

Mariannina Failla
Das Wohlwollen bei Kant. Zu einer neuen Anthropologie

1. Der Zyklop und die Tugend

In der *Reflexio* 903 des *Nachlasses* zur Anthropologie steht die Figur des Zyklopen für einen Menschen, der die Gesellschaftlichkeit flieht, so wie der Gelehrte, der sich weigert, sein Denken dem Urteil der anderen zu unterwerfen. Der einäugige Gelehrte ist zwar kenntnisreich, entzieht sich aber der Auseinandersetzung mit den anderen, es fehlt ihm an Gemeinsinn (KU, AA 05: 293-296). So symbolisiert er das zur kurzsichtigen Isolierung und sterilen Gelehrsamkeit verurteilte Spezialistentum der Wissenschaft.

Ich nenne einen solchen Gelehrten einen Cyclophen. Er ist ein egoist der Wissenschaft, und es ist ihm noch ein Auge nöthig, welches macht, daß er seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht. Hierauf gründet sich die humanitaet der Wissenschaften, d. i. die Leutseeligkeit des Urtheils, dadurch man es andrer Urtheil mit unterwirft, zu geben (Refl 903 HN, AA 15.2,1: 395.03-08).

Das Fehlen der Leutseligkeit des Urteils und der erweiterten Denkungsart verbindet sich mit Kants Kampf gegen den logischen Egoismus in den *Logik*¹- und *Anthropologie*²-*Vorlesungen* und führt das Thema der Gelehrsamkeit auf den Unterschied zwischen Wissenschaften und Philosophie zurück.

Doch im vorliegenden Beitrag richtet sich das Interesse für die Leutseligkeit nicht auf die Aversion gegen den logischen Egoismus und das in den *Logik-Vorlesungen* diskutierte unerlässliche Kathartikon des gemeinen Verstandes, sondern auf Kants Ablehnung des moralischen Egoismus, der als zyklischer Egoismus im praktischen Handeln definiert werden kann. Im Übrigen knüpft Kant selber in der *Reflexio* 904 eine enge Verbindung zwischen der Leutseligkeit und der Moralität, indem er feststellt, dass die liebenswürdige Geselligkeit ihren Grund in der Moralität hat, wenn man sie als Geselligkeit der Denkungsart begreift und nicht als solche der Sinnesart bzw. ästhetische Offenheit für den anderen:

Es giebt eine Leutseeligkeit der Sinnesart und eine der Denkungsart. Die letzte ist nur in einem aufgeklärten, aber zugleich gutartigen Charakter; also ist die moralitaet der Grund dieser Leutseeligkeit (Refl 904 HN, AA 15.2,1: 396.01-08).

Interessant ist sicher, dass der Begriff Denkungsart nicht nur im § 40 der KU vorkommt, wo er mit den drei Maximen der Weisheit in einem engen Verhältnis steht, sondern auch in Passagen der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, die scheinbar nichts mit ethischen Themen zu tun haben,

¹ „Der logische Egoismus ist entweder Indifferentism oder Gleichgültigkeit gegen Anderer Urtheile“ (V-Lo/ Wiener, AA 24.1,2: 874.18-20). Bedeutsamerweise deckt sich Kants Definition des logischen Egoismus mit dem §170 von Meiers *Auszug aus der Vernunftlehre*, die 1752 bei Gebauer in Halle erschien (wiedergegeben in HN, AA 16.3: 412-427, insbesondere Refl. 2564: 418-419). Die Ableitung des logischen Egoismus von Meiers Auffassung wurde von Norbert Hinske und Reinhardt Brandt herausgestellt (Hinske 1995, S. 287-289; Brandt 1999, S. 121).

² Schon in der anthropologischen Nachschrift Collins (1772-1773) spricht Kant auf dieselbe Weise vom logischen Egoismus wie in der Ausgabe von 1798 (Anth, AA 07: 128.27-32). Der Transkriptor stellt Kants Ausführungen zum Egoismus in einen Kontext, in dem der *Émile* von J. J. Rousseau und seine Idee vom Fortbestehen der Identität des Ich im Gedächtnis Erwähnung finden (V-Anth/Collins, AA 25.1: 12.04-09).

da sie unter dem Gesichtspunkt der Begriffe des Leichten und Schweren vom Erkenntnisvermögen handeln.³

Die Leichtigkeit etwas zu thun (*promptitudo*) muß mit der Fertigkeit in solchen Handlungen (*habitus*) nicht verwechselt werden. Die erstere bedeutet einen gewissen Grad des mechanischen Vermögens: „ich kann, wenn ich will“, und bezeichnet subjective Möglichkeit; die zweite die subjectiv-praktische Nothwendigkeit, d.i. Gewohnheit, mithin einen gewissen Grad des Willens, der durch den oft wiederholten Gebrauch seines Vermögens erworben wird: „ich will, weil es die Pflicht gebietet“ (Anth, AA 07: 147.05-11).

Obleich die Fertigkeit keine Tugend im eigentlichen Sinn darstellt, also nicht mit der Denkungsart zusammenhängt, sondern eine angewandte Kraft des sinnlichen Charakters ist, unterscheidet sie sich von der Leichtigkeit, das heißt dem rein mechanischen, repetitiven Handeln, weil sie eine Beziehung zur subjektiv-praktischen Nothwendigkeit unterhält und einen gewissen Grad des Willens darstellt. Der *habitus* (die Fertigkeit) scheint somit eine ähnliche Rolle und Bedeutung zu haben wie die „*virtus phaenomenon*“, die in *Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft* von der intelligiblen Tugend abgegrenzt (Brandt 1999, S, 195-196) und als gewohnheitsmäßige Befestigung des Respekts der Tugenden betrachtet wird, also dessen, was wir als „Legalität“, als Rechtmäßigkeit des praktischen Verhaltens bezeichnen können.

Der zur Fertigkeit gewordene feste Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht heißt auch Tugend der Legalität nach als ihrem empirischen Charakter (*virtus phaenomenon*). Sie hat also die beharrliche Maxime gesetzmäßiger Handlungen; die Triebfeder, deren die Willkür hiezu bedarf, mag man nehmen, woher man wolle. Daher wird Tugend in diesem Sinne nach und nach erworben und heißt Einigen eine lange Gewohnheit (in Beobachtung des Gesetzes), durch die der Mensch vom Hange zum Laster durch allmähliche Reformen seines Verhaltens und Befestigung seiner Maximen in einen entgegengesetzten Hang übergekommen ist (RGV, AA 06: 47.01-10).

