

Kant über Selbstliebe: „Anlage zum Guten“ oder „Quelle alles Bösen“?

Friedo RICKEN (München)

„Die Liebe, mit der jemand sich selbst liebt“, so schreibt Thomas von Aquin im Traktat der *Summa theologiae* über die Tugend der *caritas*, „ist die Form und Wurzel der Freundschaft“¹, d. h. der Liebe zum Nächsten². Die „Selbstliebe“, so behauptet dagegen Kant in der Religionsschrift, „als Prinzip aller Maximen angenommen, [ist] gerade die Quelle alles Bösen“³. Wie kommt es zu diesem gegensätzlichen Urteil zweier Autoren, die beide Christen sind? Kants Begriff und Bewertung der Selbstliebe führt zu wichtigen sachlichen und historischen Fragen der Moralphilosophie: Was ist das Wesen und der Ursprung des Bösen? Wie sieht Kant das Verhältnis von antiker und christlicher Ethik? Was sagt die These von der Selbstliebe als Quelle alles Bösen über die Eigenart und das spezifische Anliegen seiner Moralphilosophie?

Werfen wir zunächst einen flüchtigen Blick auf die antike Tradition, die hinter der Aussage des Thomas steht. Nach der stoischen Ethik ist, so berichtet Cicero im dritten Buch von *De finibus*, die Selbstliebe das „Prinzip“ oder der Grundtrieb, auf den alle Pflichten aufbauen; die Vernunft erkennt das Gut, auf das der natürliche Trieb ausgerichtet ist, und sie schreibt vor, entsprechend der Natur zu leben⁴. Thomas beruft sich in der zitierten Quästion auf die These der *Nikomachischen Ethik*, daß „die Merkmale der Freundschaft gegenüber anderen sich von den Merkmalen der Freundschaft gegenüber uns selbst herleiten“⁵, und er interpretiert Aristoteles im Sinn der Stoa, wenn er hinzufügt: „Wie es auch keine Wissenschaft über die Prinzipien gibt, sondern etwas Größeres, nämlich den Intellekt.“

Ein wichtiger Gesichtspunkt in Kants Auseinandersetzung mit der Selbstliebe ist die Beziehung zwischen sittlichem Bewußtsein und Selbstverhältnis, Selbsteinschätzung oder Selbstwertgefühl. Darum geht es auch in dem von Thomas herangezogenen Kapitel der *Nikomachischen Ethik*. Nach Aristoteles bewirkt Tugend Einheit und Freundschaft des Menschen mit sich selbst; dafür genüge aber auch, daß man sich für tugendhaft halte. Der Tugendhafte „ist mit sich selbst in Übereinstimmung und begehrt mit seiner ganzen Seele eines und dasselbe“⁶. Wie sieht,

¹ *amor, quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae*: S.th. 2–2 q.25 a.4c.

² Vgl. S.th.2–2 q.23 a.1.

³ Kants Schriften werden zitiert nach Band und Seite der Akademie-Ausgabe. – Rel. 6,45.

⁴ Cicero, fin. 3,16; 3,21 f.

⁵ *quod amabilia quae sunt ad alterum veniunt ex his quae sunt ad seipsum*: S.th. 2–2 q.25 a.4c.; vgl. EN 9,4, 1166a 1 f.

⁶ EN 9,4, 1166a 13 f.

so werden wir fragen müssen, Kant das Verhältnis von Tugend, innerer Einheit, Selbstliebe und Selbsteinschätzung?

I

Kant übernimmt von der Antike die positive Bewertung der Selbstliebe. Die Religionsschrift unterscheidet eine dreifache „ursprüngliche Anlage zum Guten in der menschlichen Natur“⁷, die Anlage für die Tierheit, für die Menschheit und für die Persönlichkeit. Unmittelbar vor der Abfassung der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* hat Kant Christian Garves Übersetzung von Ciceros Schrift *De officiis* gelesen⁸, und die Unterscheidung der dreifachen Anlage zum Guten macht deutlich, wo er sich den Stoikern anschließt und wo er sie kritisiert. Die Anlage zur Tierheit wird unter „den allgemeinen Titel der physischen und bloß mechanischen Selbstliebe“ gebracht, d. h. einer Selbstliebe, die keine Vernunft erfordert⁹. Hier finden wir aus *De officiis* 1, 11 f. den Trieb zur Selbsterhaltung, zur Fortpflanzung und zur Gemeinschaft mit anderen Menschen. Die „Anlagen für die Menschheit“ faßt Kant unter dem Begriff der „zwar physischen, aber doch vergleichenden Selbstliebe (wozu Vernunft erfordert wird)“ zusammen: „sich nämlich nur in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurteilen. Von ihr rührt die Neigung her, sich in der Meinung anderer einen Wert zu verschaffen; und zwar ursprünglich bloß den der Gleichheit: keinem über sich Überlegenheit zu verstatten, mit einer beständigen Besorgnis verbunden, daß Andere danach streben möchten“¹⁰. Der Gedanke findet sich im zweiten Teil von Rousseaus Diskurs über die Ungleichheit¹¹; dennoch ist auch hier auf *De officiis* zu verweisen. Cicero spricht von einem Streben nach Vorrang der Art, „daß ein von der Natur gut geformter Geist niemanden gehorchen will, es sei denn dem Lehrenden oder dem des Nutzens wegen gerecht und gesetzmäßig Befehlenden“¹².

