



Andreas Trampota

Kants Konzeption der Tugend als Habitus der Freiheit



Nomos

Ethik und Moralphilosophie

herausgegeben von

Prof. Dr. Andreas Trampota,
Hochschule für Philosophie, München

PD Dr. Christoph Bambauer,
Ruhr-Universität, Bochum

Band 1

Andreas Trampota

Kants Konzeption der Tugend als Habitus der Freiheit



Nomos

© Titelbild: Holzschnitt, Vivien Rathjen

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8487-7925-3 (Print)

ISBN 978-3-7489-2313-8 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2021

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2021. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Danksagung

Eine frühere Fassung der vorliegenden Arbeit wurde im Rahmen eines Habilitationsverfahrens im November 2014 auf Empfehlung des zuständigen Fachmentorats von der Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg als schriftliche Habilitationsleistung angenommen. Sie entstand während meiner Zeit als Dozent für Ethik und Geschichte der Philosophie an der Hochschule für Philosophie München. Seitdem sind einige Jahre vergangen. Wegen unabsehbarer Ereignisse im privaten Umfeld und vielfältiger Beanspruchungen als Hochschullehrer erscheint sie erst jetzt in einer überarbeiteten Version im Druck. Ungeachtet dessen möchte ich diese Gelegenheit nutzen, den Professoren des Fachmentorats meinen Dank für die Begleitung und Förderung in dieser Qualifikationsphase auszusprechen: dem Vorsitzenden Herrn Prof. Dr. Christian Illies, Herrn Prof. Dr. Christian Schäfer und Herrn Prof. Dr. Reinhard Zintl. Herrn Prof. Dr. Klaus Steigleder von der Ruhr-Universität Bochum danke ich für das externe Gutachten. Außerdem möchte ich meiner wissenschaftlichen Mitarbeiterin Frau Sandra Johst und Frau Dr. Monica Streck für das kritische Lektorat des Buchmanuskripts danken.

Andreas Trampota

Inhaltsverzeichnis

Siglenverzeichnis	13
1. Kant und die Tugendethik	15
1.1 Die Renaissance der Tugendethik	15
1.2 Aristoteles über die praktische Vernunft und ihre charakterlichen Voraussetzungen	18
1.3 Kant über den Ursprung der Tugend im legislativen Willen	21
2. Vom natürlichen Freiheitsdrang des Menschen zur Moralphilosophie als Freiheitslehre	25
2.1 Der natürliche Freiheitsdrang des Menschen	25
2.2 Das angeborene, ursprüngliche Freiheits- und Rechtsbedürfnis	27
2.3 Das Material der Sinnlichkeit braucht eine vernünftige Form	28
2.4 Die anthropologischen Voraussetzungen: Dualität, Ambivalenz und Antagonismen	29
2.5 Wie die Freiheit moralisch wird	31
2.6 Die Motivationskraft ist nicht das Glücksstreben, sondern die übersinnliche Bestimmung als Freiheitswesen	32
2.7 Wider die Allgewalt der theoretischen Vernunft	33
3. Freiheit und Kategorische Imperative im dynamischen Zusammenspiel von Wille und Willkür	37
3.1 Die menschliche Willkür ist nicht rein, aber zu Handlungen aus reinem Willen bestimmbar	37
3.2 Kategorische Imperative beziehen sich nur auf die Freiheit der Willkür	42

4. Praktische und transzendente Freiheit	44
4.1 Die praktische Freiheit als eine von den Naturursachen	44
4.2 Die transzendente Freiheit als eine absolute Spontaneität der Ursachen	46
4.3 Die Wirklichkeitsgeltung der transzendentalen Freiheit	47
4.4 Der Wille als unbedingte, aber indirekte Kausalität	49
5. Das epistemologische und das ontologische Fundament der Tugend: Keine Verbindlichkeit und Pflicht ohne Notwendigkeit und Nötigung	51
5.1 Theoretische und praktische Notwendigkeit	52
5.2 Die Notwendigkeit der Tugend	53
5.3 Ein erster Eindruck von Kants Tugendbegriff: Der formale und der materiale Aspekt	54
5.4 Die Notwendigkeit der Tugend ist die aus der Freiheit des legislativen Willens hervorgehende Notwendigkeit, aus der eine ‚freie Fertigkeit‘ geworden ist	58
5.5 Praktische Notwendigkeit und Gesetz	60
5.6 Das Lügenverbot als Beispiel für ein praktisches Gesetz	63
5.7 Praktische Gesetze und innerer Wert	64
5.8 Notwendigkeit und die Kluft zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven	66
5.9 Die ontologische Unterscheidung zwischen einem vollkommenen und einem unvollkommen guten (menschlichen) Willen	66
5.10 Fazit	69
6. Bestimmungen des formalen Tugendbegriffs	71
6.1 Stärke des Willens, Gesundheit der Seele, Freiheit der Maximenwahl	71
6.2 Der Tugendbegriff in den Druckschriften	72
6.3 Der Tugendbegriff in dem Teil der ‚kantischen Schriften‘, der nicht von Kant selbst publiziert wurde	88