Die *virtus phaenomenon* unterstützt die allmähliche Anpassung an die für gut geltenden gesellschaftlichen Sitten, sie ist Beobachtung des Gesetzes, impliziert aber keine Selbstbestimmung, das heißt sie verweist nicht auf das reine praktische Gesetz des Willens. In den anthropologischen Texten kann die Fertigkeit, etwas zu tun, durchaus Ausdruck der empirischen Tugend im Sinne einer ethisch rechtmäßigen Übereinstimmung mit den Sitten eines Volkes, einer Gesetzmäßigkeit des praktischen Verhaltens sein. In diesem Sinn scheint die *virtus phaenomenon* dieselbe soziale

³ Das Thema Leichtigkeit hat seine Wurzeln bei Descartes. Dieser greift einen im 17. Jahrhundert weit verbreiteten Gedanken auf, wonach das Leichte mit dem Schönen und das Schwere mit dem Hässlichen assoziiert werden kann. Die leichter wahrnehmbaren Empfindungen sind schön, die schweren werden als hässlich wahrgenommen (Descartes 1966). Descartes berührt das Thema des Leichten und Schweren auch in *Passions de l'âme*, wo er die Gedächtnistechniken darlegt, die das Erinnern erleichtern, und eine Probe dessen gibt, was bei Kant die *promptitudo* des Verstandes wird (Descartes 1967). Zu den rationalistischen Ursprüngen des Themas vom Leichten und Schweren, die von Descartes bis Sulzer reichen, Brandt 1999, S. 194-195. Das Leichte und Schwere wird von Kant in der *Reflexio* 1482, also im anthropologischen *Kollegentwurf* der 70er Jahre, ausführlich behandelt. Hervorzuheben ist die Beziehung, die Kant dort zwischen Leichtigkeit und Gewohnheit herstellt. „Die Gewonheit macht Leichtigkeit in handlungen (und Schwäche der Empfindung. Gift. Opium), Gedankenlosigkeit im Bewußtsein dessen, was man thut, und Nothwendigkeit der Wiederholung: Angewonheit“ (Refl 1482 HN, AA 15:2,2: 681.01-04). Erinnert sei zudem daran, dass das Thema Leichtigkeit sowohl die rationalistische Epistemologie (Descartes 1966a, S. 400-403) als auch den Sensualismus durchzieht. Eine exemplarische Gegenüberstellung zwischen Innatismus und Sensualismus über die Rolle des Leichten in der Erkenntnis liefert Leibniz (1978, S. 78-80).

Bedeutung zu haben wie der anthropologisch-ästhetische Geschmack, von dem weiter unten die Rede sein wird.

In der *Anthropologie* von 1798 analysiert Kant nicht nur die *virtus phaenomenon*, die sich aus dem gewohnheitsmäßigen Gebrauch ethischer Maximen und Regeln ergibt, sondern auch die moralische Tugend, die mit der „moralischen Stärke“ (Anth, AA 07: 147.14) gleich- und der Gewohnheit entgegengesetzt wird.

Die Beziehung zwischen Tugend und Fertigkeit tritt bei der Untersuchung des nicht objektiv-praktischen, sondern subjektiven Charakters der Fertigkeit noch deutlicher hervor. Die Fertigkeit ist eine subjektive Notwendigkeit, das heißt eine Gewohnheit, die nicht ganz frei ist von der Wiederholung; die mechanische, wiederholte Tätigkeit des Vermögens hat hier einen Einfluss auf den Willen selbst. Die Gewohnheit ist nämlich dasjenige subjektive Verhalten, in dem der Wille sich entwickelt hat und „durch den oft wiederholten Gebrauch seines Vermögens“ erworben wurde (Anth, AA 07: 147.10-11).

Wenn die ethische Tugend im eigentlichen Sinn als eine „Fertigkeit in freien rechtmässigen Handlungen“ (Anth, AA 07: 147.12-13) betrachtet würde, so würde sie sich hinsichtlich der Anwendung der „moralischen Stärke“ auf einen bloßen Mechanismus, eine repetitive natürliche Notwendigkeit berufen, und das wäre letztlich eine *contradictio in termini*, denn Mechanismus, Wiederholung und moralische Stärke sind begriffliche Gegensätze. Die Denkungsart ihrerseits wird ein Synonym des moralischen Charakters des Menschen allgemein, wie Kant in der *Anthropologie Mrongovius* festhält; sie entspricht der Herrschaft der ethischen Maximen. Die Tugend ist also kein gewohnheitsmäßiger Besitz des Menschen: „So müssen wir nichts aus Gewohnheit thun lernen und selbst Tugend nicht. Sie verliert sonst ihren Werth“ (V-Anth/Mron, AA 25.2: 1334-1335.30-01).

Aufgrund der Überlegungen über Können und Sollen der Vernunft, über Fertigkeit und ethische Pflicht, wird auch die Tugend als etwas ständig Werdendes interpretiert: „Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch auch immer von vorne an“ (MS, AA 06: 409.21-22). Objektiv betrachtet ist sie ständig im Werden begriffen, denn sie ist ein unerreichbares Ideal, dem man sich fortwährend annähern muss. Auch subjektiv gesehen muss sie immer von Neuem gewählt werden, denn der Einfluss der Neigungen gewährt den ethischen Maximen keinen Augenblick Ruhe und Stillstand. Ist die Tugend also nicht im Werden, so geht sie unter und stirbt.

