

Die aszetische Dimension in Kants Ethik

Ein Hinweis

VON DIETER WITSCHEN

I. Eine ungewöhnliche These

Wer mit den gegenwärtig gängigen beziehungsweise vorherrschenden Interpretationen der Ethik Kants auch nur ein wenig vertraut ist, dem wird beim ersten Hören die These, sie weise unter anderem eine aszetische Dimension auf, entweder sehr sonderbar, wenn nicht völlig abwegig, oder im Falle einer Bereitschaft, sie unvoreingenommen zu prüfen, zumindest erst einmal ungewöhnlich vorkommen. Nun muß sich, wer Kants Ethik monistisch verstehen zu können meint – etwa in dem Sinne, sie sei eine reine Gesinnungs- oder eine reine Pflicht- oder eine rein deontologische Ethik oder eine rein formalistische oder rigoristische Ethik oder eine pure Vernunftethik –, regelmäßig eines Besseren belehren lassen. Denn seine Ethik ist, nimmt man sie in ihrer Gesamtheit, viel zu reich an Aspekten beziehungsweise Perspektiven, an Ebenen beziehungsweise Tiefenschichten, an hilfreichen Distinktionen, an erhellenden Erläuterungen verschiedenster moralischer Phänomene, als daß sie auf eine Dimension reduziert und mittels irgendeiner exklusiven Etikettierung erfaßt werden könnte. Im Streit der Interpretationen, welches ihre Grundausrichtungen sind, was sozusagen ihr Profil ausmacht, wird man allerdings, obgleich es in der überbordenden Literatur zahlreiche Meinungen dazu gibt, in der Gegenwart – soweit ich sehe – kaum auf die Ansicht treffen, die Kantische Ethik beinhalte unter anderem eine aszetische Dimension.¹

Mutet nicht in der Tat eine solche Auffassung von vornherein wie eine irgendwie interessengeleitete „Eisegese“ an, mit der mithin der Rahmen erwägenswerter Exegese verlassen wird? Geht es Kant in seinen ethischen Schriften nicht offensichtlich um die Bestimmung und Begründung des obersten Moralprinzips, um das Erfassen und die Rechtfertigung der Bedin-

¹ Eine Ausnahme bildet etwa G. B. Sala, der in seinem Kommentar zur „Kritik der praktischen Vernunft“ die Ansicht vertritt, „daß Kant mit dem vorliegenden Werk (auch) Gewissensbildung, also eine Art ‚geistliche Führung‘ betreiben will, und zwar in einer Art, die der religiös-asketischen Tradition nahe steht, wenn auch unter völlig anderen weltanschaulichen Vorzeichen“ (Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar, Darmstadt 2004, 186; vgl. 160, 352). – In meiner Dissertation habe ich bei der Erörterung der Kantischen Ausführungen zur moralischen Gesinnung auf eine aszetische Absicht hingewiesen (D. Witschen, Kant und die Idee einer christlichen Ethik. Ein Beitrag zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Moral, Düsseldorf 1984, 31 f.). – Die aszetische Dimension bekommen nicht von ungefähr eher Kant-Interpreten in den Blick, die sich unter einer anthropologischen oder einer pädagogischen Rücksicht mit seiner Ethik befassen. Vgl. zur ersten: M. Firla, Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant, Frankfurt am Main/Bern 1981, 214–223, 230–248; zur zweiten: L. Koch, Kants ethische Didaktik, Würzburg 2003, 299–314.

gungen des freien Willens und der praktischen Vernunft, generell um Argumentation und Kritik, um philosophische (Auf-)Klärung und nicht um so etwas wie „Seelenleitung“, um praktische Lebensführung etwa in Form von Tugendübungen‘ Müßte nicht für Kant eine Wendung wie ‚aszetisch geprägte Ethik‘ ein Oxymoron sein? Assoziieren wir ferner mit dem Wort ‚Aszese‘ nicht wie selbstverständlich eine religiös bestimmte Ethik? Geht es Kant hingegen nicht um die Autonomie der Ethik, was unter anderem eine Unabhängigkeit der Moral von der Religion impliziert, so daß der Gedanke einer aszetisch dimensionierten Ethik sich wie eine *contradictio in adjecto* ausnimmt?

In Anbetracht solcher spontaner Reaktionen kann eine historische Mitteilung aus dem Jahre 1791, also kurz nach dem Erscheinen der beiden ethischen Grundlegungsschriften Kants, der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) und der „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788), nur irritieren, wonach in einer Abtei „die Kantische Moralphilosophie zur ersten Bildung der Novizen angewandt wird“, ebenso das hinzugefügte persönliche Urteil des Autors der Mitteilung: „Auch ist unseres Gedünkens das Kantische Moral-System vor allen anderen ... zur Bildung von Ordensleuten vorzüglich geschickt.“² Daß eine derartige Rezeption der Kantischen Ethik nicht völlig singulär, nicht gleichsam ein Kuriosum gewesen ist, davon kann man sich vergewissern, nimmt man erste briefliche Stellungnahmen von einigen Zeitgenossen Kants zur Kenntnis, wie sie beispielsweise K. Vorländer in der Einleitung zu seiner Edition der „Kritik der praktischen Vernunft“ zusammengestellt hat. In diesen ist etwa von der „herzerhebenden“, „beseligenden“ Wirkung dieser Schrift die Rede. Einem Leser ist sie gar zur „Bibel“ geworden. Für einen anderen hat Kants Ethik die positive Konsequenz, „die Religion Jesu auf ihre ursprüngliche Reinigkeit, wo sie bloß Heiligkeit zum Zweck hat“, zurückzuführen. Es wird berichtet, daß sie in der Predigt, also auf der Kanzel, weitverbreitet wird.³

Ist eine derartige Rezeption der Kantischen Ethik ein rein zeitbedingtes Phänomen, nur aus spezifischen „Geistesstimmungen“ erklärbar, wie sie zur Zeit Kants in bestimmten Kreisen virulent gewesen sind? Oder hat sie möglicherweise doch ein *fundamentum in re* insofern, als eines der „Anliegen“ Kants durchaus – um einen althergebrachten Terminus zu gebrauchen – als ein aszetisches qualifiziert werden kann? Wie es einer klassischen und somit wirkmächtigen Moralphilosophie eigen ist, tun sich wiederholt überraschende Perspektiven auf. Wegen des inhaltlichen Reichtums werden des öfteren neue Dimensionen entdeckt oder vor allem zeitweilig übersehene oder in den Hintergrund getretene Aspekte wiederentdeckt. So hat man au-

² Zitiert nach W. Heizmann, Kants Kritik spekulativer Theologie und Begriff moralischen Vernunftglaubens im katholischen Denken der späten Aufklärung. Ein religionsphilosophischer Vergleich, Göttingen 1976, 40f. (Anmerkung 26).

³ I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, herausgegeben von K. Vorländer, Hamburg 1929, Einleitung des Herausgebers, XX–XXV.

ßer seiner normativen Ethik auch seine Tugendethik wiederentdeckt, außer seiner Pflichtethik auch seine Aussagen zur moralischen Motivation, außer seinen formalen Grundprinzipien auch eine materiale normative Ethik, außer seiner deontologischen Argumentation in einigen Bereichen eine teleologische in anderen. Läßt sich nun in Kants Ethik neben vielen anderen Dimensionen auch eine asketische ausmachen?