6.4	Systematische Auswertung: Die wesentlichen Aspekte des Tugendbegriffs	110
6.4.1	Stärke des Selbstzwangs	110
6.4.2	Keine physische Stärke, sondern eine Stärke aus Freiheit, nämlich die des legislativen Willens	111
6.4.3	Eine freie Fertigkeit (<i>habitus libertatis</i>)	114
6.4.4	Eine Fertigkeit des Willens als allgemein-gesetzgebendes Begehrungsvermögen	119
6.4.5	Eine Änderung des ‚Herzens‘ (des Willens), nicht nur der ‚Sitten‘ (des Verhaltens)	121
6.4.6	Nicht bloß eine allmähliche Reform der Sinnesart, sondern eine plötzliche Revolution der Denkungsart	122
6.4.7	Die Gründung eines Charakters durch die Orientierung an Grundsätzen	123
6.4.8	Grundsätze, die im Widerspruch zum Charakter des Menschen als einem moralischen Wesen stehen	124
6.4.9	Warum die Kargheit des Geizes ein Laster ist	126
6.4.10	Die Liberalität der Denkungsart: Sein Handeln selbst frei durch Grundsätze bestimmen	126
6.4.11	Die Tugend der Ehrliche (<i>honestas interna</i>)	126
6.4.12	Mechanismus der Sinnesart vs. Prinzip der Denkungsart in der Moralphädagogik	127
6.4.13	Eine praktisch konsequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen	129
7.	Die objektive Unbestimmtheit der materialen Tugend	130
7.1	Aristoteles: Die Ethik als Grundrisswissenschaft	130
7.1.1	Wissen bzw. Wissenschaft als analoger Begriff	131
7.1.2	Die ethische Erkenntnis und ihr spezifischer Gegenstand	132
7.1.3	Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit durch die Grobheit des Gegenstandes	135
7.1.4	Die Bestimmung des Glücks als Beispiel	136
7.1.5	Die Analogie zwischen Ethik und Medizin	137
7.2	Kant: Der Gesetzescharakter der Moralphilosophie	138
7.2.1	Die rechtliche und die ethische Gesetzgebung haben zwei Teile	138

7.2.2	In der Ethik spielt im Unterschied zum Recht die Innendimension des Handelns eine wesentliche Rolle	143
7.2.3	Verbindlichkeitsdualismus: Doppelte Deontologie	144
7.2.4	Die Reichweite der Verbindlichkeit im Rechts- und Tugendbereich	145
7.2.5	Warum und in welchem Sinne ist die Tugend objektiv unbestimmt?	147
7.2.6	Die Leitprinzipien, aus denen die Unbestimmtheit der materialen Tugend folgt	150
7.2.6.1	Der Gesetzescharakter der Tugend	150
7.2.6.2	Vollkommene und unvollkommene Pflichten	151
7.2.6.3	Die Schuldigkeit des Rechts und die Verdienstlichkeit der Tugend	153
7.2.6.4	Urteilkraft und Kasuistik spielen in der Ethik eine entscheidende Rolle	155
8.	Die Notwendigkeit der obligatorischen Tugendzwecke	159
8.1	Der vermeintliche Widerspruch in Kants Zwecklehre	161
8.2	Die Mehrdimensionalität bzw. Mehrstufigkeit der kantischen Moralphilosophie	163
8.3	Die Auf- und Abstiegsbewegung der praktischen Vernunft und die Mehrdeutigkeit des Zweckbegriffs	167
8.4	Die Tugendlehre ist ein Traktat über Zwecke in einem positiven Sinn	168
8.5	Das Warum und das Wie der positiven Zwecke	170
8.6	Eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit	176
8.7	Fazit	178
9.	Der tugendhafte Gemütszustand	179
9.1	Ist die Tugend eine durch Übung erworbene Gewohnheit?	179
9.2	Philosophiegeschichtliche Schlaglichter zur Bewertung von Gewohnheiten	180
9.3	Die feste Verwurzelung der Tugend in der phänomenalen Welt durch Gewöhnung bei Aristoteles	181

9.4	Bei Kant ist die Tugend keine durch Übung erworbene Gewohnheit moralisch guten Handelns	185
9.5	Die Tugend ist eine Fertigkeit (eine Form von Leichtigkeit), aber nicht auf der Grundlage von Gewohnheit (subjektiv-praktische Notwendigkeit), sondern von Freiheit (objektiv-praktische Notwendigkeit)	192
9.6	Kant konzipiert die Tugend auf der Grundlage der Freiheit als etwas Spontanes und Originelles (Ursprüngliches)	194
9.7	Die Tugend ist eine Sache des Charakters, nicht des Temperaments	198
9.8	Die moralische Charakterbildung darf nicht mit der Disziplin auf eine Stufe gestellt werden	208
9.9	Nicht nur Autonomie, sondern Autokratie: der edle Gemütszustand	215
9.10	Die zwei Aspekte des tugendhaften Gemütszustands	218
9.10.1	Der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben	218
9.10.2	Der Rationalismus bzw. Antisentimentalismus der kantischen Tugendkonzeption	218
9.10.3	Kants Kritik am ‚Enthusiasmus‘	219
9.10.4	Die Krankheiten des Gemüts: Affekte und Leidenschaften	222
9.10.5	Der rechte Umgang mit den Affekten und Leidenschaften	225
9.10.6	Die moralische Apathie	226
9.10.7	Im moralischen Sinne erhaben	228
10.	Resümee: Die Tugend als eine Stärke aus Freiheit	234
	Literaturverzeichnis	237

