

Jörn Müller

Tugend als harmonische innere Ordnung oder als Selbstbeherrschung im Konflikt? Zwei Modelle im Verhältnis zu Immanuel Kants Tugendlehre

Abstract: This article explores two divergent understandings of virtue, which are prominent throughout the whole history of philosophy, and discusses their relationship to Immanuel Kant's moral philosophy. On the one hand, virtue is understood – especially in Aristotle – as a harmonious order in the human soul which enables an effortless performance of right actions. On the other hand, virtue is conceptualised – e.g. in Peter Abelard – as the ability of our will to overcome temptations in an inner fight so that virtuous action is portrayed as a strenuous effort. These two competing understandings are first sketched and analysed by looking at two concrete examples describing different virtuous actions. Immanuel Kant seems to follow the second model of virtue as strength of will by dubbing virtue “*fortitudo moralis*” in an inner struggle between rational duty and sensual inclination. Nevertheless in his late “*Metaphysics of Morals*” Kant shows growing sympathy for the first model of virtue and tries to integrate some features of it into his moral philosophy.

1 Einleitung

Die Begriffs- und Problemgeschichte der Tugend – beginnend in der Antike und jüngst massiv revitalisiert in der modernen *virtue ethics* – bietet auf den ersten Blick ein recht unübersichtliches Tableau, das in mancherlei Hinsicht eher an ein Wimmelbild als an ein klassisches Gemälde erinnert. Der kaum zu übersehende historische Wandel der Tugenden, der seinen Niederschlag in äußerst divergenten Tugendkatalogen gefunden hat, ist als Erklärung für diese Vielfalt ebenso ins Feld zu führen wie die Verwendung des Tugendkonzepts in recht unterschiedlichen normativen philosophischen Theorien (und eben nicht nur im Paradigma der Tugendethik *sui generis*, die ihrerseits auch eine beträchtliche systematische und historische Spannweite aufweist¹). Philosophischen Versuchen, eine ‚theorieneutrale‘ Beschreibung oder eine allgemeingültige Definition des Konzepts der Tugend

1 Vgl. hierzu Halbig 2013; Halbig und Timmermann 2021.

zu geben, sind damit natürlicherweise Grenzen gesetzt. Dennoch lassen sich auch in dieser Vielfalt bestimmte strukturelle Muster auffinden, die über die Zeiten und Theorien hinweg *mutatis mutandis* immer wieder identifiziert werden können.²

Im Folgenden sollen in holzschnittartiger Weise zwei solche musterhafte Modelle kontrastiert werden, die oft auch gegeneinander ausgespielt werden: auf der einen Seite ein Verständnis, in dem Tugend primär als eine harmonische Ordnung aller seelischen Kräfte betrachtet und bewundert wird; auf der anderen Seite ein damit konkurrierendes Bild von Tugend, das diese stärker als ausschlaggebenden Faktor in einer seelischen Auseinandersetzung zwischen Rationalität und Sinnlichkeit verortet. Um eine möglichst phänomennahe Erörterung der begrifflichen Grundlagen dieser beiden Modelle durchzuführen, beginne ich mit zwei Beispielen, die als Basis der Analyse dienen sollen (§ 1). Daran schließt sich eine kurze Verortung der beiden Modelle im antiken und mittelalterlichen Denken an (§ 2). Von diesem begriffsgeschichtlichen Boden aus werde ich dann die Konzeption der Tugend von Immanuel Kant näher betrachten, wie er sie in der ‚Tugendlehre‘ seines späten Werks zur *Metaphysik der Sitten* entwickelt hat (§ 3). Dabei wird deutlich, dass Kant unter expliziter Bezugnahme auf die antike Ethik letztlich zentrale Momente aus beiden Modellen in seinem Verständnis von Tugend verarbeitet. Das Fazit (§ 4) kehrt dann im Lichte des Ausgeführten noch einmal zu den beiden Beispielen zurück.

2 Zwei Beispiele für tugendhaftes Handeln

Den Auftakt der Analyse bilden zwei von mir ersonnene Exempla,³ welche die Funktion haben, unterschiedlich gelagerte Intuitionen bezüglich des Charakters und des Werts von Tugenden freizulegen.

Beispiel 1: Emma und das ertrinkende Kind

Die beiden Freundinnen Emma und Marijke unternehmen einen sommerlichen Spaziergang im Schlosspark ihrer Heimatstadt, in dessen Zentrum sich ein größerer Weiher befindet. Als sie diesen erreichen, nehmen sie folgende Situation wahr: Eine junge Frau ruft verzweifelt von einer Brücke um Hilfe, während unterhalb von ihr ein kleines Kind wild mit den Armen um sich rudern verzweifelt

² Vgl. hierzu meine Überlegungen in: Müller 2011.

³ Der erste Fall von Emma weist gewisse Ähnlichkeiten mit schon in der Literatur verhandelten Beispielen auf, z.B. mit Peter Singers „Kind im Teich“, bei dem es aber um ganz andere (utilitaristische) Aspekte geht als bei meiner tugendethisch intendierten Perspektivierung, was auch eine wesentlich ausführlichere Beschreibung der Handlung selbst bedingt.

versucht, über Wasser zu bleiben. Außer den beiden Freundinnen ist niemand in der Nähe, der auf ihre Rufe reagieren könnte. Marijke ist wie gelähmt: Sie kann nicht schwimmen und ist von ihren Emotionen der Angst und Verzweiflung regelrecht überwältigt. Emma hingegen ist zwar ebenfalls sichtlich angefasst, reagiert aber blitzschnell. Sie schaut sich um, nimmt ihre Freundin bei den Armen und sagt in ruhigem Ton: „Ich rette das Kind. Komm‘ mit dem Boot da schnell nach!“ Marijke sieht das wenige Meter entfernt liegende Ruderboot erst jetzt, als Emma sich schon abgewendet hat und entschlossen in den Weiher gesprungen ist. Emma ist eine gute Schwimmerin, und ihr spontan gefasster Plan geht auf: Sie erreicht das Kind, kurz bevor es untergeht, und es gelingt ihr, sich mit ihm über Wasser zu halten, bis Marijke mit dem Boot bei ihnen ist. Am Ufer überreicht sie der überglücklichen Mutter, die selbst nicht schwimmen kann, ihr Kind und fragt nach dem Namen der Kleinen: „Lotta“. Obwohl sie sich körperlich verausgabt hat und durchnässt ist, fühlte sich Emma während ihrer Rettungstat gut. Später lässt sie sich noch die Handynummer der Frau geben, um sich in einigen Tagen nach dem Befinden von Lotta zu erkundigen.

Beispiel 2: Cornelius und der kollabierende Clochard

Cornelius ist am Abend zu einer Verabredung mit seinem PKW in die Stadt gefahren und parkt in einer wenig befahrenen Nebenstraße. Beim Aussteigen bemerkt er auf dem Bürgersteig einen Clochard, der ihn lallend anspricht: „Haste mal ‘nen Euro?“ Cornelius reagiert angewidert: Er gibt Bettlern grundsätzlich nichts (weil er denkt, dass jeder Mensch für sein Schicksal wesentlich selbst verantwortlich ist), und dieser Mensch ist ihm als überzeugten Anti-Alkoholiker in seiner offensichtlichen Betrunktheit besonders unsympathisch. Als er ein paar Stunden später zurückkehrt, sieht er, wie der Obdachlose sich offensichtlich unter schweren Schmerzen am Boden windet. Sein erster Impuls ist es, schnell in sein Auto zu steigen und das Schicksal des Mannes einfach dem nächsten Passanten zu überlassen. Aber es ist schon spät, weit und breit ist niemand zu sehen, und so sieht er sich den Obdachlosen doch näher an. Das kostet ihn einige Überwindung, denn dieser verströmt mit seiner Kleidung und seiner Schnapsfahne nicht gerade Wohlgeruch; zudem tritt und schlägt er um sich. Cornelius ist zwar kein Mediziner, aber er vermutet eine lebensgefährliche Situation und sieht sich deshalb in der Pflicht zu rascher Hilfeleistung. Er überlegt zuerst, per Handy eine Ambulanz zu rufen, aber das könnte schon zu spät sein. Gegen seine inneren Widerstände verfrachtet Cornelius den Obdachlosen auf die Rückbank seines Autos und fährt ihn zum nächstgelegenen Krankenhaus, auf der Fahrt dorthin schon die Notaufnahme telefonisch von der bevorstehenden Ankunft verständigend. Der ihn auf dem Parkplatz in Empfang nehmende Rettungssanitäter kommentiert den Zustand des kollabierten Clochards mit: „Das war ja echt auf den letzten Drücker ...“. Schnell

wird er ins Gebäude transportiert. Cornelius vermutet, dass er nun noch seine Adresse an der Rezeption des Krankenhauses hinterlassen und Auskunft über die Vorgeschichte geben sollte; aber da das aus seiner Sicht gar nichts zur Rettung des Mannes beitragen kann und er diesen für ihn unerquicklichen Vorfall nun einfach abschließen möchte, setzt er sich wieder ins Auto und fährt nach Hause.

