

Humilitas moralis

|| Ein Exempel für eine Tugend-Bestimmung Kants

Dieter Witschen, Osnabrück

In Kants Ethik Reflexionen zur Tugend der Demut zu finden wird nicht wenige überraschen – und dies aus mehreren Gründen. Zunächst einmal gilt seine Moralphilosophie als Pflichtenethik par excellence, die einer gängigen Interpretation zufolge geradezu einen Kontrapunkt zur klassischen Tugendethik bilden soll, so dass allgemein keine Ausführungen zur Tugend bzw. zu einer Tugend erwartet werden. Weiterhin kann es im Besonderen Verwunderung auslösen, in einer Ethik, deren spezifisches Profil insbesondere durch systematische Stichwörter wie Autonomie oder Mündigkeit gekennzeichnet und die historisch der Aufklärung zugeordnet wird, Überlegungen zur Demut vorzufinden. Überdies gilt diese Tugend nicht selten als eine spezifisch religiös, näherhin christlich geprägte Grundhaltung, deren Bestimmung und Reflexion man nicht gerade in einer philosophischen Ethik vermutet.

Nun weist Kants Moralphilosophie, nimmt man sie in ihrer Gesamtheit, beschränkt man sich mithin nicht auf die beiden Grundlegungsschriften, also die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und die „Kritik der praktischen Vernunft“, diverse Dimensionen auf, u.a. eine tugendethische. In puncto „Tugend(en)“ ist bei ihm keine Leerstelle bzw. Fehlanzeige zu konstatieren, sondern eine eigene Konzeption zu finden¹. Das impliziert, dass es für ihn nicht ausschließlich die normativ-ethische Grundfrage „Was soll ich tun?“ als leitende gibt, sondern ebenfalls die Grundfrage „Wer will/soll ich sein?“ zu ihrem Recht kommt. Ethik hat sich also nicht nur mit den Grundprinzipien, an denen Akteure sich zu orientieren haben, und mit Präferenzregeln, die in komplexen und schwierigen Situationen eine abwägende Urteilsfindung hinsichtlich des moralisch Richtigen ermöglichen, sowie mit Verpflichtungen in einzelnen Lebensbereichen zu befassen, sondern auch die Person mit ihren erworbenen Haltungen, mit ihren dauerhaften Charaktereigenschaften, mit ihrem sie auszeichnenden mo-

1 Vgl. dazu insbesondere Loudon, Robert B., Kant's virtue ethics, in: *Philosophy* 61 (1986) 473-489; Sherman, Nancy, Making a necessity of virtue. Aristotle and Kant on virtue, Cambridge 1997, bes. 121-186; Johnson, Robert N., Kant's conception of virtue, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of law and ethics* 5 (1998) 365-387; O'Neill, Onora, Kant's virtues, in: R. Crisp (Hrsg.), *How should one live? Essays on the virtues*, Oxford 1998, 77-99; Esser, Andrea Marlen, *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004.

ralischen Können, mit ihren motivationalen Ressourcen ist in den Blick zu nehmen².

Kant reflektiert nicht nur das Grundelement der Tugend im Allgemeinen bzw. als solches, sondern entwickelt auch so etwas wie eine spezielle Tugendethik, indem er einzelne moralische Grundhaltungen thematisiert. Dabei zeigt sich m.E. zweierlei: Zum einen greift er historisch gesehen auf die klassische Tradition der Tugendethik insbesondere stoischer und christlicher Provenienz zurück. Zum anderen nimmt er systematisch gesehen eine eigene Bestimmung und Profilierung der jeweiligen Tugend mittels seiner ethischen Grundeinsichten vor. Exemplifiziert sei dies anhand der Haltung der Demut, die in der christlichen Tradition, in der Kant in mancher Hinsicht verwurzelt ist, eine bedeutsame Rolle spielt, und der er mit Hilfe seiner ethischen Grundideen eigene Konturen gibt.³

1. Die Zuordnung der Demut in Kants Tugend-Konzeption

Zur Einordnung dessen, was Kant zur Demut ausführt, ist zunächst festzuhalten: Sie ist eine unter vielen (materialen) Tugenden. Bei der Entfaltung seiner Tugendethik differenziert Kant im Sinne einer ersten grundlegenden Distinktion zwischen der einen Tugend und den vielen Tugenden. Unter der ‚einen Tugend‘ versteht er den formalen Inbegriff, unter den ‚vielen Tugenden‘ die materiale Ausdifferenzierung der einzelnen Haltungen.

„Die Tugend, als die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ist, wie alles Formale, bloß eine und dieselbe. Aber in Ansehung des Zwecks der Handlungen, der zugleich Pflicht ist, d.i. desjenigen (des Materiale), was man sich zum Zwecke machen soll, kann es mehr Tugenden geben, und die Verbindlichkeit zu der Maxime desselben heißt Tugendpflicht, deren es also viele giebt.“ (MS VI 395)⁴

Singgleich mit der Distinktion zwischen der einen Tugend und den vielen Tugenden ist diese: Es gibt nur „Eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten:

