

Wehofsits, Anna: *Anthropologie und Moral. Affekte, Leidenschaften und Mitgefühl in Kants Ethik*. Berlin: De Gruyter 2016. 162 Seiten. [978-3-11-045646-2]

Rezensiert von Nora Kassan (Ruhr-Universität Bochum)

Dieses Buch sollte jeder lesen, der an einem differenzierten Verständnis von Kants Ethik interessiert ist. Kritisiert wird eine reduktionistische Tendenz, die in der Kant-Rezeption lange Zeit vorherrschend war: Kants Ethik sei nämlich nicht auf eine rein formale Ethik a priori zu reduzieren. Sie umfasse zusätzlich „das anwendungsorientierte Projekt einer moralischen Anthropologie“ (1), das Kant zufolge die „hindernde[n] sowohl als begünstigende[n] Bedingungen der Ausführung der [moralischen] Gesetze“ (MS 6:217) darstellen würde. Dieser Programmatik entsprechend ist das Buch in zwei Hauptteile gegliedert, in denen erstens die Hindernisse und zweitens die Hilfsmittel moralischen Handelns untersucht werden.

Den beiden Hauptteilen wird eine Einführung über die Idee und Ausführung der moralischen Anthropologie vorangeschickt, in der auf verschiedenen Ebenen herausarbeitet wird, dass Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* durch einen grundlegend praktischen Anspruch ausgezeichnet ist: Erstens basiere sie auf einer dynamisch-praktischen Auffassung der menschlichen Natur. Der Mensch wird als freihandelndes Wesen begriffen, das „sich selbst Aufgabe ist“ (14). Zweitens zielt sie methodisch auf eine Interaktion mit dem Publikum ab. Die pragmatische Lehre soll lebensnah und anschaulich vermittelt werden, um den Menschen als Handelnden anzusprechen. Dies zeige sich drittens auch daran, dass Anthropologie als Gebrauchsdisziplin konzipiert wird, die unmittelbar praxisrelevantes Wissen zur Verfügung stellt. Ein die Einführung abschließender Exkurs zu den theoretischen Voraussetzungen einer moralischen Anthropologie mündet ebenfalls in einer praktischen Pointe: Die umstrittene Frage nach der Vereinbarkeit von Naturdeterminismus und Freiheit gehe uns im Praktischen nichts an, wie anhand einer – allerdings spätestens seit Schöneckers Abhandlung über das sogenannte Kanonproblem (vgl. Schönecker 2005) höchst umstrittenen – Stelle aus der *Kritik der reinen Vernunft* gezeigt wird (vgl. KrV A803/B831).

Die praktische Ausrichtung der moralischen Anthropologie wird im ersten Hauptteil über Affekte und Leidenschaften aufgegriffen und zieht sich wie ein roter Faden durch das gesamte Werk. Auch Kants Analyse der Affekte und Leidenschaften sei „von vornherein praktisch und auf Lösungen hin orientiert“ (34). Im Hintergrund dieser Analyse stehe ein Menschenbild,

das von einem vernünftigen Optimismus und einem empirisch fundierten Pessimismus geprägt sei. Wehofsits greift das optimistische Bild von einem rationalen Menschen auf und relativiert es, indem sie eine doppelte pessimistische Kehrseite aufzeigt: Der Mensch agiere unter empirischen Bedingungen, die er nur begrenzt beeinflussen kann, und er tendiere in gesellschaftlichen Kontexten zu unmoralischen Verhaltensweisen. Daher schlussfolgert Wehofsits: „Kants konkrete Subjekte sind nicht nur unverschuldet weniger unabhängig und stark, [...] sondern auch selbstverschuldet weniger rational und verantwortlich, als sie sein könnten“ (34).