Siglenverzeichnis

Anm.	Anmerkung
Anth	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht
Cat.	Die Kategorien (Aristoteles)
De an.	De anima / Über die Seele (Aristoteles)
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
IaG	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht
KpV	Kritik der praktischen Vernunft
KrV	Kritik der reinen Vernunft
KU	Kritik der Urteilskraft
Met.	Metaphysik (Aristoteles)
Menzer	Gerd Gerhardt (Hrsg.): <i>Immanuel Kant. Eine Vorlesung über Ethik</i> (Paul Menzer 1924), Frankfurt/M.: Fischer 1990.
MS	Die Metaphysik der Sitten
NE	Nikomachische Ethik (Aristoteles)
OP	Opus Postumum
Päd	Pädagogik
Phaedr.	Phaedrus (Platon)
Refl	Reflexion
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
RL	Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre
Rep.	Politeia / Der Staat (Platon)
Rhet.	Rhetorik (Aristoteles)
S.th.	Summa theologica (Thomas v. Aquin)
TG	Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik
TL	Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre
TP	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis
VAMS	Vorarbeit zur ‚Metaphysik der Sitten‘
V-Anth/ Dohna-Wundlacken	Vorlesungen über Anthropologie 1772/1773 Dohna-Wundlacken
VARL	Vorarbeit zur ‚Rechtslehre‘
VATL	Vorarbeit zur ‚Tugendlehre‘
VNAEF	Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie
V-Mo/Collins	Moralphilosophie Collins
V-Mo/Mron	Moral Mrongovius
V-Mo/Mron II	Moral Mrongovius II

Siglenverzeichnis

V-MP/Mron	Metaphysik Mrongovius
V-MP-L1/Pölit	Kant Metaphysik L1 (Pölit)
V-MP-L2/Pölit	Kant Metaphysik L2 (Pölit, Original)
V-MS/Vigil	Die Metaphysik der Sitten Vigilantius
V-NR/Feyerabend	Naturrecht Feyerabend
V-PP/Powalski	Praktische Philosophie Powalski

1. Die Siglen, mittels derer auf die Schriften Kants Bezug genommen wird, sind die von den Herausgebern der *Kant-Studien* vorgeschlagenen. Im Anschluss daran wird jeweils nach dem folgenden Schema (1.) der Band, (2.) die Seitenzahl und (3.) die Zeilenangabe der Akademie-Ausgabe (Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter, 10ff.) genannt:

Siglum Band:Seite.Zeile(n)	Beispiel: Päd 9:488.30–37
Siglum Band:Seite.Zeile–Seite.Zeile	Beispiel: TL 6:430.37–431.1
Siglum Band:Seite.Zeile, Seite.Zeile ...	Beispiel: KpV 5:73.18–34, 154.5–8 ...

2. In einigen Fällen wird dieses Standardformat modifiziert durch die Nummer einer ‚Reflektion‘ aus dem handschriftlichen Nachlass (Beispiel: Refl 3585 17:73.15ff.) vor der Angabe der Bandnummer, entweder anstelle der Zeilenangabe oder zusätzlich zu ihr.
3. Bei der *Kritik der reinen Vernunft* werden die Seitenzahlen der ersten (=A) und zweiten (=B) Auflage genannt (Beispiel: KrV A721 f./B749 f.).
4. Einige wenige Texte, die bislang nur in der digitalen Ausgabe der Werke Kants namens ‚Kant im Kontext III‘ (Kant im Kontext III: Werke, Briefwechsel, Nachlaß und Vorlesungen auf CD-ROM, hrsg. von Carsten Worm, 4. erw. Aufl., Berlin 2017) zu finden sind, habe ich mit der entsprechenden Referenz belegt.
5. Alle Verweise auf Primär- und Sekundärquellen werden in der Regel im Haupttext in Klammern angegeben. Nur wenn sie sehr lange ausfallen, wurden sie in die Fußnoten verschoben.
6. Ein Beispiel für das Standardformat der Verweise auf Sekundärquellen: Vgl. Atwell 1996, S. 133. Die bibliographischen Angaben finden sich im Literaturverzeichnis am Ende der Arbeit.

1. Kant und die Tugendethik

1.1 Die Renaissance der Tugendethik

Seit geraumer Zeit, etwa seit der Veröffentlichung von Elisabeth Anscombes Aufsatz *Modern Moral Philosophy* im Jahr 1958, lässt sich eine Art Renaissance der Tugendethik¹ feststellen.² Das wiedererwachte Interesse an jener Form von Ethik, die am Anfang der Geschichte der Philosophie steht, ist deshalb erstaunlich, weil ihr über einen langen Zeitraum hinweg bestenfalls noch eine Randexistenz zugebilligt wurde. Während dieser Zeit hat sie zwar im Umfeld von Lehrstühlen für klassische Philologie, antike Philosophie, Moralthologie und anderen Nischen weiterexistiert, aber ohne nennenswerte Breitenwirkung. Woher kommt also dieses erneute Interesse an der Tugendethik?

Ein wesentlicher Grund dafür war die Suche nach einer philosophischen Alternative zur sogenannten *Prinzipienethik*, der die beiden ethischen Hauptströmungen der kantischen Moralphilosophie und des Utilitarismus zugerechnet wurden (vgl. Hursthouse & Pettigrove 2018). Nach Alternativen wird in der Regel immer dann gesucht, wenn große Defizite einer Position bewusst werden. Die Mängel, die verschiedene Tugendethiker bei der Prinzipienethik ausmachten, sind vielfältig. Aber es lässt sich ein Hauptkritikpunkt feststellen, der darin besteht, dass den prinzipienethischen Konzeptionen *ein großes motivationales Defizit* vorgeworfen wird, weil sie vom Menschen verlangen, sein Handeln an *einem Moralprinzip* auszurichten, zu dessen Rechtfertigung sie zwar einen unbestreitbar großen Beitrag leisten, jedoch keine überzeugende Antwort darauf geben, woher die Motivation zu dieser Art von Orientierung im Handeln kommt. Je-

1 Christoph Halbig zeichnet ein äußerst differenziertes Bild dessen, was mit diesem Topos bezeichnet wird (vgl. Halbig 2013, S. 9–13). Da es in der vorliegenden Studie vorwiegend um die Tugendkonzeption Kants geht und zu deren Explikation als Hintergrundfolie immer wieder die aristotelische Tugendkonzeption herangezogen wird, konzentriere ich mich auf diese beiden Modelle. Wer sich eingehender mit der Tugendethik im Allgemeinen und der Renaissance der Tugendethik im Besonderen befassen möchte, dem sei das Buch von Halbig empfohlen.

