Jedenfalls ist es statthaft, die Vollkommenheit (erstens) als moralische Lauterkeit zu verstehen, die anzustreben Pflicht ist.

⁶⁰ Wobei es zusätzlich irritierend ist, dass Kant das Streben nach Lauterkeit als erstes Gebot mit „„Seid heilig““ (446,17) wiedergibt, das zweite Gebot aber mit „„Seid *vollkommen*““ (446,20, u.H.). – Es ist weiterhin zu beachten (und ebenfalls irritierend), dass der § 22, obwohl Kant ihn mit „*Diese* Pflicht“ beginnt, mit ‚dieser Pflicht‘ *nicht*, wie zunächst anzunehmen, die in der Überschrift des § 21 genannte ‚Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit‘ meint, sondern nur die in eben diesem § 21 zuletzt (daher das ‚Diese‘) genannte *zweite* Pflicht ‚Seid vollkommen‘; der § 22 ist also primär eine Erläuterung dieser zweiten Pflicht der Vollkommenheit und entspricht inhaltlich Kap. IX der *Einleitung*. Das wird auch dadurch bestätigt, dass Kant sich sogleich auf die „*Gebrechlichkeit*“ (446,27) der menschlichen Natur bezieht, die ja gerade in der „Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt“ (Rel, 29,17) besteht; vgl. dazu wie auch zur Unlauterkeit Rel, 29f.

⁶¹ Vgl. zur moralischen Stärke auch 384; 390; 405. Kant spricht außerdem von ‚moralischer Tapferkeit‘ (380,14; 405,27).

⁶² Wir müssen es hier bei dem Hinweis belassen, dass die im § 22 vorgenommene Einteilung in die eine ‚objektive‘ Tugend im Unterschied zu verschiedenen ‚subjektiven‘ Tugenden *nicht* zusammenfällt mit der Einteilung aus § 21 in die ‚subjektive‘ Lauterkeit und die ‚objektive‘ Vollkommenheit; die Einteilung aus § 22 betrifft nur die zweite Pflicht der Vollkommenheit.

tiert also keineswegs die generelle Tugendhaftigkeit; hier ist „Vollständigkeit“ (446,19; 447,13) anzustreben.⁶³

Nach dieser, zugegeben sehr knappen Analyse können wir jetzt den Begriff der Liebe des Wohlgefallens erneut präzisieren:

Die Liebe des Wohlgefallens ist diejenige Lust, die unmittelbar mit der Vorstellung des moralisch motivierten Strebens von Menschen nach physischer Vollkommenheit und dem Streben nach moralischer Vollkommenheit als moralischer Lauterkeit und moralischer Stärke verbunden ist.⁶⁴ Bestätigt wird diese Analyse durch eine Stelle aus der *Religionsschrift*, in der Kant ebenfalls von der „Liebe des Wohlgefallens“ (Rel, 145) spricht, und zwar von der Liebe des Wohlgefallens Gottes „an Menschen, sofern sie seinem heiligen Gesetze adäquat sind“; diese Liebe nennt Kant auch (ebd.) „Liebe des moralischen Wohlgefallens“.

IV.2 Der Gegenstand der Liebe des Wohlgefallens

Doch wie genau können wir uns, moralpsychologisch betrachtet, die Affizierung der moralischen Gemütsanlage des *amor complacentiae* begrifflich machen? Methodisch stehen wir erneut vor dem Problem, dass Kant selbst fast nichts dazu sagt; wir müssen also primär sachorientiert argumentieren (wenn es auch, wie wir sehen werden, einzelne Elemente gibt, die man wie in einem Mosaik mühsam zusammenlegen muss).

Fragen wir zunächst, was überhaupt als Gegenstand der Liebe des Wohlgefallens sinnvoll denkbar ist; bisher wissen wir nur, dass es, allgemein und zusammengefasst gesprochen, das moralische Streben ist. Drei Fragen sind zunächst auseinanderzuhalten: Ist der Gegenstand des *amor complacentiae* die *Anlage* (das Vermögen) zum moralischen Streben, so dass bereits die Vorstellung der bloßen Anlage den *amor complacentiae* affiziert? Oder ist es das *reale moralische Streben* einzelner Menschen bzw. die Vorstellung moralisch strebender Menschen, das (bzw. die) in uns das Gefühl der Liebe des Wohlgefallens auslöst? Oder ist es vielleicht so etwas wie das Ideal eines moralisch strebenden Menschen?⁶⁵

⁶³ Eine weitere, hier ebenfalls nicht zu klärende Frage ist die nach dem *Verhältnis* von Lauterkeit und Tugend. Nicht nur schreibt Kant an einer prominenten Stelle der KpV (128), „alle moralische Vollkommenheit [sei] [...] immer nur Tugend [...], d. i. gesetzmäßige Gesinnung aus *Achtung* fürs Gesetz“, was den Begriff der Vollkommenheit zu verengen scheint. Es scheint, dass Lauterkeit der Tugend entspringt, zugleich aber Tugend zu besitzen keine Pflicht ist (vgl. 405,191); wie kann dann aber Lauterkeit eine Pflicht sein?

⁶⁴ Aus der Tatsache, dass es, wie Kant sagt (386), keine *Pflicht zur Beförderung* fremder Vollkommenheit gibt, folgt natürlich nicht, dass es kein *Wohlgefallen* an fremder Vollkommenheit geben kann.

⁶⁵ Im Zusammenhang mit Kants Geschichtsphilosophie wäre es durchaus überlegenswert, von einer Liebe des Wohlgefallens an der Menschheit und ihrer moralischen Entwicklung insgesamt zu sprechen; vgl. Ge, 307 (eine sehr wichtige Stelle, die einer gründlichen Analyse bedürfte). Allerdings scheinen solche geschichtsphilosophischen Überlegungen in der *Tugendlehre* überhaupt keine Rolle zu spielen.