Es dürfte unstrittig sein, dass es sich in beiden Beispielen um Fälle moralisch richtigen Handelns dreht, die eine Reihe von gemeinsamen strukturellen Merkmalen aufweisen: Es wird jeweils in einer akuten Notsituation ein Menschenleben gerettet, und zwar von einem Menschen, der mit der zu rettenden Person in keiner näheren Beziehung steht. In beiden Fällen wird die moralische Salienz der Situation von den beiden Hauptakteuren, Emma und Cornelius, sofort erkannt, und sie zeigen in den einzelnen Maßnahmen ihrer jeweiligen Rettungsaktion unverkennbar ein hohes Maß an Umsichtigkeit. Beide sind den moralischen Anforderungen der Situation auf ihre je eigene Weise vollauf gewachsen. Die zwei Geschichten können zugleich als exemplarischer Ausdruck von tugendhaftem Verhalten gesehen werden, das – je nach Konzeptualisierung – von Menschenliebe, Pflichtbewusstsein und Tapferkeit als Charakterzügen von Emma und Cornelius zeugt.

Insbesondere für eine tugendethische Betrachtung von Handlungen ist es nun zentral, nicht nur zu fragen, *was* getan wird, sondern auch, *wie* es getan wird, und zwar vor allem im Blick auf den hinter der Handlung stehenden Charakter des Akteurs:

Die getanen Dinge werden also dann gerecht und mäßig genannt, wenn sie so beschaffen sind, wie sie der Gerechte und Mäßige tun würde. Gerecht und mäßig ist aber nicht [schon], wer solche Dinge tut, sondern wer sie außerdem so tut, wie es die gerechten und mäßigen Menschen tun. (Aristoteles, *Nikomachische Ethik* [= EN] 1105b5–9; Übers. U. Wolf)⁴

Mit anderen Worten: Außer der Frage nach der normativen Richtigkeit der vollzogenen Handlung ist in tugendethischer Perspektive der jeweilige Vollzugsmodus relevant für die sittliche Bewertung des Akteurs.

Und hier zeigen sich signifikante Unterschiede in den beiden Beispielen: Emma hat zwar einige äußere Widerstände zu überwinden, aber insgesamt entsteht der Eindruck, dass ihr das tugendhafte Handeln leichtfällt: Sie agiert ohne jegliches Zögern oder Innehalten, auch weil sie – im Unterschied zu ihrer Freundin Marijke – ein der effizienten Handlung förderliches affektives Reaktionsmuster an den Tag legt. Ihre emotionale Beteiligung spiegelt sich auch in der aufrichtigen Anteilnahme am Wohlergehen des geretteten Kindes über die eigentliche Rettungsmaßnahme hinaus wider. Cornelius befindet sich hingegen in einem inneren Konflikt: Insofern

⁴ Vgl. auch Aristoteles, EN 1137a21–23.

ihm der Obdachlose höchst unsympathisch ist, fällt ihm die Rettung deutlich schwerer; er ist kurzfristig sogar in der impulsiven Versuchung, der Situation in unmoralischer Weise den Rücken zu kehren (oder zumindest, seine Hilfsmaßnahmen auf das nötige Minimum – das Herbeirufen einer Ambulanz per Handy – zu beschränken). Es sind vor allem innere affektive Widerstände, die er zu überwinden hat. Sein emotionales Involvement verändert sich auch im Zuge der Rettungsaktion nicht, wie sein Verhalten am Schluss der Episode belegt.

Das Wie der tugendhaften Handlungsausführung ist also jeweils ganz anders gelagert. Fragt man sich nun konkreter, wen von beiden man für tugendhafter halten würde, fällt die Antwort intuitiv uneindeutig aus: Man bewundert vielleicht Emma in höherem Maße dafür, dass sie so rational überlegt und doch ganz aus ihrer emotionalen Mitte heraus zupackend agiert; gleichzeitig hat man den Eindruck, dass Cornelius gerade dafür besonders zu loben ist, dass er sich gegen seine (Ab-)Neigungen zur Selbstüberwindung fähig gezeigt hat. Man könnte sich mit diesem Befund nun zufriedengeben und konstatieren, dass es eben für unterschiedliche Akteure auch verschiedene Weisen gibt, tugendhaft zu sein und zu handeln. Hinter diesen divergenten intuitiven Bewertungen verbergen sich aber meines Erachtens zwei ganz unterschiedliche Modelle vom Charakter und vom Wert der Tugend. Es lohnt sich aus philosophischer Sicht, ihnen im Ausgang von antiken und mittelalterlichen Ethiken bis in die Tugendlehre von Immanuel Kant genauer nachzugehen.

3 Zwei konkurrierende Modelle von Tugend in der antiken und mittelalterlichen Ethik

Das Handeln von Emma lässt sich zwanglos über das Verständnis von ethischen Tugenden (*aretai êthikai*) explizieren, wie es Aristoteles in den Büchern 2–5 seiner *Nikomachischen Ethik* entwickelt.⁵ Er sieht menschliche Handlungen als Ausfluss einer zu Grunde liegenden charakterlichen Disposition (*êthos*) und formuliert im Kern vier Bedingungen für Handlungen, *wie* sie ausgeführt werden müssen, damit sie als tugendhaft bewertet bzw. gelobt werden. Die Handlung muss (i) wissentlich, (ii) mit einem auf das Schöne (*kalon*) bzw. Tugendhafte selbst gerichteten Vorsatz (*prohairesis*), (iii) aus einer gefestigten Haltung (*hexis*) und (iv) mit Freude bzw.

⁵ Da es mir nachfolgend nur um eine selektive typologische Darstellung mit ‚idealtypischen‘ Konturen der Tugendkonzeption von Aristoteles geht, sei zum Hintergrund auf meine ausführlichere Darstellung (mit Diskussion der neueren Literatur) verwiesen: Müller 2021. Für eine Rekonstruktion mit Blick auf einen intendierten Vergleich mit Kant s. Sherman 1997, Kap. 2.

Lust erfolgen.⁶ Ist eine dieser Bedingungen nicht erfüllt, dann kann in Frage gestellt werden, ob es sich um eine genuin tugendhafte Handlung handelt, also eine Handlung, die aus Tugend erfolgt – oder ob sie nicht bloß im materialen Sinne tugendgemäß ist.⁷

Auch wenn wir nicht alle Kontextbedingungen von Emmas Persönlichkeit kennen, passt ihr Handeln in Bezug auf den im Beispiel beschriebenen Vollzugsmodus recht genau in dieses Raster: Sie handelt nicht ‚zufällig‘ oder ‚versehentlich‘ richtig, sondern trotz des hohen Situationsdrucks äußerst überlegt und umsichtig (i); sie intendiert keine anderen für sie positiven Folgen, etwa in Form einer finanziellen Belohnung oder sozialer Anerkennung für ihre Rettungstat (ii); und der Umstand, dass sie so schnell und effizient reagiert bzw. dass ihr der Handlungsvollzug vergleichsweise ‚leicht‘ fällt, ist zumindest ein gewichtiger Indikator dafür, dass sie aus einem fest verwurzelten Charakterzug (*hexis* bzw. *habitus*) heraus agiert (iii). Aristoteles geht nämlich davon aus, dass die ethischen Tugenden uns dadurch quasi zu einer zweiten – da nicht angeborenen, sondern erworbenen – Natur werden, dass wir sie durch regelmäßige Übung bzw. moralisches Training erwerben, und zwar durch eine Art ‚learning by doing‘-Prozess, in Analogie zum Erwerb technischer Fertigkeiten (vgl. EN 1103a31–b2). Deshalb stehen sie insgesamt in fordernden Handlungssituationen zuverlässig zur Verfügung und erleichtern die Handlungsabläufe; zugleich sind sie in ihren konkreten Äußerungen auch Ausdruck der zu Grunde liegenden stabilen Werthaltungen des Akteurs, die nicht erst in der Situation justiert werden müssen, sondern in ihr ohne Zögern zur Realisierung kommen.