- 2 Zu möglichen Sinngehalten einer Tugendethik vgl. Wolbert, Werner, Wozu eine Tugendethik?, in: ThGI 77 (1987) 249-254.
- 3 In der an sich überbordenden Literatur zu Kants Ethik finden sich meines Wissens kaum eigene Studien zum Thema „Demut bei Kant“. Vgl. allerdings Grenberg, Jeanine, Kant and the ethics of humility, Cambridge 2005; dies., Humility in Kant's account of virtue, in: Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, hrsg. von V. Gerhardt u.a., Berlin/New York 2001, Bd. IV, 360-367.
- 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: KpV = Kritik der praktischen Vernunft; MS = Die Metaphysik der Sitten; RGV = Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; KU = Kritik der Urteilskraft; Päd = Pädagogik.. VE = Eine Vorlesung Kants über Ethik, hrsg. von P. Menzer, Berlin 1924.

weil es zwar viel Objekte giebt, die für uns Zwecke sind, welche zu haben zugleich Pflicht ist, aber nur eine tugendhafte Gesinnung als subjektiver Bestimmungsgrund seine Pflicht zu erfüllen“ (MS VI 410). Im Sinne einer Grundentscheidung, die in Anbetracht der Neigung des Menschen zur eigennützigen Selbstliebe eine „Revolution in der Gesinnung“ (RGV VI 47) zu sein hat, macht der Mensch sich freiwillig den Standpunkt der Moral dauerhaft für seine Praxis zu Eigen, hat somit den festen Willen, gut zu sein, was nach Kant bedeutet, die Haltung der Selbstsucht aufzugeben. Der Mensch eignet sich m.a.W. die Grundhaltung an, nach dem kategorischen Imperativ zu handeln. „Das oberste Princip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann.“ (MS VI 395) Mit seinem moralischen Handeln strebt der Mensch die Realisierung verschiedener Zwecke an, die zugleich Pflicht sind (vgl. MS VI 384f). „Eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken (wie es denn unvermeidlich ist) ist nichts anderes, als sich verschiedene moralische Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip der Tugend geleitet wird; eben so ist es mit den entgegenstehenden Lastern bewandt.“ (MS VI 406) Es versteht sich, dass Kant mit dem Tugendwort ‚Demut‘ nicht den einen Inbegriff der moralischen Grundhaltungen meint, sondern eine partikuläre Haltung, eben eine Tugend unter vielen.

Generell setzt sich eine einzelne Tugend aus zwei Grundelementen zusammen: einer Haltung, die die Konstante bildet, und einer Handlungsweise, die die Variable bildet. Das erste Element betrifft die moralisch gute Gesinnung; die Tugend als Haltung ist sozusagen der dauerhafte gute Wille. Den entsprechenden Habitus hat der Mensch sich in innerer freier Entscheidung anzueignen („habitus libertatis“ [MS VI 407]) und durch wiederholtes Üben eine Befähigung, ein Können zu erwerben. Die „Tugend besteht in der *rectitudine actionum ex principiis internis*“ (VE 90); sie „ist das Wohlverhalten aus Grundsätzen und nicht aus Instinkt“ (VE 308). Ihr ist es um die habitualisierte Gesinnung und Motivation, um konstante Beweggründe zu tun; ihr genügt nicht die äußere Realisierung des moralisch Richtigen, – kantisch gesprochen – die Legalität, das Pflichtgemäße. Sie ist nicht eine reine Fertigkeit bzw. eine durch Übung erworbene Gewohnheit, sondern eine „Wirkung überlegter, fester und immer mehr geläuterter Grundsätze“ (MS VI 383). Je nach Lebenssituation kann nun eine unterschiedliche Handlungsweise gefordert sein. Unter gnoseologischer wie inhaltlicher Rücksicht gewinnt die Tugend als moralische Grundhaltung ihren spezifischen Gehalt durch die Weisen moralisch guten und richtigen Handelns. Von der *ratio cognoscendi* her ist der Gehalt der jeweiligen Tugend von ihrer Bezogenheit auf eine Handlungsweise erkennbar. Die gnoseologische Priorität der Handlung gegenüber der Haltung ist nun nicht zu verwechseln mit der axiologischen Priorität. Unter dieser Rücksicht kommt der Tugend der Primat zu. Etwas anderes wäre auch nicht

mit dem vereinbar, warum Kants Ethik allgemein als eine Gesinnungsethik⁵ qualifiziert wird. Bekanntlich ist für ihn ohne Einschränkung gut allein der gute Wille, was für die moralische Motivation des Menschen bedeutet, dass er aus Pflicht bzw. aus Achtung vor dem Gesetz das moralisch Richtige zu tun hat.

Kant erfasst die beiden genannten Grundelemente aus einem spezifischen Grund durch das Begriffspaar „Tugend und Pflicht“. Denn er misst einem anthropologischen Faktum eine besondere Bedeutung zu. Der Mensch ist für ihn ein sinnlich-vernünftiges Wesen, das sein Wollen nicht eo ipso an den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft orientiert. Die beiden Grundbestandteile des Menschen, also die Sinnlichkeit und die Vernunft, können miteinander konkurrieren. Was die Haltung betrifft, unterscheidet Kant zwischen Tugend und Heiligkeit. Erstere ist eine menschliche, letztere eine göttliche Disposition. Der Mensch ist nicht wie Gott ein heiliges Wesen, bei dem Wollen und Sollen nicht miteinander konkurrieren; „heilige Wesen sind nicht tugendhaft, weil sie keine Neigung zum Bösen zu überwinden haben, sondern ihr Wille ist dem Gesetze adäquat“ (VE 308). Den „moralischen Zustand“ des Menschen beschreibt Kant als „Tugend, d.i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeintlichen Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens“ (KpV V 84). Weil im Inneren des Menschen immer wieder moralische Haltung und sinnliche Neigungen miteinander in Konflikt geraten, ist ein beständiges Bestreben und Einüben notwendig, was Kant mit der Metapher des Kampfes zum Ausdruck bringt. Um Tugend zu besitzen, bedarf es einer „Herrschaft über sich selbst“ (MS VI 407), was einen bestimmten Umgang mit den natürlicherweise gegebenen Emotionen 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“ (ebd.) Der Mensch hat „über seine dem Gesetz widerspenstige Neigungen Meister zu werden: so daß die menschliche Moralität in ihrer höchsten Stufe doch nichts mehr als Tugend sein kann“ (MS VI 383). Aus dem genannten anthropologischen Grund erlebt der Mensch sein moralisch richtiges Handeln als eine Verpflichtung, und zwar als eine kategorische; die faktische Orientierung am Sittengesetz geschieht nicht von selbst. Zwischen Haltung und Handlung, zwischen Tugend und Pflicht besteht ein innerer Konnex, nicht etwa ein Gegensatz. Die Tugend als Grundhaltung will sich kraft immanenter Logik in eine Handlung umsetzen; sie ist „die feste gegründete Gesinnung seine Pflicht zu erfüllen“ (RGV VI 23).