Wir wissen, dass Kant es für eine Pflicht hält, der „moralischen Anlage“ (435,10) in uns Achtung entgegenzubringen bzw. das Gefühl der Achtung, das wir ohnehin haben, zu kultivieren. Versteht man unter dieser moralischen Anlage, wieder allgemein gesprochen, die „Anlage eines guten Willens“ (441,18) als „Anlage zum Guten“ (441,24)⁶⁶; so ist mehr als deutlich, dass wir nach Kant dieser Anlage *als Anlage* Achtung entgegenbringen müssen (bzw. den Wesen, die über sie verfügen und die daher Würde besitzen),⁶⁷ ganz unabhängig davon, wie viel von dieser Anlage realisiert wird. Ob es für Kant Grade der Achtung (gegenüber einer bestimmten Person) gibt, abhängig davon, wie viel von dieser Anlage (in einer bestimmten Person) realisiert wird, lassen wir hier dahingestellt; es ist wohl so.⁶⁸ Klar ist jedenfalls, dass Kant von dieser Anlage als von einer „nie verlierbaren“ (441,17) Anlage spricht. Versteht man die Anlage zum moralischen Streben als das Vermögen von Menschen, sich moralisch zu vervollkommen, so wäre es unplausibel, diese Anlage als eine Anlage *sui generis* zu verstehen; vielmehr sollten wir sie als ein Moment der moralischen Anlage insgesamt begreifen.⁶⁹ Diese Annahme wird auch dadurch bestätigt, dass Kant in der *Tugendlehre* die ‚Anlage zum Guten‘ mit der Idee der ‚Besserung‘ engführt: Diese Anlage sei, so schreibt er, nie völlig passiv oder ruhend in dem Sinne, dass es Menschen gäbe, die absolut unempfänglich wären für das moralische Gesetz. Daher dürfe der Vorwurf des Lasters „nie zur völligen Verachtung und Absprechung alles moralischen Werts des Lasterhaften ausschlagen [...]: weil er, nach dieser Hypothese, auch nie *gebessert* werden könnte; welches mit der Idee eines *Menschen*, der als solcher (als moralisches Wesen), nie alle Anlage zum Guten einbüßen kann, unvereinbar ist“ (463,34, u.H.). Diese ‚Besserung‘⁷⁰ als „Entwicklung der nie verlierbaren ursprünglichen Anlage eines guten Willens“ (441,17) ist genau das, was das Gebot der Vollkommenheit als Gebot der „*Vervollkommnung*“ (419,22) der natür-

⁶⁶ Kant erwähnt auch die „moralische Anlage, *Gewissen* genannt“ (438,25), und das „Mitgefühl“ (443,13) wird als „diensame natürliche Anlage“ (443,15) bezeichnet.

⁶⁷ Dieser bekannte Gedanke Kants wird in der *Tugendlehre* vor allem in den §§ 11–12 und 37–40 behandelt. – Es ist übrigens eine der vielen Ungereimtheiten der *Tugendlehre*, dass Kant einerseits die „*Achtung* für sich selbst (*Selbstschätzung*)“ (399,7) und das heißt: die „*Achtung* für sein eigenes *Wesen*“ (403,1, unsere Kursivierung) als einem Wesen, das eine ‚moralische Anlage zum Guten‘ hat, für eine moralische Gemütsanlage hält, die zu haben es also auch keine Pflicht gibt; und dass er, andererseits, obwohl er in eben jenem Kontext von *E XII* schreibt, es sei „unrichtig gesagt“ (402,35), die Selbstschätzung (also Achtung für das eigene moralische Wesen) eine Pflicht zu nennen, er eben dies später tut, wenn er die Selbstschätzung als „Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ (435,21) beschreibt.

⁶⁸ Vgl. § 15.

⁶⁹ Auch in den §§ 14 und 15 bringt Kant den Begriff der Vollkommenheit in unmittelbaren Zusammenhang mit dem Begriff der moralischen Anlage.

⁷⁰ Trotz der passivischen Form ‚gebessert‘ ist eindeutig, dass Besserung nur von selbst kommen kann; vgl. dazu Kap. IV.

lichen und moralischen Anlagen fordert. Da nun das Gefühl der Achtung auf diese Anlage bezogen und das Gefühl der Menschenliebe als Liebe des Wohlgefallens von jenem Gefühl der Achtung *unterschieden* ist, scheint dies nahezulegen, dass die Liebe des Wohlgefallens nicht auf die Anlage gerichtet ist.

Die beiden oben genannten Alternativen – Gegenstand der Liebe des Wohlgefallens sind real strebende Menschen oder das Ideal eines moralisch strebenden Menschen – scheinen sachlich beide gleich plausibel; im übrigen schließen sie einander ja auch nicht aus. Es gibt drei Textpassagen, die in dieser Frage etwas weiterhelfen können: eine Stelle in der *Kritik der Urteilskraft*, der § 26 der *Tugendlehre* und die *Vorlesung zur Moralphilosophie*. – Im § 26 schreibt Kant, nachdem er die praktische Menschenliebe von der Liebe des Wohlgefallens abgegrenzt und die Begriffe des ‚Menschenfreunds‘, des ‚Menschenfeinds im praktischen Sinne‘ und den Begriff des ‚Selbstsüchtigen‘ eingeführt hat:

Derjenige aber, welcher Menschen flieht, weil er kein *Wohlgefallen* an ihnen finden kann, ob er zwar allen *wohl will*, würde *menschenscheu* (ästhetischer Misanthrop) und seine Abkehrung von Menschen Anthropophobie genannt werden können. (450,25).