Dass Emma das tugendhafte Handeln vergleichsweise leichtfällt, ist über (iii) hinaus auch darauf zurückzuführen, dass sie es in Ausführung und Ergebnis ‚freudig‘ – und damit sind wir bei Bedingung (iv) – tut. Tugenden sind bei Aristoteles nicht nur Anlagen zum richtigen Handeln, sondern auch zum angemessenen Fühlen, also emotionale Reaktionsmuster, welche der jeweiligen Situation gerecht werden und die dazu geeignet sind, das tugendhafte Handeln zu befördern; in gewisser Weise sind sie sogar selbst Teil des richtigen Handelns: Die sinnlichen Strebungen des Tugendhaften richten sich nämlich von vorneherein „auf die richtigen Dinge, in der richtigen Weise und zur richtigen Zeit, so wie es auch die Vernunft vorschreibt“ (EN 1119b15–20; vgl. auch 1106b21–23). Im Hintergrund steht hier die vielzitierte *mesotês*-Lehre, also die Auffassung von den Tugenden als Mitte im Fühlen und Handeln. Diese Mitte jeweils richtig zu treffen, erfordert auf jeden

⁶ Vgl. Aristoteles, EN 1105a28–33 und 1104b3–9.

⁷ Diese Unterscheidung von „aus Tugend“ versus „tugendgemäß“ ist an der Kantischen Differenzierung von „aus Pflicht“ und „pflichtgemäß“ orientiert.

Fall auch noch die Klugheit (*phronêsis*) als durch Erfahrung geschärfte praktische Urteilskraft, aber auf emotionaler Ebene ist schon die initiale Reaktion von ausschlaggebender Bedeutung. Am obigen Beispiel expliziert: Emmas Freundin Marijke ist von ihren Emotionen der Angst und Verzweiflung schlicht überwältigt und dadurch paralysiert, während Emma zwar ebenfalls ‚angefasst‘ ist, aber diese Emotionalität gerade in effektive Handlungsbereitschaft zu kanalisieren weiß.

Emma exemplifiziert in ihrem Handeln somit etwas, das Aristoteles mit dem Konzept der ‚praktischen Wahrheit‘ (cf. EN 1139a21–31) beschreibt, die in einer Korrespondenz von wahrem Urteil und richtigem Streben besteht, also in einer bestmöglichen Integration von kognitiv-evaluativen und appetitiv-emotionalen Momenten innerhalb des seelischen Lebens. Erreicht wird somit eine maximale innere Harmonie der tugendhaften Person, die es auch ermöglicht, das sittliche Schöne bzw. Tugendhafte grundsätzlich mit Freude bzw. Lust zu tun, selbst wenn es mit äußeren Anstrengungen oder Gefahren (wie bei Emmas Rettungsaktion) verbunden ist. Die oben beschriebene Habitualisierung im Sinne des ‚learning by doing‘ schließt deshalb bei Aristoteles auch eine Form der ‚éducation sentimentale‘, also eine Art Kultivierung der Gefühle, ein, die eine bestmögliche Ausrichtung auf das Tugendhafte gewährleistet. Der Tugendhafte hat ‚Lust am Guten‘, ohne dass deshalb die Freude am eigenen tugendhaften Handeln quasi durch die Hintertür zum eigentlichen Ziel bzw. Movens der Handlung würde. Die Lust ‚vollendet‘ (*teleioi*) nach Aristoteles vielmehr die tugendhafte Tätigkeit (cf. EN 1175b31–33), womit aber auch schon die normative Stoßrichtung des tugendethischen Modells angedeutet ist: Es geht um eine teleologisch verstandene Realisierung der menschlichen Natur in ihren unterschiedlichen Facetten im Rahmen einer insgesamt gelingenden Lebensführung (*eudaimonia*), und d.h. bei Aristoteles: unter integrativem Einschluss der verschiedenen seelischen Kräfte. Deshalb ist das tugendhafte Handeln grundsätzlich lustvoll. Der Wert der ethischen Tugend(en) liegt somit einerseits in ihrem konstitutiven Beitrag zum Glück als tätiger Vollendung der menschlichen Natur; zugleich gewinnt man den Eindruck, dass die tugendhafte Verfassung per se als Ausdruck des sittlich Schönen auch etwas ist, dass um seiner selbst willen erstrebenswert ist.⁸

Vernunft und Sinnlichkeit stehen somit in einer harmonischen inneren Ordnung, die dadurch gewährleistet ist, dass die (sinnlichen) Strebungen und Emotionen auf die richtige (vernünftigen) Ziele ausgerichtet sind. Das dadurch im Handeln und Fühlen ermöglichte Treffen der Mitte ist nun kein Kinderspiel; schließlich betont Aristoteles sowohl die Personenrelativität der Tugendmitte („in Bezug auf uns“: cf. EN 1106a26–b7) – was allgemeine Präzepte grundsätzlich er-

⁸ Vgl. hierzu Aristoteles, EN 1097b2–5.

schwert – als auch die vielen Möglichkeiten, das Richtige in einer bestimmten Situation zu verfehlen (vgl. EN 1106b28–35). Die Mitte zu finden, ist also durchaus ‚schwer‘, aber der eigentliche Handlungsvollzug fällt der tugendhaften Person aufgrund ihrer seelischen Harmonie ‚leicht‘ – nicht zuletzt, weil sie aus der Mitte ihrer harmonisch geordneten Persönlichkeit handelt und deshalb auch Freude daran hat. Das sedimentiert sich dann in einem bruchlos erscheinenden Handlungsablauf, der Bedingung (iv) einlöst.

Es scheint gerade diese letzte Bedingung für tugendhaftes Handeln im aristotelischen Sinne zu sein, die bei Cornelius nicht zutrifft. Sein erster affektiver Impuls ist sogar die Unterlassung der Hilfeleistung, und da ihm der Clochard insgesamt ‚zuwider‘ ist, kann hier auch im weiteren Handlungsverlauf von Freude keine Rede sein (was ja auch durch sein fluchtartiges Verhalten am Schluss der Geschichte unterstrichen wird). Der Gesamteindruck ist, dass Cornelius seine eigenen negativen Emotionen in der Situation überwinden muss, um sein Vernunfturteil – dass er hier in der Pflicht zur Hilfeleistung steht – in der Handlung zum Tragen zu bringen. Er führt diese Handlung letztlich widerwillig aus, weil sie bei ihm nicht von einer seelischen Harmonie getragen wird, sondern im Kreuzfeuer einer psychischen Dissonanz stattfindet. Deshalb fällt ihm die Handlung auch insgesamt schwer. Damit wäre er im aristotelischen Sinne gerade nicht tugendhaft, sondern verfügte ‚nur‘ über die – zwar immer noch lobenswerte, aber werthaft nur zweitbeste – charakterliche Disposition der Selbstbeherrschung (*enkrateia*).⁹

Allerdings gibt es schon in der Antike ein konkurrierendes Modell zur Beschreibung von Tugend, das im Unterschied zu Aristoteles von einem grundlegenden „Bürgerkrieg der Seele“ (*stasis tês psychês*, Rep. 440e) ausgeht, der zwischen verschiedenen Seelenteilen ausgetragen wird: Platon arbeitet in seiner *Politeia* (in Buch 4) die psychologische Trichotomie in Vernunft, Eifer und Begierde primär über Konflikte zwischen fast schon Homunkulus-artigen Seelenteilen heraus, in deren Kämpfen sich ein evaluativer und motivationaler Pluralismus der menschlichen *psychê* offenbart. Der Zustand der Tugend ist bei Platon zwar in erster Linie an bestimmte epistemische Bedingungen geknüpft, die man schlagwortartig mit dem Konzept des Tugendwissens zusammenfassen kann,¹⁰ aber ein starker Akzent wird auch auf die Herrschaft der Vernunft über die anderen Seelenteile gelegt, und zwar insbesondere auf die Kontrolle der körperlich fundierten seelischen Begierden, die ein starkes Eigenleben haben und sich regelmäßig gegen die Vernunft erheben.¹¹ Diese müssen dann ggf. in ihren Äußerungen unterdrückt bzw. von der

⁹ Zur Selbstbeherrschung (*enkrateia*) im Unterschied zur Unbeherrschtheit (*akrasia*) vgl. EN 1102b14–28.

¹⁰ Zum Tugendbegriff bei Platon vgl. den instruktiven Überblick bei Horn 2017.

¹¹ Wie es etwa das Beispiel von Leontios in Rep. 439e–440a belegt.

Vernunft im Verbund mit dem Eifer „wie ein wildes Tier“ (Tim. 70e) angebunden werden. In seinem Spätwerk entfernt sich Platon zwar tendenziell von diesem eher repressiven Modell der Herrschaft der Vernunft über die sinnlichen Strebungen¹², aber zumindest in der *Politeia* ist von einer positiven Kultivierung der grundsätzlich als antagonistisch zur Vernunft verstandenen Begierden wenig zu sehen. Der tugendhafte Akteur erreicht hier deshalb keine wirkliche innere Harmonie im Sinne einer gemeinsamen evaluativen und motivationalen Ausrichtung von Vernunft und Sinnlichkeit, sondern nur eine garantierte Durchsetzung rationaler Interessen im seelischen Bürgerkrieg. Tugend wird so in ihrer Erscheinungsform letztlich zur kontinuierlichen Selbstüberwindung – und stellt so eine adäquate Folie für das Verständnis des Handelns von Cornelius dar.