Was der Mensch als freies Wesen mit seiner moralischen Praxis zu erreichen sucht, das führt Kant auf zwei Zwecke, die zugleich Pflicht sind, zurück, nämlich die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit (MS VI

5 Vgl. dazu Witschen, Dieter, Kant und die Idee einer christlichen Ethik, Düsseldorf 1984, 21-42.

385f). Diese beiden Zwecke dienen ihm als principium divisionis für seine Tugend- bzw. Pflichtenlehre. Für beide Lehren ist dies möglich, weil es den aufgezeigten Konnex zwischen Haltung und Handlung, Tugend und Pflicht gibt. Von daher dürfte auch erklärbar sein, warum Kant in seiner elaborierten Tugendethik wiederholt zwischen den Ebenen der Tugenden und der Handlungspflichten wechselt. Innerhalb der beiden Grundbereiche der selbst- und der fremdbezogenen Tugenden nimmt Kant weitere Unterscheidungen vor und thematisiert einzelne Tugenden und Laster. So differenziert er z.B. innerhalb der fremdbezogenen Tugenden zwischen denen der (Nächsten-)Liebe und der Achtung (vgl. MS VI 448ff)⁶, innerhalb der selbstbezogenen Tugenden zwischen denen, die die Existenz anderer Menschen nicht voraussetzen, und denen, bei denen die Existenz anderer Bedingung ist. Eine der selbstreferenziellen Tugenden bezüglich der eigenen Vollkommenheit ist für Kant die Demut.

2. Kants Bestimmung der Demut

Wie bei moralischen Grundwörtern üblich, so ist auch das Wort ‚Demut‘ ein Homonym⁷. Es wird sogar in einem pejorativen und in einem positiven Sinne gebraucht, als Laster- und als Tugendwort. Ersteres ist etwa der Fall, wenn mit ihm eine Haltung der Unterwürfigkeit, mit der eine „knechtische Gesinnung“ (vgl. MS VI 435) einhergeht, bezeichnet wird oder eine Disposition, die auf einer eigenen Geringschätzung, auf Gefühlen der Inferiorität oder gar auf dem Bewusstsein eigener Wertlosigkeit gründet. Mit dem Wort ‚Demut‘ kann andererseits eine positive Einstellung gemeint sein. Bei Kant hat man sich zu vergegenwärtigen, unter welchen Voraussetzungen oder auf Grund welcher Merkmale er von der falschen Demut einerseits oder von der wahren Demut andererseits spricht.

Ferner kann sich eine Bedeutungsverschiedenheit aus den unterschiedlichen Adressaten der Haltung ergeben. So kann das eine Mal nur ein Adressat im Blick sein, ein anderes Mal können es verschiedene Adressaten sein. Das Gegenüber kann erstens Gott sein; die Demut ist m.a.W. eine religiöse Grundhaltung, auf Grund derer der Mensch seine Geschöpflichkeit, seine Abhängigkeit von dem transzendenten Ur-Grund, seine Endlichkeit und Begrenztheit oder sein Verfehlen des Willen Gottes anerkennt. Das Gegenüber können zweitens die anderen

6 Vgl. dazu Witschen, Dieter, Achtung und Nächstenliebe. Zu einer Unterscheidung in Kants „Metaphysik der Sitten“, erscheint in: FZPhTh 53 (2006).

7 Zur Relevanz semantischer Analysen im Kontext der Tugendethik vgl. Schüller, Bruno, Zu den Schwierigkeiten, die Tugend zu rehabilitieren, in: ThPh 58 (1983) 535-555. Wichtige Hinweise semantischer Art mit Blick auf das Wortfeld ‚Demut‘ finden sich bei Rehr, Stefan, Das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur im Vergleich zu Septuaginta und Neuem Testament, Münster 1961.

sein; ‚Demut‘ meint dann oft eine Dienstbereitschaft für andere oder das Vermeiden einer bestimmten Überheblichkeit gegenüber anderen. Adressat kann drittens das Selbst sein; ‚Demut‘ meint in diesem Fall eine selbstreferenzielle Tugend. Zu konstatieren ist, dass Kant den Gebrauch des in Rede stehenden Wortes auf die dritte Möglichkeit beschränkt, also auf das moralische Selbstverhältnis.