Würde die Ausübung der ethischen Maximen zur Gewohnheit, so würde das Subjekt die Freiheit verlieren, sie jedes Mal anzunehmen, wenn es vor der Notwendigkeit steht, tugendhaft zu handeln. In der *Anthropologie* und der *Metaphysik der Sitten* kann die Tugend nicht durch die Fertigkeit oder die Gewohnheit diktiert sein, wenn sie sich vor einem Verderben, das sie in Richtung der natürlichen Notwendigkeit treibt, retten will. Die Bekämpfung des mechanischen Wiederholungscharakters des praktischen Handelns, der jede freie Wahl abtötet und die Sittlichkeit entleert, bildet also einen gedanklichen Zusammenhang zwischen der anthropologischen Lehre und der *Metaphysik der Sitten*. Vor diesem Hintergrund erscheint es gerechtfertigt anzunehmen, dass der von der Tugend gezeichnete Weg die moralische Grundlage der Leutseligkeit bilde, die nicht allein gegenüber dem Zyklopen der Wissenschaft, der sich in seinem gelehrten Spezialistentum verliert und seine Sichtweisen nicht zu erweitern vermag, sondern auch gegenüber dem Zyklopen der Praxis, dem ethischen Einäugigen, ein Heilmittel darstellt. Ebenso gerechtfertigt erscheint die Frage, ob die Tugend des Wohlwollens zur Überwindung des Zustands der Einäugigkeit beitragen kann, in den uns heute zum Beispiel eine überzogen liberalistische Gerechtigkeitsauffassung treibt, oder vielleicht wäre es angemessener zu sagen: in die uns heute ein radikales Missverständnis von Kants liberalem Denken sperrt.

2. Die Phänomenologie des Wohlwollens

Insofern die Theorie der sozialen Gerechtigkeit von der Voraussetzung ausgeht, die Freiheit des Einzelnen sei umso größer je weniger dieser durch andere konditioniert sei, legt sie bereits einen verzerrten Autonomiebegriff zugrunde, weil Autonomie als Unabhängigkeit von allen Partnern der sozialen Interaktion gefasst und nicht auf den Gedanken der Menschheit gestützt wird. In der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* schließt nämlich die allgemeine apriorische Idee der Menschheit die Beschränkung der besonderen subjektiven Interessen und den intersubjektiven Wert der reinen praktischen Zwecke (Reich der Zwecke) ein (GMS, AA 04: 430-431). Dagegen führt die von dem Kantianer Rawls (1973) vertretene Theorie der sozialen Gerechtigkeit eine *Isolierung des Adressaten der sozialen Rechte* ein, die den zyklischen Egoismus, den Kant für die Möglichkeit zu philosophieren als schädlich ansieht (NEV, AA 02: 305-316; KrV, AA 03: 540-542; V-Lo/Philippi, AA 24.1,1: 321-323), keineswegs überwindet, sondern vielmehr im praktischen Bereich neuauflagt.

Das Anliegen dieses Beitrags besteht also darin, bei Kant den Weg zu ermitteln, der eine Überwindung jener Sicht ermöglicht, in der die intersubjektiven Beziehungen nur als Konfliktbeziehungen zwischen Einzelinteressen verstanden werden und der andere kein als gleichwertig anerkannter „Kooperierender“ ist, wie Axel Honneth (2009) sagen würde, sondern ein Konkurrent und Gegner.

Eine Kritik der Rawls'schen Theorie der Gerechtigkeit hat im 20. Jahrhundert nicht nur Axel Honneth⁴ vorgelegt, sondern auch Paul Ricoeur.

In *Soi-même comme un autre* geht er von einer dreiteiligen Struktur des ethischen Lebens aus: den Perspektiven des guten Lebens, der Fürsorge gegenüber den anderen und der Gerechtigkeit im Sinne von jedermanns Rechten. Aus der in der Freundschaft, der *philia* aristotelischen Ursprungs wurzelnden Fürsorge macht er dann das Vermittlungsglied zwischen der Güterethik und der normativen kantischen Moral. Eben weil die Fürsorge die Bildung der Selbstschätzung in der Dialektik von Stärke und Zerbrechlichkeit des Selbst und des Anderen ermöglicht, stellt sie Ricoeur zufolge für das Ethos (für die Sitten und die praktische Weisheit) das dar, was die kategorische Formulierung der Person als Zweck an sich für die moralische Normativität darstellt. Auf der Grundlage eines Begriffs christlich-aristotelischen Ursprungs – der Analogie – kann die Fürsorge so die Rolle eines Mittelbegriffs zwischen dem auf der Freundschaft fußenden Ethos des guten Lebens und der moralischen Autonomie der Person als Zweck an sich übernehmen (Ricoeur 1990, S. 254-264; zur Kritik an Rawls S. 264-278).

Hier soll gezeigt werden, dass die Vermittlung zwischen Aristoteles und Kant, zwischen Ethos und Intelligibilität (moralischer Normativität), die Ricoeur sucht, bereits bei Kant angelegt ist und genau in dessen Auffassung des Wohlwollens zu finden ist.⁵

Gemäß der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* ist das Wohlwollen in erster Linie als Ergebnis eines phänomenologischen Weges des moralischen Bewusstseins interpretierbar, dessen Momente durch die vier wirklichen Liebespflichten repräsentiert sind (GMS, AA 04: 423-424.36-01). Das

⁴ Neben der Kritik, die Honneth ausgehend von Jürgen Habermas' ethischem Kognitivismus entwickelt, sei hier auch auf Seyla Benhabibs Zweifel an Rawls' Begriff der globalen Verteilungsgerechtigkeit hingewiesen. Benhabib hält den Beitrag des kantischen Kosmopolitismus zum Thema Gastlichkeit für grundlegend und betrachtet Rawls Theorie der globalen Verteilungsgerechtigkeit als zu stark durch die territoriale Sicht des Nationalstaats bedingt (Benhabib 2004).

⁵ Zur Kritik am aristotelischen Begriff des Wohlwollens Sanchez Madrid 2014.

moralische Bewusstsein muss nämlich die Stadien der Verurteilung des Selbstmords und der Lüge durchlaufen und sich in der höchsten Form der Selbstliebe, das heißt in der Förderung der eigenen Person als vernünftiger Zweck im Medium der jeweiligen Gaben und Anlagen üben, um zur Freigebigkeit und zur Tugend des Wohlwollens gegen die Mitmenschen bereit zu sein.

So lässt sich erklären, warum Kant in der *Grundlegung* der Untersuchung des Wohlwollens die des Selbstmords, der Lüge und der Kultivierung des eigenen Selbst vorausschickt.