2 Vgl. z. B. Anscombe 1958; Annas 2011; Hursthouse 1997; Luckner 2002; MacIntyre 1988; MacIntyre 2007; Russell 2009; Slote 1992; Slote 2001; Stocker 1976; Swanton 2003; Williams 1976.

denfalls fallen die Antworten darauf sehr unbefriedigend aus. Zu denken ist etwa an die Forderung Kants, die Pflicht *um der Pflicht willen* zu tun. Das allgemeine ethische Gebot lautet bei ihm: „Handle pflichtgemäß aus Pflicht.“ (TL 6:391.4) Der Hauptvorwurf an eine Prinzipienethik jedweder Couleur lautet, dass es eine große Kluft gibt zwischen den Gründen, mit denen bestimmte Handlungen mit Bezug auf grundlegende Moralprinzipien *gerechtfertigt* werden, und den Gründen, die moralisches Handeln *motivieren* können (vgl. Stocker 1976, S. 454).³ Weil die Motivationsfrage in der Ethik ganz wesentlich ist, führt das zu unbefriedigenden Ergebnissen. So jedenfalls lautet die Kritik der Tugendethik an der sogenannten Prinzipienethik. Wie sieht die Alternative dazu aus?

Zugespitzt ließe sich der Grundgedanke, an dem sich der Gegenentwurf der Tugendethik orientiert, mit dem Appell zum Ausdruck bringen: Weg von *den abstrakten Prinzipien*, zurück zum *Charakter* bzw. der *Natur* des Menschen. Wer Tugendethik betreibt, der interessiert sich vor allem für die Frage, *welche charakterlichen Voraussetzungen gute ethische Entscheidungen und die aus ihnen resultierenden Handlungen haben*. Es ist nicht ausgeschlossen, dass sich auch der Tugendethiker für Moralprinzipien interessiert, die dem Handelnden eine Orientierung bieten. Aber *der Fokus* der Tugendethik, wenn sie als Alternative zu anderen ethischen Theorien konzipiert wird, ist ein anderer, nämlich die Frage: Wie sehen die charakterlichen Voraussetzungen eines Menschen aus, die dazu führen, dass er gute Entscheidungen treffen und entsprechend handeln kann? Und wenn nach den charakterlichen Dispositionen gefragt wird, sind damit sowohl *kognitive* als auch *konative* gemeint, sowohl Voraussetzungen *rationaler Art* als auch solche, welche *die Gefühle* und andere *nicht-vernünftige Kräfte* betreffen. Mit anderen Worten: Wenn sich die tugendethische Perspektive von *den Prinzipien* abwendet und *dem Charakter* des Menschen zuwendet, dann vor allem deshalb, weil dem Ethischen damit *eine breitere anthropologische Grundlage* und eventuell auch *eine tiefere anthropologische Verwurzelung* ermöglicht wird. Die breitere anthropologische Basis würde bedeuten, ethisches Handeln nicht nur als eine Frage der Rationalität, des vernünftigen Überlegens, anzusehen, sondern den Gefühlsbereich des Menschen daran partizipieren zu lassen. Damit ließe sich *eine tiefere Verwurzelung des Ethischen*

3 Stockers Rede von der Schizophrenie der Moderne basiert auf der Unterscheidung zwischen Gründen und Motiven. Mein Sprachgebrauch weicht davon ab. Ich unterscheide zwischen zwei Arten von Handlungsgründen: zwischen einerseits Gründen, mit denen eine Handlungsweise *gerechtfertigt* wird, und andererseits Gründen, die eine Handlungsweise *motivieren*.

im Menschen erreichen, weil ethische Wertvorstellungen im Idealfall *von der ganzen Person*, alle ihre Aspekte umfassend, *mitgetragen* werden würde. Und damit wäre *eine gewisse Stabilität, Dauerhaftigkeit und Verlässlichkeit* gegeben, die im gesellschaftlichen Zusammenleben äußerst wünschenswert ist.

Die Renaissance der Tugendethik erinnert daran, dass *der Charakterbildung* in der Ethik eine zentrale Rolle zukommt, weil die ethischen Wertvorstellungen nur so von allen Schichten des Menschen mitgetragen werden und auf diese Weise eine tiefe charakterliche Verankerung bekommen können. Das scheint die eine Seite zu sein, die tugendethische Konzeptionen so attraktiv macht. Die andere, dazu komplementäre Seite kommt in dem Gedanken zum Ausdruck, dass es beim ethischen Handeln letztlich immer darauf ankommt, das zu tun, was *hier und jetzt* im Lichte allgemeiner Erwägungen, aber vor allem *im Lichte der konkreten Handlungsumstände* angemessen ist. In der Tugendethik spielt also auch *die situationsethische Komponente* eine ganz zentrale Rolle.⁴ Bereits bei Aristoteles, der viele zeitgenössische Tugendethiker inspiriert, ist dieser Aspekt ganz zentral: Der ethisch gute Charakter eines Menschen, der durch Erziehung und Selbsterziehung herausgebildet werden soll, ist eben der, der uns dazu *befähigt, gute Entscheidungen zu treffen*. Was eine gute Entscheidung ist, lässt sich nur *im Blick auf die konkreten Handlungsumstände* beantworten. Diese Verbindung zwischen *tiefer charakterlicher Verwurzelung* und einem hohen Maß an *situationsethischer Flexibilität* im guten Sinn erklärt m. E. die Attraktivität des tugendethischen Denkens.