Weiterhin kann sich die Homonymie aus den unterschiedlichen inhaltlichen Merkmalen der Haltung bzw. Handlung ergeben, auf die mit dem Wort Bezug genommen wird. Für Kant ist der inhaltliche Kontext der Demut die Selbsterkenntnis bzw. -prüfung. Des Näheren ist ihr Gegenstand die Selbsterkenntnis unter moralischer Rücksicht; Kant spricht von der „geziemenden Selbstschätzung“ (VE 157). Interpretatorisch lässt sich die Demut als eine „Meta-Haltung“ beschreiben. Denn Kant geht es bei ihr nicht um die direkte Umsetzung einer selbstreferenziellen Tugend, sondern um die aposteriorische Beurteilung der eigenen Moralität insgesamt, um deren realistische und aufrichtige Einschätzung.

Grundsätzlich ist es Kant mit der Demut um die Anerkennung der eigenen Unzulänglichkeit, Schwäche, Fragilität unter moralischer Rücksicht zu tun. Wer mit Kants allgemeiner Tugend-Konzeption vertraut ist, mag nun von vornherein einen Widerspruch zwischen dieser und der Demut erkennen. Denn wenn es ein Spezifikum der kantischen Tugend-Konzeption gibt, dann ist dieses in der Hervorhebung der Tugend als „moralische(r) Stärke des Willens eines Menschen“ (MS VI 405) zu sehen. Sie ist das kraftvolle Vermögen, die Hindernisse, die der Moralität entgegenstehen, zu überwinden. Einige signifikante Ausführungen seien zum Beleg angeführt: „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“ (MS VI 394; vgl. MS VI 405). Oder: „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). Oder: „Tugend bedeutet Stärke in der Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung in Ansehung der moralischen Gesinnung“ (VE 91). Der Widerspruch ist jedoch nur ein vermeintlicher, da zwei verschiedene Perspektiven vorliegen. Bestimmt Kant die Tugend als *fortitudo moralis*, als moralische Stärke, dann steht ihm vor Augen, dass zur Umsetzung der Moralität ein rein kognitives Vermögen nicht zureicht, sondern auch ein exekutives Vermögen notwendig ist, das die Hindernisse, Versuchungen und dergleichen überwindet, das die notwendigen Opfer ermöglicht (vgl. RGV VI 190 Fn.). Betont er die Einstellung der Demut, dann fordert er zu einer realistischen Einschätzung der menschlichen Möglichkeiten in *rebus moralibus* auf. Die erste Hinsicht ist eine strebensethische, bei der zweiten geht es um eine selbstkritische Überprüfung dessen, was bei diesem Streben erreicht worden ist. Bei der ersten ist der Fokus

auf die Autonomie und die Autokratie, auf die Selbstgesetzgebung und Selbststeuerung bzw. -beherrschung des Menschen gerichtet, bei der zweiten auf seine Grenzen. Von der Stärke und Schwäche des Menschen ist mithin nicht unter ein und derselben Rücksicht die Rede, so dass kein Widerspruch vorliegt.

Bei der Selbsteinschätzung unter moralischer Rücksicht legt Kant entscheidendes Gewicht darauf, den richtigen Vergleichspunkt zugrunde zu legen. Die elementare Alternative ist für ihn, ob diese im Vergleich mit dem Sittengesetz oder im Vergleich mit anderen vorgenommen wird. Richtig ist seiner Ansicht nach der Vergleich mit dem Sittengesetz, das den Inbegriff der Moralität bildet. „Allein die moralische Selbstschätzung, die auf der Würde der Menschheit beruht, muß sich nie auf die Vergleichung mit anderen, sondern auf die Vergleichung mit dem moralischen Gesetz selbst gründen“ (VE 158). Er läutert die Alternative ebenfalls durch den Unterschied: der Mensch soll „sich nicht nach dem Werthe Anderer ..., vielmehr nach den Begriffen seiner Vernunft schätzen“ (Päd IX 491). Der Mensch erkennt mit Hilfe seiner praktischen Vernunft das Grundprinzip der Moralität, das Kant auch das ‚moralische Gesetz‘ nennt. Legt er bei seiner Selbstprüfung nicht diese Richtschnur zugrunde, sondern vergleicht er sich mit anderen, so sieht Kant – aller Erfahrung nach – eine zweifache Gefahr gegeben: entweder sucht der Mensch „sich über den Anderen zu erheben, oder den Werth des Anderen zu verringern.“ (ebd.) Ob bei dem Vergleich mit dem Sittengesetz das Subjekt von sich selbst eine „geringe“ oder eine „hohe“ Meinung zu haben hat, lässt sich ohne Angabe eines weiteren Vergleichspunktes nicht angemessen beurteilen. Denn es macht den ausschlaggebenden Unterschied aus, ob das Selbst bei diesem Vergleich seine faktische moralische Praxis oder seine Fähigkeit, an diesem sich zu orientieren, beurteilt.