Vor diesem Zitat steht ein Gedankenstrich, ebenso wie nach dem ersten Satz und vor der Einführung der besagten Begriffe. Dies begründet die Annahme, dass mit dem Wohlgefallen, welches der ästhetische Misanthrop nun gerade nicht hat, die moralisch-ästhetische Liebe des Wohlgefallens gemeint ist. Nun ist klar, dass nach Kant *jeder* Mensch die Gemütsanlage der Liebe des Wohlgefallens hat; also muss dies auch für den ästhetischen Misanthropen gelten. Gleichzeitig wird aber vom ästhetischen Misanthropen gesagt, dass er, *obwohl* er ‚kein Wohlgefallen‘ an den Menschen hat, ihnen dennoch ‚wohl will‘ und der ästhetische Misanthrop also, im Unterschied zum ‚Menschenfeind im praktischen Sinne‘, *kein* unmoralischer Mensch ist, sondern vielmehr die Pflicht zur praktischen Menschenliebe befolgt.⁷¹ Wie können wir uns das erklären? Nimmt man die Aussage, er empfinde ‚kein Wohlgefallen‘ zunächst wörtlich, dann müssten wir dem entnehmen, dass es *nicht* Kants These sein könne, dass Pflichtbefolgung ohne die *affizierte* moralische Gemütsanlage des *amor complacentiae* als Voraussetzung für die Empfänglichkeit für Pflichten unmöglich ist; denn sonst könnte der ästhetische Misanthropen nicht wohl wollen. In der Tat wäre es ja auch unplausibel, Kant die Auffassung zuzuschreiben, alle vier moralischen Gemütsanlagen müssten jeweils *alle* affiziert sein, wenn es zum moralischen

⁷¹ Hier ist noch einmal daran zu erinnern, dass das Wohlwollen das „Vergnügen an der Glückseligkeit (dem Wohlsein) Anderer“ ist (§ 29), wohingegen die Liebe des Wohlgefallens *nicht* auf das Wohlsein ausgerichtet ist. In dieser Hinsicht ist der ästhetische Misanthrop übrigens immer noch ein Menschenfreund, weshalb Kant in der KU schreibt (276, u.H), der Misanthrop sei, „was das *Wohlwollen* betrifft, *philanthropisch* genug“.

Handeln kommt (vielmehr gibt es Indizien dafür, dass Kant vielleicht meint, bestimmte Gemütsanlagen seien nur für bestimmte Pflichten relevant, z. B. die Achtung für die Achtungspflichten).⁷²

Allerdings könnte man darauf erwidern, dass, selbst wenn dies stimmt, man aus der Tatsache, dass ‚kein Wohlgefallen‘ vorliegt, nicht schließen dürfe, dass der *amor complacentiae* nicht affiziert wäre. Und zwar könnte man im Falle des ästhetischen Misanthropen die Affizierung des *amor complacentiae* darin sehen, dass er *Unlust* über das (wie er meint) *fehlende* Streben nach Vollkommenheit seiner Mitmenschen verspürt, so dass diese verspürte Unlust, das Missfallen, ihn empfänglich macht für das moralische Gebot, seine Pflicht zur praktischen Menschenliebe zu erfüllen (‚wohl zu wollen‘). Immerhin, so weiter diese Überlegung, sollten wir nicht vergessen, dass die Wendung ‚Liebe des Wohlgefallens‘ nicht nur ein Gefühl bezeichnet, sondern auch eine Gemütsanlage (den *amor complacentiae*); und dann könnte es sein, dass diese Gemütsanlage nicht nur eine Anlage für das lustvolle Gefühl des Wohlgefallens, sondern auch für das von Unlust begleitete Gefühl des *Missfallens* ist. Bestärkt wird diese Vermutung durch den Befund, dass Kant zum moralischen Gefühl (eine der vier moralischen Gemütsanlagen) schreibt, es sei „die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust bloß aus dem Bewusstsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze“ (399,19, u.H.). – Doch selbst wenn es richtig ist, dass der ästhetische Misanthrop Unlust empfindet, so kann er sie ja nur empfinden, wenn er *zugleich* die *Lust* am Streben nach Vollkommenheit empfindet. Die Unlust am fehlenden Streben kann nicht wie ein Schmerz sein, den man einfach hat; sondern diese Unlust kann nur als solche erfahren werden, also als *Unlust*, in *Abgrenzung* zur *Lust*, die mit der Liebe des Wohlgefallens einhergeht. Demnach leidet der ästhetische Misanthrop nicht einfach an der Unvollkommenheit anderer Menschen, die nicht strebsam sind, und die Affizierung seines *amor complacentiae* ist nicht einfach nur, sozusagen, eine Negativ-Affizierung. Es wird zwar Unlust empfunden, aber sie wird empfunden durch die gleichzeitige Lust an der Vollkommenheit (wie genau, müssen wir gleich sehen); nur im Vergleich zu ihr kann der Mangel überhaupt erst erfahren werden. Wieso sollte jemand, der jegliches Wohlgefallen am Streben nach Vollkommenheit verloren hätte, dennoch Missfallen am fehlenden Streben empfinden?

Diese Überlegung macht einen wichtigen Punkt deutlich. Denn wenn man davon ausgeht, dass der ästhetische Misanthrop nicht einfach nur ‚kein Wohlgefallen‘ an den Menschen findet, sondern jedenfalls auch Miss-

⁷² So ist vielleicht die Stelle in 403,2 zu lesen, wo es heißt, die Achtung als moralische Gemütsanlage sei „ein Grund *gewisser* Pflichten“ (u.H.). Doch dieser Frage, ob eine, mehrere oder auch alle Gemütsanlagen (gleichzeitig) aktiviert werden (müssen), können wir nicht nachgehen, weil das eine genauere Analyse aller Gemütsanlagen voraussetzt, die wir hier nicht zu leisten vermögen.

fallen an ihnen (eine Annahme, die sachlich sehr plausibel ist); dann muss, wenn es stimmt, dass ohne die Liebe des Wohlgefallens am Streben nach Vollkommenheit auch kein Missfallen am fehlenden Streben möglich ist, der Misanthrop in gewisser Hinsicht durchaus noch die Liebe des Wohlgefallens empfinden.⁷³ Wie wäre das denkbar? Jetzt kommen die zwei oben bereits erwähnten Möglichkeiten in Betracht: Der ästhetische Misanthrop orientiert sich am *Ideal* eines nach Vollkommenheit strebenden Menschen und empfindet an dieser Vorstellung Wohlgefallen (und in Absetzung dazu Missfallen an den Menschen um ihn herum); oder er sieht eine Art *Strebensfunken* in den Menschen um ihn herum, dessen Abstand zum möglichen Streben in ihm aber soviel Unlust erweckt, dass er sie flieht.