Wird dieser Frage nachgegangen, so ist meines Erachtens zweierlei zu beachten. Zunächst ist zur Kenntnis zu nehmen, daß Kant sich explizit zur Asketik geäußert und dieser in seinem ethischen System einen bestimmten Ort zugewiesen hat. Würden allerdings nur die direkten Ausführungen Kants, die in der Methodenlehre der „Metaphysische(n) Anfangsgründe der Tugendlehre“, also im zweiten Teil der „Metaphysik der Sitten“ zu finden sind (MS VI, 484f.)⁴, herangezogen, dann kämen ihnen im Gesamt seiner Ethik nur eine völlig marginale Bedeutung zu. Beschränkt man seine Aufmerksamkeit jedoch nicht auf diesen sehr knapp gehaltenen Abschnitt, sondern entwickelt beim Aufspüren der Anliegen, die Kant in seiner Ethik verfolgt, ein Sensorium für Tiefenschichten, so läßt sich meiner Ansicht nach eine asketische Grundierung in manchen Lehrstücken ausmachen.

II. Die Verortung der Asketik in Kants ethischem System

In der Einleitung zur Tugendlehre der „Metaphysik der Sitten“ verortet Kant die von ihm so bezeichnete Asketik in seinem ethischen System. Er macht darauf aufmerksam, daß die „architektonische“ Einteilung, „welche die praktische Vernunft zur Gründung eines Systems ihrer Begriffe einer Ethik entwirft“ (MS VI, 412), unter zwei Rücksichten vorgenommen werden kann, die allerdings auch miteinander verbunden werden können. Das eine *principium divisionis* ist das Verhältnis der Verpflichteten zu den Verpflichtenden. In dieser Hinsicht unterscheidet er die „Pflichten des Menschen gegen den Menschen“, die er in solche gegen sich selbst und gegen andere unterteilt, von „Pflichten des Menschen gegen nichtmenschliche Wesen“, sei es gegenüber unter- oder übermenschlichen Wesen. Das andere, für unsere Zwecke relevante *principium divisionis* sind die „Prinzipien eines Systems der reinen praktischen Vernunft“. Hier differenziert er zwischen der ethischen Elementarlehre, bei der die erstgenannte Einteilung zur Anwendung kommt, und der ethischen Methodenlehre.⁵ Bei ersterer unter-

⁴ Zitiert wird *I. Kant* nach der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1968. Der Band wird in römischer, die Seite in arabischer Zahl angegeben. Folgende Abkürzungen werden benutzt: GMS = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; KpV = Kritik der praktischen Vernunft; MS = Die Metaphysik der Sitten; RGV = Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; Päd = Pädagogik; SF = Der Streit der Facultäten. VE = Eine Vorlesung Kants über Ethik; diese wird zitiert nach der von P. Menzer herausgegebenen Ausgabe, Berlin 1924.

⁵ Auch in jeder seiner drei Kritiken, also denen der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft sowie der Urteilskraft, bringt Kant als erste grundlegende Unterscheidung die zwischen der Ele-

scheidet er zwischen Dogmatik und Kasuistik, bei letzterer zwischen Katechetik und Aszetik (vgl. MS VI, 413).

In der Elementarlehre geht es um normative Ethik, also um die Bestimmung und insbesondere Begründung dessen, was das moralisch gute und richtige Handeln ausmacht, also das Handeln aus Pflicht (Moralität) und das pflichtgemäße Handeln (Legalität). Während Kant in den beiden Grundlegungsschriften den kategorischen Imperativ in seinen verschiedenen Formeln als Grundprinzip moralischen Handelns bestimmt und begründet, entfaltet er in der „Metaphysik der Sitten“ eine materiale normative Ethik, wobei er unter verschiedenen Hinsichten grundlegende Pflichten gegenüber sich selbst und gegenüber anderen erläutert. Da die ethischen Pflichten (= Tugendpflichten) im Unterschied zu den Rechtspflichten weite Pflichten sind und somit einen Gestaltungsfreiraum aufweisen, bedarf es der praktischen Urteilskraft, um *in concreto* das jeweils moralisch Richtige zu erfassen – dies ist die Aufgabe der Kasuistik.⁶

Während die Aufgabe der Elementarlehre, deren Hauptbestandteil die „Dogmatik“ und deren ergänzender Bestandteil die Kasuistik ist, die Erkenntnis und Begründung moralischen Handelns ist, ist es der Methodenlehre um die Umsetzung des als moralisch verbindlich Erkannten zu tun.⁷ Nach Kants Verständnis ist der Ethik nicht allein mit den *principia diiudicationis* Genüge getan; erforderlich ist ebenfalls ein Erfassen der *principia executionis* (vgl. VE 44). Dem Menschen ist die Fähigkeit zu moralischem Handeln nicht angeboren, sondern er hat diese zu erwerben (vgl. MS VI, 477), was näherhin beinhaltet, daß er sie zu erlernen und einzuüben hat. Das Erlernen ist Angelegenheit der Katechetik, mit anderen Worten der Moralpädagogik, bei der Kant die erotematische Methode, die des Abfragens, sowie die dialogische (sokratische), die eine maieutische ist, kennt. Das Einüben, bei dem im Unterschied zum Erlernen nicht vorwiegend die kognitiven Fähigkeiten der praktischen Vernunft, sondern die volitiven Fähigkeiten des freien Willens geschult werden, obliegt nun der Aszetik. „Der Katechetik als theoretischer Übung entspricht als Gegenstück im Praktischen die Aszetik, welche derjenige Theil der Methodenlehre ist, in welchem nicht bloß der Tugendbegriff, sondern auch, wie das Tugendvermögen sowohl als der Wille dazu in Ausübung gesetzt und cultiviert werden könne, gelehrt wird“ (MS VI, 411 f.).

Kant führt unter Berufung auf eine stoische Einsicht einen spezifischen Grund für die Notwendigkeit der Aszetik an: Weil „durch die bloße Lehre,

mentar- und der Methodenlehre zur Anwendung, wobei jeweils erstere den weit überwiegenden Hauptteil und letztere eine Art Anhang bildet.

⁶ Die Ethik „führt wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten gestattet, unvermeidlich ... zu Fragen, welche die Urtheilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei“ (MS VI, 411).

⁷ In der KpV bestimmt Kant als Aufgabe der Methodenlehre, „wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüth, Einfluß auf die Maximen derselben verschaffen, d. i. die objectiv praktische Vernunft auch subjectiv praktisch machen könne“ (V, 151).

wie man sich verhalten solle, um dem Tugendbegriffe angemessen zu sein, die Kraft zur Ausübung der Regeln noch nicht erworben wird, so meinten die Stoiker hiemit nur, die Tugend könne nicht durch bloße Vorstellungen der Pflicht, durch Ermahnungen (paränetisch) gelehrt, sondern sie müsse durch Versuche der Bekämpfung des inneren Feindes im Menschen (ascetisch) cultiviert, geübt werden; denn man kann nicht Alles sofort, was man will, wenn man nicht vorher seine Kräfte versucht und geübt hat“ (MS VI, 477). Für ihn reicht mithin nicht die Erkenntnis des moralisch Richtigen mittels reiner praktischer Vernunft aus; es genügt ebenfalls noch nicht, wenn Paränese hinzukommt, also ein Appellieren, das Erkannte umzusetzen. Zur Realisierung des Moralischen bedarf es – um den „großen Zwischenraum zwischen der Maxime und der That“ (vgl. RGV VI, 46) zu überwinden – mit Rücksicht auf anthropologische Gegebenheiten zudem eines Einübens und Kultivierens der Kräfte beziehungsweise der Fähigkeiten, mit anderen Worten der Aszese. Die anthropologischen Bedingungen zu erfassen ist Aufgabe der „moralischen Anthropologie“, die „die subjektive(n), hindernde(n) sowohl als begünstigende(n) Bedingungen der *Ausführung* der Gesetze [der praktischen Vernunft] in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze“ (MS VI, 217) zum Gegenstand hat.