Die Verurteilung des Selbstmords dient nicht nur dazu, den moralischen Wert des Lebens, sondern auch den moralischen Wert seiner Unantastbarkeit zu garantieren. Im Übergang von der ersten zur zweiten Formulierung des kategorischen Imperativs verwandelt sich das Verbot des Selbstmords so auch in die Anprangerung jeder Instrumentalisierung und jeden Missbrauchs der eigenen Person und der des anderen, somit auch in die Verpönung der Selbstverstümmelung, der Tortur und des Organhandels (MS, AA 06: 423.07-08).

Nachdem die Moralität des Lebens und die psycho-physische Unantastbarkeit des Individuums gesichert sind, bereitet das zweite, durch die Lüge verkörperte Moment in negativer Weise auf die Übung des Wohlwollens vor, insofern Kant mit der Ablehnung der Lüge die gesellschaftliche Isolierung des Menschen, seine Reduktion auf einen moralisch verdorbenen Zyklopen, als tadelnswert und verwerflich anprangert. Der Zyklop, dem schon im logischen Bereich der gesellschaftliche Kontakt widerstrebt, findet im praktischen Bereich im Lügner das negative oder verkehrte Vorbild, das ihn von einem ungeselligen Menschen in einen moralischen Feind der Gesellschaft verwandeln könnte. Würde man das lügnerische Versprechen durch den Verallgemeinerungstest der einzelnen Handlungen zu einem allgemeinen Gesetz erheben, so würde die daraus folgende Maxime – ‚alle können lügen, wenn sie zu ihrem Nutzen‘, also für ihr künftiges Glück und Wohlbefinden, ‚Falsches versprechen‘ – die Unterscheidung zwischen Falschheit und Wahrhaftigkeit verunmöglichen; eine solche Maxime würde verhindern, *an wahr und falsch zu glauben*. Gerade dieser kognitive Akt, das Nicht-mehr-für-wahr-Halten, hat unmittelbare praktische Auswirkungen, denn dadurch kann man dem Mitmenschen nicht mehr ‚vertrauen‘. Ohne die moralische Möglichkeit, Vertrauen in die anderen zu haben, kann kein gesellschaftliches Zusammenleben zustande kommen und erst recht gibt es keine Grundlage für die moralisch tätige Hoffnung, wie die Tugend des Wohlwollens sie erfordert. Der Weg zur Übung des Wohlwollens kann also nur über den Erwerb moralischer Verhaltensweisen, die auf gegenseitigem Vertrauen fußen, und folglich nur über die Verwerfung der Lüge führen. Wie Kant gegen Benjamin Constant einwandte, haben wir gelernt, dass die Lüge moralisch verwerflich ist, weil sie ein erhebliches Zersetzungspotenzial für das gesellschaftliche Leben enthält und die Möglichkeit der Herstellung gegenseitiger Vertrauensbeziehungen grundsätzlich untergräbt. Die Isolierung, welche die Lüge mit sich bringt, macht jedoch nicht bei den zwischenmenschlichen Beziehungen Halt, sondern erstreckt sich auch auf den rechtlichen und sprachlichen Bereich. In der kurzen Schrift *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen* (1797) unterstreicht Kant – wiederum in Polemik gegen Constant, der den Rousseau’schen Lehren über die Beziehung zwischen Lüge und Gerechtigkeit (Rousseau 1959, S. 1029 ff.) besonders eng verbunden war –, dass die Lüge selbst die „Rechtsquelle“ zunichte macht (VRLM, AA 08: 426.30); sie macht sie unbrauchbar und setzt sie außer Funktion (Derrida 2012, S. 48-49). Doch das Lügen sabotiert nicht nur die gesellschaftliche Funktion des Rechts. Vielmehr setzt es auch einen Prozess der sprachlichen Isolierung des Menschen in Gang, wie Kant in der *Metaphysik der Sitten* ausführt. Der Lügner wird dort als einer echten kommunikativen Sprache unfähig betrachtet, weil er deren natürliche Bestimmung zur Wahrhaftigkeit verrät. Wenn der Mensch beschließt zu lügen, verzichtet er auf die Kommunikation

mit den anderen und macht die Sprache in einer paradoxen Bewegung im selben Moment, in dem er sie lügend gebraucht, unbrauchbar, so wie er das Recht unbrauchbar gemacht hat. Der lügende Mensch wird dergestalt nicht bloß ein isolierter Stummer außerhalb der gesellschaftlichen und rechtlichen Gemeinschaft, sondern in dieser totalen Isolierung von der Menschheit wird er ein völlig verdinglichtes Wesen.

Den Ausweg aus dieser äußersten Bedingung der Verbannung aus der Menschheit bildet indes nicht allein das moralische Verbot der Lüge. Einen solchen Ausweg stellt auch die Übung des Wohlwollens dar, die an der Aufrichtigkeit in den intersubjektiven Beziehungen ihre Grundvoraussetzung hat, weil sie die Hoffnung vorbereitet. Aufrichtigkeit und Hoffnung sind also die beiden Formen der moralischen Liebe gegen die Mitmenschen, so wie die Liebe zum eigenen Leben und die zielgerichtete Beförderung des eigenen Selbst, also die Pflicht zur Kultivierung der eigenen Talente, die beiden Formen der Selbstliebe sind. Das Wohlwollen braucht für seinen Vollzug sowohl die richtige moralische Regulierung der Selbstliebe als auch die der gesellschaftlichen Liebe. Nur ein Mensch, der kein instrumentelles Verhältnis zu sich selbst hat und frei ist von jeder Form von Feigheit, die auch Leibniz als besonders gefährlich erachtet, wird es verstehen, aufrichtig zu sein, und auf eine solidarische Gemeinschaft hoffen können.

Hoffen ist also eine komplexe Handlung, die der psycho-physischen Unantastbarkeit der Person und eines Vertrauensverhältnisses zu den andern (Verbot der Lüge) und zu sich selbst (zweckgerichtet-rationale Kultivierung der eigenen Gaben und Talente) bedarf.

Dass die Hoffnung – diese vielschichtige Dynamik aus Selbstliebe und Liebe zu den Mitmenschen – für das Wohlwollen wesentlich ist, bringt Kant in der *Grundlegung* unmissverständlich zum Ausdruck, wenn er behauptet, die Freigebigkeit um der Macht- und Herrschaftsausübung willen sei noch verwerflicher als die Gleichgültigkeit der Stoiker.