Betrachten wir jetzt die besagten Textstellen. Wohlgefallen und Missfallen, so hatten wir gesagt, bedingen einander; sie tun dies zumindest in einer Richtung, so dass Missfallen ohne Wohlgefallen unmöglich ist. Was Kant im § 26 als die „Abkehrung von Menschen“ (450,28) diskutiert und mit dem Ausdruck „Anthropophobie“ (ebd.) bezeichnet, versteht er in der *Kritik der Urteilskraft* (KU, 275f.) als einen Unterfall der Misanthropie (wenn es auch nur eine „sehr uneigentlich sogenannte“ [KU, 276] Misanthropie sei).⁷⁴ Von solch einem (in § 26 ‚ästhetisch‘ genannten) Misanthropen sagt Kant in der KU (276, u.H), dass er, „was das *Wohlwollen* betrifft, philanthropisch genug ist, aber vom *Wohlgefallen* an Menschen durch eine lange traurige Erfahrung weit abgebracht ist“, und zwar durch die Erfahrung von „Falschheit, Undankbarkeit, Ungerechtigkeit“ (ebd.) usw. Genauer gesagt entstehe die Menschenscheu des Misanthropen dadurch, dass die Menschen mit „der *Idee* dessen, was sie sein könnten, wenn sie wollten, so im Widerspruch [stehen], und [sic] dem *lebhaften Wunsche*, sie *besser* zu sehen, so sehr entgegen [sind]“ (KU, 276, u.H.) (dass der Misanthrop sie flieht). Das, was Menschen, ‚sein könnten‘, was ihre ‚Idee‘ ausmacht, ist ‚bessere‘ Menschen zu sein und das heißt auch oder vielmehr immer nur: Menschen, die danach *streben*, sich zu bessern. Was der ästhetische Misanthrop also schmerzlich vermisst, ist diese Streben nach Vollkommenheit, das Befolgen des Gebots zur physischen und vor allem moralischen Vervollkommnung. Dieser Man-

⁷³ Eine weitere Erklärung der moralischen Einstellung des ästhetischen Misanthropen bestünde darin, dass er, wenn schon keine Menschenliebe, so doch *Achtung* für die Menschen(würde) empfindet und diese Achtung ihn für das Pflichtgesetz empfänglich macht. Das stimmt gewiss, aber es spricht eben moralpsychologisch vieles dafür, dass er Unlust empfindet.

⁷⁴ Dagegen versteht Kant in der KU unter ‚Anthropophobie‘ die Menschenscheu als die Flucht vor Menschen, „weil man sie als seine Feinde fürchtet“ (ebd). In der R 1073 wiederum ist der Gebrauch des Ausdrucks ‚Anthropophobie‘ näher an dem des § 26 der *Tugendlehre*: „Anthropophobie ist von Misanthropie zu unterscheiden. Jene ist Menschenscheu, entweder schüchterne oder überlegte durch Entdeckung ihrer Schlimmen seite. Diese ~~ent~~ (Neid oder Schadenfreude) gehört zu den Leidenschaften und hat Herrschsucht oder Ehrsucht oder Habsucht zum Grunde“.

gel der Unvollkommenheit bereitet ihm Missfallen und damit Unlust, die er aber nur empfindet im Vergleich zu jener ‚Idee‘; er hat ja immer noch den ‚lebhaften Wunsch‘ die Menschen ‚besser zu sehen‘, ein Wunsch, der nur erklärbar ist durch die Liebe des Wohlgefallens an der Idee der Vollkommenheit. Gewiss sollen wir uns die Affizierung der moralischen Gemütsanlage⁷⁵ nicht als eine platonische Ideenschau denken. Aber obwohl die Liebe des Wohlgefallens ausgelöst wird durch die Begegnung mit einem strebsamen Menschen (oder mit mehreren), ist es nicht einfach nur dieser oder jener konkrete Mensch als Individuum, der die Liebe des Wohlgefallens affiziert und damit das Gefühl der Liebe des Wohlgefallens, sondern vielmehr dieser Mensch als *Repräsentant* der Gattung Mensch und damit einer, wie es in der KU hieß, ‚Idee‘, sc. der Idee von Menschen, die nach physischer und moralischer Vollkommenheit streben können und sollen. Und so stimmt es zwar wohl, dass der *amor complacentiae* ein Vermögen der Lust und der Unlust ist; aber während die Lust als solche empfunden werden kann, wird die Unlust nur bei gleichzeitiger Erfahrung der Lust an der Idee der Vervollkommnung erfahren. Das heißt aber auch, dass die Formulierung in § 26, wonach der ästhetische Misanthrop ‚kein Wohlgefallen‘ empfinde, nicht so zu verstehen ist, als empfände er überhaupt kein Wohlgefallen mehr; er empfindet nur kein Wohlgefallen mehr an den meisten Menschen oder vielleicht sogar an allen hinsichtlich dessen, was sie fast immer tun.

In eine etwas andere Richtung gehen Passagen in der *Vorlesung zur Moralphilosophie* (VzM, Mitte der 70er Jahre).⁷⁶ Bevor wir darauf eingehen, sollten wir uns aber vor Augen führen, dass Kants Verständnis der Liebe des Wohlgefallens in VzM trotz aller ähnlichen Terminologie von der in der *Tugendlehre* deutlich unterschieden ist, und zwar deshalb, weil er die Liebe des Wohlgefallens in VzM als *Pflicht* versteht.⁷⁷ Das ist rasch bewiesen: Die wichtigsten Passagen befinden sich in dem Kapitel „*Von den Pflichten gegen andere Menschen*“ (278ff., bes. 284–287). Hier unterscheidet Kant zwischen der „Liebe des Wohlwollens“ und der „Liebe des Wohlgefallens“ (VzM, 285); letztere sei „das Vermögen welches wir haben, an den Vollkommenheiten des Andern Beyfall zu bewiesen. Dieses Wohlgefallen kann sinnlich und intellectual seyn“ (ebd.), wobei Kant für das sinnliche Wohlgefallen als Beispiel die „GeschlechterNeigung“ (ebd.) nennt. Mit Blick auf die Liebe des Wohlgefallens ist offenkundig allein das intellektuelle Wohlgefallen, genauer: die Liebe des intellektuellen Wohlgefallens relevant. Er versteht diese ‚Liebe des intellektuellen Wohlgefallens‘ – die nur „schwer sich vorzustel-

⁷⁵ Abgesehen davon, dass sie letztlich durch das moralische Gesetz geschieht; dazu gleich mehr.