Tendenziell hinderlich wirken sich die Affekte und Leidenschaften auf die vernünftige Lebensführung des Menschen aus, wobei sie dies auf unterschiedliche Weise tun. Während Affekte von Kant meistens als unkontrollierte Gefühle von kurzer Dauer beschrieben werden, handelt es sich bei den Leidenschaften um Neigungen, die auf beständigen Maximen beruhen. Der wichtigste Unterschied zwischen Affekten und Leidenschaften, der in diesem ersten Hauptteil herausgearbeitet wird, ist der, dass Leidenschaften immer böse sind, wohingegen Affekte auch gut sein können. Affekte sind aus moralischer Perspektive nur dann negativ zu bewerten, wenn sie durch ihr überraschendes und überfallartiges Auftreten eine Reflexion über prudentielle und moralische Handlungsentscheidungen außer Kraft setzen. In ihrer Auseinandersetzung mit moralischer Apathie stellt Wehofsits klar, dass dies für alle Gefühle gilt. Sinnliche Antriebe sind nach Kant problematisch, wenn sie sich einer vernünftigen Selbstkontrolle entziehen; er beurteilt sie andererseits aber als unverzichtbar für den Menschen, da er ohne sie antriebslos wäre (vgl. 48). Auch Affekten, die einen Teilbereich der Gefühle ausmachen, spricht Kant teilweise eine gesundheitsfördernde und sogar moralitätsfördernde Wirkung zu. Einzelne Affekte, wie beispielsweise „Mitleid“ (55), sollen ihm zufolge kultiviert werden.

Ernüchternder fällt das Urteil über Leidenschaften aus. Leidenschaften beurteilt Kant eindeutig negativ. Allerdings handelt es sich um einen *terminus technicus*, der nicht der konventionellen Begriffsverwendung entspricht. Unter Leidenschaften versteht Kant „eine Untergruppe maximenbasierter, dauerhafter Neigungen, nämlich solche, die sich einer prudentiellen und moralischen Kontrolle der Vernunft widersetzen“ (58). Dieser innere Freiheitsverlust kann, wie Wehofsits deutlich herausarbeitet, unumkehrbar sein, weil Leidenschaften eine Strategie der Selbsttäuschung inhärent ist, die dem „[V]ernünfteln“ (GMS 4:405) nahesteht (vgl. 65). Eine Analyse einzelner Leidenschaften – Sex und Freiheit als Leidenschaft, Rachbegierde, Ehrsucht,

Herrschaft, Habsucht und Wahn – untermauert diese These. Der leidenschaftliche Akteur lässt seine Leidenschaft als moralisch berechtigt erscheinen, um sich in seinen eigenen Augen nicht moralisch verachten zu müssen. Dies sei ein Prozess, der „(teilweise) unbewusst verläuft“ (67), somit Selbsterkenntnis und eine ‚Heilung‘ verhindert. Das bedeutet nach Wehofsits aber auch, dass letztlich nicht das sinnlich-empirische Moment, sondern das rationale Moment der Leidenschaft die Gefahr für eine vernünftige Selbstbestimmung birgt. Insofern wird auch in der Analyse der Leidenschaften dem Verdacht entgegengewirkt, dass Kant alle empirisch-sinnlichen Gefühle moralisch verurteilt.

Der zweite Hauptteil beinhaltet eine „Analyse empirischer Hilfsmittel“ (97) der moralischen Lebensführung, die den Hindernissen „entgegenwirken“ (97). Als Hilfsmittel werden insbesondere der moralische Schein, die Charakterbildung und die Kultivierung von Mitgefühl betrachtet. Wehofsits erwägt, dass es sich beim moralischen Schein um ein präventives Mittel gegen die leidenschaftliche Selbsttäuschung handelt, da Kant an einigen Stellen vertritt, dass die Vortäuschung von Moralität moralitätsfördernd sei. Infolge einer Auseinandersetzung mit verschiedenen Interpretationen dieser These kommt sie jedoch zu dem Schluss, dass sie in Kants Moraltheorie ein „Fremdkörper [ist], der zu begrifflichen Spannungen führt“ (102).