Eine noch radikalere Form von Selbstüberwindung im Blick auf den Umgang mit den Emotionen und sinnlich fundierten Strebungen findet sich in der Ethik der Stoa: Hier wird sogar eine permanente Ausmerzungen aller Leidenschaften in Gestalt der Apathie des stoischen Weisen als Zielvorstellung ins Auge gefasst wird.¹³ Im Rahmen einer monistischen Psychologie werden Leidenschaften aufgefasst als Fehlurteile des geistigen Führungsvermögens (*hêgêmonikon*), die es ein für alle Mal zu beseitigen gilt. In stoischer Sicht sind Emotionen grundsätzlich äußerst gefährliche seelische Krankheiten, die mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden müssen. Der Zustand der Tugend ist dann erreicht durch eine Aussonderung aller falschen Werturteile, die mit den Emotionen korrelieren. Man kann zwar argumentieren, dass so auch hier in der Tugend eine harmonische Ordnung vorliegt, insofern das Überzeugungssystem des absolut tugendhaften Akteurs (also des Weisen) letztlich frei ist von allen Fehlern und Widersprüchen; aber das wird – im Unterschied zum aristotelischen Modell – eben nicht durch eine innere Integration motivational pluraler Kräfte erreicht, sondern durch eine kognitivistisch fundierte Therapie von als seelischen Krankheiten aufgefassten Leidenschaften. Im pointierten Gegensatz zum aristotelischen Verständnis können Leidenschaften hier eben nicht moderiert bzw. kultiviert werden, sondern bleiben stets gefährliche Stolpersteine für die Moral.

¹² Insbesondere in *Nomoi* I–III wird eine Art *ethismos* im aristotelischen Stil beschrieben: Die Seele soll schon im präreflexiven Zustand durch „richtige Heranbildung dieser Schmerz- und Lustgefühle“ (Lg. 653c) daran gewöhnt werden, nicht mit der Vernunft bzw. dem Gesetz in Widerspruch zu geraten. Der Weise (*sophos*) ist schließlich dadurch gekennzeichnet, dass bei ihm Lust- und Schmerzgefühle mit den richtigen Vernunftgrundsätzen (*orthois logois*) in Übereinklang stehen (*symphonous*) (Lg. 696c). Damit bewegt sich der späte Platon stärker in Richtung des harmonischen Modells von Tugend.

¹³ Vgl. hierzu die zusammenhängende Darstellung von Cicero im vierten Buch der *Tusculanae Disputationes*.

Diese skizzenartig dargestellten Modelle von Tugend in der Antike speisen sich selbstverständlich aus recht unterschiedlichen (und jeweils kontroversen) ontologischen, anthropologischen und psychologischen Voraussetzungen, die hier nicht in den notwendigen Details ausdifferenziert werden können. Dennoch lässt sich festhalten, dass grosso modo zwei verschiedenartige Verständnisse von Tugend sichtbar werden: Im Modell der harmonischen inneren Ordnung à la Aristoteles werden Tugenden verstanden als Vollendungen der menschlichen Natur, die in einem produktiven Miteinander von Vernunft und Sinnlichkeit durch Erziehung sukzessiv entwickelt werden können; im alternativen Modell, das Tugend im Kern als seelische Selbstüberwindung bzw. als Herrschaft der Vernunft über tendenziell widerspenstige Leidenschaften fasst, sind Tugenden – ebenso wie etwa bei Philippa Foot (*Virtues and Vices*, Kap. 1) – grundsätzlich Korrektive für bestimmte Defizite in der menschlichen Natur, sodass hier in der Konzeptualisierung eine eher therapeutische Metaphorik dominiert. In beiden Modellen wird der wesentliche Wert der Tugend natürlich in der Umsetzung der Vernunft im menschlichen Leben gesehen, aber im aristotelischen Ansatz wird die Persistenz von Konflikten als vergleichsweise defizitär bewertet und die harmonische Integration aller seelischen Kräfte als ein axiologisches Surplus gesehen.

Dass diese Wertung im alternativen Modell diametral entgegengesetzt ausfallen kann, belegt explizit der mittelalterliche Ansatz von Peter Abaelard, der „Sitten“ (*mores*) bestimmt als „Schwächen oder Stärken des Geistes, die uns zu guten oder schlechten Werken geneigt machen“ (*Ethica*, § 1). Die Entscheidung, moralischen Versuchungen, die uns zum schlechten Handeln gegen den Willen Gottes „geneigt machen“ (*inclinare*: *Ethica*, § 2) bewusst zuzustimmen – worin nach Abaelard der Kern der Sünde (*peccatum*) besteht (vgl. *Ethica*, § 3) – liegt aber ganz beim Akteur. Für unseren Zusammenhang ist nun interessant, dass Abaelard die weitgehend in der körperlichen Natur des Menschen verorteten sündigen Versuchungen als „notwendige Schwäche“ (*infirmetas necessaria*: *Ethica*, § 4) charakterisiert. Damit meint er nicht nur, dass sie nicht ausmerzbar Teile der *conditio humana* sind, sondern auch, dass sie sogar regelrecht erforderlich sind, damit sich die Moralität des Menschen in der Verweigerung der Zustimmung (*consensus*) zu ihnen manifestieren kann:

Wo bleibt denn der Kampf, wenn der zu bekämpfende Gegenstand fehlt? Oder warum [sei] der Lohn groß, wenn das, was wir erdulden, nicht schwer (*grave*) ist? [...] Damit es sich wirklich um einen Kampf handelt, muss es einen Gegner geben, der Widerstand leistet, nicht einen, der völlig zugrunde geht. Dieser Gegner ist tatsächlich unser böser Wille, über den wir triumphieren, wenn wir ihn dem göttlichen Willen unterordnen. Wir löschen ihn nicht völlig aus und haben somit immer etwas, wogegen wir ankämpfen können. Was tun wir denn Großes für Gott, wenn wir nichts erdulden, das unserem Willen entgegensteht, sondern mehr das erreichen, was wir wollen? (*Ethica*, § 7; Übers. Ph. Steger)

Abaelard sieht Tugend konsequent als zügelnde Beherrschung (*refrenatio*), nicht als Auslöschung (*extinctio*) sündiger Inklinationen, die – in einer für christliche Verhältnisse wahrlich unorthodoxen Wendung – als das unverzichtbare Material für tugendhafte Betätigung gesehen werden, und zwar nach dem Motto: „Viel Feind‘, viel Ehr“; die Krone des Verdienstes (d. h.: das jenseitige Leben im Paradies) muss hart erkämpft werden¹⁴, denn ansonsten entpuppt sich Tugend möglicherweise nur als Mangel an Gelegenheit. Je schwerer der Kampf ist, den der Tugendhafte mit sich und seinen Inklinationen auszutragen hat, desto größer ist nach Abaelard auch das moralische Verdienst des Akteurs. ‚Leichte‘ oder gar kampflose moralische Siege, wie sie im Harmoniemodell der Tugend ja quasi an der Tagesordnung sind, wären nach Abaelard hingegen minderwertig. Abaelard würde somit die Rettungstat von Cornelius moralisch deutlich höher einstufen als die von Emma.

Dem würde Thomas von Aquin in Anknüpfung an die aristotelische Ethik und das mit ihr verbundene erste Modell von Tugend entgegenhalten, dass „der Begriff der Tugend mehr im Guten als im Schwierigen besteht“, und dass deshalb „die Größe der Tugend mehr nach dem Begriff des Guten als nach dem des Schwierigen zu bemessen ist“.¹⁵ Wie die differenzierte Formulierung mit ‚mehr‘ (*magis*) zeigt, kann Schwierigkeit des Handelns nach Thomas durchaus auch ein Gradmesser für dessen Tugendhaftigkeit sein, aber das trifft seiner Auffassung nach vor allem auf die Tapferkeit (*fortitudo*) zu. Denn diese Kardinaltugend ist nach Thomas der Schlüssel für die menschliche Fähigkeit, auch unter schwierigen Bedingungen das eigene tugendhafte Ziel weiter zu verfolgen; sie hat somit einen besonderen Wert als ‚exekutive‘ Tugend, insofern sie die Erreichung des moralisch Guten befördert.