Insoweit die Tugendethik diese Thematik wieder stärker in den Mittelpunkt unseres ethischen Interesses rückt, ist ihre Renaissance zu begrüßen. Bedauerlich ist jedoch die Tatsache, dass dieses Ziel in vielen Fällen durch eine Frontstellung zu Kant und auch zum Utilitarismus erreicht werden soll. Was Kant anbelangt, halte ich es deshalb für bedauerlich, weil seine Moralphilosophie oft nur sehr bruchstückhaft rezipiert worden ist. Dabei wurde der Schlussstein seiner Moralphilosophie, seine systematische Rechts- und Tugendlehre, weitgehend ignoriert, obwohl sein ganzes Denken daraufhin ausgerichtet ist. Bedauerlich ist diese Opposition aber vor allem deshalb, weil die Tugendkonzeptionen der antiken Ethik und der modernen Moralphilosophie, also z. B. die von Aristoteles und Kant, zwar in einem Spannungsverhältnis zueinanderstehen, aber diese Spannung für ein ethisches Problembewusstsein äußerst fruchtbar sein kann (vgl. Höffe 2019 b). Sie sollte deswegen nicht vorschnell aufgelöst werden.

4 Diese These wird im Folgenden noch genauer beleuchtet: Vgl. 1.2.

1. Kant und die Tugendethik

Um das zu zeigen, möchte ich im Folgenden die antike Tugendkonzeption mit der von Kant vergleichen und die beiden kontrastieren, um auf diese Weise sowohl die Gemeinsamkeit als auch die Verschiedenheit zu verdeutlichen. Auf diesem Wege lässt sich zeigen, dass beide Konzeptionen philosophisch sehr attraktiv sind und unbestreitbare Stärken haben.

Dieses Ziel soll aber nicht in der Weise verfolgt werden, dass eine Vielzahl von Unterschieden aufgelistet wird, sondern indem der Versuch unternommen wird, genau jene Stelle zu beleuchten, an dem sich die Wege von Aristoteles als Repräsentant der antiken Tugendethik und Kant als Vertreter der modernen Tugendethik trennen. Ich meine, zeigen zu können, dass es keinen völligen Bruch zwischen diesen beiden Formen der Tugendethik gibt, sondern nur eine *sehr deutliche Akzentverschiebung*. Dabei knüpfe ich an die bereits erwähnte Attraktivität der tugendethischen Perspektive an und beginne mit der Frage, wie es Aristoteles gelingt, das breite anthropologische Fundament für die Ethik zu schaffen und eine zugleich einfache und überzeugende Antwort auf die Frage nach der ethischen Motivation zu geben.

1.2 Aristoteles über die praktische Vernunft und ihre charakterlichen Voraussetzungen

Der Leitgedanke des tugendethischen Denkens von Aristoteles und vieler zeitgenössischer Formen von Tugendethik ist, dass gute ethische Entscheidungen eine gute charakterliche Verfassung auf Seiten dessen voraussetzen, der diese Entscheidungen trifft (vgl. Trampota 2011). Deshalb geht es in der *Nikomachischen Ethik*, dem ethischen Hauptwerk des Aristoteles, über weite Strecken nicht um *die Erkenntnisfähigkeiten*, die notwendig sind, um solche Entscheidungen zu treffen, Aristoteles nennt sie *Verstandestugenden*, sondern um *die Charaktertugenden*. Beide Formen von Tugend sind wichtig, wenn es darum geht, die richtige Entscheidung zu treffen: diejenigen, die *das Erkenntnisvermögen* des Menschen betreffen, und diejenigen, die *sein Strebevermögen* betreffen. Die These der Tugendethik lautet: *Die Verfassung oder Beschaffenheit des menschlichen Strebevermögens* hat einen großen Einfluss darauf, was wir in ethischer Hinsicht *erkennen* können, und auch darauf, wie wir uns in Situationen, in denen eine ethische Entscheidung gefordert ist, verhalten.

Die entscheidende Weichenstellung der aristotelischen Tugendethik scheint mir die zu sein, dass es bei der Erörterung der Vorbedingungen guter Entscheidungen zu *einer Verschränkung von Kognitivem und Konativem*

kommt: also von Faktoren, die einerseits *die Erkenntnisfähigkeiten* betreffen, und solchen, die andererseits *das Strebevermögen des Menschen* betreffen, wozu etwa seine emotionalen Dispositionen gehören. Aristoteles geht davon aus, dass die praktische Vernunft nicht in einem Raum ungetrübter Klarheit operiert. Es gibt *starke Wechselwirkungen zwischen dem Kognitiven und dem Appetitiven bzw. Affektiven*, und zwar in beide Richtungen. Unsere emotionalen Dispositionen können unsere Wahrnehmung der Welt gerade in ethischer Hinsicht steigern und mindern. Und die Welt, die wir wahrnehmen, hat umgekehrt einen Einfluss auf unsere emotionalen Dispositionen, indem sie z. B. unsere tugendhafteren Antriebe stärkt oder schwächt. Weil es diese Wechselwirkungen gibt, handelt Aristoteles in seiner Ethik sowohl von den Verstandestugenden als auch von den Charaktertugenden, also von *festen Dispositionen kognitiver und appetitiver bzw. affektiver Art*.