⁷⁶ Diese Edition ersetzt die bekannte „Vorlesung über Ethik“, die 1924 von Paul Menzer herausgegeben worden war. – Es ist zu beachten, dass eine ganz genaue Analyse von VzM hier nicht möglich ist.

⁷⁷ Ein ähnliches Phänomen (gleiche Terminologie, aber ganz anderer Inhalt) werden wir noch in der *Religionsschrift* beobachten können.

len“ (VzM, 285) sei – als ein „Wohlgefallen an der Menschheit“ (VzM, 286; dazu gleich mehr). Jedenfalls ist eindeutig, dass diese ‚Liebe des intellektuellen Wohlgefallens‘ nicht identisch ist mit der Liebe des Wohlgefallens aus der *Tugendlehre*. Denn während der *amor complacentiae* als moralische Gemütsanlage die Grundlage dafür ist, überhaupt für den Pflichtbegriff empfänglich zu sein, so dass es ihn (bzw. sie) zu haben nur bei Strafe einer *petitio principii* Gegenstand einer Pflicht sein könnte, sagt Kant von der Liebe des Wohlgefallens eindeutig und mehrmals, dass man zu ihr „verbunden“ (VzM, 286,27, u.H.) sei, dass wir „die Menschheit lieben sollen“ (VzM, 287,1, u.H.), dass also auch die Menschheit an einem ‚Bösewicht‘ geliebt werden „muß“ (VzM, 286,25, u.H.). Diese Liebe des Wohlgefallens ist also eine „Liebe aus *Verbindlichkeit*“ (VzM, 287,11, u.H.). Und das ist die Liebe des Wohlgefallens in der *Tugendlehre* nun gerade nicht.

Ignoriert man diesen geltungstheoretischen Unterschied und achtet man nur auf Kants phänomenologische (moralpsychologische) Beschreibung der Liebe des Wohlgefallens, so ist der Text durchaus erhellend, wenn auch nicht ganz eindeutig. Einerseits macht Kant hier sehr schön deutlich, dass die Liebe des Wohlgefallens nicht auf den einzelnen Menschen geht, sondern in dem (schon zitierten) ‚Wohlgefallen an der *Menschheit*‘ besteht: „Allein an dem Menschen ist ein Unterschied zu machen zwischen dem Menschen selbst und seiner Menschheit, demnach kann ich ein Wohlgefallen an der Menschheit haben, ob ich gleich an dem Menschen kein Wohlgefallen habe“ (VzM, 286); Menschen, so Kant, sind Gegenstände der Liebe des Wohlgefallens „indem wir an ihnen die Menschheit lieben“ (VzM, 287). Auf diese Weise könnte man dann auch erklären, wie der ästhetische Misanthrop die Menschen fliehen kann, zugleich aber noch Liebe des Wohlgefallens empfindet, welche ihm zugleich erlaubt, Missfallen zu empfinden, weshalb er die Menschen flieht. Jenes Wohlgefallen besteht also in einem Wohlgefallen daran, dass Menschen *als Menschen* (daher das Wohlgefallen ‚an der Menschheit‘) Tugendhaftigkeit anstreben.

Zugleich sagt Kant aber auch, dass selbst „in dem grösten Bösewicht noch ein *Keim* des guten Willens [ist], es ist kein Bösewicht, der nicht einsehen und unterscheiden könnte das Gute vom Bösen und der nicht wünschen sollte tugendhaft zu seyn“ (VzM, 286). Und es wäre doch eine Sache, eine Liebe des Wohlgefallens zu spüren, die sich am *Ideal selbst* eines nach Vollkommenheit strebenden Menschen entzündet; oder den Gegenstand der Liebe des Wohlgefallens in jenem ‚*Keim*‘ zu identifizieren, der in jedem Menschen steckt. In dem einen Falle ist es die „Vorstellung“ (402,23) eines Ideals; in dem anderen Falle die Vorstellung realer Menschen, in denen bei aller Verwerflichkeit noch das Streben zum Guten steckt.

IV.3 Selbstliebe oder Nächstenliebe?

Obwohl oder vielleicht gerade weil Klärung in dieser Frage, was genau das Objekt des *amor complacentiae* ist, nicht zu finden ist, wenden wir uns jetzt noch der Frage zu, ob die Liebe des Wohlgefallens nur ein Wohlgefallen an der Vollkommenheit anderer Menschen ist oder auch an der *eigenen* Vollkommenheit. Auch diese Frage ist nicht abschließend zu beantworten, weil es nicht genügend Texthinweise gibt; allerdings gibt es hier ein klares sachliches Argument für die These, die Liebe des Wohlgefallens könne auch auf die eigene Person gerichtet sein.