Nach dieser allgemeinen Verortung der Aszetik in Kants ethischem System sei für unsere weiteren Überlegungen, die – wie angemerkt – sich nicht auf seine wenigen expliziten Äußerungen zu ihr beschränken, sondern zudem auf eine bestimmte Tiefenschicht in verschiedenen Lehrstücken, die als eine aszetische gekennzeichnet werden kann, aufmerksam machen wollen, noch eine semantische Präzisierung vorgenommen. Das Wort ‚Aszese‘ sei hier in einem moralischen Sinne verstanden, nicht in einem spezifisch religiösen (mystischen). Die Wendung ‚moralische Aszese‘ bezeichnet nach dem hier zugrunde gelegten Verständnis etwas Positives, hat mithin keine negative Konnotation und wird in einer umfassenden Bedeutung insofern gebraucht, als es mehr meint als allein moralisch motivierte Verzichtleistungen. Soll Moralität die bestimmende Lebensform sein, dann ist es nicht zureichend, moralische Einsichten sowie eine moralische Motivation zu haben; es bedarf zudem eines moralischen Könnens. Das als moralisch gut und richtig Erkannte muß gewollt sein und das Gewollte muß umgesetzt werden können. Da es einen Hiatus zwischen Wollen und Können geben kann, ist außer der Entschlossenheit das erforderlich, was hier ‚Aszese‘ genannt wird. Deren Elemente sind mithin – in gradueller Abstufung – das Üben beziehungsweise die Kultivierung beziehungsweise die Vervollkommnung der Fähigkeiten, die zur Umsetzung des moralisch Erkannten und deshalb Gewollten gebraucht werden. Der Mensch ist „der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ..., sie in seinem Lebenswandel in concreto wirksam zu machen“ (GMS IV, 389).

Es soll nun aufgezeigt werden, daß sich eine solchermaßen bestimmte aszetische Dimension in Kants Ethik ausfindig machen läßt. Dafür soll nicht eine genetische Erklärung gegeben werden, indem zum Beispiel auf die pietistisch geprägte Erziehung in seinem Elternhaus und in dem von ihm besuchten Gymnasium, dem Collegium Fridericianum, oder auf signifikante Persönlichkeitsmerkmale von ihm hingewiesen wird. Vielmehr soll ohne Anspruch auf Vollständigkeit anhand einiger wichtiger aszetischer Stichwörter die genannte These, die weitgehend eine Interpretation, nicht eine Selbstkennzeichnung zum Thema hat, exemplifiziert und insoweit verifiziert werden.

III. Puritas moralis

Ein starker aszetischer Impetus läßt sich meiner Ansicht nach bei einem Grundthema Kantischer Ethik eruieren, dem der Gesinnungsethik. Der moralisch guten Gesinnung, dem guten Willen, kommt in ihr der Primat zu. Kant zufolge kann der Mensch sich nicht mit dem moralischen richtigen Tun, dem Pflichtgemäßen begnügen, sondern entscheidend ist für ihn die in freier Selbstbestimmung sich zu eigen gemachte Gesinnung, das Tun des Pflichtgemäßen aus Pflicht.⁸ Legalität ist noch nicht Moralität. Uneingeschränkt gut ist allein der gute Wille, der sich ein Handeln nach dem Sittengesetz, dessen deskriptives Grundmerkmal die Unparteilichkeit ist, bewußt und gewollt zur grundsätzlichen Maxime macht. Aus welcher Gesinnung heraus eine Person handelt, das ist Angelegenheit des freien Willens, während es nur teilweise oder auch gar nicht dessen Sache ist, ob das Wohl – als Inbegriff bedingter Werte verstanden – gefördert werden kann oder nicht. Am guten Willen ändert es nichts, wenn der Akteur zum Beispiel trotz intensiven Bemühens, das moralisch Richtige zu erkennen, sich irrt, oder wenn ihm schlicht die Möglichkeiten oder Fähigkeiten fehlen, um Schaden abzuwenden oder das Wohl zu fördern.

1. Lauterkeit der Gesinnung

So elementar und einfach die Einsicht in das ist, was die moralisch gute Gesinnung ausmacht, so einleuchtend es vom *moral point of view* ist, daß das moralisch Gute um seiner selbst willen zu tun ist, so schwer ist die Umsetzung dieser Erkenntnisse. Denn ihr stehen aufgrund anthropologischer Gegebenheiten gravierende Hindernisse entgegen. Dessen war man sich in der aszetischen Tradition bewußt. In ihr ist eines der diesbezüglichen Stichwörter das Bemühen um die „*recta intentio*“. Der Sache nach greift Kant dieses aszetische Anliegen auf, betont er doch im Rahmen seiner

⁸ Vgl. GMS IV, 390: „Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze gemäß sei, sondern es muß auch um desselben willen geschehen.“

Gesinnungsethik immer wieder die Wichtigkeit der „Lauterkeit der Gesinnung“. An der „Reinigkeit und Ächtheit (ist) ... im Praktischen am meisten gelegen“ (GMS IV, 390). Kant sieht den Menschen in der Gefahr, „die moralische Gesinnung in ihrer Quelle [zu] verunreinigen“ (KpV V, 88f.). Eine „Unlauterkeit“ sieht er gegeben, wenn die Maxime als subjektives Prinzip „nicht rein moralisch ist, d.i. nicht, wie es sein sollte, das Gesetz allein zur hinreichenden Triebfeder in sich aufgenommen hat: sondern mehrenteils ... noch andere Triebfedern bedarf, um dadurch die Willkür zu dem, was Pflicht ist, zu bestimmen“ (RGV VI, 30). Wie in der aszetischen Tradition macht er als Gefahrenquellen Anreize, Verlockungen der Sinnlichkeit und damit Motive des Selbstinteresses, des eigenen Vorteils, aus. Ist nicht das Sittengesetz als solches Triebfeder des Handelns, dann ist nicht die „Reinigkeit (der) moralischen Absicht und (die) Lauterkeit (der) Gesinnung“ (MS VI, 392) gegeben, verliert die Handlung ihren moralischen Wert im spezifischen Sinne des Wortes.⁹ Die Grundpflicht des Menschen gegenüber sich selbst, die Pflicht zur eigenen Vollkommenheit, fordert in moralischer Hinsicht unter anderem die „Lauterkeit (*puritas moralis*) der Pflichtgesinnung“, mithin daß „ohne Beimischung der von der Sinnlichkeit hergenommenen Absichten das Gesetz für sich allein Triebfeder ist“ (MS VI, 446).