Ebenfalls umstritten, aber tragfähiger seien Kants Thesen zur Charakterbildung. Er unterscheidet zwischen einem Charakter der Sinnesart und einem Charakter der Denkungsart. Die Denkungsart kann gut oder böse sein, je nachdem, ob sie sich an moralischen Grundsätzen orientiert oder nicht. Wehofsits setzt sich mit der Frage auseinander, wie eine böse Denkungsart zu einer guten werden kann. Hierzu orientiert sie sich an Kants Unterscheidung zwischen einer „Revolution“ und einer „Reform“ der Denkungsart (WA 8:36, Anth 7:294, RGV 6:47f.). Die Revolution der Denkungsart entspricht ihr zufolge dem Entschluss, den Vorrang des Moralgesetzes als obersten Bestimmungsgrund des Willens anzuerkennen. Diese Absicht sei eine notwendige, „nicht aber hinreichende Bedingung“ (116) einer moralischen Lebensführung. Die hinreichende Bedingung sei hingegen eine sukzessive Reform der Lebensführung, die darauf ausgerichtet ist, die Absicht auch tatsächlich zu verwirklichen. Insofern vertritt Kant nach Wehofsits die These, dass eine moralische Veränderung des Charakters einer „allmählichen Charakterbildung“ (117) entspricht, die als fester Entschluss und konsequentes Bemühen um dessen Verwirklichung konzipiert wird. Ein Aspekt, der zu dieser Charakterbildung beitragen soll, ist die moralische Erziehung.

Moralische Erziehung sei darauf ausgerichtet, dass der Zögling einen Charakter bildet, der aus eigenen Maximen Gutes tut, weil er einsieht, dass es gut ist (vgl. 118, Päd 9:475). Insofern soll Erziehung die moralische Freiheit fördern. Wehofsits diskutiert eine zentrale Problemstellung aus Kants *Pädagogik*, nämlich die Frage, ob es nicht per se unmöglich ist, das freie Denken eines anderen durch erzieherischen Einfluss zu befördern. Ihre Antwort lautet, dass eine freiheitsfördernde Erziehung möglich sei, wenn die Wirkung indirekt befördert wird, sodass sich das Subjekt selber frei dazu entscheiden kann, moralische Grundsätze anzuerkennen.

Dieser Abschnitt über die Bedeutung der moralischen Erziehung als Hilfsmittel ist sehr überzeugend, allerdings wirft er die Frage auf, ob Erziehung nicht auch Hindernis einer moralischen Lebensführung sein kann. Immerhin fordert Kant nicht ohne Grund, dass Pädagogik als „Wissenschaft“ (Päd 9:447) verstanden werden sollte. Er richtet sich gegen ein mechanisches Verständnis von Erziehung, das unreflektiert vonstattengeht, da diese Art der Erziehung Mängel reproduziere: „ein in der Erziehung Verdorbener erzieht sonst den anderen“ (Päd 9:447). Die Tatsache, dass wir als Kinder erzogen werden, kann insofern auch ein Hindernis für die moralische Charakterbildung sein.

Letztlich betont Wehofsits, dass sich eine Veränderung der Gesinnung nicht nur auf der Ebene der Denkungsart, sondern auch auf der Ebene der Sinnesart verwirklichen muss. Die Reform der Sinnesart betrifft das Gefühls- und Begehrungsvermögen und hat zur Folge, dass der Mensch ein positives emotionales Verhältnis zu seinen Pflichten entwickelt, das Kant als „fröhliche[s] Herz“ (RGV 6:23f. Anm.; vgl. MS 6:485) beschreibt. Eine besondere moralitätsfördernde Emotion, auf die sich Wehofsits abschließend konzentriert, ist das Mitgefühl. Die indirekte Pflicht zur Kultivierung von Mitgefühl sei an die Beförderung der Glückseligkeit anderer gebunden, eine der zwei Arten unvollkommener Pflichten, die Kant in der Einleitung der Tugendlehre unterscheidet. Wehofsits stellt die These auf, dass Mitgefühl mit Blick auf die Beförderung der Glückseligkeit anderer „eine unverzichtbare, epistemische Rolle“ (137) spielt. Es handle sich dabei um eine aktive Teilnahme am Schicksal anderer, die nicht auf natürliches Mitgefühl und Empathie zu reduzieren sei, wie sie im Kontext der Emotionsforschung präzisiert. Das moralische Mitgefühl erfordere eine „Transformation der eigenen emotionalen Dispositionen“, die Kant zufolge also möglich und, zumindest indirekt, auch geboten sei. Auf diese Weise wird im letzten Abschnitt noch einmal Hoffnung für den von Leidenschaften betroffenen Akteur gewonnen, da die