Wie man an diesen Beispielen sehen kann, bilden die beiden beschriebenen Modelle von Tugend in ihrem unterschiedlichen Begriffsgehalt und in ihrer divergenten Bewertung moralischen Verdienstes regelmäßig auftauchende Muster in antiker und mittelalterlicher Ethik. Vor diesem Hintergrund ist m. E. auch der Tugendbegriff bei Kant in seiner Entfaltung und Entwicklung philosophisch fruchtbar zu verorten.¹⁶

14 Vgl. auch Abaelard, *Collationes* II, ed. Marenbon/Orlandi, n. 112: „*Ubi quippe non est aliqua repugnantiae pugna, non est superantis virtutis corona, iuxta illud etiam magni vestri philosophi: ‚Non coronabitur quis non legitime certaverit.‘*“

15 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II–II, q. 123 a.12 ad 2: „*ratio virtutis magis consistit in bono quam in difficili. Unde magis est mensuranda magnitudo virtutis secundum rationem boni quam secundum rationem difficultis.*“

16 Die Darstellung des folgenden Abschnitts stützt sich im Wesentlichen auf die Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten*, die nach etwas stiefmütterlicher Behandlung in der älteren Forschung in den letzten Jahren zunehmend durch Kommentare und Monographien erschlossen worden ist;

4 Tugend als *fortitudo moralis* und die Autokratie der Vernunft bei Immanuel Kant

Betrachtet man die verschiedenen Definitionen, die Kant in seiner Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* für das Konzept der Tugend anbietet, scheint er eindeutig das zweite Modell zu favorisieren: „Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz, einem starken aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun die Tapferkeit (*fortitudo*) und in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns Tugend (*virtus, fortitudo moralis*).“ (TL, AA 06: 380). Tugend wird im Kern als „moralische Stärke“ (*fortitudo moralis*) begriffen, wie sie schon in der *KpV* (AA 05: 84) als „moralische Gesinnung im Kampfe“ beschrieben wird. Die Verwendung militärischer bzw. martialischer Metaphorik ist abundant¹⁷ und erinnert in manchem an die obigen Beschreibungen bei Abaelard. Kant interpretiert Tapferkeit als natürliche Eigenschaft des Temperaments andernorts¹⁸ nicht als passives geduldiges Ausharren, sondern eher als das Bewahren von aktivem Mut zur Handlung unter Gefahren. Dies wird dann auf Tapferkeit als moralische Eigenschaft ausgedehnt, insofern „wahre Tapferkeit (Tugendstärke)“ beschrieben wird als „gesetzmäßiger Muth, in dem, was Pflicht gebietet, selbst den Verlust des Lebens nicht zu scheuen“ (Anth, AA 07: 259).

In der Tugendlehre wird das noch weiter präzisiert, indem Tugend explizit als eine Eigenschaft des *Willens* ausgewiesen wird, nämlich als „moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine moralische Nöthigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst konstituiert“ (TL, AA 06: 405). Diese Lokalisierung der Tugend im Willen bedarf mit Blick auf die Formulierung im zweiten Teil dieses Zitats einer Präzisierung. Kant sieht den Willen im Rahmen seines Tugendbegriffs in einer doppelten und komplementären Funktion, nämlich einerseits als gesetzgebende (legislative) Instanz im Blick auf die Maximen, andererseits als ausführende (exekutive) Kraft für dieselben. Ersteres konstituiert den ‚guten Willen‘, der sich in der Wahl seiner Handlungsvorsätze allein vom Bewusstsein des

vgl. Denis 2010; Höffe 2019; Timmons 2021; Trampota, Sensen und Timmermann 2013; Esser 2004, 241–393. Zum Verhältnis Kants zur Tugendethik vgl. die Beiträge in Betzler 2008.

17 Vgl. z. B. TL, AA 06: 405, wo Kant konstatiert, dass „diese sittliche Stärke auch, als Tapferkeit (*fortitudo moralis*), die größte und einzige wahre Kriegshehre des Menschen ausmacht“. Das Konzept der asketischen Kultivierung verknüpft er folgerichtig mit der „Bekämpfung des inneren Feindes im Menschen“ (TL, AA 06: 477).

18 Vgl. hierzu auch die Charakterisierung von Tapferkeit und Mut in Kants *Anthropologie* (AA 07: 256–259).

moralischen Gesetzes als Triebfeder – also ‚aus Pflicht‘ – bestimmen lässt; in der zweiten Funktion schirmt der Wille diese moralische Resolution in ihrer Umsetzung gegen Widerstände ab. Schlagwortartig formuliert: Die Autonomie der praktischen Vernunft bedarf im Willen einer Ergänzung durch die „Autokratie“ der Tugend als Vermögen, „über seine dem Gesetz widerspenstige Neigungen Meister zu werden“ (TL, AA 06: 383), und d. h.: zu verhindern, dass diese den legislativen Willen an seiner Umsetzung hindern und stattdessen die Handlungsmotivation ‚kapern‘, um ihre selbstsüchtigen Zwecke zu verfolgen. Tugendhaft zu sein heißt somit mehr, als bloß einen ‚guten‘ (d. h. von der Pflicht bestimmten) Willen zu haben, sondern man muss ihn auch umsetzen können – und genau das wird durch die Autokratie der Vernunft gewährleistet. Tugend umfasst somit Autonomie und Autokratie, die in einem Verweisungszusammenhang stehen: Autokratie wäre ohne Autonomie tendenziell normativ *richtungslos*, aber Autonomie ohne Autokratie liefe Gefahr, *wirkungslos* zu bleiben.¹⁹

Diese Formulierungen muten prima facie sehr eindeutig an: Kants Rede von der Autokratie der Tugend scheint auf eine rationale Selbstbeherrschung im Sinne einer Selbstnötigung oder eines Selbstzwangs der sinnlichen Natur durch die Kraft der über sie herrschaftsfähigen Vernunft hinauszulaufen. Das klingt – nicht zuletzt in der Modellierung des inneren Konflikts als ‚Krieg‘ – nach Platons *Politeia*²⁰ und einem – in aristotelischer Terminologie gesprochen – enkratischen Verständnis von Tugend als Willensstärke, das auf eine erfolgreiche Selbstüberwindung im Kampf der Vernunft mit den sinnlichen Neigungen abzielt. Wie Anne Margaret Baxley betont, ist dies in den früheren Schriften Kants zur Moralphilosophie auch erkennbar mit einer evaluativen Wendung verknüpft, die gerade diesen inneren Sieg als etwas besonders moralisch Wertvolles erscheinen lässt.²¹ Insgesamt ist Kants Verständnis von Tugend und ihrem Wert damit kaum von einem „battle citation“-Modell²² à la Abaelard zu dissoziieren.

Mit genauerem Blick auf das Kantische Spätwerk (vor allem die *Metaphysik der Sitten*, die Religionsschrift, die *Anthropologie in pragmatischer Absicht* sowie einige Vorlesungen) muss man aber einige Nuancierungen vornehmen, die – wie wie-

¹⁹ Zum Verhältnis von Autonomie und Autokratie vgl. auch Kants *Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten* (v. a. AA 23: 396), sowie König 1994.

²⁰ Vgl. in diesem Sinne auch Baxley 2010, 174, die bei Platon ebenfalls strukturell ein Modell der Autokratie der Vernunft sieht.

²¹ Vgl. Baxley 2010, 42: „Kant seems to think that, as a point of fact, there is something uniquely praiseworthy in acting morally in the face of obstacles. Duty often requires sacrifice and self-denial (GMS, AA 04: 407; 61–2), and actions done with great sacrifice from duty alone are ‘noble and sublime deeds’ (KpV, AA 05: 85; 208–9)“.

²² Baxley 2010, 43.

derum Baxley in ihrer einschlägigen Monographie gezeigt hat – ein deutlich subtileres Konzept von ‚Autokratie‘ bei Kant sichtbar werden lassen und so seine bruchlose Zuordnung zum zweiten Modell von Tugend zumindest in Frage stellen:

(1) Man kann den Bezug auf den Kampf gegen innere Widerstände als Gradmesser für den moralischen Wert der Tugend auch eher epistemisch lesen, wie es etwa folgende Formulierung nahelegt: „Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht. – Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können“ (TL, AA 06: 394). Die Durchsetzungsfähigkeit der Tugend in der inneren Auseinandersetzung gegen starke Widerstände wäre dann ein Indikator für die Festigkeit der moralischen Überzeugungen, ohne dass die Werthaftigkeit der Tugend selbst im Sinne von „Viel Feind‘, viel Ehr“ darauf zurückgeführt würde. Die Anwesenheit mächtiger widerstrebender Inklinationen, die niedergehalten werden, ist hier eher ein starkes Indiz dafür, dass der Akteur eben eine ‚rein‘ moralische, also aus Achtung für das Gesetz stammende Handlungsmotivation hat und nur ‚aus Pflicht‘ handelt, ohne jegliche Neigungen.²³ Willensstärke als psychologisches Faktum ist dann aber zumindest nicht die axiologische Basis für die Gutheit der Tugend; diese liegt allein im moralischen Prinzip des Wollens.