Kant betont, daß diese beiden Formen der Selbstliebe, obwohl es sich um physische Triebe handelt, Anlagen zum Guten sind. Sie sind nicht nur negativ gut, d. h. sie widerstreiten nicht dem moralischen Gesetz, sondern sie sind Anlagen zum Guten, d. h. sie befördern dessen Befolgung. Sie sind in dem Sinn „ursprünglich“, daß sie notwendig zum Wesen des Menschen gehören¹³. „Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d. i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen“¹⁴. In den Vorarbeiten zum Ersten Stück der Religionsschrift heißt es: „Wenn man also nicht

⁷ Rel. 6, 26.

⁸ Vgl. die Briefzitate in P. Menzer, GMS, Einleitung, 4, 626 f.; K. Reich, Kant und die Ethik der Griechen (Tübingen 1935) 28.

⁹ Rel. 6, 26.

¹⁰ 6, 27.

¹¹ Ed. H. Meier (Paderborn 1984) 188; 254; 268.

¹² Cicero, off. 1, 13.

¹³ Vgl. Rel. 6, 28.

¹⁴ Rel. 6, 58.

annimmt, daß die Übertretung der Pflicht aus einer Maxime der Handlungen wider ein erkanntes Gesetz sondern nur aus der Rohigkeit unkultivierter Naturtriebe entsprengte so würde man alle Existenz des Moralisch-Bösen ableugnen und statt dessen nichts als Mangel der Kultur erkennen welcher durch die Disziplin der Neigungen abzuhefen sei“¹⁵.

Die dritte ursprüngliche Anlage zum Guten in der menschlichen Natur markiert den Einschnitt, der Kant von der Stoa trennt. Es ist die Anlage für „seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens“¹⁶. Garve hatte dem Kapitel von *De officiis*, das von den natürlichen Neigungen handelt, die Überschrift gegeben „Herleitung des moralisch Guten aus der menschlichen Natur“. Wenn Kant am Anfang der *Grundlegung* betont, der gute Wille sei nicht gut „durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes“¹⁷, dann wendet er sich damit, wie Klaus Reich gezeigt hat, gegen eine Herleitung des sittlich Guten aus den natürlichen Neigungen¹⁸ und das heißt aus der Selbstliebe. Man kann, so die Religionsschrift, die Anlage zur Persönlichkeit nicht als im Begriff der Anlage zur Menschheit enthalten denken¹⁹. Beide Anlagen setzen Vernunft voraus. Aber die Vernunft der Anlage zur Menschheit ist zwar „praktische, aber nur andern Triebfedern dienstbare“, während die Anlage zur Persönlichkeit „allein für sich selbst praktische, d. i. unbedingt gesetzgebende Vernunft zur Wurzel“ hat²⁰. Die Anlage zur Persönlichkeit ist also „die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür“²¹.

Die Selbstliebe, so läßt das Ergebnis der bisherigen Interpretation sich zusammenfassen, ist eine notwendig zum Wesen des Menschen gehörende Anlage zur Beförderung der Befolgung des moralischen Gesetzes, aber das sittlich Gute läßt sich aus ihr nicht herleiten; Sittlichkeit schließt die Selbstliebe als Triebfeder aus; das moralische Gesetz ist für sich allein hinreichende Triebfeder der Willkür.

II

Wie aber kann die Selbstliebe, wenn sie als natürliche Neigung gut ist, „die Quelle alles Bösen“ sein²²? Bisher war von Selbstliebe im Sinne der natürlichen Neigungen der Stoa die Rede; betrachten wir nun Kants Unterscheidungen zu diesem Terminus. Der Begriff der Selbstliebe fällt unter den der *Selbstsucht*, worunter Kant die Gesamtheit der Neigungen versteht. „Alle Neigungen zusammen (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung

¹⁵ 23, 102.

¹⁶ Rel. 6, 26.

¹⁷ GMS 4, 394.

¹⁸ Reich, Kant und die Ethik der Griechen, 32f.

¹⁹ Rel. 6, 26 Anm.

²⁰ Rel. 6, 28.

²¹ Rel. 6, 27.

²² Rel. 6, 45.

alsdann eigene Glückseligkeit heißt) machen die Selbstsucht (*solipsismus*) aus“²³. Sie ist entweder Selbstliebe, ein über alles gehendes Wohlwollen gegen sich selbst (*philautia*, Eigenliebe), oder Wohlgefallen an sich selbst (*arrogantia*, Eigendünkel). Wenn die Maximen des Wohlwollens gegen sich selbst durch das moralische Gesetz eingeschränkt werden, handelt es sich um „vernünftige Selbstliebe“²⁴.

Das Kapitel der *Kritik der praktischen Vernunft* über die Triebfedern, in dem diese Unterscheidungen sich finden, bringt noch einen anderen Begriff der Selbstliebe, der den Zusammenhang zwischen Eigenliebe und Eigendünkel deutlich macht. Es ist der „Hang, sich selbst nach den subjektiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objektiven Bestimmungsgrund des Willens überhaupt zu machen“; diese Selbstliebe kann, „wenn sie sich gesetzgebend und zum unbedingten praktischen Prinzip macht, Eigendünkel heißen“²⁵.

Hier ist zunächst der Terminus Hang zu erläutern. Die Religionsschrift versteht darunter „den subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde, *concupiscentia*), sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist“. Im Unterschied zu einer Anlage, die zum Wesen des Menschen gehört, ist ein Hang für den Menschen als solchen zufällig. „Er unterscheidet sich darin von einer Anlage, daß er zwar angeboren sein kann, aber nicht als solcher vorgestellt werden darf“²⁶. Der Hang, so sind diese Aussagen zu interpretieren, ist für die Menschheit überhaupt zufällig und darf nicht als angeboren vorgestellt werden, weil er moralisch bewertet wird, was voraussetzt, daß er dem Menschen zugerechnet werden kann. Er beruht also auf einer Tat der Willkür²⁷.