2. Echtheitsprobe der Moralität

Nun ist sich Kant der Schwierigkeit bewußt, sich ein zuverlässiges Urteil über die Gesinnung, die Motivation eines Menschen zu bilden, ist diese doch nicht ein von außen beobachtbares, sondern ein inneres Phänomen. Für die Beobachter-Perspektive gilt: „In der That ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtgemäßen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe“ (GMS IV, 407). Aber selbst bei einer Introspektion läßt sich keine Gewißheit gewinnen: „selbst die innere Erfahrung des Menschen an ihm selbst läßt ihn die Tiefen seines Herzens nicht so durchschauen, daß er von dem Grunde seiner Maximen, zu denen er sich bekennt, und von ihrer Lauterkeit und Festigkeit durch Selbstbeobachtung ganz sichere Kenntniß erlangen könnte“ (RGV VI, 63).¹⁰ Allerdings sieht er für den Fall, daß eine

⁹ Kant stellt klar, daß, „wenn vom moralischen Werthe die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Principien derselben, die man nicht sieht“ (GMS IV, 407).

¹⁰ Vgl. ebenfalls: „es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiß sein könnte; wönn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist“ (MS VI, 392). „Die Tiefen des menschlichen Herzens sind unergründlich. Wer kennt sich genugsam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm geföhlt wird, ob sie gänzlich aus der Vorstellung des Gesetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere sinnliche Antriebe mitwirken, die auf den Vortheil (oder zur Verhütung eines Nachtheils) angelegt sind“ (MS VI, 447).

bestimmte Situation vorliegt, einen Ausweg, indem er ein eigenes Testkriterium entwickelt. Anhand verschiedener Beispiele illustriert er nämlich das Phänomen der Echtheitsprobe.¹¹ Bei dieser wendet er die Methode der Isolierung¹² an; bisweilen gebraucht er mit Blick auf die Motivanalyse als Analogie auch die Vorgehensweise eines Chemikers.¹³ Bei einer Bewährungsprobe, die ein *experimentum crucis* darstellt, kostet den Akteur die Umsetzung der eigenen moralischen Überzeugung viel; sie fordert substantielle Verzichte oder bringt gravierende Nachteile mit sich, ohne daß eine Aussicht besteht, daß die Inkaufnahme all des Negativen sich für ihn letztlich auszahlt.¹⁴ Die Moralität zeigt sich in ihrer Reinheit, wenn eine eigennützige Motivation ausgeschlossen ist. Eine Selbsttäuschung, die Legalität seines Handelns für ein aussagekräftiges Indiz für seine Moralität zu halten, ist in einer derartigen Bewährungssituation nicht möglich. Die Intention Kants wird meines Erachtens verkannt, wird ihm mit Blick auf die einschlägigen Beispiele der Vorwurf eines strikten Rigorismus gemacht. Es ist vielmehr bei ihm die aszetische Absicht erkennbar, die moralische Gesinnung in ihrer Reinheit darzustellen und dabei auf die Situation der Bewährungsprobe mit ihrer diakritischen Funktion hinzuweisen. Wer in dieser gänzlich versagt, hat sich selbstkritisch zu fragen, wie es um seine moralische Motivation bestellt ist.

3. Moralische Selbsterkenntnis

Im Kontext der Gesinnungsethik obliegt der Aszese die Ausbildung einer moralischen Sensibilität bezüglich der Motive. Entsprechende Stichwörter sind unter anderem: *exercitium* der moralischen Selbsterkenntnis, Gewissenserforschung und moralische Wachsamkeit. Diese Fähigkeiten sind nicht nur in exzeptionellen Situationen der Bewährung gefragt, sondern ebenso in der alltäglichen moralischen Praxis. Für Kant ist die Aufforderung zum „*nosce te ipsum*“ die erste der Pflichten gegen sich selbst, die er in folgender

¹¹ Auf diese Beispiele und das Phänomen der Echtheitsprobe bin ich ein wenig ausführlicher eingegangen in: *D. Witschen, Echtheit der Moralität und supererogatorische Handlungen. Eine Zuordnung mit Blick auf Kants Ethik*, in: *ThPh* 78 (2003) 531–544, hier: 534–540, so daß es sich an dieser Stelle erübrigt.

¹² Vgl. dazu *H. J. Paton, Der Kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, Berlin 1962, 40.

¹³ Der Philosoph kann „beinahe wie der Chemist ... ein Experiment mit jedes Menschen praktischer Vernunft anstellen ... , um den moralischen (reinen) Bestimmungsgrund vom empirischen zu unterscheiden“ (KpV V, 92).

¹⁴ Vgl. *M. Baron, Handeln aus Pflicht*, in: *K. Ameriks/D. Sturma* (Hgg.), *Kants Ethik*, Paderborn 2004, 80f.: „Weil Kant nur Beispiele für das Handeln aus Pflicht diskutiert, in denen die Neigung der Pflicht zuwiderläuft ..., liegt der Gedanke nahe, daß nur solche Handlungen aus Pflicht begangen werden können, die gegen die Neigung verstoßen. Der Grund dafür, daß er nur diese Fälle von Handlungen aus Pflicht diskutiert, besteht jedoch in seinem Bemühen um Beispiele, die es so evident wie möglich machen, daß eine Person aus Pflicht handelt. Eine solche Evidenz liegt vor, wenn die Handlung auf keinem anderen Anreiz beruht. Ist es nicht im Interesse der Person und hat sie auch keine Neigung zu dieser Handlung, so muß sie aus Pflicht handeln.“

Weise versteht: „Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst, nicht nach deiner physischen Vollkommenheit ..., sondern nach der moralischen, in Beziehung auf ... dein Herz, ob es gut oder böse sei, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter“ (MS VI, 441).¹⁵ Es ist schwer, die „Tiefen (Abgrund) des Herzens“ zu ergründen. Es sind zunächst die inneren Hindernisse des bösen Willens, mithin selbststüchtige Motive auszuräumen, um dann die ursprüngliche und nicht verlierbare Anlage zum guten Willen zu entwickeln. Die prozessuale Aufgabe der moralischen Selbsterkenntnis ist für Kant „aller menschlichen Weisheit Anfang“ (ebd.). Er macht auf die Möglichkeit des Selbstbetrugs aufmerksam, auf die „Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen, welche die Gründung ächter moralischer Gesinnung in uns abhält“ (RGV VI, 38). Sich selbst betrügen kann der, der die Legalität seines Handelns bereits für seine Moralität hält. Kant spricht von der „Tücke des menschlichen Herzens ... , wenn nur die Handlungen das Böse nicht zur Folge haben, was sie nach ihren Maximen wohl haben könnten, sich seiner Gesinnung wegen nicht zu beunruhigen, sondern vielmehr vor dem Gesetze gerechtfertigt zu halten“ (ebd.). Eine andere Art des Selbstbetrugs resultiert daraus, daß jemand sich nicht selbst prüft, „ob es nicht bloß etwa Verdienst des Glücks sei, und ob nach der Denkungsart, die sie in ihrem Innern wohl aufdecken könnten, wenn sie nur wollten, nicht ... Laster von ihnen verübt worden wären, wenn nicht Unvermögen, Temperament, Erziehung, Umstände der Zeit und des Orts, die in Versuchung führen, (lauter Dinge, die uns nicht zugerechnet werden können) davon entfernt gehalten hätten“ (ebd.). Die moralische Selbsterkenntnis kann ebenfalls als Aufgabe des Gewissens bestimmt werden, ist dieses doch „innerer Gerichtshof“ und in Sonderheit „Richter über sich selbst“ (MS VI, 431 f.). In asketischer Hinsicht gilt es „zu kultivieren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden ..., um ihm Gehör zu verschaffen“ (MS VI, 401). Dazu ist eine moralische Wachsamkeit (*vigilantia moralis*) erforderlich; diese soll „auf die Reinigkeit unserer Gesinnung ... gerichtet sein“ (VE 157).