(2) Kant schließt ganz in diesem Sinne keineswegs aus, dass tugendhaftes Handeln aus Pflicht auch dann erfolgen kann, wenn es von entsprechenden Neigungen begleitet wird – diese dürfen eben bloß nicht den Bestimmungsgrund bzw. die Triebfeder des Handelns konstituieren, weil diese sonst ihren moralischen Wert einbüßt.²⁴ Auch wenn die „lastergebärenden Neigungen“ (TL, AA 06: 376) bei Kant stellenweise wie der Erzfeind *par excellence* aussehen, den es beim moralischen Handeln grundsätzlich zu überwinden gilt, muss man doch festhalten, dass es gar nicht die Neigungen selbst sind, denen die Tugend entgegensteht. Der ‚wahre‘ innere Feind ist das, was Kant in der Religionsschrift als das „radikale Böse“ bezeichnet. Damit meint er weniger sinnliche Begierden *per se*, sondern die Tendenz des Menschen, trotz der Einsicht in das moralische Gesetz seinen individuellen Interessen in seinen Überlegungen und Maximen eine übermäßige Wertschätzung

23 Vgl. hierzu auch GMS, AA 04: 426nt.: „Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anderes, als die Sittlichkeit von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unächten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet zu sehen“.

24 Die tugendhafte Person darf also das moralisch Richtige durchaus ‚mit‘, aber eben nicht ‚aus Neigung‘ tun, was in Schillers kritisch auf Kant gemünztem Distichon (*Xenien* 388) etwas verzerrt wird: „Gern dien ich den Freunden, doch tue ich es leider mit Neigung / Und so wurmt es mir [sic!] oft, daß ich nicht tugendhaft bin.“

zukommen zu lassen.²⁵ Diese angeborene Tendenz ist im Menschen niemals komplett auslöschar (RGV, AA 06: 43), und deshalb bedarf es grundsätzlich der Tugend, um dieser ‚Versuchung‘ zur Selbstprivilegierung eigener Interessen – die sich manchmal auch unbemerkt in die eigene praktische Deliberation einzuschleichen versteht – konsequent zu widerstehen. Es geht Kant somit definitiv nicht um eine selbstkasteiende Repression der menschlichen Sinnlichkeit und ihrer Neigungen in toto durch die Vernunft; das zeigt sich nicht zuletzt daran, dass er selbst – ebenso wie sein Zeitgenosse David Hume in seiner Philippika gegen „monkish virtues“ – unzweideutige Kritik an der übertriebenen „Bekämpfung der Naturtriebe“ in einer „Mönchsascetik“ übt (AA 06: 485).

(3) Gerade neuere Arbeiten zur Kantischen Moralphyschologie haben gezeigt, dass Kant der Idee einer Kultivierung bestimmter natürlicher Gefühle keineswegs komplett hostile gegenübersteht, sondern zumindest Raum dafür bietet.²⁶ Die Grundidee ist hier, dass auch die Beförderung der eigenen natürlichen Anlagen insoweit selbst als Pflicht verstanden werden kann, als diese in ihrem entwickelten Zustand einen konstruktiven Beitrag zur eigenen Vollkommenheit liefern, die Kant ja – neben der Pflicht zur Beförderung fremder Glückseligkeit – in der *Metaphysik der Sitten* gerade als eine der beiden elementaren Tugendpflichten identifiziert. Dann können auch Neigungen, die gewissermaßen auf einer Linie mit der praktischen Vernunft liegen (bzw. auf diese gebracht werden), einen bestimmten moralischen Wert haben, insofern sie die Pflichtausübung unterstützen. Dieser Wert wäre natürlich weiterhin kein un konditionaler (wie beim guten Willen), sondern ein derivater, der sich axiologisch der Ausrichtung auf die Implementierung des moralischen Gesetzes in den eigenen Maximen verdankt.

Unter Berücksichtigung dieser Tendenzen ist es nicht verwunderlich, dass beim späten Kant die „Cultur der Moralität in uns“ (TL, AA 06: 392) auch die affektive Dimension einbezieht. Das bedingt dann unverkennbar eine gewisse Annäherung an das erste (aristotelische) Modell von Tugend als harmonischer innerer Ordnung. Kant selbst intendiert es aber wohl in erster Linie als eine Ausweitung des Gedankens der Autokratie der Vernunft, die nicht nur – in einem negativen Sinne – die Bekämpfung moraladverser Tendenzen einschließt, sondern auch die Beförderung aller moralaffinen Anlagen im Menschen.²⁷ Das Ziel ist dabei stets,

25 Vgl. die Explikation von „böse“ in RGV, AA 06: 32–33: „[der Mensch] ist sich des moralischen Gesetzes bewußt und hat doch die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen“. Zur obigen Deutung des radikal Bösen vgl. auch Baxley 2010, 67–72, sowie Timmons 2021, Kap. 8. Zur Thematik siehe auch Horn 2011.

26 Vgl. hierzu Suprenant 2014; Thomason 2017; Sherman 1997, Kap. 4.

27 Das bezieht sich nicht zuletzt auf natürliche Anlagen, die Kant unter dem Stichwort der „ästhetischen Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt“ ver-

„daß das Gesetz nicht bloß die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sei“ (TL, AA 06: 392). Die Approximation des Kantischen Tugendkonzepts an das erste Modell, die insbesondere von Nancy Sherman sehr stark gemacht worden ist, findet ihre Grenzen insgesamt dann auch in Folgendem:

(i) In seiner ‚ethischen Methodenlehre‘ der *Metaphysik der Sitten* (AA 06: 477–485) trägt Kant durchaus dem Gedanken Rechnung, dass Tugend nicht bloß didaktisch gelehrt, sondern auch praktisch eingeübt werden muss, und zwar im Rahmen einer „ethischen Gymnastik“, die zur Stärkung des Wollens beiträgt. Er wendet sich allerdings explizit sowohl gegen die aristotelische Idee der ethischen Tugend als einer emotionalen Mitte als auch gegen eine aposteriorische Verankerung des Tugenderwerbs in der Erfahrung (vgl. TL, AA 06: 404–405). Damit spricht er sich ebenfalls gegen ein moralpädagogisches ‚learning by doing‘, also gegen eine Habitualisierung im Sinne des aristotelischen *ethismos* aus, die ja davon ausgeht, dass die Gewöhnung (*ethos*) der Entwicklung der Vernunft (*logos*) vorausgeht.²⁸ Kants Ablehnung hängt primär damit zusammen, dass er ein – möglicherweise etwas unterkomplexes – Bild von Habitualisierung als einer an einfachere technische Fertigkeiten angelehnte Mechanisierung des Handelns hat²⁹: Sittliche Maximen könnten nicht auf physischer Gewohnheit gegründet werden (TL, AA 06: 409). Kant erkennt durchaus, dass im (aristotelischen) Modell, das Tugend als *hexis* fasst, eine Idee der Handlungseffizienz liegt: „Fertigkeit (*habitus*) ist eine Leichtigkeit zu handeln und eine subjective Vollkommenheit der Willkür“ (AA 06: 479) – aber gerade darin sieht er das Problem: Die Idee einer gewohnheitsmäßigen Gleichförmigkeit – also die Tugend als „zweite Natur“ im aristotelischen Sinne – widerspricht in seinem Verständnis der vernünftigen Autonomie als Wurzel der Moralität. Wenn schon, dann müsse man sich die Tugend als *habitus libertatis*, also als „freie Fertigkeit“ denken, und d. h.: als „Beschaffenheit nicht der Willkür, sondern des Willens“ (TL, AA 06: 407).³⁰ Tugend als Ausdruck der inneren Freiheit ist deshalb nie komplett habituell ‚implementiert‘, sondern muss immer wieder von neuem anheben.³¹ Sie geht auch nicht aus schrittweiser quantitativer Veränderung des Wollens hervor, sondern aus einer qualitativen „Revolution in der Gesinnung im Menschen“ (RGV, AA 06: 47).

handelt: (a) moralisches Gefühl; (b) Gewissen; (c) Menschenliebe; (d) Achtung (vgl. TL, AA 06:399–403). Vgl. hierzu Römer 2018, 191–99.

²⁸ Vgl. Aristoteles, EN 1179b23–31.

²⁹ Vgl. für ein differenziertes Verständnis von Habitualisierung bei Aristoteles: Müller 2019.

³⁰ Zur Kantischen Unterscheidung von Wille und Willkür vgl. AA 06: 213–14 u. 226.

³¹ Vgl. hierzu TL, AA 06: 409nt. Siehe auch die Unterscheidung von *habitus* und *promptitudo* in Anth, AA 07: 147.