Selbstliebe in diesem Verständnis ist der Hang, die subjektiven Bestimmungsgründe der Willkür zu objektiven Bestimmungsgründen zu machen, d. h. das subjektive Ziel der Glückseligkeit als objektives Ziel zu betrachten. Wird dieser Hang verwirklicht, dann macht die Eigenliebe, das über alles gehende Wohlwollen gegen sich selbst, sich zum Gesetzgeber und zum unbedingten praktischen Prinzip. Diese Haltung ist Eigendünkel, *arrogantia*, Wohlgefallen an sich selbst, weil der Mensch sich selbst in der Weise zum moralischen Gesetzgeber macht, daß er seine subjektive Glückseligkeit zum objektiven, unbedingt geltenden obersten praktischen Grundsatz erklärt; er betrachtet sich selbst mit seinen subjektiven Neigungen als letzte objektive Norm des Handelns. Der Eigendünkel besteht also darin, daß die Eigenliebe zum unbedingten, objektiven praktischen Prinzip gemacht wird. Die Selbstliebe, eine zum Wesen des Menschen gehörende Anlage zum Guten, ist als „Prinzip aller unserer Maximen angenommen, gerade die Quelle alles Bösen“²⁸. Damit sind wir beim Wesen des Bösen.

²³ KpV 5, 73.

²⁴ Ebd.

²⁵ KpV 5, 74.

²⁶ Rel. 6, 28 f.

²⁷ Rel. 6, 31 f.

²⁸ Rel. 6, 45.

III

Die Reflexion 8108 aus den Jahren 1798 bis 1804 fragt: „Gibt es neben dem guten Prinzip noch ein böses in demselben Menschen? Oder ist's genug, die Menschheit als Vernunftwesen und Sinnenwesen zu betrachten, wo das letztere nur Mangel, nicht positiv ist?“²⁹ Der Grund des Bösen, so antwortet die Religionsschrift, kann nicht, „wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, in der Sinnlichkeit des Menschen, und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden“³⁰. Dafür bringt Kant zwei Gründe: Erstens haben sie keine Beziehung aufs Böse, sondern geben Gelegenheit zur Tugend, und zweitens brauchen wir sie nicht zu verantworten, „weil sie als uns anerschaffen uns nicht zu Urhebern haben“, während der Hang zum Bösen, weil er die Moralität betrifft und somit im Menschen als einem frei handelnden Wesen angetroffen wird, „als selbstverschuldet ihm muß zugerechnet werden können“. Der Grund des Bösen kann auch nicht „in einer Verderbnis der moralisch-gesetzgebenden Vernunft gesetzt werden“, so daß diese die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes leugnen würde. Das ist unmöglich, denn sich „als ein frei handelndes Wesen, und doch von dem einem solchen angemessenen Gesetze (dem moralischen) entbunden zu denken, wäre soviel als eine ohne alle Gesetze wirkende Ursache denken“³¹.

Der Hang der Menschheit zum Bösen läßt sich nach Kant aus der Erfahrung beweisen³². Die eigentliche Beschaffenheit dieses Hangs muß aber aus dem Begriff des Bösen *a priori* erkannt werden. Kant entwickelt ihn in folgenden Schritten³³: Der Mensch kann nicht gegen das moralische Gesetz rebellieren und ihm den Gehorsam aufkündigen; es drängt sich ihm kraft seiner moralischen Anlage vielmehr unwiderstehlich auf. Wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte, wäre es der hinreichende Bestimmungsgrund seiner Willkür. Er hängt aber auch kraft seiner Naturanlage, für die er keine Verantwortung trägt, an den Triebfedern der Sinnlichkeit. Sie werden dadurch moralisch bedeutsam, daß der Mensch sich die Selbstliebe oder eigene Glückseligkeit zum praktischen Grundsatz macht. Jedes der beiden Prinzipien, das moralische Gesetz und das Prinzip der Selbstliebe, ist für sich allein hinreichend für die Bestimmung der Willkür. Wäre das moralische Gesetz hinreichender Bestimmungsgrund, so wäre der Mensch moralisch gut; wäre die Selbstliebe hinreichender Bestimmungsgrund, so wäre er moralisch böse. Keines von beiden ist der Fall; der Mensch nimmt nicht entweder das moralische Gesetz oder das Prinzip der Eigenliebe, sondern beide in seine Willkür auf. Beide können jedoch im Menschen nicht nebeneinander bestehen; dann wäre der Mensch zugleich gut und böse, was sich widerspricht. Ob der Mensch gut oder böse sei, kann also nicht am Unterschied der Triebfedern liegen, sondern nur an ihrem Verhältnis zueinander, ihrer Unter- bzw. Überordnung: „welche von beiden er zur Bedingung

²⁹ 19, 650.

³⁰ Rel. 6, 34.

³¹ Rel. 6, 35.

³² Vgl. Rel. 6, 32–34.