Ähnlich wie die *Vorlesung zur Moralphilosophie* scheint auch eine Fußnote in Kants *Religionsschrift* (Rel, 45, Anm.) auf den ersten Blick über den *amor complacentiae* im Sinne einer moralischen Gemütsanlage zu reden, und wieder zeigt sich, dass dies nicht der Fall ist. Zunächst schränkt Kant das Objekt seiner Überlegungen sofort auf die *Selbstliebe* ein, so dass also hier die Selbstliebe des Wohlgefallens gemeint ist (was allein noch kein Hinweis darauf ist, es könne nicht um die Liebe des Wohlgefallens im Sinne der Tugendlehre gehen). Der Aufbau der Textpassage ist klar: Kant unterscheidet zwischen der „*Selbstliebe* [...] des *Wohlwollens* und [der *Selbstliebe*] des *Wohlgefallens* (benevolentiae et complacentiae)“ (Rel, 45,23.). Von beiden sagt er, sie müssten „vernünftig“ (Rel, 45,25) sein, um dann zunächst die Vernünftigkeit der Selbstliebe des Wohlwollens zu erläutern. Die Vernünftigkeit der Selbstliebe des Wohlgefallens kann auf zweierlei Weise verstanden werden (kurz gesagt: prudentiell und moralisch), wobei für unseren Kontext nur die (Maxime der) „*Selbstliebe des unbedingten* [...] *Wohlgefallens an sich selbst*“ (Rel, 45,40, u.H.) relevant ist. Auch von dieser Selbstliebe des Wohlgefallens sagt Kant also, sie müsse ‚vernünftig‘ sein, und schon daraus erhellt sofort, dass hier nicht von der Liebe des Wohlgefallens als einer Gemütsanlage die Rede sein kann. Denn es ist, wie man zunächst im Lichte der *Tugendlehre* denken könnte, nicht einfach eine ‚Selbstliebe des unbedingten Wohlgefallens an sich selbst‘ gemeint im Sinne einer ästhetischen Gemütsanlage, sondern die „*Maxime*“ (Rel, 45,40, u.H.) dieser Selbstliebe des unbedingten Wohlgefallens an sich selbst, und Maximen haben u. a. die Eigenschaft, dass man sich für oder gegen sie entscheiden kann. Da man sich, wie gezeigt, nicht für oder gegen eine moralische Gemütsanlage entscheiden kann (und diese moralischen Gemütsanlage daher auch nicht geboten werden können), muss Kant mit dem *amor complacentiae* als unbedingter Selbstliebe des Wohlgefallens an sich selbst etwas anderes meinen als den *amor complacentiae* in der *Tugendlehre*.

Weil dies so ist, kann diese Stelle auch nicht als zwingender Beleg dafür herangezogen werden, dass für Kant die Liebe des Wohlgefallens als Gemütsanlage auch die Liebe des Wohlgefallens *an sich selbst* einschließt. Vielmehr gibt es zwei Hinweise, die eher die Vermutung nähren, die Liebe des Wohlgefallens als moralische Gemütsanlage sei nicht auf sich selbst, sondern nur auf andere Menschen bezogen: Erstens die schon erwähnte

Formulierung in § 25, wo Kant von der ‚Lust an der Vollkommenheit *anderer* Menschen‘ spricht; und zweitens die Beobachtung, dass Kant in der Anfangspassage von *E XII*, wie schon bemerkt, von der ‚Liebe des Nächsten‘ (399,6) spricht. Nicht nur ist das Objekt einer ‚Liebe des Nächsten‘ klarerweise ein anderes Subjekt (eben der oder die ‚Nächste‘); und nicht nur setzt das für Kant so wichtige Gebot der Nächstenliebe die Unterscheidung zwischen der Liebe des Nächsten und der Liebe seiner selbst voraus (‚Liebe Deinen Nächsten *wie* Dich selbst‘). Es ist zudem überlegenswert, ob Kant in der Eingangspassage von *E XII* die Formulierung ‚Liebe des Nächsten‘ vielleicht gerade deshalb verwenden könnte, weil er diese ‚Liebe des Nächsten‘ hinsichtlich des Objekts dieser moralischen Gemütsanlage (also eben der Menschenliebe, *amor complacentiae*, die hier als ‚Liebe des Nächsten‘ bezeichnet wird) unterscheiden will von dem Objekt der an vierter Stelle genannten moralischen Gemütsanlage, nämlich der ‚Achtung *für sich selbst*‘ (Selbstschätzung)“ (399,7, u.H., Kants Hervorhebung eliminiert). Die Nennung der dritten und vierten Gemütsanlage in jenem Satz⁷⁸ wäre demnach tatsächlich als eine Gegenüberstellung – ‚Liebe des Nächsten‘ vs. ‚Achtung *für sich selbst*‘ – zu verstehen, so dass also die Liebe des Wohlgefallens nur ein Wohlgefallen an anderen Menschen wäre.

Obwohl nun aber die Fußnote aus der *Religionsschrift* kein Beleg für den *amor complacentiae* als Selbstliebe ist und die Formulierungen in *E XII* sogar eher dagegen sprechen,⁷⁹ gibt es *sachlich* ein gutes Argument für die Annahme, der *amor complacentiae* als eine Liebe des Wohlgefallens am Nächsten *und* an sich selbst zu verstehen (ganz abgesehen davon, dass die im § 26 gebrauchte Wendung von der ‚Liebe des Wohlgefallens *an Menschen*‘ [450,17, u.H.] es ohnehin jedenfalls erlauben würde, die Liebe des Wohlgefallens auch als Wohlgefallen an der eigenen moralischen Vollkommenheit, oder vielmehr als Wohlgefallen am Streben nach dieser Vollkommenheit zu verstehen). Denn wenn es stimmt, dass die Liebe des Wohlgefallens auf die Idee des *Menschen überhaupt* (oder der Menschheit) als eines Wesens gerichtet ist, dem physische und sittliche Vervollkommnung geboten und möglich ist, so kann die Liebe des Wohlgefallens auch auf sich selbst gerichtet sein, weil jeder selbst Repräsentant dieser Idee des Menschen ist. Und auch wenn das Objekt der Liebe des Wohlgefallens nur das *realisierte* Streben nach Vervollkommnung ist (und nicht nur das Strebenkönnen über-

⁷⁸ „Sie [die moralischen Gemütsanlagen] sind das *moralische Gefühl*, das *Gewissen*, die *Liebe* des Nächsten und die *Achtung für sich selbst* (*Selbstschätzung*)“ (399,6).