(ii) In diesem Verständnis von Tugend zeigt sich nach Kant nicht nur die Autonomie der Vernunft, sondern auch eine Grenze der moralischen Perfektibilität des menschlichen Wollens. Autokratie als Komponente der Tugend wäre nämlich verzichtbar, wenn der Mensch einen „heiligen“ Willen hätte, der überhaupt nicht angefochten wäre von sinnlichen Neigungen und egoistischen Antrieben, sondern sich immer zwanglos selbst nach dem moralischen Gesetz bestimmen würde.³² Kant hegt gegenüber dem Tugendmodell der inneren Harmonie den Verdacht, dass es sich dabei um ein für den Menschen als verkörpertes Vernunftwesen letztlich unerreichbares Ideal handelt, das die menschliche Natur überfordert.³³ Dem Beispiel von Emma stünde er somit kritisch gegenüber, zumindest sofern es als ein Vorbild für ein moralisches Handeln aus Pflicht – und nicht als neigungsmotivierter Akt – verstanden wird. Ganz ohne „freien Selbstzwang“ (TL, AA 06: 383) kommt der Tugendhafte bei ihm nicht aus, aber diese Willensstärke ist nicht rein negativ formuliert: „Die Tugend also, so fern sie auf innere Freiheit gegründet ist, enthält für die Menschen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen [...]“ (TL, AA 06: 408).³⁴

(iii) Eine wesentliche Voraussetzung hierfür ist dabei das, was Kant in expliziter Anknüpfung an die Stoa als ‚Apathie‘ bezeichnet. Sowohl temporäre Affekte (wie Wut) als auch habituelle Leidenschaften (wie Hass), welche die Vernunft dieser Herrschaft und Selbstmächtigkeit berauben, sind auf jeden Fall zu vermeiden³⁵; mit anderen Worten: Hier ist keine Kultivierung möglich, sondern diese sind einfach zu überwinden und zu beseitigen, denn „[d]ie wahre Stärke der Tugend ist das Gemüth in Ruhe mit einer überlegten und festen Entschlieſung ihr Gesetz in Ausübung zu bringen. Das ist der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben“ (TL, AA 06: 409). Kant schließt sich somit in Bezug auf alle vernunftbehindernden Leidenschaften der korrektiven und therapeutischen Tugendvorstellung der Stoa an.³⁶ Dabei recurriert er regelmäßig auf das von Epiktet überlieferte Präzept:

³² Vgl. TL, AA 06: 379; 383.

³³ Vgl. TL, AA 06: 409 zur Tugend als „unerreichbarem Ideal“, bei dem doch eine Pflicht zur Annäherung besteht.

³⁴ Zu den drei verschiedenen Dimensionen von Tugend als Autokratie vgl. Baxley 2010, 125–36.

³⁵ Zur Unterscheidung von Affekt und Leidenschaft bei Kant vgl. Surprenant 2014, 86–7 (mit Diskussion der einschlägigen Stellen, wie Anth, AA 07: 252; 267). Neuere Beiträge zur Thematik finden sich in Failla und Sánchez Madrid 2021.

³⁶ Zum Einfluss der Ethik der (römischen) Stoa auf Kant vgl. Sherman 1997, Kap. 3. Siehe auch Horn 2008.

„*Sustine et abstine*“,³⁷ das er als Kernbestand der moralischen Tapferkeit identifiziert.

Zum Abschluss seiner ethischen Methodenlehre in *Metaphysik der Sitten* bringt Kant nun gerade im Blick auf diese stoische Apathie noch einen Gedanken ins Spiel, den man vielleicht bei ihm in Anbetracht des soeben Gesagten nicht erwarten würde. Die Übung der Tugend in der ‚ethischen Ascetik‘ zielt letztlich auf zwei Gemütsstimmungen ab: Der Tugendhafte solle in Befolgung seiner Pflichten ein „wackeres und fröhliches Gemüt (*animus strenuus et hilarius*)“ (AA 06: 484) an den Tag legen. Der auf Askese und Verzicht abhebenden ‚wackeren‘ stoischen Tapferkeit müsse deshalb „das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften Epicurs“ (AA 06: 485) zur Seite gestellt werden. Bemerkenswert ist die Begründung, die Kant für diese philosophiehistorisch ebenso wie moralpsychologisch extravagante Mixtur abgibt:

Denn sie [scil. die Tugend] hat mit Hindernissen zu kämpfen, zu deren Überwältigung sie ihre Kräfte zusammen nehmen muß, und zugleich manche Lebensfreude zu opfern, deren Verlust das Gemüth wohl bisweilen finster und mürrisch machen kann; was man aber nicht mit Lust, sondern bloß als Frohndienst tut, das hat für den, der hierin seiner Pflicht gehorcht, keinen inneren Werth und wird nicht geliebt, sondern die Gelegenheit ihrer Ausübung so viel wie möglich geflohen. (AA 06: 484)

Tugend darf nicht bloß im sauertöpfischen Verzicht bzw. im stoischen Ertragen der Lebensübel, bestehen, sondern sollte von Frohsinn bzw. Freude begleitet werden. Kant räumt explizit auch die Möglichkeit der Erfahrung eines moralischen Wohlgefallens ein, das man im Bewusstsein seiner eigenen Pflichterfüllung findet.³⁸ Damit würde er wieder näher an das Modell der inneren Harmonie heranrücken, insofern dann auch bei ihm die aristotelische Bedingung (iv) für tugendhaftes Handeln – dass es von Freude begleitet wird – erfüllt sein könnte, und zwar in einem ganz ähnlichen Sinne wie bei Aristoteles: Die moralische Lust ‚vollendet‘ die Handlung aus Pflicht, ohne dadurch zu deren Triebfeder zu werden. Folgt man dieser Vorstellung, müsste die Geschichte von Cornelius im Sinne des späten Kant mindestens noch um einen Satz ergänzt werden: „Auf der Heimfahrt durchströmte

³⁷ Vgl. auch Kants Deutung dieses Präzepts in Päd, AA 09: 486–87. Zu diesem durchaus nicht unproblematischen Rekurs auf die Stoa vgl. den Beitrag von Franz Hespe zu Kants ethischer Methodenlehre in: Höffe 2019, 211–28, bes. 221–25.

³⁸ Vgl. TL, AA 06: 391: Zufriedenheit mit sich selbst als „moralische Lust“. Zur moralischen Zufriedenheit als (negatives) „Wohlgefallen“ vgl. auch KpV, AA 05:117–19. In RGV, AA 06: 45nt. spricht Kant auch von einer „vernünftige[n] Liebe des Wohlgefallens an sich selbst“. Fernzuhalten sind hier natürlich alle „pathologischen“ Formen von Lust im Sinne Kants (vgl. TL, AA 06: 378).

ihn das freudige Gefühl der Zufriedenheit, den moralischen Anforderungen der Situation allen Schwierigkeiten zum Trotz letztlich gerecht geworden zu sein.“

5 Fazit

Kants Modell von Tugend lässt sich somit nicht eindeutig in eine der beiden oben gezimmerten Schubladen einsortieren: Es hat in seiner Charakterisierung der Tugend als *fortitudo moralis* zweifelsfrei eine klare Schlagseite in Richtung des zweiten Modells; insbesondere in Kants Spätwerk lassen sich aber bei aller Betonung der Autokratie der Vernunft auch gewisse Annäherungsbewegungen an die Vorstellung von Tugend als harmonischer innerer Ordnung diagnostizieren. Erkennbar rekurriert er dabei trotz aller Kritik am Eudaimonismus der antiken Ethik auf einige Ideen ihrer verschiedenen Richtungen bzw. Schulen. Es wäre nun zu prüfen, ob es sich um eine systematisch tragfähige Synthese im Rahmen eines neuen ‚dritten‘ Modells von Tugend handelt,³⁹ oder ob man hier eher von einer Amalgamierung zu sprechen hätte. Ebenso wäre weiter zu überlegen, inwieweit dieses ‚Changieren‘ im Tugendbegriff letztlich in der Verankerung seiner Ethik in einer nicht-naturalistisch gedachten Moral als Verbindlichkeit für Menschen als freie, aber eben zugleich natürliche und endliche Vernunftwesen begründet liegt – und ob sich möglicherweise gerade in diesem inhärenten Spannungsverhältnis von *homo noumenon* und *homo phaenomenon* die Stärke der Kantischen Reflexion erweist.⁴⁰

Das würde hier aber zu weit führen, und so möchte ich stattdessen abschließend noch einmal kurz zu den beiden Beispielen vom Anfang sowie den durch sie freigelegten Intuitionen im Blick auf den Charakter und den Wert der Tugend zurückkehren. Trotzdem bleiben wir so auch noch bei Kant. Denn die zweite Geschichte erinnert zweifelsfrei in manchen Punkten an die Beispiele, die Kant selbst in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* für unkonditional gutes Handeln aus Pflicht gibt, insbesondere an den kalten Philanthropen, der ohne innere Beteiligung an der Not anderer wohl tätig ist (vgl. AA 04: 398). Das Problem in der moralischen Wahrnehmung solcher Fälle ist m. E. in erster Linie, dass wir von Beispielen der

³⁹ Hierfür argumentiert Baxley 2010. Sie verteidigt Kant auch gegen die Annahme (die sich in unterschiedlicher Akzentuierung bei Annas, Hursthouse, Korsgaard und Nussbaum findet), dass er den Unterschied zwischen Tugend und Willensstärke nicht gesehen bzw. gewürdigt habe; vgl. Baxley 2010, 40–47 u. 79–84.