Zwar räumt Kant ein, dass ein Mensch *de facto* einem anderen hilft, um ihm Souveränität zu entziehen oder ein Recht von ihm zu verletzen, doch betont er, dass man dies unmöglich wollen kann. Das heißt, es darf kein allgemeines Gebot der praktischen Vernunft sein, aus Herrschaftsdurst jemandem zu helfen, weil dies eine Grunddynamik der sozialen Interaktion schädigen würde, nämlich Hoffnung in den anderen zu setzen. Würden alle einander auf instrumentelle Weise helfen oder lieben, wäre also die Liebe aus Herrschaftsdurst ein notwendiges Gesetz des Willens, so könnte der Fall eintreten, in dem derjenige, der auf instrumentelle Weise geliebt oder geholfen hat, oder derjenige, der gegenüber den Anliegen anderer gleichgültig blieb, seinerseits Hilfe braucht; da er aber die Gleichgültigkeit bzw. den Herrschaftsdurst zu einem Gesetz des Willens, zu einem allgemeinen Gebot erhoben hat, würde sein Anliegen von selbst hinfällig, denn im Augenblick seines Aufkommens ist es bereits jeder *Hoffnung* auf eine echte moralische Befriedigung beraubt. Der Machtwille kann kein universelles Prinzip der Menschheit werden, weil er die menschliche Fähigkeit, auf die moralische Anerkennung als Wesen zu hoffen, die der Liebe anderer bedürfen, von Grund auf untergräbt. Martha Nussbaum spricht in ihrem Beitrag *Disabled Lives* von Kants Unfähigkeit, die Zerbrechlichkeit des Menschen, also seine Bedürftigkeit, moralisch anzuerkennen (Nussbaum 2001, S. 13-14).⁶ Dieses Urteil korrigierend kann man im Gegenteil sagen, dass Kant

⁶ Es sei jedoch festgehalten, dass M. Nussbaum eine differenzierte Position zu Kants Ethik einnimmt. Nussbaum formuliert eine Theorie der Gefühle im Sinne weltlicher Objektbeziehungen, die für die ethische Orientierung in der Welt unabdingbar sind (siehe die Begriffe der primären Scham, des Ekels, der Wiedergutmachungsstrategie usw.). Damit distanziert sie sich von Kants ethischem Denken. Dagegen scheint die amerikanische Philosophie mit der Aufmerksamkeit für das Wohlwollen (im Unterschied zur *pietas*), für den Egalitarismus und Kosmopolitismus sowie mit ihrem tiefen Misstrauen gegenüber einer auf der Parteilichkeit der weltlichen Interessen fußenden Ethik auch für die Theorie der Gefühle einige Aspekte der kantischen Ethik aufzunehmen.

eine moralische Grundlage für die Anerkennung der eigenen Bedürfnisse und der des anderen sucht und eine Art moralischen Anspruch festschreibt, auf die Liebe der Mitmenschen *zu hoffen*.

3. Die Struktur des Wohlwollens: Recht, Sprache, Ethik

Der phänomenologischen Perspektive, in der das Wohlwollen am Ende eines Weges der Liebe zu sich und den Mitmenschen steht, sei nun eine strukturelle Analyse desselben zur Seite gestellt.

Genau wie das Verbot der Lüge schließt das Wohlwollen nämlich die rechtliche, kommunikative und ethische Dimension des gesellschaftlichen Zusammenlebens ein und besitzt demnach eine dreiteilige Struktur. Das Wohlwollen verweist auf den realen Gegensatz zwischen Recht und Moral, den die offene Dynamik zwischen rechtlicher Achtung (Abstoßung) und moralischer Liebe zum anderen (Anziehung) ausdrückt; es steht ferner im Zusammenhang mit dem ethischen und ästhetischen Zweck der intersubjektiven Kommunikation; es bezieht schließlich den Umfang und die graduelle Intensität der Liebe zu anderen Menschen ein (eine Dimension der Intensität, die Kant als das praktische, tätige Prinzip des Wohlwollens definiert).

Wenden wir uns dem ersten Punkt, der Beziehung zwischen Recht und Wohlwollen, zu. Unter Bezugnahme auf ein Modell, das er bereits in der vorkritischen Schrift von 1762 über die negativen Größen herangezogen hatte, geht Kant von einer Analogie der ethischen Pflichtgesetze mit der physischen Welt aus, die durch das Verhältnis zwischen Kräften der Anziehung und Abstoßung geregelt ist. Das Wohlwollen ist das anziehende Element der mit der Liebe verknüpften Pflichten sozialer Art, während die Achtung die abstoßende Kraft darstellt.

So schreibt Kant in der Abteilung *Ethische Elementarlehre* in der *Metaphysik der Sitten* (§ 24):

Wenn von Pflichtgesetzen (nicht von Naturgesetzen) die Rede ist und zwar im äußeren Verhältniß der Menschen gegen einander, so betrachten wir uns in einer moralischen (intelligiblen) Welt, in welcher nach der Analogie mit der physischen die Verbindung vernünftiger Wesen (auf Erden) durch Anziehung und Abstoßung bewirkt wird. Vermöge des Princips der Wechselliebe sind sie angewiesen, sich einander beständig zu nähern, durch das der Achtung, die sie einander schuldig sind, sich im Abstände von einander zu erhalten (MS, AA 06: 449.04-11).