2.1 Vergleich mit dem moralischen Gesetz

Die wahre Demut hat dort ihren Ort, wo das Selbst seine faktische moralische Praxis anhand des Maßstabes des Sittengesetzes bewertet. Bringt der Mensch bei dieser Prüfung die notwendige Selbstkritik auf, dann hat er von sich eine geringe Meinung zu haben. „Das Bewusstsein und Gefühl der Geringfähigkeit seines moralischen Werths in Vergleichung mit dem Gesetz ist die Demuth (humilitas moralis)“ (MS VI 435). Mit anderen Worten: „Die Demut ist ... die Einschränkung der großen Meinung von unserem moralischen Wert durch die Vergleichung unserer Handlungen mit dem moralischen Gesetz“ (VE 159). Im Sinne der Demut beurteilt eine Person ihre eigene faktische moralische Lebensführung dann adäquat, wenn sie ihre eigene Unzulänglichkeit, ihr Zurückbleiben anerkennt, sich eingesteht. „Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge) muß unvermeidlich wahre Demuth folgen“ (MS VI 436). Der Inbegriff der selbstreferenziellen Tugenden ist

für Kant die eigene Vollkommenheit. Es ist nicht zu leugnen, dass der Mensch diese nicht erreicht, er nur danach streben kann, sie approximativ zu erreichen. Die „Demuth (ist) eigentlich nichts anders, als eine Vergleichung seines Werths mit der moralischen Vollkommenheit“ (Päd IX 491).

Was für die Tugend im Allgemeinen gilt, das gilt für die selbstbezogenen Tugenden im Besonderen: Es bedarf des Prozesses eines Fortschreitens, der kontinuierlichen Anstrengungen. Die Tugend ist „objectiv betrachtet ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber sich ihm beständig zu nähern dennoch Pflicht ist“ (MS VI 409; vgl. MS VI 446). Hat der Mensch im Sinne einer Grundentscheidung, einer „Revolution in der Gesinnung“, in Anbetracht des Hanges zum Bösen im Sinne einer Bekehrung sich den Standpunkt der Moral und damit die verschiedenen moralischen Grundhaltungen sich zu Eigen gemacht, dann ist im Weiteren ein beständiges Umsetzen erforderlich, was für den Menschen eine Reform, eine Besserung, eine „Änderung der Sitten“ bedeutet (vgl. RGV VI 47 u. 51; VE 309). Der Prozess wird begleitet von einer moralischen Selbstreflexion des Subjekts. Die aufrichtige Selbsterkenntnis ist für Kant „aller menschlichen Weisheit Anfang“ (MS VI 441); sie beinhaltet als erstes Gebot: „Unparteilichkeit in Beurteilung unserer selbst in Vergleichung mit dem Gesetz und Aufrichtigkeit im Selbstverständnisse seines inneren moralischen Werths oder Unwerths“. Sie ist einer „eigenliebigen Selbstschätzung“ entgegengesetzt, die bloße Wünsche, denen keine Taten folgen, für Beweise eines „guten Herzens“ hält (ebd.).

„Die größte moralische Vollkommenheit des Menschen“ sieht Kant darin, „seine Pflicht zu thun und zwar aus Pflicht (daß das Gesetz nicht blos die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sei)“ (MS VI 392). Es kommt nicht nur auf die moralisch richtige, sondern insbesondere auf die moralisch gute Lebensführung an, nicht nur auf die *virtus* phänomenon, „die Tugend als Fertigkeit in pflichtmäßigen Handlungen (ihrer Legalität nach)“, sondern vor allem auf die *virtus* noumenon, die „standhafte Gesinnung solcher Handlungen aus Pflicht (ihrer Moralität wegen)“ (RGV VI 14). Mittels der Distinktion zwischen Legalität und Moralität wird verständlich, warum Kant zwei Gründe für die Demut benennt: „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). Das Ziel der Vollkommenheit kann der Mensch mithin zum einen verfehlen, weil er moralisch falsch handelt, und zum anderen, weil seine moralische Motivation nicht lauter, nicht integer ist. Die entsprechende Selbsterkenntnis, die den Menschen die Haltung der Demut einnehmen lässt, darf nun nicht zu einer Mutlosigkeit führen; die Gefahren der Resignation und in der Folge der Tatenlosigkeit gilt es zu vermeiden (vgl. VE 160).

Was es mit der wahren Demut auf sich hat, das lässt sich unter Zuhilfenahme des gnoseologischen Grundsatzes „per opposita cognoscitur“ nochmals

erläutern, führt man sich vor Augen, was ihr entgegengesetzt ist. Ein Gegensatz ist der „Tugendstolz“, bei dem jemand es unterlässt, den richtigen Maßstab bei seiner Eigenbeurteilung zugrunde zu legen, so dass er sich nicht eine begründete Überzeugung bildet, sondern sich selbst etwas vormacht. „Die Überredung von einer Größe ... seines [moralischen] Werths, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem Gesetz, kann der Tugendstolz (arrogantia moralis) genannt werden“ (MS VI 435). Den Gegensatz bezeichnet Kant ebenfalls als „Eigendünkel“, worunter er „ein Wohlgefallen an sich selbst (arrogantia)“ (KpV V 73) versteht. Die Demut, die eine „Herabsetzung des Eigendünkels“ mit sich bringt, würde allerdings falsch verstanden, führte sie zur Selbstverachtung und nicht zur Förderung der Entschlossenheit, sich der moralisch guten Lebensführung immer mehr zu nähern (RGV VI 184f Fn.).