³³ Vgl. Rel. 6, 36.

der andern macht“³⁴. Der Mensch ist dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern umkehrt. Er nimmt das moralische Gesetz neben der Selbstliebe in seine Maxime auf. Weil er erfährt, daß eines neben dem anderen nicht bestehen kann, sondern eines dem andern als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden muß, macht er „die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes“³⁵. Die Frage, wie diese Umkehrung möglich ist, führt zu Kants Begriff der Freiheit, der nicht Thema dieser Überlegungen ist. Kant betont die Unbegreiflichkeit des Ursprungs des Hangs zum Bösen, die in der Erzählung der *Genesis* zum Ausdruck komme. „Der Vernunftursprung aber dieser Verstimmung unserer Willkür in Ansehung der Art, subordinierte Triebfedern zu oberst in ihre Maximen aufzunehmen, d. i. dieses Hanges zum Bösen, bleibt uns unerforschlich [...] Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen (nicht den bloßen Schranken unserer Natur) entspringen können; und doch ist die ursprüngliche Anlage [...] eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne.“³⁶

IV

Das Böse als Verkehrung der Triebfedern führt uns zurück zur Selbstliebe als Eigendünkel. Das äußere Handeln läßt die verkehrte Ordnung der Triebfedern nicht erkennen, und so verleitet der Hang zum Bösen zu falscher Selbstgefälligkeit als Selbsttäuschung und Selbstbetrug. Zwischen einem „Menschen von guten Sitten“ und einem „sittlich guten Menschen“ besteht, was die Übereinstimmung der Handlungen mit dem Gesetz betrifft, kein Unterschied³⁷. Bei der Umkehrung der Triebfedern können die Handlungen „so gesetzmäßig ausfallen, als ob sie aus echten Grundsätzen entsprungen wären“³⁸; der empirische Charakter ist dann gut, der intelligible aber böse. Bei der Tugend ist zwischen *virtus phaenomenon* und *virtus nouomenon* zu unterscheiden. *Virtus phaenomenon* ist der empirische Charakter der Tugend, die Legalität. „Sie hat also die beharrliche Maxime gesetzmäßiger Handlungen; die Triebfeder, deren die Willkür hiezu bedarf, mag man nehmen, woher man wolle.“ Tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter (*virtus nouomenon*) ist der, „welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner anderen Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst“³⁹. Die Verkehrung der Grundsätze „hat zu ihrem Charakter eine gewisse Tücke des menschlichen Herzens[...], sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen“⁴⁰. Die „Denkungsart“, sich die Abwesenheit des Lasters „schon als Angemessenheit

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

³⁶ Rel. 6, 43.

³⁷ Rel. 6, 30.

³⁸ Rel. 6, 36.

³⁹ Rel. 6, 47.

⁴⁰ Rel. 6, 38.

der Gesinnung zum Gesetz der Pflicht (für Tugend) auszulegen“ ist „selbst schon eine radikale Verkehrtheit im menschlichen Herzen zu nennen“⁴¹. Die „Falschheit in der Beurteilung unser Selbst“, so heißt es in einer Reflexion aus den Jahren 1792 bis 1794, ist „das radikale Böse“⁴². Die „Tiefe des Herzens (der subjektive erste Grund der Maximen)“ ist dem Menschen selbst „unerforschlich“⁴³. Es ist, so heißt es in der *Grundlegung*, „schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe“. Zwar finden wir bisweilen bei der schärfsten Selbstprüfung keine andere Triebfeder; „es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemaßten edleren Bewegungsgrunde schmeicheln“⁴⁴.

Auch eine Moralphilosophie kann Ausdruck des Eigendünkels sein und den Menschen in einer falschen Selbsteinschätzung bestärken. Hier steigern sich Arroganz und eitle Philautie zur moralischen Schwärmerei. Schwärmerei in der allgemeinsten Bedeutung ist „eine nach Grundsätzen unternommene Überschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft“⁴⁵; moralische Schwärmerei ist die Überschreitung der Grenzen, welche die praktische Vernunft dem Menschen dadurch setzt, daß sie verbietet, eine andere moralische Triebfeder als die reine praktische Vernunft, das moralische Gesetz, anzunehmen. Der Vorwurf der moralischen Schwärmerei trifft auch die strengsten unter den Moralphilosophen der Antike, die Stoiker⁴⁶. Das stoische „Ideal der Weisheit“ fordert „nur Zutrauen zu seiner eigenen Stärke in Ansehung aller Versuchungen“ und erregt „Eigendünkel [...], der sehr schädlich ist und den Fortschritt verhindert“⁴⁷. Er trifft ebenso eine Moralphilosophie, die, wie etwa die des Aristoteles, den Menschen durch den Hinweis auf den Wert moralischer Handlungen motivieren will. „Es ist lauter moralische Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels, wozu man die Gemüter durch Aufmunterung zu Handlungen als edler, erhabener und großmütiger stimmt, dadurch man sie in den Wahn versetzt, als wäre es nicht Pflicht, d. i. Achtung für das Gesetz, dessen Joch [...] sie, wenngleich ungen, tragen müßten, was den Bestimmungsgrund ihrer Handlungen ausmache“. Die Triebfeder der Nachahmung edler Taten ist nicht moralisch, sondern pathologisch; es ist „Sympathie oder auch Philautie“, und eine solche Moralphilosophie bringt in den Menschen „eine windige, überfliegende, phantastische Denkungsart hervor, sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemüts [...] zu schmeicheln“ und ihre Handlungen nicht als Pflicht und

⁴¹ Rel. 6, 37.

⁴² R 8096; 19, 640.

⁴³ Rel. 6, 51.

⁴⁴ GMS 4, 407.

⁴⁵ KpV 5, 85.

⁴⁶ KpV 5, 86.

⁴⁷ R 7312; 19, 309.