Kultivierung von Mitgefühl zumindest als Korrektiv gegenüber einigen Leidenschaften wirken könnte. Dennoch bleibt der Tenor von Kants moralischer Anthropologie nach Wehofsits ein grundlegend pessimistischer, der darauf ausgerichtet sei, die Selbsterkenntnis als einen nicht abschließbaren Prozess der moralischen Besserung zu fördern.

Wehofsits Buch fördert nicht nur die Selbsterkenntnis, indem sie die Hindernisse und Hilfsmittel einer moralischen Lebensführung aufarbeitet, sie leistet damit auch einen bedeutenden Beitrag zur Kant-Forschung. Wissenschaftliche Aufmerksamkeit ist Kants Projekt einer moralischen Anthropologie erst seit wenigen Jahren zuteil geworden, beispielsweise durch einen Kommentar zu Kants *Anthropologie* von Reinhard Brandt (Brandt 1999) und Untersuchungen von Robert B. Loudon, Patrick Frierson und Thomas Sturm, die ebenfalls zeigen, dass Kants Ethik nicht so rein ist, wie gemeinhin angenommen wird (vgl. Frierson 2003, Loudon 2000, Sturm 2009). Auch Wehofsits arbeitet überzeugend heraus, dass Kant eine „geheime Faszination für die Kehrseite des eigenen vernunftzentrierten Projekts“ (151) gehabt habe. Ihr kommt der Verdienst zu, dass sie eine Disziplin entwirft, die Kant niemals systematisch und detailliert ausgearbeitet hat, nämlich das Projekt einer moralischen Anthropologie, das auch in der Kant-Forschung bis dato nicht eigens untersucht wurde. Vor diesem Hintergrund beeindruckt das Werk durch eine innovative interpretatorische und systematische Leistung. Diese Leistung rückt auch den bekannten Teil von Kants Ethik, seine reine Moralphilosophie, in ein anderes Licht. Die jahrhundertlang als souverän wahrgenommene Ethik a priori wird als ein ergänzungsbedürftiges und defizitäres Projekt präsentiert, wodurch Kants Ethik im Ganzen jedoch an Wirklichkeitsbezug gewinnt.

Der lebenswirkliche Duktus kommt auch darin zum Ausdruck, dass Wehofsits im Zuge ihrer Abhandlung mit einigen festgefahrenen Vorurteilen über Kants praktische Philosophie und ihr Menschenbild aufräumt. Sie zeigt, dass Kants Ethik nicht auf eine reine Ethik a priori beschränkt ist, dass Kants Menschenbild nicht nur von Unabhängigkeit und Autonomie, sondern auch von Begrenztheit, Abhängigkeit und Lasterhaftigkeit geprägt ist, dass Kant keineswegs ein Feind empirischer Gefühle und Affekte ist, sondern nur ihre unkontrollierte Herrschaft über die vernünftige Überlegung verurteilt, dass Tugend für den Menschen nicht nur Kampf, sondern auch eine fröhliche Identifikation und Veränderung zum moralisch Besseren bedeutet. Damit entwirft sie ein Bild von Kants Ethik, das weitaus differenzierter ist, als viele annehmen.