IV. Kultur der Tugend

1. *Fortitudo moralis*

Im inneren Konnex mit der *puritas moralis* steht ein weiterer, in asketischer Hinsicht bedeutsamer Grundaspekt, der der Kultur der Tugend. Während eine asketische Grundierung des erstgenannten Aspektes auf der Ebene der Gesinnungsethik hier interpretatorisch erfaßt worden ist, spricht

¹⁵ Vgl. VE, 156: Zur ersten Pflicht gegen sich selbst gehört „die Selbstprüfung und die Selbsterforschung, ob die Gesinnungen auch moralische Reinigkeit haben? Es müssen die Quellen der Gesinnungen untersucht werden ... Die Vernachlässigung dieses ist ein großer Schaden der Moralität.“

Kant auf der Ebene der Tugendethik explizit von der Aszetik und ordnet dieser eine spezifische Aufgabe zu. Denn er definiert „moralische Aszetik“ als „Kultur der Tugend“ oder als „Übung in der Tugend“ (MS VI, 484). Leiten läßt er sich dabei von der Einsicht, es bedürfe in der moralischen Praxis nicht nur eines guten, sondern auch eines starken Willens. Für ihn ist Tugend generell „moralische Gesinnung im Kampfe“ (KpV V, 84), im Kampf deshalb, weil es mächtige Hindernisse gibt, die von einem Leben gemäß moralischer Haltungen abhalten. Der Gedanke, diese Hindernisse können nur bei einer entsprechenden moralischen Durchsetzungskraft beziehungsweise Stärke überwunden werden, ist für sein Verständnis von Tugend vorrangig. „Die Antriebe der Natur enthalten ... Hindernisse der Pflichtvollziehung im Gemüth des Menschen und (zum Theil mächtig) widerstrebende Kräfte, die also zu bekämpfen und durch die Vernunft ... zu besiegen er sich vermögend urtheilen muß: nämlich das zu *können*, was das Gesetz unbedingt befiehlt, daß er thun *soll*. 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*)“ (MS VI, 380).¹⁶

2. *Exercitium virtutis*

Für die moralische Praxis reichen mithin nicht moralische Erkenntnisse und moralische Motivation aus; überdies ist Übung der moralischen Kompetenz unabdingbar. Denn es gibt einen Hiatus zwischen Wollen und Können, wobei unter ‚Können‘ nicht eine Potentialität, sondern ein Vermögen verstanden wird.¹⁷ Ein solches Können läßt sich durch Übung erreichen. Die Tugend muß, wie bereits erwähnt, „durch Versuche der Bekämpfung des inneren Feindes im Menschen (*ascetisch*) cultivirt, geübt werden; denn man kann nicht Alles sofort, was man will, wenn man nicht vorher seine Kräfte versucht und geübt hat“ (MS VI, 477). Wie der Mensch allgemein „das einzige Geschöpf (ist), das erzogen werden muß“ (Päd IX, 441), um ein diszipliniertes, kultiviertes, zivilisiertes und schließlich moralisches Leben führen zu können (vgl. Päd IX, 449f.), so hat er im Besonderen durch

¹⁶ Vgl. ebenfalls MS VI, 405: Tugend ist „die 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 constituirt.“

¹⁷ Mit Hilfe der Distinktion zwischen dem ‚Können‘ als einer Potentialität und einem Vermögen läßt sich ein vermeintlicher Widerspruch in Kants Ausführungen aufklären. Zum einen ist er der Ansicht, daß die Befolgung des kategorischen Imperativs „in jedes Gewalt zu aller Zeit“ ist; „was [der Mensch] in dieser Beziehung will, das kann er auch“ (KpV V, 36f.). Hier meint das Können die entsprechende Möglichkeit; wer moralisch gut handeln will, dem ist bewußt, daß er die entsprechende Potentialität besitzt. Das moralische Wollen setzt ein moralisches Können voraus. Zum anderen steht Kant in der Aszetik eine Diskrepanz zwischen Wollen und Können vor Augen. Hier meint Können das eingeübte und somit erprobte, das erworbene und konkret vorhandene Vermögen, mit Hilfe dessen der Mensch zur Umsetzung des moralisch Gewollten in der Lage ist.

gewolltes und beharrliches Bemühen seine moralischen Fähigkeiten zu erwerben und zu schulen. „(O)bgleich das Vermögen (*facultas*) der Überwindung aller sinnlich entgegenwirkenden Antriebe seiner Freiheit halber schlechthin vorausgesetzt werden kann und muß, so ist doch dieses Vermögen [der Tugend] als Stärke ... etwas, was erworben werden muß, dadurch daß die moralische Triebfeder ... durch Betrachtung (*contemplatione*) der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Übung (*exercitio*) erhoben wird“ (MS VI, 397).

An Stellen wie den soeben zitierten wird offensichtlich, daß Kant sich in seiner Ethik nicht völlig auf normativ-ethische und metaethische Reflexionen und Argumentationen sowie auf allgemeine Überlegungen zur moralischen Motivation beschränken will. Er kennt auch eine asketische Dimension der Ethik, was bis in den Gebrauch seiner Terminologie hinein (*asketisch kultivieren, contemplatio, exercitio*) deutlich wird, und er erachtet diese für bedeutsam. Ohne Ascese ist dem Menschen eine konstante und verlässliche moralische Praxis, ein Fortschreiten, ein Wachsen und Reifen im Guten nicht möglich. Für eine moralische Lebensführung ist mithin, wie bereits angedeutet, dreierlei erforderlich: das Erkennen des Gesollten, also des moralisch Guten und Richtigen – das Wollen des als gut und richtig Erkannten – das für die Umsetzung des Gewollten notwendige Können. Mit anderen Worten bedarf es der *principia diiudicationis* sowie der *principia executionis*, wobei letztere, wie jetzt erkennbar wird, sich aus zwei Teilelementen zusammensetzt: denen der Motivation und der Tugend. Letztere ist nicht nur als Fertigkeit, die eine Leichtigkeit des Handelns bewirkt (MS VI, 407), beziehungsweise als Gewohnheit, die durch über lange Zeit sich erstreckende Übung erworben wird, zu verstehen; sie ist insbesondere eine „Wirkung überlegter, fester und immer wieder geläuterter Grundsätze“ (MS VI, 383), so daß die Person gerüstet ist, auf unterschiedliche Umstände und auf neue Versuchungen adäquat zu reagieren. Außer dem konträren Gegensatz zwischen Tugend und Laster kennt Kant ebenfalls die Kategorie der „Untugend“, worunter er den kontradiktorischen Gegensatz zur Tugend, näherhin eine moralische Schwäche, einen Mangel an moralischer Stärke versteht.¹⁸ Deren Vermeidung dürfte spezifische Aufgabe der Ascese sein.

3. *Fragilitas*

In seiner Religionsschrift spricht Kant von der Gebrechlichkeit (*fragilitas*) des Menschen als der ersten von drei Stufen eines „Hanges zum Bösen in der menschlichen Natur“. Die Fragilität findet für ihn ihren Ausdruck in der Paulinischen Klage „Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt“

¹⁸ „Der Tugend ... ist die negative Untugend (moralische Schwäche) ... als logisches Gegenteil (*contradictorie oppositum*), das Laster aber ... als Widerspiel (*contrarie ... oppositum*) entgegen gesetzt“ (MS VI, 384; vgl. ebd. 390).