Schuldigkeit, sondern als Verdienst anzusehen⁴⁸. Auch ein falscher Tugendbegriff kann den Eigendünkel bestärken: „Der Mensch findet sich tugendhaft, wenn er sich in Maximen, seine Pflicht zu beobachten, befestigt fühlt: obgleich nicht aus dem obersten Grund aller Maximen, nämlich aus Pflicht; sondern der Unmäßige z.B. kehrt zur Mäßigkeit um der Gesundheit, der Lügenhafte zur Wahrheit um der Ehre, der Ungerechte zur bürgerlichen Ehrlichkeit um der Ruhe oder des Erwerbs willen, u.s.w. zurück“⁴⁹.

Erst das Neue Testament, in dem das sittliche Bewußtsein seinen reinen Ausdruck findet, bricht den Eigendünkel des Menschen und führt ihn zur Selbsterkenntnis. Man „kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: daß es zuerst durch die Reinigkeit des moralischen Prinzips [...] alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die sie nicht unter moralischen geträumten Vollkommenheiten schwärmen läßt, unterworfen und dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe, die beide gerne ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demut (d. i. der Selbsterkenntnis) gesetzt habe“⁵⁰. Der Lehrer des Evangeliums, so lesen wir in den Reflexionen aus den späten siebziger Jahren, „zeigte die menschliche Gebrechlichkeit und Bösartigkeit und nahm den moralischen Eigendünkel weg“⁵¹. „Das *summum bonum* der philosophischen Sekten konnte nur statt finden, wenn man annahm, der Mensch könne dem moralischen Gesetz adäquat sein. Zu dem Ende mußte man entweder seine Handlungen mit moralischem Eigendünkel vorteilhaft auslegen oder das moralische Gesetz sehr nachsichtlich machen. Der Christ kann die Gebrechlichkeit seines persönlichen Werts erkennen und doch hoffen, des höchsten Gutes selbst unter Bedingung des heiligsten Gesetzes teilhaftig zu werden.“⁵² „Weil die Alten kein anderes Vermögen der Sittlichkeit als das natürliche erkannten, so machten sie das Gesetz nachsichtlich. Dagegen das Evangelium rein. Daher vollkommener Morallehre. Die Triebfeder in dieser Welt ist auch nicht den Gesinnungen angemessen.“⁵³ Kants Lehre vom Hang zum Bösen in der menschlichen Natur atmet den Geist des Römerbriefs: So „möchte wohl vom Menschen allgemein wahr sein, was der Apostel sagt: «Es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder – es ist Keiner, der Gutes tue (nach dem Geist des Gesetzes), auch nicht einer»“⁵⁴.

V

Die *Kritik der praktischen Vernunft* hatte unterschieden zwischen der Selbstliebe des Wohlwollens, der Eigenliebe, und der des Wohlgefallens an sich selbst, dem Eigendünkel. Die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* greift diese Un-

⁴⁸ KpV 5, 84 f.

⁴⁹ Rel. 6, 47.

⁵⁰ KpV 5, 86.

⁵¹ R 7060; 19, 238.

⁵² R 6872; 19, 187.

⁵³ R 6840; 19, 176 f.

⁵⁴ Rel. 6, 39; vgl. Röm 3, 22 f.; 3, 12.

terscheidung auf⁵⁵, aber im Unterschied zur zweiten Kritik geht es ihr nicht um die Selbstliebe als Gesamtheit der Neigungen, sondern um die vernünftige Selbstliebe. „Wie Liebe überhaupt, so kann auch Selbstliebe in die des Wohlwollens und des Wohlgefallens (*benevolentiae et complacentiae*) eingeteilt werden, und beide müssen (wie sich von selbst versteht) vernünftig sein“. Die Selbstliebe des Wohlwollens ist vernünftig, wenn ihre Zwecke sich miteinander zur Glückseligkeit verbinden lassen und die für sie tauglichsten Mittel gewählt werden; die „Vernunft vertritt hier nur die Stelle einer Dienerin der natürlichen Neigung“. Die Maxime des Wohlwollens als solche ist nicht vernünftig; sie kann lediglich in ein negatives Verhältnis zur Sittlichkeit treten: wird sie „zum unbedingten Prinzip der Willkür gemacht, so ist sie die Quelle eines unabsehlich großen Widerstreits gegen die Sittlichkeit“.

Von all dem war bereits die Rede; was jetzt interessiert, ist die vernünftige Selbstliebe des Wohlgefallens. Hier unterscheidet Kant zwischen einem bedingten und einem unbedingten Wohlgefallen an sich selbst. Das bedingte Wohlgefallen gilt der Vernunft als Dienerin der Neigungen; „man gefällt sich selbst wie ein Kaufmann, dem seine Handelsspekulationen gut einschlagen, und der sich wegen der dabei genommenen Maximen seiner guten Einsicht erfreut“. Dieses Wohlgefallen an uns selbst ist also, wie das Beispiel deutlich macht, durch den Erfolg unserer „auf Befriedigung der Naturneigung abzweckenden Maximen“ bedingt; es hängt also ab von Faktoren, die nicht in unserer Hand liegen. „Allein die Maxime der Selbstliebe des unbedingten (nicht von Gewinn und Verlust als den Folgen der Handlung abhängenden) Wohlgefallens an sich selbst würde das innere Prinzip einer, allein unter der Bedingung der Unterordnung unserer Maximen unter das moralische Gesetz, uns möglichen Zufriedenheit sein. Kein Mensch, dem die Moralität nicht gleichgültig ist, kann an sich ein Wohlgefallen haben, ja gar ohne ein bitteres Mißfallen an sich selbst sein, der sich solcher Maximen bewußt ist, die mit dem moralischen Gesetze in ihm nicht übereinstimmen.“ Wir können nur dann eine unbedingte, nicht von den Folgen unserer Handlungen abhängige Liebe des Wohlgefallens an uns selbst haben, wenn unsere Maximen mit dem moralischen Gesetz übereinstimmen. Wer sich die Selbstliebe des unbedingten Wohlgefallens an sich selbst zur Maxime macht, macht sich damit also die Befolgung des moralischen Gesetzes zur Maxime. Kant erwägt, diese Selbstliebe „Vernunftliebe seiner selbst“ zu nennen, kommt aber zu dem Ergebnis, daß dieser Ausdruck das „deutliche Verstehen“ der Maxime des unbedingten Wohlgefallens an sich selbst „unnötigerweise erschweren“ würde. Die Vernunftliebe seiner selbst schließt alle Folgen der Handlungen als Ursache der Zufriedenheit und als Triebfeder aus. Sie ist folglich nichts anderes als die unbedingte Achtung für das moralische Gesetz; sich die Vernunftliebe seiner selbst zur Maxime zu machen bedeutet also, „die Achtung fürs Gesetz zur höchsten Triebfeder seiner Willkür zu machen“.