Vergleicht der Mensch nicht seine faktische moralische Lebensführung mit dem Sittengesetz, sondern hat er sich selbst mit seiner Fähigkeit zur Moralität im Blick, dann hat er nicht Anlass, demütig zu sein, sondern hat er berechtigter Weise ein Bewusstsein von seiner eigenen Würde und somit Grund zur Selbstachtung und zur „Erhebung der Seele“. Unter der Rücksicht, als ein vernünftiges und freies Wesen zur Moralität fähig und insofern autonom zu sein, hat die Person Grund, von sich eine hohe Meinung zu haben. Daraus, „daß wir einer ... inneren [moralischen] Gesetzgebung fähig sind,“ muß „Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werths (valor), nach welchem er für keinen Preis (pretium) feil ist und eine unverlierbare Würde (dignitas interna) besitzt, die ihm Achtung (reverentia) gegen sich selbst einflößt“ (MS VI 436), folgen. Positive Selbstschätzung wegen seiner Befähigung zur Moralität ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst. „Die Menschheit in seiner Person“ als „Object der Achtung“ soll der Mensch „sich nicht verlustig machen“, „nicht seine Würde verläugnen, sondern immer im Bewusstsein der Erhabenheit seiner moralischen Anlage (welches im Begriff der Tugend schon enthalten ist)“ leben (MS VI 435). Das „Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung“ kann „als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen“ dienen (RGV VI 50).

2.2 Vergleich mit anderen

Das eine ist der Vergleich des Selbst mit dem Sittengesetz – hier hat die wahre Demut ihren Ort, wenn das Selbst zur adäquaten Selbsteinschätzung seiner faktischen moralischen Lebensführung anhand des Sittengesetzes kommt. Das andere ist der Vergleich zwischen dem Selbst und anderen hinsichtlich eines tertium comparationis. Ist das tertium comparationis die moralische potentia im Sinne einer Befähigung, dann ist, wie bereits gesehen, eine Selbstachtung, eine positive cognitio sui berechtigt. Kant spricht in diesem Kontext auch von der „Ehrliche, d.i. Sorgfalt seiner Menschenwürde in Vergleichung mit Anderen nichts zu ver-

geben“ (MS VI 465), vom edlen Stolz (animus eleatus), wobei das Wort ‚Stolz‘ nicht wie sonst häufig ein Antonym zur Demut ist, sondern ein Synonym mit ‚berechtigter Selbstachtung‘. Die auf der Befähigung zur Moralität gründende Selbstachtung grenzt er ab von dem Stolz, der sich auf „Vorzüge des Glücks“ (Päd IX 491) gründet, womit ein anderes tertium comparationis zugrunde gelegt wird. Er warnt vor einer zu hohen Bewertung der merita fortunae (vgl. Päd IX 493), die gegeben wäre, würde nicht der Primat der Moralität, die Präferenz der sittlichen vor den nicht-sittlichen Werten beachtet.

Für Kant gilt: „Demut in Vergleichung mit anderen Menschen ... ist gar keine Pflicht“ (MS VI 435). Wird dennoch eine relationale Selbstschätzung im Vergleich mit anderen vorgenommen, ein komparatives Selbstverhältnis ausgebildet, dann sieht er zwei entgegengesetzte Gefahren. Nach der einen Seite hin können sich Laster wie Hochmut oder Neid einstellen. Beim Vergleich mit anderen kann das Subjekt die Fehlhaltung sich aneignen, sich selbst entweder über andere zu erheben, oder den anderen nahe zu legen, den eigenen Wert zu vermindern. ‚Hochmut‘ definiert er daher als „eine Art von Ehrbegierde ..., nach welcher wir anderen Menschen ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit uns gering zu schätzen, und ist also ein der Achtung, worauf jeder Mensch gesetzmäßigen Anspruch machen kann, widerstreitendes Laster“ (MS VI 465). Der Hochmütige nimmt im Vergleich mit anderen eine Aufwertung der eigenen Person vor, die nicht sachlich begründet ist, sondern aus einer Selbsttäuschung resultiert, durch die das Subjekt sich „einen inneren größeren Werth zu verschaffen“ meint (MS VI 435). Im Falle des Neides gönnt das Subjekt anderen nicht ihr Wohl, obgleich dem eigenen Wohl gar kein Abbruch getan wird. Die entsprechende Gesinnung nennt Kant ‚Missgunst‘; folgen aus ihr Taten, um das Wohl anderer zu schmälern, dann spricht er vom ‚qualifizierten Neid‘. Beim Laster des Neides sieht jemand sein eigenes Wohl durch das anderer in den Schatten gestellt, wobei er den Maßstab „nicht in dessen innerem Werth, sondern nur in der Vergleichung mit dem Wohl Anderer“ sieht (MS VI 458f).

Nach der anderen Seite besteht die Gefahr einer Selbstverachtung, einer „kriechenden Gemütsart“, einer „knechtischen Gesinnung“. „Die geringe Meinung von seiner Person in Ansehung anderer ist keine Demut, sondern sie verrät eine kleine Seele und ist kriechende Gemütsart“ (VE 158). Kant hält es für verkehrt, „die Demuth darein zu setzen, daß man sich geringer schätze als Andre“ (Päd IX 491). Denn im Vergleich mit anderen kommt einem selbst die gleiche Würde und damit Selbstzwecklichkeit zu. Falsche (erlogene) Demut wirft er dem vor, der seinen eigenen moralischen Wert herabsetzt, um auf diese Weise die Gunst eines anderen, wer es auch sein mag, zu erwerben. Diese Person bezichtigt er der Heuchelei und Schmeichelei. Diese „Abwürdigung seiner Persönlichkeit“ widerspricht einer Pflicht gegen sich selbst (vgl. MS VI 436). Nicht nur eine Herabsetzung, sondern sogar eine Leugnung seiner eigenen moralischen Würde liegt vor, wenn ein Individuum sich selbst für moralisch wertlos erachtet,

wenn es meint, „kriechend“ bzw. „knechtisch (animo servili)“ seine Ziele zu erreichen (vgl. MS VI 435). Bei der „sittlich-falsche(n) Kriecherei (humilitas spuria)“ entsagt es sich des Anspruchs auf einen eigenen moralischen Wert „in der Überredung, sich eben dadurch einen geborgten zu erwerben“ (ebd.).

Diese kontrastierenden Überlegungen zeigen im Übrigen, dass für Kant Demut ein Bewusstsein der eigenen Würde voraussetzt, er sie nicht mit dem Bewusstsein, moralisch wertlos zu sein, gleichsetzt. Er will das Laster der „Kriecherei“ vermieden wissen. Zur Veranschaulichung übt er Paränese und schärft mittels apodiktischer Imperative ein: „Werdet nicht der Menschen Knechte; – lasst euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füßen treten. – Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet. – Nehmt nicht Wohlthaten an, die ihr entbehren könnt“ (MS VI 436). Er stellt klar: „Das Bücken und Schmiegen vor einen Menschen“ ist „eines Menschen unwürdig“ (MS VI 437). Er warnt plastisch: „Wer sich ... zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird“ (ebd.).⁸ Die (wahre) Demut als selbstreferenzielle Tugend impliziert in keiner Weise, dass das Subjekt sich nicht dagegen zur Wehr zu setzen hat, von anderen gedemütigt zu werden.

So klar in Kants Tugendsystem die moralische Grundhaltung der Demut in ihren Merkmalen, in ihren Vergleichspunkten und in ihren Oppositionen bestimmt ist, so schwierig ist gleichwohl ihre Umsetzung, gilt es doch eine Balance zwischen verschiedenen miteinander konkurrierenden Gesichtspunkten herzustellen sowie bestimmte Folgen mit zu berücksichtigen. In einer kasuistischen Frage⁹, die nicht eine Anwendung eines Prinzips auf einen Einzelfall zum Gegenstand hat, sondern die soeben genannten Aspekte, deutet Kant die Problematik wenigstens an, ohne allerdings näher auf sie einzugehen. Er stellt die Frage in den Raum, ob nicht einerseits das „Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung“ mit dem Eigendünkel, der ja den Gegensatz zur wahren Demut bildet, zu große Ähnlichkeiten aufweise, so dass eine Aufmunterung zum erstgenannten Gefühl sich nicht empfehle. Gäbe es andererseits eine Selbstverleugnung in diesem Bereich, würde dies nicht zu einer Geringschätzung der eigenen Person durch andere führen und damit der Pflicht zur Selbstachtung widersprechen (MS VI 437)?

8 Kritik an den von Kant ausgewählten Beispielen übt Duran Casas, Vicente, Die Pflichten gegen sich selbst in Kants „Metaphysik der Sitten“, Frankfurt a.M. u.a. 1996, 300-306.

9 Vgl. allgemein zur kantischen Kasuistik: Witschen, Dieter, Kasuistik in Kants Ethik. Ein Hinweis auf ein nahezu völlig vernachlässigtes Thema, in: ETHICA 14 (2006) 179-198.

3. Demut und christliche Ethik

An einigen Stellen seiner Ethik konstatiert Kant explizit eine Kongruenz zwischen der jeweiligen Auffassung der christlichen Ethik und seiner eigenen. Zu diesen gehört u.a. die Bestimmung der Demut. „Alle Begriffe der Alten [also der antiken Philosophen] von der Demut und allen moralischen Tugenden waren nicht rein und kongruierten nicht mit dem moralischen Gesetz, das Evangelium ist das erste, was uns die Moralität rein vortrug, und nichts, so wie es die Geschichten beweisen, kam demselben bei“ (VE 159). Er präzisiert andernorts:

„man kann es ... der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: daß es zuerst durch die Reinigkeit des moralischen Principis, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen ... dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe, die beide gerne ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demuth (d.i. der Selbsterkenntniß) gesetzt habe.“ (KpV V 86)

Weil die christliche Ethik seiner Überzeugung nach die Maßstäbe moralischer Lebensführung in aller – wie er in religiöser Terminologie ausführt – „Heiligkeit, Vollkommenheit und Reinheit“ benannt und gleichzeitig realistisch um die Begrenztheit, die Fehlbarkeit des Menschen weiß, besitzt sie den richtigen Begriff von der Demut als einem Vermögen zur adäquaten Selbstbeurteilung. Weil sie um die „Größe“ des Menschen als eines zur Moralität fähigen Wesens weiß und zugleich vom Menschen wegen seiner Unzulänglichkeit, seiner Fragilität eine „kleine“ Meinung hat, vermeidet sie es beim Vergleich, der bei der *cognitio sui* vorzunehmen ist, und bei dem etwas „Großes“ vorausgesetzt wird, anhand dessen etwas anderes als vergleichsweise „klein“ beurteilt wird, die falschen Vergleichspunkte zugrunde zu legen sowie im Geflecht der schwierigen Selbsteinschätzung falsche Oppositionen aufzustellen. Bezüglich der Demut sieht Kant die Aufgabe der christlichen Ethik nicht auf eine kognitive Vermittlung beschränkt, sondern weist ihr eine weitergehende Funktion zu: „So lehrt ... die christliche Religion nicht sowohl die Demuth, als sie vielmehr den Menschen demüthig macht“ (Päd IX 491; ebenso VE 158).