(RGV VI, 29)¹⁹, was meint, daß eine Person sich zwar das moralisch Gute zur Maxime nehmen will, diese Maxime im Widerstreit mit einer Neigung allerdings subjektiv die schwächere ist. Die Idee des „angeborenen Bösen“, also dessen, was in der christlichen Tradition als Erbsünde bezeichnet worden ist, bringt seiner Ansicht nach zwar für die moralische „Dogmatik“, also für die normative Ethik, keinen Erkenntnisgewinn, ist jedoch für die „moralische Aszetik“ von Bedeutung, besagt sie doch: „Wir können in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen Anlage zum Guten nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkür in Annehmung ihrer Maximen der ursprünglichen sittlichen Anlage zuwider anheben und, weil der Hang dazu unvertilgbar ist, mit der unablässigen Gegenwirkung gegen denselben“ (RGV VI, 51).

Kant weiß ferner, und dies ist aszetisch relevant, von den Versuchungen des Menschen. Erhebliche Anfechtungen ergeben sich unter anderem aus „Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel“; er erwähnt die Armut „als eine große Versuchung zu Lastern“ (MS VI, 388). In derartigen Situationen des Erleidens von nicht-sittlichen Übeln – also nicht nur im Sich-Verhalten zu Neigungen, die auf die Erfüllung eines eigenen Interesses aus sind – hat der Mensch sich mit der Stärke seiner Tugend zu bewähren. Der „Mensch kann sich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moralischen Gesinnung ist, machen, als wenn er sie mit Hindernissen ringend und unter den größtmöglichen Anfechtungen dennoch überwindend sich vorstellt“ (RGV VI, 61).

4. Demut und Selbstachtung

Das Wissen um die moralische Fragilität ermöglicht eine adäquate Selbsteinschätzung, bei der es eine Balance zu halten gilt. Auf der einen Seite weiß der Mensch darum, daß er mit seiner moralischen Praxis nicht den ihm durch seine praktische Vernunft erkennbaren Maßstäben genügt. Die daraus resultierende Haltung hat die der Demut zu sein. „Die Vergleichung der Handlungen mit dem moralischen Gesetz macht demütig. Der Mensch hat Ursache, eine kleine Meinung von sich zu haben, weil seine Handlungen sowohl dem moralischen Gesetz entgegengesetzt sind als auch der Reinigkeit mangeln. Aus Gebrechlichkeit übertritt der Mensch das Gesetz ... und aus Schwäche kommen seine guten Handlungen der Reinigkeit des Gesetzes nicht bei“ (VE 159). Der Demut steht das entgegen, was Kant ‚Eigendünkel‘ nennt und worunter er „ein Wohlgefallen an sich selbst (arrogantia)“ (KpV V, 73) versteht. Jene darf allerdings nicht eine Mutlosigkeit oder eine Verzagtheit zur Konsequenz haben, die wiederum eine Tatenlosigkeit bewirken. „Eigendünkel und Mutlosigkeit sind die zwei Klippen, auf die

¹⁹ Kant führt die entsprechende Textstelle als Beleg nicht an. Es ist Röm 7,18.

der Mensch gerät, wenn er sich von der einen oder anderen Seite vom moralischen Gesetz entfernt“ (VE 160). Auf der anderen Seite hat der Mensch Grund, von sich „eine große Meinung“ (VE 157) zu haben, hat er doch die Fähigkeit zur Moralität. Deretwegen besitzt er ein „Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung“, das es „als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen“ zu stimulieren gilt (RGV VI, 50). Bewährt er sich in dieser Fähigkeit, erhebt dies seine Seele (vgl. MS VI, 483) und hat er Grund zur Selbstachtung. „Aus unserer aufrichtigen ... Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge) muß unvermeidlich wahre Demuth folgen: aber daraus, daß wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind, ... zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl eines inneren Werths ... und eine unverlierbare Würde ..., die ihm Achtung ... gegen sich selbst einflößt“ (MS VI, 436). Wie Kant mit einer kasuistischen Frage zeigt, ist er sich des Problems bewußt, die Balance zwischen Demut und Selbstachtung herstellen zu können: „Ist nicht in dem Menschen das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung, d.i. die Gemüthserhebung ... als Schätzung seiner selbst, mit dem Eigendünkel ..., welcher der wahren Demuth (*humilitas moralis*) gerade entgegengesetzt ist, zu nahe verwandt, als daß zu jener aufzumuntern es ratsam wäre ...? oder würde diese Art von Selbstverläugnung nicht vielmehr den Ausspruch Anderer bis zur Geringschätzung unserer Person steigern und so der Pflicht (der Achtung) gegen uns selbst zuwider sein?“ (MS VI, 437).

5. Herrschaft über sich selbst

Um durch Aszese „Tugendstärke“ zu erreichen, bedarf es einer „Herrschaft über sich selbst“ (MS VI, 407), was einen bestimmten Umgang mit den natürlicherweise gegebenen Emotionen beziehungsweise Neigungen bedingt. Näherhin gilt es, Affekte zu zähmen und Leidenschaften zu beherrschen. Unter einem ‚Affekt‘ versteht Kant ein spontan sich einstellendes, kurzzeitiges Gefühl, unter einer ‚Leidenschaft‘ eine „zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde“; zur Exemplifizierung verweist er auf den Unterschied zwischen Zorn und Haß (vgl. MS VI, 407f.). Die Grundregel Kants im Umgang mit Gefühlen und Neigungen, mit anderen Worten mit der Sinnlichkeit, ist die, daß die Person diese unter Kontrolle zu halten, zu disziplinieren hat, um die Herrschaft über sich selbst zu erlangen beziehungsweise zu bewahren. Es geht ihm nicht um ein Freisein von Neigungen, sondern darum, von diesen nicht beherrscht zu werden, also um „Autokratie“ als das Vermögen, „über seine dem Gesetz widerspenstige Neigungen Meister zu werden“ (MS VI, 383). Der Sinn der Autokratie ist mithin ein negativer, ein limitierender; die Neigungen sind so weit zu begrenzen, daß sie kein Hindernis für die Moralität bedeuten. Bei Kants entsprechenden Ausführungen klingen aszetische Motive an wie Kultivierung der Gefühle, Reinigung der Affekte, Selbstdisziplin. In seinen Vorle-

sungen zur Ethik heißt es etwa: „Wer sich moralisch disziplinieren will, muß sehr auf sich acht haben, von seiner Handlung oft vor dem innerlichen Richter Rechenschaft ablegen, da dann durch lange Übungen dem moralischen Bewegungsgrunde Stärke gegeben und durch Kultur eine Gewohnheit erworben wird ... Hierdurch wird das moralische Gefühl kultiviert, d(a)nn wird die Moralität Stärke und Triebfedern haben ... Ohne Disziplin seiner Neigungen kann der Mensch nichts erhalten; folglich liegt in der Selbstbeherrschung eine unmittelbare Würde“ (VE 174f.). Daß ein Gefühl nicht nur etwas Hinderliches, sondern auch etwas Förderliches sein kann, das es zu verfeinern gilt, verdeutlicht Kant am Beispiel des Mitleids. Obleich es seiner Ansicht nach nicht gefordert werden kann, ein bestimmtes Gefühl zu haben, so ist doch die „thätige Teilnahme [am] Schicksale“ anderer beziehungsweise „die mitleidige(n) natürliche(n) ... Gefühle in uns zu cultivieren“ eine indirekte Pflicht. Als Beispiel nennt er, daß die Orte, an denen Arme, denen das Notwendigste fehlt, sich aufhalten, ebenso Krankenzimmer und Gefängnisse, nicht zu umgehen, „um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne, auszuweichen“, sondern gezielt aufzusuchen sind (MS VI, 457).