Die Maxime der Selbstliebe des unbedingten Wohlgefallens an sich selbst ist das innere Prinzip der Zufriedenheit mit sich selbst. Eine Erläuterung dieses Begriffs findet sich in der zweiten Kritik. Sie gebraucht das Wort Selbstzufriedenheit, „wel-

⁵⁵ Rel. 6, 45f. Anm.

ches in seiner eigentlichen Bedeutung jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz andeutet, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewußt ist“⁵⁶. Kant bezeichnet sie als intellektuelle Zufriedenheit und unterscheidet sie damit von der ästhetischen Zufriedenheit, die auf der Befriedigung der Neigungen beruht und nur uneigentlich so genannt wird, denn „die Neigungen wechseln, wachsen mit der Begünstigung, die man ihnen widerfahren läßt, und lassen immer ein noch größeres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat“⁵⁷. Quell der unveränderlichen intellektuellen Zufriedenheit ist dagegen das Bewußtsein der Freiheit als der Unabhängigkeit von Neigungen als bestimmender Bewegursachen der Willkür. Das mit der sittlich guten Handlung gegebene Bewußtsein des Vermögens einer reinen praktischen Vernunft bewirkt ein Bewußtsein „der Obermacht über seine Neigungen, hiermit also der Unabhängigkeit von denselben, folglich auch der Unzufriedenheit, die diese immer begleitet“. Es bewirkt „ein negatives Wohlgefallen mit seinem Zustande, d. i. Zufriedenheit [...], welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit seiner Person ist. Die Freiheit selbst wird auf solche Weise (nämlich indirekt) eines Genusses fähig“⁵⁸.

Die Tugend, so heißt es in einer Reflexion aus den achtziger Jahren, habe den Vorzug, daß sie die größte Wohlfahrt zuwege bringen würde, aber darin bestehe nicht ihr eigentlicher Wert. „Daß wir selbst es sind, die als Urheber sie unangesehen der empirischen Bedingungen (welche nur partikuläre Lebensregeln geben können) hervorbringen, daß sie Selbstzufriedenheit bei sich führe, das ist ihr innerer Wert.“⁵⁹ Ohne einen gewissen „Hauptstuhl“ oder Fundus von Zufriedenheit sei keine Glückseligkeit möglich. „Dieser Hauptstuhl ist die Selbstzufriedenheit (gleichsam *apperceptio iucunda primitiva*).“ Sie beruhe auf der Freiheit nach Gesetzen, welche „den Wert und die Würde der Person ausmachen“⁶⁰. „Gleichwie die Identität der Apperzeption“, so erläutert die Reflexion 7204 den Gedanken der *apperceptio iucunda primitiva*, „ein (*principium* der) *synthesis a priori* vor alle mögliche Erfahrung ist, so ist die Identität meines Wollens der Form nach ein *principium* der Glückseligkeit aus mich selbst, wodurch alle Selbstzufriedenheit *a priori* bestimmt wird. Ich kann nur, wenn ich nach Prinzipien *a priori* handle, immer eben derselbe in der Art meiner Zwecke sein, innerlich und äußerlich. Empirische Bedingungen machen Verschiedenheiten“⁶¹.

VI

Weil wir sinnliche Wesen sind, ist unser pathologisch bestimmbares Selbst, als ob es unser ganzes und einziges Selbst wäre, bestrebt, seine Ansprüche vor denen der praktischen Vernunft „und als die ersten und ursprünglichen“ geltend zu ma-

⁵⁶ KpV 5, 117.

⁵⁷ KpV 5, 118.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ R 7202; 19, 277.

⁶⁰ 19, 278.

⁶¹ 19, 283 f.

chen⁶²; die Selbstliebe macht sich zum obersten und unbedingten praktischen Prinzip und wird so Quelle alles Bösen. Führt von hier ein Weg zur Vernunftliebe seiner selbst und zu der von ihr bewirkten intellektuellen Zufriedenheit? Wie es „möglich sei, daß ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe“. Dennoch gilt das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden; „folglic müssen wir es auch können“. Dabei muß freilich vorausgesetzt werden, „daß ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben“ ist⁶³: die Anlage für die Persönlichkeit. Die Achtung für das moralische Gesetz haben wir nie verlieren können; es geht darum, daß diese Achtung nicht mit anderen Triebfedern vermischt oder gar ihnen untergeordnet, sondern hinreichende Triebfeder der Willkür ist, d. h. daß der Mensch im Sinne der *virtus noumenon* tugendhaft wird. Der aristotelische Weg der Gewöhnung führt nur zur Tugend des empirischen Charakters, zur *virtus phaenomenon*. Eine Änderung der Sitten genügt nicht; notwendig ist eine Änderung des Herzens, „eine Revolution in der Gesinnung im Menschen“⁶⁴, die „Veränderung des obersten inneren Grundes der Annehmung aller seiner Maximen“⁶⁵; die moralische Bildung des Menschen muß „von der Umwandlung der Denkkungsart“⁶⁶ anfangen.