Interessant ist am Begriff der Achtung die Dynamik, die aus ihr eine mögliche praktische Maxime macht. Wie die Liebe zu den anderen nicht durch das Gefühl des Wohlgefallens an der Vollkommenheit der Mitmenschen hervorgerufen werden soll, so ist auch die abstoßende Kraft, die Achtung, kein Gefühl, das aus einem Vergleich zwischen unserem eigenen Wert und dem der anderen resultiert (wie das, welches aus reiner Gewohnheit ein Sohn gegenüber seinen Eltern, ein Schüler gegenüber seinem Lehrer oder ein Untergebener gegenüber seinen Vorgesetzten empfindet). Die Achtung muss in der tatsächlichen Übung der Liebe zu den anderen vielmehr eine Maxime sein, die das Selbstwertgefühl durch die Würde der Menschheit begrenzt. Nachdem die Pflicht der freien Achtung der anderen sich mit der ausdrücklichen Anspielung auf die zweite Formulierung des kategorischen Imperativs – man denke an die Begriffe Menschheit und Würde – als praktische Maxime erwiesen hat, zeichnet sie sich zudem durch ihre Verbindung zum Recht aus. Denn sie ist nicht nur eine moralische, sondern auch eine negative Pflicht, das heißt sie entspricht der Pflicht, sich nicht über die anderen zu erheben, analog zur Rechtspflicht, die gebietet,

niemanden in dem zu schädigen, was ihm zugehört (beispielsweise das Verbot, die Souveränität des anderen – sei es ein Einzelner, eine Gemeinschaft oder eine Nation – zu verletzen). Das Wohlwollen bzw. sein abstoßendes Moment, die Achtung, ist auch für die Rechtsbegriffe der Unparteilichkeit und Gerechtigkeit grundlegend, die an den leibnizschen Überlegungen zum natürlichen Licht der Vernunft, das den sozialen Instinkten des Menschen eine rationale Begründung zu liefern vermag, ihr Vorbild haben könnten.

An einigen Stellen der leibnizschen *Nouveaux Essais* kommt der Vernunft die Aufgabe zu, die Gründe für die Natur der sozialen Instinkte des Menschen zu ermitteln, wenn er sie rational zu begründen sucht. Leibniz ermittelt die rationale Begründung in der Regel der Achtung des anderen, also in der *Maxime*, ‚anderen nicht das anzutun, was man dir nicht antun soll‘ – die Locke heranzieht, um in Frage zu stellen, dass moralische Prinzipien angeboren seien. Diese Begründung besagt, dass es nötig ist, sich in den Standpunkt des anderen hineinzusetzen, um billiger zu urteilen (Leibniz 1978, S. 84-92), dass also zunächst ein rechtmäßiges Verhältnis zwischen den sozialen Akteuren hergestellt werden muss, um ein billiges Urteil fällen zu können. Dergestalt führt das natürliche Licht zum rationalen Gerechtigkeitsprinzip, das sich auf den Begriff der unparteiischen Billigkeit stützt, die durch den Standpunkt des anderen errungen wird. Bei Kant wird dies das fehlende Auge des Zyklopen und ein grundlegendes Element der praktischen Weisheit.

Die Rolle des Rechts, insbesondere des Naturrechts, für die Förderung der ethischen Werte der Würde und Unantastbarkeit der Person wurde in der Gegenwart von Ernst Bloch unterstrichen, der die Unterscheidung zwischen der sozialen Utopie als Glücks- und Wohlstandsversprechen im Gegensatz zur Not und dem Naturrecht als Garantie der Würde im Gegensatz zur Ausgrenzung und Erniedrigung des Menschen in die philosophische Debatte eingebracht hat (Bloch 1985, S. 234 ff.). Die Dynamik der Achtung (Abstoßung) und Liebe (Anziehung) hat uns rückblickend zu den leibnizischen Anregungen bezüglich der sozialen Tugenden und vorausblickend zur Frage nach der möglichen moralischen Leistung des Naturrechts (Bloch) geführt.

Vor diesem Hintergrund seien nun die Passagen bei Kant zur Beziehung zwischen Wohlwollen und affektiver Kommunikation untersucht. Die zwischenmenschliche Dimension der Mitteilung wird in der *Metaphysik der Sitten* mit der sympathetisch-affektiven Anteilnahme am Mitmenschen in Zusammenhang gebracht. Kommunizieren – also die einzige als natürlicher Zweck der Sprache anerkannte Funktion – stellt sich im Bereich des Wohlwollens als sympathetische Anteilnahme dar und wird für Kant Anlass, um eine Grenzlinie und zugleich eine Wechselbeziehung zwischen der ethischen und der ästhetischen Dimension des Menschen ausfindig zu machen.

Das Gefühl der Sympathie ist im Allgemeinen eine Pflicht, aber die *sympathia moralis* ist in Wirklichkeit ein sinnliches Gefühl, das den anthropologischen Reflexionen über den ästhetischen Geschmack zugeordnet werden kann. Darin wird dem Geschmack die Fähigkeit zugeschrieben, die Sittlichkeit des Weltbürgers äußerlich vorzubereiten. In der *Anthropologie* mündet der ästhetische Geschmack darin, anderen das eigene Gefühl des Gefallens mitzuteilen, und impliziert die Fähigkeit, Gefallen und Befriedigung mit anderen gemeinsam zu empfinden. Aufgrund des menschlichen Strebens, anderen zu gefallen, geliebt oder bewundert zu werden, wird der Geschmack ein machtvoller Integrationsmechanismus, der dank der sozialen Nachahmung und Sympathie von außen auf die Sittlichkeit vorbereitet.

Auf die Rolle des sinnlich-ästhetischen Geschmacks im Sinne der affektiven Kommunikation und folglich auch als sympathetische Sprache, kommt Kant in der *Metaphysik der Sitten* zurück. Darin interpretiert er die teilnehmende Empfindung als Veranlagung, welche die Natur in den Menschen gelegt hat, damit er sich ihrer „zu Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens“ (MS,

AA 06: 456.24-25) bedient. Gerade aufgrund seines affektiv-relationalen Vermögens kann der ästhetische Geschmack die moralisch-vernünftigen Zwecke der Liebe zu anderen vermitteln. Er wird deren Kommunikationswerkzeug. Sich der Sympathie, die durch das ästhetische Gefühl ausgedrückt wird, zu bedienen, um das Wohlwollen zu fördern, ist eine ganz besondere, wenngleich bedingte Pflicht. Sie wird „Menschlichkeit (*humanitas*)“ genannt (MS, AA 06: 456.26-27), weil der Mensch hier als mit Vernunft begabtes Tier und vernünftiges Wesen in einem betrachtet wird. Diese sinnliche, sympathetische Menschlichkeit kann *humanitas practica*, freie Menschlichkeit, werden, wenn sie mit der höchsten Praxis des Wohlwollens verbunden und nicht als die bloß ästhetische Veranlagung zum gemeinsamen Fühlen ausgelegt wird, die alle zwanghaften Merkmale der Tierhaftigkeit des Menschen bewahrt.