⁴⁰ Hier müsste man dann auch weitere Theoriestücke in die Betrachtung einbeziehen, die im Rahmen dieses Beitrags aus pragmatischen Gründen keine nähere Beachtung finden konnten, etwa die Unterscheidung von phänomenaler und noumenaler Tugend; vgl. RGV, AA 06: 46–47.

Tugend erwarten, dass sie in uns Bewunderung erzeugen bzw. wecken und zur Nachahmung einladen.⁴¹ Dafür ist das inspirierende Beispiel von Emma gut geeignet, während das zweite in dieser Hinsicht vor allem daran krankt, dass die unbestreitbar richtige Handlung im Kontext des ansatzweise porträtierten Charakters von Cornelius eher wie ein Selbstzwang wirkt. Allgemeiner formuliert: Begreift man Tugend primär in Kategorien der Selbstbeherrschung, dann wirkt sie immer etwas unangenehm verbissen und lässt gerade dadurch die ‚Anmut‘ vermissen, die Friedrich Schiller in seiner Schrift „Über Anmut und Würde“ (1793) gezielt gegenüber Kant als Teil eines sittlichen Ideals eingefordert hat.⁴² Damit knüpfte Schiller an die antike Vorstellung des Tugendhaften als „Schön-Gutem“ (*kalokagathos*) an: Das Tugendhafte ist gerade dadurch schön, dass es einer unbehinderten Entfaltung der Kräfte des Akteurs entspringt. Die harmonische Ordnung von Vernunft und Sinnlichkeit, für die Schiller plädiert (und die dem ersten Modell von Tugend entspricht), ermöglicht ein leichtes und ungezwungenes Tun des Richtigen, das von Freude begleitet ist. In dieser Perspektive haben wir es in Emma mit einer schön-guten Akteurin zu tun, deren gesamte Persönlichkeit in ihrer aktiven Äußerung bei uns Bewunderung hervorruft.

Das kann man von den meisten Beispielen Kants und von Cornelius gerade nicht behaupten, die in ihrer inneren Dissonanz eher wie nicht-ideale Akteure wirken. Vielleicht sind sie uns in ihrer misanthropisch anmutenden Art einfach wenig sympathisch und eignen sich deshalb nicht ohne weiteres als Objekte der uneingeschränkten Bewunderung bzw. als persönliche Vorbilder. Aber so wenig wir uns mit ihnen als Akteuren identifizieren (oder gar mit ihnen tauschen) möchten, so sehr ringt uns doch ihr Handeln in der konkreten Situation moralische Achtung und Respekt ab – und das gerade wegen der dafür erforderlichen Selbstüberwindung, die ihnen das Handeln so schwer macht. Was wir für den Kern von Tugend halten und an ihr wertschätzen, ist somit zumindest in den beiden Beispielen möglicherweise stark davon abhängig, ob wir stärker auf die handelnde Person in toto oder auf die konkrete Handlung schauen (also eher akteur- oder aktzentriert urteilen). Welches der beiden Modelle von Tugend man vor diesem Hintergrund – und angesichts unserer konfligierenden Intuitionen hinsichtlich der Leichtigkeit oder Schwierigkeit von moralisch richtigem Handeln – für plausibler hält, hängt nicht zuletzt davon ab, wie optimistisch, realistisch oder pessimistisch

⁴¹ Zur grundlegenden Bedeutung von Bewunderungswürdigkeit (*admirability*) für das Verständnis von Tugend vgl. Slote 1992, bes. 94.

⁴² Zu dieser Debatte zwischen Kant und Schiller vgl. Denis 2006, 526–28 (kurz und instruktiv), sowie Baxley 2010, Kap. 3 (umfassend).

man im Blick auf die Möglichkeiten des Menschen zur kultivierenden Selbstgestaltung seines seelischen Lebens ist.⁴³

Literatur

- Peter Abaelard. *Ethica (Scito te ipsum)*. Lateinisch–Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Philipp Steger. Hamburg: Meiner 2006.
- Peter Abaelard. *Collationes*, herausgegeben von John Marenbon und Giovanni Orlandi. Oxford: Clarendon Press 2001.
- Aristoteles. *Ethica Nicomachea*, herausgegeben von Ingram Bywater. Oxford: Oxford University Press 1894.
- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*, übersetzt von Ursula Wolf. Reinbek: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag 2006.
- Marcus Tullius Cicero. *Tusculanae Disputationes*, herausgegeben von Michelangelo Giusta. Turin: Paravia 1984.
- Kant, Immanuel. *Kant's Gesammelte Schriften* („Akademieausgabe“), herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften u. a. Berlin, Boston: De Gruyter 1900 ff.
- Platon. *Opera*, 5 Bde., herausgegeben von John Burnet. Oxford 1905–1913.
- Thomas von Aquin. *Summa Theologiae II-II*. QQ. 123–89 (Opera Omnia, 10). Rom 1899.
- Baxley, Anne Margaret. 2010. *Kant's Theory of Virtue. The Value of Autocracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Betzler, Monika (Hg.). 2008. *Kant's Ethics of Virtue*. Berlin, New York: De Gruyter.
- Denis, Lara. 2006. „Kant's Conception of Virtue“. In *Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, herausgegeben von Paul Guyer, 505–537. Cambridge: Cambridge University Press.
- Denis, Lara. 2010. *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Esser, Andrea Marlen. 2004. *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Failla, Mariannina, und Nuria Sánchez Madrid (Hg.). 2021. *Kant on Emotions*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Foot, Philippa. 1978. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Los Angeles: University of California Press.
- Halbig, Christoph. 2013. *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Halbig, Christoph, und Felix Timmermann (Hg.). 2021. *Handbuch Tugend und Tugendethik*. Wiesbaden: Springer.
- Höffe, Otfried (Hg.). 2019. *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Horn, Christoph. 2008. „Kant und die Stoiker“. In *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*, Bd. 2, herausgegeben von Barbara Neymeyr, Jochen Schmidt und Bernhard Zimmermann, 1081–1103. Berlin: De Gruyter.

⁴³ Für Gespräche und wertvolle Hinweise zu diesem Text möchte ich Katja Göttfert und Michela Summa ganz herzlich danken.

- Horn, Christoph. 2011. „Die menschliche Gattungsnatur: Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen“. In *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, herausgegeben von Otfried Höffe, 43 – 69. Berlin: De Gruyter.
- Horn, Christoph. 2017. „Tugend“. In *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, herausgegeben von Christoph Horn, Jörn Müller und Joachim Söder, 2. Aufl., 351 – 355. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler Verlag.
- König, Peter. 1994. *Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten*. Berlin, New York: De Gruyter.
- Müller, Jörn. 2011. „Tugend“. In *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 3, herausgegeben von Armin Wildfeuer und Petra Kolmer, 2244 – 2258. Freiburg i. Br.: Alber.
- Müller, Jörn. 2019. „Learning by doing? Aristotle on the Habituation of Moral Character“. In *Aristotle on Logic and Nature*, herausgegeben von Jan-Yvar Lindén, 177 – 209. Leuven, Paris, Bristol: Peeters Publishers.
- Müller, Jörn. 2021. „Becoming a Good Human Being: Aristotle on Virtue and Its Cultivation“. In *Handbuch Tugend und Tugendethik*, herausgegeben von Christoph Halbig und Felix Timmermann (Hg.), 123 – 145. Wiesbaden: Springer.
- Römer, Inga. 2018. *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft. Kants Ethik in phänomenologischer Sicht*. Hamburg: Meiner.
- Sherman, Nancy. 1997. *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Slote, Michael. 1992. *From Morality to Virtue*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Surprenant, Chris. 2014. *Kant and the Cultivation of Virtue*. New York: Routledge.
- Thomason, Krista. 2017. „A Good Enough Heart: Kant and the Cultivation of Emotions“. *Kantian Review* 22, 441 – 462.
- Timmons, Mark. 2021. *Kant's Doctrine of Virtue: A Guide*. Oxford: Oxford University Press.
- Trampota, Andreas, Oliver Sensen und Jens Timmermann (Hg.). 2013. *Kant's „Tugendlehre“. A Comprehensive Commentary*. Berlin, Boston: De Gruyter.