Aber es sind vor allem *die Charaktertugenden*, welche die tugendethischen Konzeptionen von prinzipienethischen unterscheiden. Wegen ihnen war die Rede von *einem breiten anthropologischen Fundament* der Tugendethik. Und diese Voraussetzungen charakterlicher Art werden nach Auffassung des Aristoteles durch *Gewöhnung* erlangt. Das ist die Grundlage *ihrer tiefen und festen personalen Verankerung*. Die folgenden beiden Beispiele sollen das illustrieren:

- *Beispiel 1: Tapferkeit (eine der zentralen ‚ethischen Tugenden‘)*
Tapfer wird nicht, wer über Tapferkeit *nachdenkt*, sondern wer in Situationen, in denen es in Anbetracht von Bedrohungen um *Furcht und Zuversicht* geht, *kontinuierlich tapfer handelt*: z. B. dadurch, dass er trotz seiner Furcht einer Gefahrensituation nicht ausweicht, sondern ihr standhält. In diesem Prozess gibt es sicher auch ein reflexives Moment, aber ein entscheidender Faktor ist auch *die Gewöhnung*.
- *Beispiel 2: Besonnenheit (eine weitere Kardinaltugend)*
Besonnen wird nicht, wer über Besonnenheit *nachdenkt*, sondern wer in Situationen, in denen es um den Umgang mit *körperlicher Lust und Unlust* geht, *kontinuierlich besonnen handelt*, also indem der Umgang damit geübt wird.

Durch diese Art *des kontinuierlichen Handelns*, die Aristoteles *Gewöhnung* nennt und die im Idealfall bereits bei der Erziehung eine wichtige Rolle spielen sollte, werden bestimmte *charakterliche Dispositionen* ausgeprägt, die Aristoteles ‚Tugend(en)‘ (*hexis, habitus, Haltung*) nennt. Indem wir durch Gewöhnung solche Verhaltensdispositionen ausbilden, schaffen wir *die charakterlichen Voraussetzungen dafür, dass wir gute Entscheidungen treffen können*. Denn auf diese Weise werden *bestimmte Wertvorstellungen in Form*

von *charakterlichen Dispositionen in uns eingepflanzt*, die dann auch spontan und unreflektiert in unsere *Entscheidungsprozesse* einfließen können. Wenn es dazu kommt, werden wir nicht mehr von Begierden verschiedenster Art davon abgehalten, das zu tun, was zu *einem aufs Ganze gesehen guten Leben* führt.

Die Gewöhnung, die beim Erwerb der Charaktertugenden eine Rolle spielt, ist in der Tugendethik außerordentlich wichtig. Allerdings darf man sich darunter keine bloße *Abrichtung auf starre Verhaltensmuster* vorstellen, weil in diesen Gewöhnungsprozessen immer auch das Urteil der Vernunft eine wichtige Rolle spielt. Sie sagt uns, wo im Blick auf die konkreten Handlungsumstände die richtige Mitte zwischen den lasterhaften Extremen liegt. Aber ohne solche Gewöhnungsprozesse kommt es jedenfalls nicht zur Ausprägung eines sittlichen Charakters, für den vor allem *dauerhafte und verlässliche charakterliche Dispositionen* kennzeichnend sind.

Was sagt uns das über den *aristotelischen Begriff der praktischen Vernunft*? Die praktische Vernunft ist bei Aristoteles geprägt durch das *Zusammenspiel zwischen Streben und Erkennen*, zwei Aspekte des Menschen, die bei ihm ganz eng miteinander verwoben sind. Das zeigt sich deutlich in der aristotelischen Handlungstheorie.

Betrachten wir zunächst, wie Aristoteles ganz allgemein das *Handeln von Tieren* beschreibt, bevor wir uns dann dem *spezifisch menschlichen Handeln* zuwenden, dem Handeln des Menschen als *einem vernünftigen Tier*. Nach Auffassung des Aristoteles ist das Handeln der Tiere durch zwei Faktoren geprägt, einerseits durch *ihre Begehren* und andererseits durch *ihre Wahrnehmung* (vgl. Broadie 1991, S. 251). Das gilt für *alle Tiere*, nicht nur für den Menschen. Bei allen Tieren begründen bestimmte Dispositionen, die ihnen durch *ihre spezifische Form von Bekehrungsvermögen* vorgegeben sind, ein anfängliches aktives Interesse oder Desinteresse an bestimmten Arten von allgemeinen Gegenständen. Dem entsprechend stehen z. B. bestimmte Gegenstände der Wahrnehmung für potentielle Gefahren, andere hingegen für potentielle Nahrungsquellen und wieder andere für potentielle Fortpflanzungspartner. Mit den appetitiven Dispositionen bestimmter Tierarten ist also *eine allgemeine kognitive Offenheit für bestimmte Arten von Gegenständen* gegeben. Die Wahrnehmungswelt der Tiere wird durch ihr Bekehrungsvermögen *strukturiert*. *Die appetitiven Dispositionen der Tiere disponieren sie kognitiv dazu, ihre Umgebung in einer bestimmten Weise wahrzunehmen*.

Ebenso wird beim *menschlichen Tier* das Handeln durch das Zusammenspiel von *Streben und Erkennen* gesteuert, allerdings fällt es hier wesentlich komplexer aus. Im Falle des Menschen ist das Begehren nicht *eine Begierde*,