Das bringt uns zurück zur Selbstzufriedenheit. Die Religionsschrift empfiehlt, das „Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung öfter rege zu machen [...], weil es dem angeborenen Hang zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unserer Willkür gerade entgegen wirkt“⁶⁷. Die Vernunftliebe seiner selbst bewirkt also eine Herzensänderung. Nach der zweiten Kritik gibt es eine Pflicht, „ein Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst [...] zu gründen und zu kultivieren“⁶⁸. Für die *Metaphysik der Sitten* ist die moralische Selbsterkenntnis das erste Gebot aller Pflichten gegen sich selbst. Sie räumt die Hindernisse eines bösen Willens weg, widersteht der Täuschung durch die Selbstliebe, „bloße Wünsche [...] für Beweise eines guten Herzens zu halten“ und entwickelt die „nie verlierbare ursprüngliche Anlage eines guten Willens“⁶⁹.

Tugend bewirkt nach Aristoteles die Einheit des Menschen mit sich selbst. Der Gerechte, so formuliert es Platon im vierten Buch der *Politeia*, „hat in sich Ordnung geschaffen, ist mit sich selbst Freund geworden und hat jene drei Seelenvermögen in Einklang gebracht, gerade so als wären es die Haupttöne eines Zusammenklangs, der höchsten, der untersten und der mittleren Saite und wenn sonst noch welche dazwischen liegen. Alles dieses hat er verbunden und ist aus vielen Teilen ganz und gar einer geworden“⁷⁰. Meint Platon damit eine Integration der Neigungen in dem Sinn, daß auch sie und nicht das moralische Gesetz allein zu Triebfe-

⁶² KpV 5, 74.

⁶³ Rel. 6, 44 f.

⁶⁴ Rel. 6, 47.

⁶⁵ Rel. 6, 51.

⁶⁶ Rel. 6, 48.

⁶⁷ Rel. 6, 50.

⁶⁸ KpV 5, 38.

⁶⁹ MS 6, 441.

⁷⁰ Platon, Resp. 443d4-e1.

dem würden, so wäre das für Kant „Unlauterkeit [...] des menschlichen Herzens“⁷¹. Es würden der „Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten“⁷², und es wäre Selbsttäuschung und Eigendünkel, das für sittliche Vollkommenheit zu halten. Geht es dagegen um ein Strebevermögen, das nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann und nimmt Platon an, der Mensch könne eine solche Einheit in diesem irdischen Leben erreichen, dann wäre das für Kant moralische Schwärmerei. Ein Wille, der unter objektiven Gesetzen steht, aber durch sie nicht genötigt wird, weil er „nach seiner subjektiven Beschaffenheit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann“⁷³, wäre ein heiliger Wille, und Heiligkeit ist für Kant eine Vollkommenheit, „deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkt seines Daseins fähig ist“⁷⁴. Die Einheit des praktischen Selbstverhältnisses ist ein dem Menschen unerreichbares Ideal. Der moralische Zustand des Menschen „ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeintlichen Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens“⁷⁵. Wir werden erinnert an das siebte Kapitel des Römerbriefs: „Denn in meinem Innern freue ich mich am Gesetz Gottes, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meiner Vernunft im Streit liegt“ (Röm 7, 22 f.).

Es sind zwei Gefühle, die nach Kant die Selbsteinschätzung und das praktische Selbstverhältnis des Menschen bestimmen sollen und die zu pflegen Pflicht ist: Demut und Selbstschätzung. Sie ergeben sich aus der moralischen Selbsterkenntnis. Der Mensch kann und soll sich selbst „nach einem kleinen sowohl als großen Maßstabe schätzen“. Aus dem aufrichtigen und genauen Vergleich mit der Heiligkeit und Strenge des moralischen Gesetzes folgt notwendig die „wahre Demut“, das „Bewußtsein und Gefühl“ des geringen eigenen moralischen Wertes. Zugleich folgt daraus, daß der Mensch selbst zu einer solchen Gesetzgebung fähig ist, „Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werts“, seiner unverlierbaren Würde als Zweck an sich selbst, „die ihm Achtung (*reverentia*) gegen sich selbst einflößt“⁷⁶.

VII

Welche charakteristischen Merkmale von Kants Moralphilosophie werden durch seine Ausführungen zur Eigenliebe deutlich, und welche Sachfragen sind damit gestellt?

1. Kant übernimmt die stoische Lehre von den natürlichen Neigungen und deren positive Bewertung. Aber gerade diese Gemeinsamkeit mit der Stoa stellt den Antinaturalismus und Antireduktionismus der Kantischen Moralphilosophie umso

⁷¹ Rel. 6, 29 f.

⁷² GMS 4, 442.

⁷³ GMS 4, 414.

⁷⁴ KpV 5, 122.

⁷⁵ KpV 5, 84.