⁷⁹ Allerdings ist fraglich, ob Kant die Achtung in *E XII* wirklich nur als Selbstachtung verstehen kann oder will. Denn diese Achtung ist zwar eine Achtung für sein „*eigenes* Wesen“ (403,1, u.H.) – daher spricht Kant hier auch von *Selbstschätzung* –, aber sie ist ja eine Achtung für sein ‚*eigenes Wesen*‘, und dieses Wesen (die Persönlichkeit) haben ja alle Menschen, so dass die Achtung auf alle Menschen geht. Der Punkt, den Kant hier machen will, scheint eher darin zu liegen, dass der Mensch *auch Selbstachtung* haben muss bzw. hat.

haupt im Menschen), so kann jeder ein Wohlgefallen an sich selbst finden, solange er oder sie das Streben nach Vervollkommnung realisiert.⁸⁰

Damit soll unsere Definition jetzt folgendermaßen lauten:

Die Liebe des Wohlgefallens ist diejenige Lust, die unmittelbar mit der Vorstellung des moralisch motivierten Strebens anderer Menschen oder seiner selbst – als Ideal oder als reales Streben – nach physischer Vollkommenheit und dem Streben nach moralischer Vollkommenheit als moralischer Lauterkeit und moralischer Stärke verbunden ist.

V. Ein Blick auf die Literatur

Werfen wir zum Schluss noch einen zusammenfassenden Blick auf die Literatur. Man findet, kurz gesagt, kaum etwas zum *amor complacentiae* oder zur Liebe des Wohlgefallens, und gar keine Beiträge, die textnah arbeiten würden (jedenfalls nicht textnah im Sinne einer kommentarischen Interpretation). Das ist bedauernswert, denn Kants These von der Menschenliebe als moralischer Gemütsanlage gehört, wie man jetzt vielleicht sieht, zu den wesentlichen Bausteinen von Kants später Ethik. Nun kann man, wie schon bemerkt, darauf hinweisen, dass die *Tugendlehre* in der Forschung lange vernachlässigt wurde und es von daher keineswegs verwunderlich sei, dass es dazu keine Literatur gebe. Aber man findet nicht nur in der älteren Literatur (etwa bei Mary Gregor 1963, 174) nichts oder so gut wie nichts dazu; auch in der neueren und jüngsten Forschung, die sich mit der *Tugendlehre* und Kants Liebesbegriff beschäftigt, lässt sich nichts oder so gut wie nichts finden. Wir dürfen zumindest dies kurz anhand einiger Beispiele belegen: Marcia Baron erwähnt in ihrem Aufsatz über „Love and Respect in the Doctrine of Virtue“ (2002) die Menschenliebe als Gemütsanlage, also die Liebe des Wohlgefallens mit keinem einzigen Wort; auch bei Andrea Esler, deren Buch *Eine Ethik für Endliche* (2004) immerhin auch ein Buch über Kants *Tugendlehre* ist, findet die Liebe des Wohlgefallens keinerlei Erwähnung; das gleiche gilt für Caroline Sommerfeld-Lethens Buch über Kants Theorie moralischer Motivation (2005); Lutz Koch (2003, 239f.) geht nur sehr kurz auf die Gemütsanlagen ein und erwähnt den *amor complacentiae* nur ganz am Rande (243f.); Nancy Sherman behauptet in ihrem Buch über Aristoteles' und Kants Theorie der Tugend (1997) sogar, das Thema der Liebe erhalte bei Kant „only marginal notice“ (224). Christoph Horn zitiert in seinem Aufsatz über „The Concept of Love in Kant's Virtue Ethics“ (2008) zwar ausführlich aus dem Unterkapitel über die Menschenliebe, geht

⁸⁰ Man wird hier auch nicht einwenden können, dass das Wohlgefallen an sich selbst gewissermaßen stinke (*sit venia verbo*). Es ist jedenfalls für Kant auch nichts Anrühiges daran, ein moralisches Gefühl zu haben, also (u. a.) ‚Lust an dem Bewußtsein der Übereinstimmung unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze‘ (*E XII*, 399).

dabei aber nicht darauf ein, dass es ein *Unterkapitel* zum *Hauptkapitel* der moralischen Gemütsanlagen ist; nur so ist vielleicht erklärbar, dass er zur These gelangt, die Liebe des Wohlgefallens wäre „strictly speaking [...] morally inappropriate, since it is an emotion“ (154). Allen Wood schließlich geht in seinem Buch *Kant's Ethical Thought* (1999, 38f., 270f.) immerhin etwas (aber nicht viel) ausführlicher auf die Menschenliebe als moralische Gemütsanlage ein und sieht auch deutlich, dass sie nicht die praktische Liebe sein kann (wobei er sie dennoch als „philanthropy“ bezeichnet, was sehr irreführend ist, weil der entsprechende deutsche Ausdruck der „Philanthropie“ bei Kant im § 26 für eben diese praktische Menschenliebe reserviert wird). Ohne die Liebe des Wohlgefallens als die gesuchte Menschenliebe zu identifizieren, begreift Wood die Liebe des Wohlgefallens (aber welche?) als Wohlgefallen „in the perfections of another“ (271), was nicht nur das Strebenmoment ignoriert, sondern bei Wood auch fälschlicherweise mit dem Wohlgefallen am Wohlsein (Glück) anderer verwechselt wird, also mit dem Wohlwollen (des Wunsches).

VI. Zusammenfassung

Die Hauptfrage, die in diesem Aufsatz beantwortet wird, lautet: Was ist die Menschenliebe, von der Kant in der *Einleitung*, Kap. XII der *Tugendlehre* behauptet, sie sei eine der vier moralischen Gemütsanlagen, die uns überhaupt erst für den Pflichtbegriff empfänglich machen? Unsere Antwort lautet: Es ist nicht die Liebe des Wohlwollens, und es ist nicht die Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt, sondern es ist die Liebe des Wohlgefallens (*amor complacentiae*).

Im Zuge der Entwicklung dieser Antwort wurden darüber hinaus folgende weitere Hauptresultate erzielt:

1. Kant präsentiert in der *Tugendlehre* eine Theorie moralischer Gemütsanlagen, der zufolge das moralische Gefühl, das Gewissen, die Menschenliebe und die Achtung (für sich selbst) sinnliche Grundlagen für die Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff sind, und zwar in zweifacher Hinsicht: Das Affiziertsein der moralischen Gemütsanlagen ist eine notwendige Bedingung dafür, uns des nötigen Charakters des kategorischen Imperativs überhaupt erst bewusst zu werden und damit das moralische Gesetz als einen kategorischen Imperativ zu verstehen; und die Gemütsanlagen sind notwendige Bedingungen dafür, überhaupt zu moralischen Handlungen bewegt werden zu können. Dabei sind das Bewusstsein des moralischen Gesetzes und das Affiziertsein der moralischen Gemütsanlagen logisch äquivalent und gehen miteinander einher.