Die im ästhetischen Gefühl sich ausdrückende affektive Sympathie ist ihrerseits zwar durch Empfänglichkeit geprägt und an die Notwendigkeit der Natur gebunden, doch hat sie die Funktion, das moralische Gefühl des Wohlwollens zu befördern; sie ist die sinnliche Voraussetzung, die es vermitteln kann.

Wir haben also zwei Ebenen der menschlichen Mitteilung, eine ästhetische und eine moralische, die einander bei aller Unterschiedlichkeit ihrer Bedeutung und ihres Status im Wohlwollen begegnen. Durch den Hinweis Kants auf den Willen, also auf die reine praktische Selbstbestimmung der Vernunft, verwandelt dieses das Menschliche von einer rein ästhetischen Teilnahme an den Gefühlen anderer in eine moralische Teilnahme der Achtung (die oben beschriebene Dynamik von Anziehung und Abstoßung) – und nicht nur der Achtung, sondern, wie wir gleich sehen werden, der gradweisen Anteilnahme am Bedürfnis des anderen.

Doch wenn das „sinnliche Gefühl“ der Sympathie ein Mittel zur Förderung des tätigen, rationalen Wohlwollens wird, wird es dennoch im Namen der *humanitas* geübt (MS, AA 06: 456.20-27), deren moralisches Fundament in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* deutlich beschrieben ist (siehe oben GMS, AA 04: 430-431).

Das dritte strukturelle Element des Wohlwollens gewinnt Kant in der Reflexion über dessen Umfang und graduelle Intensität, also im Nachdenken über den moralischen Wert der Freundschaft, die er Menschenliebe nennt, und ihres Unterschieds zur eigentlichen Liebe zum anderen, die er in diesem Zusammenhang als Wohltätigkeit bezeichnet. „Das Wohlwollen in der Allgemeinen Menschenliebe ist nun zwar dem Umfange nach das größte, dem Grade nach aber das kleinste“ (MS, AA 06: 451.21-22). Die Anteilnahme am Wohlergehen eines Menschen kraft der allgemeinen Menschenliebe bzw. des gemeinsamen menschlichen Gefühls der *philia*, der Freundschaft, ist Zeichen des größten Umfangs des Wohlwollens, aber seiner geringsten Intensität. Die Bereitschaft zur Liebe verteilt sich gleichmäßig auf alle Menschen, bleibt jedoch eine bloße Erklärung der Nicht-Gleichgültigkeit. Das tätige und ethische Wohlwollen muss sich dagegen differenzieren und gradweise auf die einzelnen Individuen verteilen, auf die es sich richtet. Das Wohlwollen konfrontiert uns also mit der begrifflichen Gegenüberstellung von Gleichförmigkeit bzw. Undifferenziertheit der Intensität nach und Differenz, d.h. intensiv-qualitativer Unterschiedlichkeit der Liebe zum anderen.

Im Gefühl der allgemeinen Menschenliebe ist der andere undifferenziert und allgemein, fast möchte man sagen abstrakt; er ist durch keinen Intensitätsgrad der Liebe individuiert. Die allgemeine Philanthropie wird in Kants Argumentationen ein bloßes Gefühl des Wohlgefallens, bei dem der Grad der Anteilnahme des Wohltäters gleich Null ist, „[d]enn im Wünschen kann ich allen gleich wohlwollen“ (MS, AA 06: 452.05-06). Der Wunsch ist noch nicht individuiert. Um aus der Gleichheit des für alle geltenden Wunsches herauszufinden, führt Kant die Verschiedenheit des

Grades der Anteilnahme am Glück des anderen ein. Das tätige, praktische Handeln des Wohlwollens schließt einen Intensitätsgrad der Anteilnahme am Schicksal des anderen ein, der nach der Verschiedenheit der geliebten Menschen stark variieren kann. Hier haben wir es mit einem Verhältnis zwischen der undifferenzierten Gleichheit des Wunsches und der Individuation der moralisch möglichen Liebe zu tun, die wiederum im leibnizschen Denken, und zwar in einer besonderen Hinsicht des Harmoniebegriffes, eine Anregung finden konnte.

In einer Jugendschrift von Leibniz, der *Confessio philosophi*, kommt der Harmonie eine zweifache Dimension zu: eine extensive (die sich auf die große Menge des zur Einheit zusammengeführten Vielen bezieht) und eine intensive (die verknüpft ist mit dem Grad der Unordnung und Differenz des Vielen, das zu einer geordneten Einheit verbunden wird). Dieselbe Auffassung findet sich in der kurzen, prägnanten Abhandlung über die *verae pietatis* wieder, die Leibniz zwischen 1677 und 1678 schrieb. Darin wird die Harmonie als Vollkommenheit der denkbaren Dinge insofern denkbar definiert und verweist auf eine Proportionalität zwischen Vielfalt und Einheit (Leibniz 1948, S. 10-17), die eine implizite, aufschlussreiche Unterscheidung zwischen homogen/gleichförmig und harmonisch enthält. Eine Menge von Elementen, die untereinander gleichförmig und homogen sind, kann zwar als geordnet, aber noch nicht als harmonisch bezeichnet werden. Im höchsten Maße harmonisch ist dagegen ein differenziertes, vielfältiges Ganzes, denn nur in der Unterschiedlichkeit kann es Grade geben. Erst im Differenzierten ist ein Ordnungsprinzip erkennbar, durch das die scheinbar chaotische, unstimmige Vielheit organisiert und harmonisch zusammengesetzt ist. Genau diese Idee der differenzierten und differenzierenden Gradualität muss nach Kant die moralische Tugend des Wohlwollens kennzeichnen.⁷ Die gradweise Differenzierung gestattet ihm, das in seinem Denken oft wiederkehrende Thema der Beziehung zwischen Allgemeinem und konkretem Besonderem (Individuellem), also das Thema der Individuation, das sich vom *Transzendentalen Ideal* in der *Kritik der reinen Vernunft* bis zur *Kritik der Urteilskraft* zieht, auf eine ganz andere Ebene zu rücken als in der *Typik der praktischen Vernunft*.