Dennoch lässt sich anzweifeln, ob das Projekt einer moralischen Anthropologie für Kant tatsächlich einen so großen Stellenwert einnimmt, wie Wehofsits behauptet. Sie betont zwar, dass dieses Projekt „als Ganzes moralisch motiviert“ (11) sei, und wird damit Kants Forderung aus der *Metaphysik der Sitten* gerecht, die besagt, dass eine Anthropologie nicht der reinen moralphilosophischen Untersuchung vorhergehen dürfe (vgl. MS 6:217). Moralische Anthropologie ist nach Kant also im Wortsinne angewandte Moralphilosophie, die jene Ergebnisse der reinen Ethik auf das konkrete Subjekt anwendet, ihnen aber nicht widersprechen darf. Darüber hinaus vertritt Wehofsits jedoch die These, dass Anthropologie von Kant als ein „unverzichtbares Gegenstück einer Metaphysik der Sitten eingeführt wird“: „Ohne sie wäre die Moral ‚scholastisch und auf die Welt gar nicht anwendbar‘ (V-Anth/Mron 25:1211)“ (10). Als Beleg führt sie Stellen aus den Vorlesungsmitschriften an, bei denen sich aber die Frage stellt, wie tragfähig sie sind, wenn es keine Parallelstellen aus den moralphilosophischen Hauptschriften gibt. Zudem stellt sich die Frage, wie diese These damit vereinbar ist, dass Wehofsits in Anlehnung an Kant „hindernde [...] sowohl als begünstigende [...] Bedingungen der Ausführung der Gesetze“ (MS 6:217) untersucht. Denn mit hindernden und begünstigenden Bedingungen müssen keine notwendigen Bedingungen der Ausführung moralischer Gesetze gemeint sein.

Als weiteren Beleg für den unverzichtbaren Stellenwert führt Wehofsits die bereits erwähnte Stelle 6:217 aus der *Metaphysik der Sitten* an. Doch dort findet sich kein Indiz für eine derartige Relevanz, sondern eine Warnung, dass Anthropologie der reinen Moralphilosophie nicht vorhergehen dürfe, „weil man alsdann Gefahr läuft, falsche oder wenigstens nachsichtliche moralische Gesetze herauszubringen, welche das für unerreichbar vorspiegeln, was nur eben darum nicht erreicht wird, weil das Gesetz nicht in seiner Reinigkeit (als worin auch seine Stärke besteht) eingesehen und vorgetragen worden“ (MS 6:217) ist. Wehofsits läuft meines Erachtens Gefahr, den Stellenwert der Anthropologie überzubewerten und diese Warnung zu bewahrheiten. Ihr zufolge „wird in der Anthropologie Kants Anliegen deutlich, Vernunft als im Wortsinne praktische ‚Kraft‘ zu etablieren“ (11, vgl. 33). Vor dem Hintergrund, dass Sollen Können impliziert, formuliert sie die These, dass die moralische Anthropologie die empirische Möglichkeit der Pflichtbefolgung untersucht. Dies legt nahe, dass Hindernisse wie Leidenschaften bedingen, was der Mensch tun soll. Damit aber wäre genau das eingetreten, wovor Kant warnt, nämlich „nachsichtliche moralische Gesetze“ (MS 6:217), die in Frage stellen, dass „reine Vernunft [...] für sich allein auch praktisch sei“ (KpV 5:91). Die-

ses Ergebnis der reinen Moralphilosophie, dass reine Vernunft praktisch ist, indem sie Gebote generiert und zur Handlung motivieren kann, scheint aber nach Kants eigenen Maßstäben aus den späteren Werken durch eine anthropologische Untersuchung nicht in Frage gestellt werden zu dürfen. Insofern gibt es einen Konflikt zwischen dem Kant der Vorlesungsmitschriften und dem Kant der moralphilosophischen Hauptschriften, der einer eingehenden Problematisierung bedürfte. Wehofsits' Anliegen ist es nicht, Kants Projekt einer moralischen Anthropologie zu problematisieren. Sie will dieses Projekt systematisch rekonstruieren, ihm Beachtung verschaffen und es stark machen. Dies ist ihr auf beeindruckende Weise gelungen.

Literatur

- Brandt, Reinhard. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg: Meiner, 1999.
- Frierson, Patrick. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2003.
- Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Bde. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Hg.). Berlin, 1902ff.
- Louden, Robert B. *Kant's Impure Ethics*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2000.
- Schönecker, Dieter. *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie*. Kantstudien Ergänzungshefte 149. Berlin/New York: De Gruyter, 2005.
- Sturm, Thomas. *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*. Paderborn: Mentis, 2009.