6. *Azsetischer Imperativ: sustine et abstine*

Azseze ist für Kant ebenfalls „eine Art von Diätetik ..., sich moralisch gesund zu erhalten“ (MS VI, 485). Dazu gehört ein bestimmter Umgang mit spezifischen Lebensbedingungen. Als einschlägigen Grundsatz, der als azsetischer Imperativ bezeichnet werden kann, macht er sich das stoische Motto „sustine et abstine“ zu eigen: „Gewöhne dich, die zufälligen Lebensübel zu ertragen und die eben so überflüssigen Ergötzlichkeiten zu entbehren (assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae)“ (MS VI, 484). Je nach Situation kann ein Ertragen von nicht-sittlichen Übeln, die dem Menschen als Widerfahrnisse zustoßen, oder ein Verzicht auf nicht-sittliche Werte, auf die er als Annehmlichkeiten nicht angewiesen ist, gefordert sein. Im Unterschied zum Grundsatz „viribus concessis utere“, der positive Pflichten beinhaltet, hat der azsetische Imperativ „sustine et abstine“ Unterlassungspflichten zum Gegenstand, die „zur moralischen Gesundheit“ gehören (MS VI, 419). Kant macht auf eine fundierende Bedingung für die Charakterbildung aufmerksam: „Sustine et abstine, ist die Vorbereitung zu einer weisen Mäßigkeit. Wenn man einen guten Charakter bilden will: so muß man erst die Leidenschaften wegräumen. Der Mensch muß sich in Betreff seiner Neigungen so gewöhnen, daß sie nicht zu Leidenschaften werden, sondern er muß lernen, etwas zu entbehren, wenn es ihm abgeschlagen wird. Sustine heißt: erdulde und gewöhne dich zu ertragen!“ (Päd IX, 486f.)

7. *Animus strenuus et hilaris*

Für Kants Verständnis von Aszese ist aufschlußreich, welches für ihn ihre signifikanten Kennzeichen sind. Es sind dies zum einen das „wackere“ und zum anderen das „fröhliche Gemüt“ (*animus strenuus et hilaris*) (MS VI, 484). Von der erstgenannten Gemütsstimmung ist bereits wiederholt implizit die Rede gewesen. Zur Praxis einer moralischen Existenz gehört eine kontinuierliche Tatkraft, die sich gerade in der Überwindung von Hindernissen, im bewußten Ertragen von Beschwerden oder in gewollten Verzichtleistungen bewährt und in ihrer Stärke zeigt. Daher inkriminiert Kant insbesondere eine „Gemächlichkeit“ und eine „Verzärtelung“ (vgl. Päd IX, 477). Was er mit Blick auf die physische Gesundheit als Grundsatz der Diätetik formuliert, das gilt für ihn analog hinsichtlich der „moralischen Gesundheit“: „Auf Gemächlichkeit muß die Diätetik nicht berechnet werden; denn diese Schonung seiner Kräfte und Gefühle ist Verzärtelung, d.i. sie hat Schwäche und Kraftlosigkeit zur Folge ... aus Mangel an Übung“ (SF VII, 100). Die mit einer moralischen Lebensführung verbundenen Mühen, Opfer und Verzichte, die nicht Selbstzwecke, sondern nicht zu umgehende Wege sind, führen Kant zufolge nicht dazu, daß das Gemüt des Akteurs „finster und mürrisch“ (MS VI, 484) wird. Im Gegenteil, eine aszetische Lebensform hat ein „fröhliches Herz“ zur Konsequenz. „Die Zucht (Disciplin), die der Mensch an sich selbst verübt, kann ... nur durch den Frohsinn, der sie begleitet, verdienstlich und exemplarisch werden“ (MS VI, 485). Zur Begründung, warum die Freude die konsekutive Eigenschaft moralischer Aszese ist, stellt er die rhetorische Frage: „Denn wer sollte wohl mehr Ursache haben, ... sich in eine fröhliche Gemütsstimmung zu versetzen und sie sich habituell zu machen, als der, welcher sich keiner vorsetzlichen Übertretung bewußt und wegen des Verfalls in eine solche gesichert ist“ (MS VI, 485; vgl. Päd IX, 499). Das „fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht“ ist nicht die Triebfeder moralischen Handelns, sondern etwas, was „die Tugend begleitet“ (MS VI, 485), und ein „Zeichen der Ächtheit tugendhafter Gesinnung“ (RGV VI, 24, Anm.). Es zeigt an, daß der Akteur „das Gute auch lieb gewonnen, d.i. es in seine Maxime aufgenommen“ hat (ebd.). Kants Überlegungen zum „Temperament der Tugend“ (ebd.) beweisen, daß sein Verständnis von Aszese weit von dem entfernt ist, was ihr sonst nicht selten zugeschrieben wird, nämlich etwas Selbstquälerisches, Verbissenes und Freudloses an sich zu haben.

8. *Vervollkommnung*

Aszese stellt einen teleologisch ausgerichteten Prozeß dar. Sie ist nämlich ein Streben zum Besseren beziehungsweise ein Fortschreiten im Guten, mit anderen Worten ein Vervollkommen. Wegen seiner Fragilität ist dem Menschen als sinnlich-vernünftigem Wesen mehr nicht möglich. Hinsichtlich des Ideals der Vollkommenheit ist „das Streben, aber nicht das Erreichen

derselben ... Pflicht, deren Befolgung also nur im continuirlichen Fortschreiten bestehen kann“ (MS VI, 446). Ein derartiges Streben setzt die Grundentschiedenheit zum Guten voraus; ist diese nicht gegeben, ist eine „Revolution in der Gesinnung“ (RGV VI, 47), eine Metanoia, notwendig. Deshalb gilt: „Die moralische Bildung“ muß „nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart und von der Gründung eines Charakters anfangen“ (RGV VI, 48). Die prinzipielle Entschiedenheit zum Guten hat sich dann zu bewähren; wenn der Mensch „den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare Entschließung umkehrt ...: so ist er sofern, dem Princip und der Denkungsart nach ein fürs Gute empfängliches Subject; aber nur in continuirlichem Wirken und Werden ein guter Mensch“ (RGV VI, 47f.). „Heiligkeit im ... Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens“ (KpV V, 84) ist nicht möglich, sondern nur ein kontinuierliches Streben, ein approximatives Erreichen. Im Unterschied zu Gott ist der Mensch kein heiliges Wesen, das nicht versucht werden kann (vgl. MS VI, 383), in dem „kein hindernder Antrieb dem Gesetze seines Willens entgegen wirkt“ (MS VI, 405). Wegen der Gefährdungen hebt die Tugend „immer von vorne an“, ist sie nicht „in Ruhe und Stillstand“ (MS VI, 409); „die moralische Besserung der Gesinnung“ ist ein mühsamer und langwieriger Prozeß (SF VII, 60, Anm.). Je mehr es jedoch gelingt, zur Selbstverständlichkeit des Guten, zu einer Leichtigkeit zu gelangen im Streben, seine Praxis nach moralischen Grundhaltungen zu gestalten, desto eher zeigt sich jedoch: „Die wahre Stärke der Tugend ist das Gemüth in Ruhe mit einer überlegten und festen Entschließung ... Das ist der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben“ (MS VI, 409).