Führen wir uns die dreiteilige Struktur des Wohlwollens vor Augen, also seine Fähigkeit, mit der Rechtssphäre und der sinnlichen und ästhetischen Dimension des Menschlichen in Beziehung zu treten, sowie seine relationale Unterschiedenheit, die durch die Gradualität der Liebe gewährleistet ist, so können wir schließen, dass es ein wertvolles Gegenmittel gegen die einäugigen Freiheits- und Gerechtigkeitsauffassungen darstellt. Es legt den Grund für eine erneuerte Anthropologie, die von der Idee der solidarischen Gemeinschaft ausgeht und damit die allzu engsichtige Bewertung ergänzt, welche die jüngsten Frankfurter Anerkennungstheorien von Kants ethischer Normativität gegeben haben.⁸

⁷ Der Bezug zum Harmoniebegriff und seiner vielfältigen Intensität darf nicht von Kants kritischen Reflexionen über den leibnizschen Optimismus getrennt werden, der auf einer theologischen Harmonievorstellung beruht. In seinen Jugendschriften zum Optimismus wollte Kant zu Leibniz' Vermischung der Gründe des Göttlichen mit denen des Kontingenten auf Abstand gehen. In diese Richtung weisen bereits die Reflexionen der Jahre 1753-1754, die sich jedoch noch nicht vollständig von Leibniz' Einfluss freimachen. (Reflexion 3705 Mängel des Optimismus, HN, AA 17: 237-239; siehe auch VBO, AA 02: 27-36). In VBO setzt sich Kant vor dem Hintergrund der Unstimmigkeiten des mathematischen Unendlichen auch mit Crusius kritisch über den Optimismus auseinander. Crusius war der Ansicht, dass die leibnizsche beste aller möglichen Welten dieselben Aporien aufweise wie der Gedanke der größten Zahl. Obwohl Kants Argumente gegen Crusius gerichtet sind, drücken sie dennoch keine volle Übereinstimmung mit Leibniz' Voraussetzungen aus. Er sucht gegenüber beiden Denkern einen eigenen Weg, der ihn gleichzeitig davor bewahren soll, die Annahme einer besten Welt zu verwerfen und die Beziehung zwischen Kontingenz und Gott aufgrund des mathematischen Unendlichen zu akzeptieren.

⁸ Die tragende Struktur von Honneths (1992) Überlegungen zu den verschiedenen Formen der Anerkennung stützt sich auf die Kategorien des Besonderen und Allgemeinen, des Innen und Außen. Sie betrifft also die Frage der Vereinbarkeit zwischen einer universalistischen Ethik und den konkreten Modellen der Anerkennung als positive

Selbstverwirklichung im Verhältnis zum eigenen Körper und zu den anderen. Honneths Untersuchung versteht sich als dritter Weg, der eine Korrektur der Anerkennungstheorien von Hegel und Mead vorzunehmen beansprucht und Kants Ethikauffassung unwiderruflich in den Bereich des universalistischen Formalismus verweist. Es fragt sich, ob die wirklichen Liebespflichten gegen sich selbst und die Mitmenschen stattdessen nicht einen positiven Beitrag leisten können: zum Aufbau der drei Anerkennungsmodelle, die Honneth vorschweben (man denke an Kants Verurteilung der Tortur, an die gesellschaftliche Funktion der Aufrichtigkeit und das Wohlwollen) nicht weniger als zur Frage der Beziehung zwischen moralischer Normativität und ethischer Praxis.

Literatur

- Benhabib, Seyla (2004): *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, Ernst (1985) *Naturrecht und menschliche Würde*. In: *Werkausgabe*, Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brandt, Reinhardt (1999): *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg: Meiner.
- Descartes, René (1966): *Compendium musicae*. In: *Oeuvres*, vol. 10. Charles Adam & Paul Tannery (Hrsg.). Paris: Vrin, S. 79-150.
- Descartes, René (1966a): *Regulae ad Directionem Ingenii*. In: *Oeuvres*, vol. 10. Charles Adam & Paul Tannery (Hrsg.). Paris: Vrin, S. 359-488.
- Descartes, René (1967): *Passions de l'âme*. In: *Oeuvres*, vol. 11. Charles Adam & Paul Tannery (Hrsg.). Paris: Vrin, S. 291-497.
- Derrida, Jacques (2012): *Histoire du mensonge. Prolégomènes*. Conférence prononcée en avril 1997 au Collège International de Philosophie à partir du séminaire donnée à l'EHESS en 1994-95: Questions de responsabilité. Paris: Editions Galilée.
- Hinske, Nobert (1995): „...Perché il popolo colto rivendica con tanta insistenza la libertà di stampa. Pluralismo e libertà di stampa nel pensiero di Kant“. In: Giorgio De Rossi (Hrsg.). *Trascendenza, trascendentale, esperienza. Studi in onore di V. Mathieu*. Milano: CEDAM, S. 229-250.
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2009): „Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus“. In: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 6,2, S. 3-22.
- Leibniz, Gottfried W. (1948): „Elementa verae pietatis“. In: *Textes inédits, d'après le manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, par G. Grua, Paris: Presses universitaires de France, S. 10-17.
- Leibniz, Gottfried W. (1978): „Nouveaux Essais sur l'entendement par l'auteur du système de l'harmonie prestablée“. In: *Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. G. F. Gerhardt (Hrsg.). Bd.V, 2.te Abteilung, Hildesheim - New York: G. Olms Verlagsbuchhandlung.
- Nussbaum, Martha C. (2001): „Disabled Lives: Who Cares?“. In: *The New York Review of Books* 48, 1, S. 9-34.
- Nussbaum, Martha C. (2001a): *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge, New York: Cambridge University Press,
- Rawls, John (1973): *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1959): „Les rêveries du promeneur solitaire“. In: *Oeuvres Complètes*, vol. 1. Texte établi et annoté par Marcel Raymond, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, I, Paris: Gallimard.
- Sanchez Madrid, Nuria (2014) „Los límites de la comunidad en Aristóteles. Observaciones sobre la función de la amistad y de la benevolencia en la filosofía política de Aristóteles“. In: *Signos Filosóficos* XVI (31), S. 9-36.