sondern *ein Wunsch* (vgl. Broadie 1991, S. 232). Im Unterschied zur Begierde, die unmittelbar durch die Wahrnehmung des sinnlich Angenehmen hervorgerufen wird, ist das Wünschen des Menschen *eine Form des Strebens, die von der Vorstellung eines Guts geleitet wird* (vgl. Ricken 1976, S. 58 f.). Und dieser Wunsch wird durch eine bestimmte Art der Wahrnehmung von Einzeldingen, welche die konkreten Handlungsumstände betrifft, in eine bestimmte durchführbare Handlung verwandelt. *Die Transformation von einem Wunsch in eine Handlung* findet allerdings nicht *unmittelbar* statt, sondern wird beim Menschen *durch den überlegenden Verstand* bewirkt, der eine konkrete Situation so ‚wahrnimmt‘, dass der Charakter des Akteurs *seiner spezifischen Natur gemäß* darauf reagiert. Und das nicht nur aufgrund *angeborener Dispositionen*, sondern auch aufgrund *der Charaktertugenden*, die er durch *Erziehung und Selbsterziehung* erworben hat. Der Mensch ist eine besondere Art von Ursprung (*archê*). Sein Handeln geht gemäß Aristoteles aus *einem denkenden Streben* bzw. *einem strebenden Denken* hervor (vgl. NE VI–2 1139b4 f.). Das ist der aristotelische Begriff der praktischen Vernunft. In dieser Konzeption spielen Gewöhnungsprozesse eine äußerst wichtige Rolle.

Anselm Winfried Müller hat die Form von praktischer Vernunft, um die es Aristoteles geht, folgendermaßen charakterisiert: Sie ist diejenige *Verstandestugend*, die „unter wechselnden Umständen zuverlässig, phantasievoll und umsichtig Chancen und Erfordernisse des Handelns aufweist, die den *ethischen Tugenden* hier und jetzt zum Zug verhelfen“ (Müller 1998, S. 27). Einerseits ist sie also in starkem Maße rückgebunden an die Zielvorgaben, die ihren Ursprung in den charakterlichen Dispositionen des Handelnden haben, und die nur dann gut sind, wenn er einen guten Charakter ausgebildet hat. Andererseits orientiert sie sich sehr an dem, was die konkrete Handlungssituation verlangt.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die praktische Vernunft des Aristoteles *fest verwurzelt ist in unserer Lebenswelt* mit all dem, was darin ethisch relevant ist: Lernprozesse, Vorbilder im Positiven wie im Negativen, Gewöhnungsprozesse, das Verstehen ethisch relevanter Handlungsumstände, Erziehung oder Selbsterziehung etc. Sie ist tätig *in unserer natürlichen Welt*.

1.3 Kant über den Ursprung der Tugend im legislativen Willen

Genau das ist der Punkt, an dem Kant sich von der klassischen Tradition der Tugendethik verabschiedet. Die zentrale Stellung, die die Freiheitspro-

blematik in Kants Philosophie im Allgemeinen und insbesondere in seiner Moralphilosophie spielt, verlangt *eine absolute Transzendenz des moralischen Werts* gegenüber der Welt des phänomenalen Bewusstseins, gegenüber der natürlichen Welt. Bei ihm geht es deshalb nicht um *die praktische Vernunft*, sondern um *die reine praktische Vernunft*, die unabhängig ist von empirischen Bedingungen und gerade nicht *in der phänomenalen Welt der Einzel-dinge* tätig ist. Wie sich im Folgenden zeigen wird, ist Kant was den Wert von Vorbildern und der Nachahmung von Vorbildern im Bereich der Moral anbelangt äußerst skeptisch. Der Ursprung und der Maßstab von echt moralischem Handeln kann nach seiner Auffassung nicht das Verhalten anderer Menschen sein, das wir in unserer Erfahrungswelt vorfinden, sondern nur unsere eigene Vernunft, die uns durch das Moralgesetz das, was zu tun ist, lehrt und gebietet. Nicht das beispielhafte Leben Anderer *in der empirischen Welt*, sondern *die Idee*, die wir in unserer eigenen Vernunft vorfinden, ist die Norm für ein tugendhaftes Leben. Und das ist der ausschlaggebende Grund dafür, dass bei Kant die Tugend nichts mit irgendwelchen Gewöhnungsprozessen zu tun haben kann.

Kant ist der Erste und vielleicht der Einzige, der versucht hat, seine Moralphilosophie ganz und gar *als Freiheitslehre* zu konzipieren (vgl. Baum 2005, S. 33; Baum 2020, S. 225). Jede Form von *moralischer Verbindlichkeit* beruht immer auf *der Freiheit*. Und damit ist nicht nur gemeint, dass die Freiheit wie auch in vielen anderen Moralkonzeptionen das Fundament ist, auf dem die Moralität aufbaut, weil die Freiheit *handlungstheoretisch eine notwendige Bedingung der Zurechenbarkeit* ist, sondern sie ist darüber hinaus auch *ihr eigentlicher Inhalt*. Alle moralischen Prinzipien sind bei Kant als ‚Gesetze der Freiheit‘ zu verstehen. Denn sie kommen dadurch zustande, dass in ihnen *die menschliche Freiheit zum allgemeinen Gesetz wird*.

Folglich wird auch die Tugend bei Kant als *reiner Akt der Freiheit* konzipiert, weswegen sie *keine Verwurzelung in irgendwelchen Gewöhnungsprozessen und Gewohnheiten* haben kann, weil es sich dabei um *Naturnotwendigkeiten* handelt, die *einen mechanischen Charakter* haben. Es geht in seiner ganzen Moralphilosophie durchweg um *praktische Notwendigkeiten*, also um moralische Forderungen, die *unwiderstehlich* sind. Aber die können in Kants *freiheitsfunktionaler Moralphilosophie* unmöglich an *die Mechanismen der Natur*, an *Naturnotwendigkeiten*, anknüpfen, sondern sind davon völlig unabhängig. Das ist nur möglich, indem sie unmittelbar *aus der Gesetzgebung des Willens, der praktischen Vernunft*, hervorgehen. Durch die Orientierung seines Handelns an der gesetzgebenden Instanz seines eigenen Willens macht sich der Mensch frei von *den Naturnotwendigkeiten*. Das ist die Freiheit *im negativen Sinne*. Ermöglicht wird das dadurch, dass er an

ihre Stelle eine ‚Notwendigkeit aus Freiheit‘, eine *Vernunftnotwendigkeit*, setzt. Das ist die Freiheit *im positiven Sinne*. Diese Vernunftnotwendigkeit ist ein *praktisches Gesetz*, das besagt, dass alle seine Handlungsmaximen *verallgemeinerbar* sein müssen.