Kants diesbezügliche asketische Überlegungen sind nicht nur von einem großen moralischen Ernst sowie einer hohen Idealität gekennzeichnet, sondern ebenfalls von einer klaren Nüchternheit. Er wendet sich in diesem Kontext ausdrücklich gegen Schwärmerei und gegen Phantasterei. Schwärmerei führe dazu, „leere Wünsche und Sehnsuchten nach unersteiglicher Vollkommenheit“ (KpV V, 155) zu entwickeln. Anhand zweier Gedanken läßt sich die Nüchternheit Kants verdeutlichen. Zum einen ist aufschlußreich, welchen Einwand er gegen die Kategorie der „überverdienstlichen“, also der supererogatorischen Handlungen erhebt: „Es ist lauter Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels, wenn man die Gemüther durch Aufmunterung zu Handlungen als edler, erhabener ... stimmt, dadurch man sie in den Wahn versetzt, als wäre es nicht Pflicht, d.i. Achtung fürs Gesetz ..., was den Bestimmungsgrund ihrer Handlungen ausmache“ (KpV V, 84f.).²⁰ Zum anderen erkennt er die Berechtigung von *Adiaphora* an: „Phantastisch-tugendhaft“ kann „der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität gleichgültige Dinge (*adiaphora*) einräumt und sich alle seine

²⁰ Näheres dazu in: *Witschen* (siehe Anmerkung 11), 540–544.

Schritte ... mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut ...; eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde“ (MS VI, 409). Bei allem Streben nach Vervollkommnung, wie Kant es in aszetischer Absicht fordert, darf nüchtern-realistisch nicht außer acht gelassen werden, was die *conditio humana* ist, um den Menschen nicht zu überfordern.

9. Religiöse Fehlformen der Aszese

Was Kants Verständnis von moralischer Aszese kennzeichnet, das läßt sich schließlich partiell nochmals im Kontrast erschließen, wenn er jenes von seiner Wahrnehmung bestimmter Formen religiös motivierter Aszese absetzt. Als eine Kontrastfolie dient ihm die „Mönchsaszetik“, die er strikt ablehnt, wobei für unsere Zwecke dahingestellt bleiben kann, ob er das Selbstverständnis dieser Aszetik zutreffend erfaßt hat oder nicht, ob er nicht eher Fehlformen vor Augen hat. Für ihn ist die „Mönchsaszetik“, so wie er sie versteht, aus mehreren Gründen abzulehnen. Denn diese, die „mit Selbstpeinigung und Fleischeskreuzigung zu Werke geht“, sieht er durch „abergläubische Furcht“ motiviert; er hält sie für unaufrichtig, da eine „Abscheu vor sich selbst“ geheuchelt wird. Ihr Ziel ist nicht die Reue mit der Absicht, sich moralisch zu bessern, sondern „schwärmerische Entsündigung“ (MS VI, 485). Sie bewirkt nicht „den Frohsinn, der die Tugend begleitet“, er unterstellt ihr sogar einen „geheimen Haß gegen das Tugendgebot“. Weil sie nicht moralisch motiviert, etwa auf aufrichtige Reue ausgerichtet ist, macht sie „freudenlos, finster und mürrisch“. Moralische Aszese in seinem Sinne und derartige religiöse Aszese sind für ihn „zwei sehr verschiedene ... Vorkehrungen“ (ebd.). Keine Berechtigung hat die Religion, die den Menschen „finster macht“; der Mensch hat Gott vielmehr „mit frohem Herzen, und nicht aus Zwang [zu] dienen“ (Päd IX, 485).

Generell dürfen Religion beziehungsweise Frömmigkeit kein Surrogat der Tugend sein. Das Kriterium für richtige religiöse Praxis ist für Kant ein moralisches; es geht ihm um die „Religion des guten Lebenswandels“ (RGV VI, 51). Mit anderen Worten: „Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in der Moralität des Menschen setzt“ (SF VII, 49). Insofern spezifische religiöse Praktiken wie Wallfahrten, Kasteiungen und Fasten diesem Kriterium nicht genügen, also nichts „zur Veränderung der Seele“ beitragen (vgl. Päd IX, 488), sind sie aus seiner Sicht unnütz, Ergebnis eines anthropomorphen Gottesbildes, ein „Religionswahn“ (vgl. RGV VI, 168f.). Das richtige moralische Ideal, das „Ideal der moralischen Vollkommenheit“, sieht er hingegen in der Lehre Jesu verkündet: „Obleich durch die größten Anlockungen versucht“ (RGV VI, 61), hat Jesus nach diesem Ideal ganz und gar gelebt. Er ist für Kant „die personifizierte Idee des guten Principis“ (RGV VI, 60), das „Urbild der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit“ (RGV VI, 61).

V. Schlußbemerkung

Im Vorhergehenden ist Kant bewußt ausgiebig selbst zu Wort gekommen. Die Zitate belegen meines Erachtens den Gebrauch einer aszetischen Sprache sowie eine aszetische Grundierung auch in Kontexten, die er nicht ausdrücklich dem Bereich zuordnet, den er als ‚Ascetik‘ bezeichnet. In konstatierender Weise ist in ihren unterschiedlichen Facetten eine aszetische Dimension in Kants Ethik aufgezeigt und anhand ausgewählter Stichwörter exemplifiziert worden, ohne nun das einer Beurteilung oder Kritik zu unterziehen, was er zu den einzelnen Punkten als seine Ansicht vorbringt. Hat man einen Blick für diese Dimension gewonnen, die bei Kant-Interpreten in der Regel keine Beachtung findet, dann erschließt sich meiner Überzeugung nach manches für das Verständnis von einzelnen Bestandteilen seiner Ethik, insbesondere von denen, die seine Ausführungen zur moralischen Motivation (Gesinnung) und zur Tugend betreffen.

Es erhellt, warum Kant so großen Wert auf die Lauterkeit und die Echtheit der moralischen Gesinnung sowie in diesem Kontext auf die aufrichtige moralische Selbsterkenntnis legt, und warum er eine „Kultur der Tugend“ für unerlässlich hält, die dem Menschen moralische Stärke verleiht. Für die moralische Lebensführung als Telos menschlicher Existenz sind – so Kants Grundeinsicht – nicht nur die Erkenntnisse der praktischen Vernunft und eine moralische Motivation notwendig, sondern es bedarf ebenfalls eines ausgebildeten Könnens. Diese Kompetenz erlangt der Mensch unter anderem durch Übung und Vervollkommnung der Fähigkeiten, die zur Umsetzung des moralisch Erkannten und Gewollten erforderlich sind, sowie durch adäquaten Umgang mit den Faktoren anthropologischer oder lebensweltlicher Art, die moralisch gutes Handeln entweder behindern oder befördern. Mit einem Wort: Nicht anders als die ihm vorausgehende theologisch-ethische Tradition hält Kant Aszese, wenn auch in seinen Ausformungen, für angezeigt, so die moralische Lebensform gelingen soll.