⁷⁶ MS 6, 435 f.

schärfer heraus. Von der Anlage zur Menschheit führt kein Weg zur Anlage zur Persönlichkeit. Moral ist ein Phänomen eigener Ordnung, das sich aus keinem anderen Phänomen ableiten oder auf es zurückführen läßt. „Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es, als ein solches, durch keine Vernunft herausklügeln“⁷⁷.

2. Trotz der positiven Bewertung der natürlichen Neigungen vertritt Kant einen unüberbrückbaren Dualismus von praktischer Vernunft und Neigung. Obwohl die Anlagen für die Tierheit und die Menschheit Anlagen zum Guten sind, dürfen die natürlichen Neigungen nicht in die Motivation eingehen; ihre Ziele werden nicht als moralisch relevante Güter angesehen, die Bestandteil der guten Absicht werden können. Vielmehr muß das moralische Gesetz allein die hinreichende Triebfeder sein; es muß in seiner Reinheit die Willkür bestimmen und darf nicht mit anderen Triebfedern verbunden werden⁷⁸. „Die bewegende Kraft des sittlichen Begriffs liegt in dessen Reinigkeit und Unterscheidung von allen anderen Antrieben.“⁷⁹ Die moralische Bildung des Menschen kann deshalb nicht in der Formung seiner natürlichen Neigungen bestehen; von der *virtus phaenomenon* führt kein Weg zur *virtus noumenon*.

3. Kants Bewunderung für die ursprüngliche moralische Anlage in uns darf nicht als aufklärerischer Vernunftoptimismus verstanden werden. Was seine Ausführungen über die Selbstliebe kennzeichnet, ist vielmehr ein äußerst nüchterner, realistischer und eher pessimistischer Blick für den Menschen, wie er in Wirklichkeit ist. Wir sind uns des moralischen Gesetzes bewußt, aber ob jemals ein Mensch nicht nur pflichtmäßig, sondern aus Pflicht gehandelt hat, ist eine offene Frage⁸⁰. Daß es dagegen im Menschen einen Hang zum Bösen gibt, „darüber können wir uns, bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Taten der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen“. Sie reichen von der Grausamkeit der Menschen im „sogenannten Naturzustand“ über die unter dem Tugendsschein verborgenen Laster gesitteter Menschen, etwa die geheime „Falschheit selbst bei der innigsten Freundschaft“ bis zum erklärten Willen der Staaten, in ihrem Verhältnis zueinander nie aus dem „Verhältnisse des rohen Naturzustandes“, d. h. der ständigen Bereitschaft zum Krieg, herauszugehen⁸¹. Der Hang zum Bösen zeigt sich nicht zuletzt in der Neigung des Menschen, sich über sich selbst zu täuschen. Kants Mißtrauen gegenüber dem Menschen wurzelt in einem entschiedenen Willen zur Ehrlichkeit sich selbst gegenüber. Philosophie wird im Geist des Sokrates zur Lebensprüfung, die Eigendünkel und Selbsttäuschung zerstört; sie will, christlich gesprochen, zur wahren Demut führen.

4. Die Texte über die Selbstliebe lassen schließlich nach der Bedeutung des Christentums für Kants Moralphilosophie und damit nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung fragen. Das sittliche Bewußtsein ist im Lauf der Geschichte in un-

⁷⁷ Rel. 6, 26 Anm.

⁷⁸ Vgl. Rel. 6, 29 f.; 6, 47.

⁷⁹ R 6898; 19, 200.

⁸⁰ GMS 4, 407.

⁸¹ Rel. 6, 32–34.

terschiedlicher Reinheit dargestellt worden. Auch in einer Moralphilosophie zeigt sich eine sittliche Gesinnung. Die Vorrede zur zweiten Auflage der Religionsschrift rechnet mit der Möglichkeit, „daß zwischen Vernunft und Schrift nicht bloß Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sei“⁸². Es ist das Evangelium und nicht die antike Moralphilosophie in ihren strengsten Vertretern, den Stoikern, das zuerst das moralische Prinzip in seiner ganzen Reinheit gezeigt und damit den Traum von der moralischen Vollkommenheit des Menschen zerstört hat.

ABSTRACT

The paper develops the distinctions of Kant's concept of self-love, as it is used in the second *Critique*, in the First Part of *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, and in the *Maximen*. Kant adopts the Stoic doctrine of natural inclinations and their positive valuation. The cause of moral evil must not be looked for in human sensuality; it must be possible to make someone responsible for it; moral evil consists in making self-love the condition of following the moral law. Ancient moral philosophy is the expression of conceit that is broken only by the Gospel; its doctrine of the practical unity of the self is for Kant self-deception. Human self-assessment, Kant says, should be formed by humility and intellectual contentment.

Auf der Textgrundlage der zweiten Kritik, des Ersten Stücks der Religionsschrift und der Reflexionen werden Kants Unterscheidungen zum Begriff der Selbstliebe entwickelt. Kant übernimmt die stoische Lehre von den natürlichen Neigungen und deren positive Bewertung. Der Grund des Bösen darf nicht in der Sinnlichkeit des Menschen gesucht werden; er muß als selbstverschuldet zugerechnet werden können; das Böse besteht darin, daß die Selbstliebe zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes gemacht wird. Die antike Moralphilosophie ist Ausdruck des Eigendünkels, der erst durch das Evangelium gebrochen wird; ihre Lehre von der praktischen Einheit des Selbst ist für Kant Selbsttäuschung. Nach Kant soll die Selbsteinschätzung des Menschen bestimmt sein von Demut und intellektueller Zufriedenheit.

⁸² Rel. 6, 13.