Tugend darf nach Kant kein *Mechanismus der Kraftanwendung* sein, sondern muss eine *Stärke in der Befolgung der Pflicht* sein, die niemals zur *Gewohnheit* werden darf, sondern *immer ganz neu und ursprünglich aus der Denkungsart hervorgehen* soll. Das sind wesentliche Aspekte seiner Tugenddefinition. Um einen ersten Eindruck davon zu vermitteln, werden bereits an dieser Stelle zwei zentrale Aussagen Kants paraphrasierend aufgenommen, die dann im Fortgang der Studie eine eingehendere Betrachtung erfahren. In der Einleitung zur Tugendlehre schreibt Kant:

„Fertigkeit (*habitus*) ist eine Leichtigkeit zu handeln und eine subjective Vollkommenheit der Willkür. – Nicht jede solche Leichtigkeit aber ist eine freie Fertigkeit (*habitus libertatis*); denn wenn sie Angewohnheit (*assuetudo*), d. i. durch öfters wiederholte Handlung zur Nothwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit, derselben ist, so ist sie keine aus der Freiheit hervorgehende, mithin auch nicht moralische Fertigkeit. Die Tugend kann man also nicht durch die Fertigkeit in freien gesetzmäßigen Handlungen definieren; wohl aber, wenn hinzugesetzt würde, »sich durch die Vorstellung des Gesetzes im Handeln zu bestimmen«, und da ist diese Fertigkeit eine Beschaffenheit nicht der Willkür, sondern des Willens, der ein mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein-gesetzgebendes Begehrungsvermögen ist, und eine solche allein kann zur Tugend gezählt werden.“ (TL 6:407.5–18, Unterstr. A.T.)

An dieser Stelle greift Kant den für die Tugendethik der Antike zentralen Habitus-Begriff auf, um deutlich zu machen, dass Tugend mehr als nur Willensstärke ist, also mehr als das, was Aristoteles ‚Beherrschtheit‘ nennt. Tugend sei nicht nur *eine Stärke des Willens*, sondern *eine gewisse Leichtigkeit im tugendhaften Handeln*, die er als ‚Fertigkeit‘ bezeichnet. Aber diese Leichtigkeit müsse eine *freie Fertigkeit* sein. Andernfalls wäre sie eine bloße *Naturnotwendigkeit*, die auf *Gewohnheiten* beruhe. In der Moralphilosophie Kants geht es im Kern immer um praktische Notwendigkeiten. Weil aber ‚moralisch handeln‘ bei Kant ‚frei handeln‘ bedeutet, können diese praktischen Notwendigkeiten *keine bloße Gleichförmigkeit des Handelns* sein, die auf *Gewohnheiten* basiert. Zu einer praktischen Notwendigkeit, die in der Freiheit verwurzelt ist, wird die Tugendhaftigkeit, die eine Stärke in der Befolgung der Pflicht ist, erst dadurch, dass sie *aus dem legislativen Willen*

hervorgeht. Und um keinen Zweifel daran zu lassen, dass das der Punkt ist, auf den es ihm ankommt, ergänzt Kant in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* noch, dass die Tugend *immer ganz neu aus der Denkungsart hervorgehen muss*. Denkungsart ist dabei der Gegenbegriff zur Sinnesart. Dementsprechend heißt es:

„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.« Daher kann man die Tugend nicht so erklären: sie sei die Fertigkeit in freien rechtmäßigen Handlungen; denn da wäre sie blos Mechanismus der Kraftanwendung; sondern Tugend ist die moralische Stärke in Befolgung seiner Pflicht, die niemals zur Gewohnheit werden, sondern immer ganz neu und ursprünglich aus der Denkungsart hervorgehen soll.“
(Anth 7:147:5–16, Unterstr. A.T.)

Tugend wird von Kant als *ein Akt der absoluten Spontaneität* gedacht: als ein Akt, der ganz *in der Freiheit des Willens begründet* ist. Und diese Freiheit des Willens ist bei ihm nicht bloß als Unabhängigkeit von bestimmten sinnlichen Impulsen zu denken, also als Handlungsfreiheit, sondern als *ein positives Vermögen von unbedingter, aber indirekter Kausalität*. Damit ist gemeint, dass der Mensch hinsichtlich seiner möglichen natürlichen Zwecke durch das vom Willen gegebene Gesetz dazu genötigt wird, *nur solche Zwecksetzungen vorzunehmen, deren Maxime als allgemeines Gesetz gedacht werden kann*.

Damit komme ich auf die eingangs erwähnte Frage zurück: Gibt diese Form von Tugendhaftigkeit, die in *einer Form von absoluter innerer Freiheit* besteht, eine zufriedenstellende Antwort auf die *Motivationsfrage*? Anders als viele Tugendethiker würde ich diese Frage bejahen. Doch geht die Antwort im Unterschied zur antiken Tugendethik davon aus, dass die Bestimmung des Menschen letztlich nicht darin liegt, *der Naturnotwendigkeit seines Glücksstrebens* zu folgen, sondern *dem Ruf seiner Vernunft nach Freiheit*. Was man sich darunter vorzustellen muss, ist der Gegenstand der vorliegenden Studie.