Nun ist die christliche Religion nicht vor der Ausbildung bestimmter Fehlformen der Demut gefeit. Für falsch hält Kant etwa eine religiös motivierte Demut, die „in der Selbstverachtung, in der winselnden erheuchelten Reue und einer bloß leidenden Gemütsverfassung die Art setzt, wie man allein dem höchsten Wesen gefällig werden könne“ (KU V 273). Hier wie an anderen Stellen beurteilt Kant das Religiöse nach moralischen Grundkriterien. Wegen dieser hermeneutischen Grundperspektive kann er rein religiösen Ausdruckshandlungen der Demut vor Gott nichts abgewinnen, weil er ihren Beitrag zu einer moralisch guten Lebensform nicht erkennen kann.

„Das Hinknien oder Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände sich dadurch zu versinnbildlichen, ist der Menschenwürde zuwider ...; denn ihr

demüthigt euch alsdann nicht unter einem Ideal, das euch eure eigene Vernunft vorstellt, sondern unter einem Idol, was euer eigenes Gemächsel ist.“ (MS VI 436f)

Von der „inneren Beschaffenheit des christlichen Glaubens“ setzt er die Art von Frömmigkeit ab, bei der der Mensch sich selbst nichts zutraut, er in ständiger Ängstlichkeit auf übernatürliche Hilfe aus ist und er „in dieser Selbstverachtung (die nicht Demuth ist) ein Gunst erwerbendes Mittel zu besitzen“ meint, worin seiner Ansicht nach „eine knechtische Gemüthsart“ zum Ausdruck kommt (RGV VI 184 Fn.). Er kontrastiert die „Religion des guten Lebenswandels“ von der Superstition. Zu ersterer gehört die Demut „als unnachsichtliche Beurtheilung seiner Mängel“, die gleichwohl etwas Erhabenes hat, weil die Selbstkritik das Subjekt befähigt, die Ursachen für die moralischen Mängel nach und nach zu beseitigen. Der Aberglaube hingegen kennt keine „Ehrfurcht für das Erhabene“, sondern lässt sich von Furcht und Angst vor einem übermächtigen Wesen leiten, dem es durch „Gunstbewerbung und Einschmeichelung“ zu gefallen sucht (KU V 264). Insofern die falsche Demut zu einer Mutlosigkeit führen kann, wendet Kant sich gegen die

„Religion der Faulen, die gar nichts selbst tun wollen, sondern alles Gott überlassen. Um dieser Mutlosigkeit abzuhelpen, merke man: daß wir hoffen können, es werde unserer Schwäche und Gebrechlichkeit durch Gottes Hilfe eine Ergänzung widerfahren, wenn wir nur so viel getan haben, als nach Bewusstsein unseres Vermögens uns zu tun möglich war: allein nur bloß unter dieser Bedingung können wir hoffen, denn nur dadurch erst sind wir der göttlichen Beihilfe würdig.“ (VE 160)

Unübersehbar wendet Kant auch bei seiner Bestimmung der selbstreferenziell verstandenen Tugend der Demut in einem religiösen, sprich: christlichen Kontext die Kriterien an, die er generell bei seiner Interpretation des Religiösen gebraucht, und die von theologischer Seite mancher – hier nicht zu leistenden – Kritik bedürfen – etwa wegen ihrer pelagianischen Tendenz oder wegen des fehlenden sensus für legitime religiöse Ausdrucksformen. Mit einzelnen Grundelementen seiner Moralphilosophie steht Kant in der christlichen Tradition, auch – wie das Exempel der Demut zeigt – in ihrer asketischen Tradition¹⁰. Mittels seiner ethischen Grundeinsichten gibt er der jeweiligen moralischen Idee eine eigene systematische Interpretation und Profilierung. Diese sind zweifelsohne wirkmächtig gewesen. Wird etwa in der neueren philosophischen oder theologischen Ethik eine Rehabilitierung der in Verruf geratenen Tugend der Demut versucht¹¹, ist der zumindest untergründige Einfluss Kants spürbar. So meint Demut etwa nicht (mehr) Unterwürfigkeit, nicht Servilität, nicht Bewusstsein eigener

10 Näheres dazu in: Witschen, Dieter, Die asketische Dimension in Kants Ethik, erscheint in: ThPh 81 (2006) 367–384.

11 Vgl. z.B. Comte-Sponville, Andre, Ermutigung zum unzeitgemäßen Leben. Ein kleines Brevier der Tugenden und Werte, Reinbek 1998, 167-176; Virt, Günter, Demut – eine unmoderne Tugend?, in: Uni Trinoque Domino (FS K. Berg), hrsg. von H. Paarhammer u. F.-M. Schmölz, Thaur 1989, 291-307.

völliger Wertlosigkeit. Sie integriert die Selbstachtung, die dem Menschen als moralischem Wesen gebührt, unterminiert sie nicht. Bei bleibender Affirmation seiner eigenen Würde ermöglicht sie dem Menschen die adäquate und aufrichtige moralische Selbsteinschätzung in seinen Begrenzungen und Unzulänglichkeiten, die illusionslose Anerkennung der moralischen Wahrheit über sich selbst, die wiederum nicht Grund zur Resignation, sondern Antrieb zur Meliorisierung ist. Sie meidet die Gefahr eines Vergleichs zwischen Selbst und Anderen, nämlich in einen Wettbewerb einzutreten, bei dem es um Inferiorität und Superiorität geht, und bei dem nicht moralische Maßstäbe zugrunde gelegt werden. Als reflexive Tugend ist sie für eine moralisch gute Lebensführung im Allgemeinen und eine „Religion des guten Lebenswandels“ im Besonderen konstitutiv.