2. Es ist für die Gemütsanlagen wesentlich, dass sie als sinnliche, direkte (unmittelbare, nicht bewirkte, sondern natürlich vorliegende) Grundlagen für den kategorischen Imperativ selbst nicht geboten werden können, weil

sie eben die ästhetische Grundlage aller Gebote sind. Daher können die von Kant im Kontext des Kapitels zur Menschenliebe diskutierte Liebe des Wohlwollens und die Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt nicht die gesuchte Menschenliebe als Gemütsanlage sein; denn allein die Liebe des Wohlgefallens ist direkt und kein Gegenstand der Pflicht.

3. Mit der Liebe des Wohlgefallens meint Kant das Wohlgefallen an der Vollkommenheit. Die Analyse des Vollkommenheitsbegriffs zeigt, dass Kant darunter primär das moralisch motivierte Streben, als Ideal oder als reales Streben, sowohl nach physischer Vollkommenheit (Entwicklung der körperlich-geistigen Talente) wie auch nach moralischer Vollkommenheit versteht. Unter moralischer Vollkommenheit wiederum versteht Kant das Streben nach moralischer Lauterkeit und moralischer Stärke. (Der ästhetische Misanthrop kann sein Missfallen am Menschen nur haben, weil er zugleich immer noch Wohlgefallen am Streben nach Vollkommenheit hat.)

4. Obwohl Kant kaum etwas dazu sagt, scheint die Liebe des Wohlgefallens sich nicht nur auf andere Menschen, sondern auch auf die eigene Person richten zu können.

5. Textstellen in der *Religionsschrift* wie in der *Vorlesung zu Moralphilosophie*, die auf den ersten Blick wie bestätigende Parallelstellen zum Begriff der Liebe des Wohlgefallens aussehen, erweisen sich bei näherer Analyse als erheblich unterschieden von der Theorie der *Tugendlehre*.

Die Liebe des Wohlgefallens wurde daher folgendermaßen definiert: Die Liebe des Wohlgefallens ist diejenige Lust, die unmittelbar mit der Vorstellung des moralisch motivierten Strebens anderer Menschen oder seiner selbst – als Ideal oder als reales Streben – nach physischer Vollkommenheit und dem Streben nach moralischer Vollkommenheit als moralischer Lauterkeit und moralischer Stärke verbunden ist.

Kant

Wir zitieren die *Tugendlehre* nach der Edition von Bernd Ludwig im Felix Meiner Verlag, Hamburg 1990. Alle Seiten- und Zeilenangaben beziehen sich auf die Paginierung der Akademieausgabe (AA). Seiten- und Zeilenangaben ohne weitere Sigle (z. B. 410,17) beziehen sich alle auf die *Tugendlehre*.

Auch die *Kritik der reinen Vernunft*, die *Kritik der praktischen Vernunft* und die *Kritik der Urteilskraft* werden nach den entsprechenden Ausgaben des Felix Meiner Verlags zitiert: Die KrV nach der Ausgabe von Jens Timmermann (1998); die KpV nach der Ausgabe von Heiner Klemme/Horst Brandt (2003); die KU nach der Ausgabe von Heiner Klemme (2006).

Alle übrigen Werke werden auf der Textgrundlage der Akademieausgabe zitiert.

Die *Kritik der reinen Vernunft* wird nach der Originalpaginierung (A und B) zitiert, also z. B. (B374). Alle anderen Schriften zitieren wir, jeweils mit Sigle, unter Angabe der Seitenzählung der Akademieausgabe, z. B. (KpV, 60).

Folgende Siglen wurden verwendet:

- Anthro *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA 7
 ED *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, AA 8
 Ge *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, AA 8
 GMS *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4
 KpV *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5
 KrV *Kritik der reinen Vernunft*, AA 3 (B) und 4 (A)
 KU *Kritik der Urteilskraft*, AA 5
 MC *Moralphilosophie Collins*, AA 27
 ML1 *Metaphysik L1*, AA 28
 MM *Metaphysik Mrongovius*, AA 29
 MM II *Moral Mrongovius II*, AA 29
 MS *Metaphysik der Sitten*, AA 6
 MSV *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, AA 27
 Päd *Pädagogik*, AA 9
 Prol *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, AA 4
 R *Reflexionen*, AA 17–19
 Rel *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA 6
 VF *Vorlesung Friedländer*
 VT *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, AA 8
 VzM *Vorlesungen zur Moralphilosophie (Stark)*

- Baron, M. 2004. „Love and Respect in the Doctrine of Virtue“. In M. Timmons (Hg.): *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*. Oxford, 391–407.
- Engelen, E.-M. 2007. *Gefühle*. Stuttgart.
- Esser, A. 2004. *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*. Stuttgart.
- Forkl, M. 2001. *Kants System der Tugendpflichten. Eine Begleitschrift zu den Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre*. Frankfurt a. M.
- Gregor, M. 1963. *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*. New York.
- Hastedt, H. 2005. *Gefühle. Philosophische Bemerkungen*. Stuttgart.
- Horn, Chr. 2008. „The Concept of Love in Kant's Virtue Ethics“. In M. Betzler (Hg.): *Kant's Ethics of Virtue*. Berlin, 147–173.
- Koch, L. 2003. *Kants ethische Didaktik*. Würzburg.
- Lee, M.-H. 1994. *Das Problem des Moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*. Taiwan.
- Rubenhauer, H./Hofmann, J. B./Heine, R. 1975. *Lateinische Grammatik*. Bamberg.
- Sherman, N. 1997. *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge.
- Sommerfeld-Lethen, C. 2005. *Wie moralisch werden? Kants moralistische Ethik*. Freiburg.
- Tieftrunk, J. H. 1798. *Philosophische Untersuchungen über die Tugendlehre zur Erläuterung und Beurtheilung der metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre vom Herrn Prof. Imm. Kant*. Halle.
- Wood, A. 1999. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge.