

# „Was den Willen bewegt“

Kant und Schopenhauer über die einzig echte moralische Triebfeder

von Jörg U. Noller (München)

## 1. Was bewegt den Willen?

Die Frage nach der Möglichkeit moralischer Motivation hat sowohl Kant als auch Schopenhauer beschäftigt. Beide Denker sind sich darin einig, dass nur *Gefühle* eine moralische Triebfeder abgeben können, indem sie moralische Gründe affektiv besetzen und damit dem *principium diiudicationis* ein wirksames *principium executionis* an die Seite stellen. Während sich also Kant und Schopenhauer in den formalen handlungstheoretischen Anforderungen einig sind, so unterscheiden sich ihre Theorien jedoch grundlegend in der Frage nach der *geeigneten* Triebfeder und ihrem materialen Gehalt.<sup>1</sup> An dieser materialen Differenz zeigt sich *in nuce* ihre jeweils verschiedene metaphysische Bestimmung des Menschen.

Kant hat im Triebfedernkapitel der *Kritik der praktischen Vernunft*<sup>2</sup> eine systematisch bislang nur wenig beachtete Theorie des moralischen Gefühls der Achtung entwickelt. Das Achtungsgefühl entspringt der reinen Vernunft selbst, was es Kant erlaubt, die Einheit seines praktischen Vernunftsystems zu wahren und die moralische Motivation des Willens von Einflüssen heteronomer Sinnlichkeit freizuhalten. Schopenhauer kritisiert vor allem in seiner *Preisschrift über die Grundlage der Moral*<sup>3</sup> die Kantische Triebfedernlehre – besonders mit Blick auf deren Wirkungskraft – und setzt dieser seine Theorie des Mitleids entgegen. Schopenhauers Kritik der Kantischen Motivationstheorie besteht also darin, dass er trotz zahlreicher struktureller Gemeinsamkeiten deren materiale Achtungskonzeption bei Kant verwirft und sie durch eine materiale Konzeption des Mitleids ersetzt. Es wird sich herausstellen, dass Schopenhauers Motivationstheorie

---

1 Man kann den moralphilosophischen Unterschied zwischen Kant und Schopenhauer zugespitzt auf die Formel „Gemeinsame Struktur, verschiedener Inhalt“ bringen. Vgl. dazu grundlegend Köhl, Harald: Die Theorie des moralischen Gefühls bei Kant und Schopenhauer. In: *Zur Philosophie der Gefühle*. Hrsg. von Hinrich Fink-Eitel u. Georg Lohmann. Frankfurt/M. 1993, 136–156, hier 139.

2 Kants Werke werden mit Ausnahme der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) und der *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) zitiert nach der Akademie-Ausgabe (AA). Die bei Kant zur Hervorhebung gesperrten Wörter werden im Folgenden *kursiv* wiedergegeben.

3 Im Folgenden zitiert nach der Züricher Ausgabe (ZA), unter Angabe von Band-, Kapitel-, Paragraphen- und Seitenzahl. Die bei Schopenhauer zur Hervorhebung gesperrten Wörter werden im Folgenden *kursiv* wiedergegeben.

auf einer anthropologisch-metaphysischen Grundlage beruht, welche der Kantischen diametral entgegengesetzt ist.

Ich werde im Folgenden zunächst Kants Theorie moralischer Motivation darlegen. In einem zweiten Schritt werde ich mich dann Schopenhauers Kritik an der Kantischen Triebfederlehre zuwenden. Schließlich werde ich zeigen, dass Schopenhauer in seinem Bemühen, die moralische Triebfeder realer und potenter zu konzipieren, der Kantischen Motivationslehre nur bedingt gerecht wird.

## 2. Kants Theorie der moralischen Triebfeder der Achtung

### 2.1 Der metaphysische und anthropologische Stellenwert der Achtung

Das moralische Gefühl der Achtung ist in der Kantischen Ethik untrennbar verbunden mit anthropologischen und metaphysischen Bestimmungen. Nach Kants *Kritik der reinen Vernunft* kann die „ganze Bestimmung des Menschen“<sup>4</sup> nur am Leitfaden der Freiheit, in der Moralphilosophie erörtert werden. *Transzendental* frei, d. h. vermögend, „eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen *von selbst* anzufangen“<sup>5</sup>, kann der Mensch als ein vernünftiges Wesen nur dann *gedacht* – wenn auch nicht *erkannt* – werden, wenn er sich unter einer Doppelperspektive als ‚Bürger zweier Welten‘, der Freiheit und der Natur, begreift.<sup>6</sup> Wäre der Mensch jedoch ein *reines* Vernunftwesen und damit „Glied[.] einer intelligibelen Welt“<sup>7</sup>, dann wollte der Mensch von selbst, was die Vernunft gebietet und ein moralisches Sollen wäre damit überflüssig. Der Mensch als ein unvollkommenes, endliches und fehlbares Zwischenwesen hingegen, als *Phainomenon* und *Noumenon* in einem, ist deshalb gezeichnet durch eine konstitutive Spannung. Innerhalb dieser Spannung tritt erst das moralische Sollen, das immer ein Noch-nicht in sich schließt, auf: „Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt, und wird nur so fern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.“<sup>8</sup> Da in einem solchen Spannungsverhältnis die Vernunft des Menschen „nicht schon vermöge seiner Natur dem objektiven Gesetze notwendig gemäß ist“<sup>9</sup>, stellt sich für Kant die Frage nach einem hinreichenden Bestimmungsgrund des Willens, einer adäquaten *Triebfeder* zur moralischen Handlung.

---

4 KrV, B 868.

5 Ebd., B 476.

6 Vgl. dazu KpV, A 10, Fn.: „Die Vereinigung der Kausalität, als Freiheit, mit ihr als Naturmechanismus, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweite durchs Naturgesetz, und zwar in einem und demselben Subjekte, dem Menschen, fest steht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erste als Wesen an sich selbst, auf das zweite aber als Erscheinung, jenes im *reinen*, dieses im *empirischen* Bewusstsein, vorzustellen.“ Vgl. dazu auch KpV, A 155.

7 GMS (AA IV), 454.

8 Ebd., 455.

9 KpV, A 127.

Dieser metaphysisch-anthropologischen Tiefenstruktur versucht nun Kant im Triebfedernkapitel der *Kritik der praktischen Vernunft* gerecht zu werden, welches als das systematische ‚Herzstück‘ des Kantischen praktischen Vernunftsystems angesehen werden kann. Das Gefühl der Achtung, das darin wiederum seinen Ort hat, ist das entscheidende Moment in einem Prozess, einer „Bildungsgeschichte“<sup>10</sup> der Willensbestimmung, deren Ziel es ist, aus reiner Vernunft zur Handlung zu motivieren und dabei alle möglichen empirischen Einflüsse zum Zwecke der Reinheit des Willens einzuschränken. Kant bezeichnet das „sonderbare“<sup>11</sup> Gefühl der Achtung deswegen auch als ‚vernunftgewirktes‘ Gefühl.<sup>12</sup>

Folgende Forderungen stellen sich daher nach Kant einer Theorie autonomer Vernunft:<sup>13</sup> Sie muss aus sich selbst heraus angeben, *nach was* der Wille streben soll. Ebenso muss sie in der Lage sein, allein aus sich selbst heraus Handlungen als moralisch zu qualifizieren. Es muss also in der Vernunft ein Urteilsprinzip, ein *principium diiudicationis* strukturell angelegt sein. Allerdings genügt diese rein rationale Urteilsfunktion noch nicht für eine vollständige moralische Handlungstheorie aus reiner Vernunft. In der rein vernünftigen Erkenntnis liegt nämlich noch keine motivationale Kraft begründet. Es liegt damit zwar eine ‚Autognosie‘ der Vernunft in ihrer Moralität vor, jedoch noch nicht *Autonomie* in ihrem aktiven Sinne.<sup>14</sup> Die Vernunft benötigt zusätzlich zu ihrem *principium diiudicationis* also ein *principium executionis*, mittels dessen sie in der Lage ist, vernünftige Handlungen allein aus sich selbst heraus zu motivieren und auszuführen. Kant fasst in seiner zweiten *Kritik* den dreistufigen Prozess der aus sich selbst heraus praktisch werdenden Vernunft folgendermaßen zusammen:

Das moralische Gesetz also, so wie es [erstens] *formaler* Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch praktische reine Vernunft, so wie es [zweitens] zwar auch *materialer*, aber nur objektiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung unter dem Namen des Guten und Bösen ist, so ist es [drittens] auch *subjektiver* Bestimmungsgrund, d. i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sinnlichkeit des Subjekts Einfluß hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist.<sup>15</sup>

---

10 Vgl. Kaulbach, Friedrich: *Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“*. Darmstadt 1988, 182.

11 KpV, A 135.

12 Vgl. GMS (AA IV), 402, Fn.: „Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen ersterer Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden“ sowie KpV, A 135: „Dieses Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ist also lediglich durch Vernunft bewirkt.“

13 Vgl. dazu Henrich, Dieter: *Ethik der Autonomie*. In: Ders.: *Selbstverhältnisse*. Stuttgart 1982, 6–56, hier 13 f.

14 Vgl. zur Motivationsproblematik in Kants Moralphilosophie ebd., 14.

15 KpV, A 133 f. (Hervorhebungen nicht im Original).

Das Gefühl der Achtung leistet damit den heiklen Brückenschlag von der intelligiblen Ebene des Sittengesetzes zur sinnlichen Ebene der konkreten Handlung.<sup>16</sup> Als subjektiver Bestimmungsgrund des Willens schließt es die Kluft zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen der ersten und zweiten Natur des Menschen. Ohne die Möglichkeit einer solche Vermittlung beider Naturen würde der Mensch der Forderung des Sittengesetzes kein moralisches Interesse entgegenbringen können. Die Handlung wäre zwar *legal* („pflichtgemäß“), aber nicht im eigentlichen Sinne *moralisch* („aus Pflicht“) zustande gekommen. Moralität besteht demnach im *Interesse der Achtung*: Aus dem Begriff einer Triebfeder entspringt, wie Kant feststellt, „der eines *Interesse*, welches niemals einem Wesen, als was Vernunft hat, beigelegt wird, und eine *Triebfeder* des Willens bedeutet, so fern sie *durch Vernunft vorgestellt* wird.“<sup>17</sup> Somit „ist das *moralische Interesse* ein reines sinnenfreies Interesse der bloßen praktischen Vernunft“<sup>18</sup> und eine Maxime „nur alsdenn moralisch echt, wenn sie auf dem bloßen Interesse, das man an der Befolgung des Gesetzes nimmt, beruht.“<sup>19</sup> Erst wer also das vom Sittengesetz Gebotene aus Achtung vor dem moralischen Gesetz im Zuge einer „freien Unterwerfung“<sup>20</sup> erfüllt, kann seiner höchsten Bestimmung als moralische Persönlichkeit gerecht werden.

## 2.2 Die Phänomenologie der Achtung

Auch wenn das Gefühl der Achtung, wie Kant betont, von „eigentümlicher Art“<sup>21</sup> und „unergründlich“<sup>22</sup> ist, lässt es sich dennoch phänomenologisch weiter bestimmen.<sup>23</sup> Als ein Gefühl, das zwischen Personen besteht, gehört die Achtung in eine Klasse von Phänomenen wie der Verehrung, der Bewunderung und Ehrfurcht und grenzt sich darin ab von einer Klasse solcher Phänomene wie Liebe und Mitleid. Worin besteht aber der Unterschied beider Klassen? Beide Klassen, für die im Folgenden beispielhaft das Mitleid einerseits und die Achtung andererseits stehen sollen, können als die „zwei Grundformen menschlicher Gefühlsbeziehungen“<sup>24</sup> bezeichnet werden. Wie unterscheidet sich aber nun die Achtung

---

16 Vgl. zur ‚metaphysischen‘ Rolle der Achtung bei Kant auch Lauener, Henry: Der systematische Stellenwert des Gefühls der Achtung in Kants Ethik. In: *Dialectica* 35 (1981), 243–264.

17 KpV, A 141.

18 Ebd.

19 Ebd. Vgl. dagegen Schopenhauers Vorwurf, wonach Kant in seiner Moralphilosophie „eine zweite, ganz neue Art von Handlungen auf[stellt], welche ohne alles Interesse, d. h. ohne Motiv vor sich gehn.“ (E (ZA), Kap. 2, § 8, 205).

20 KpV, A 142.

21 Ebd., A 135.

22 Ebd., A 142.

23 Vgl. zur phänomenologischen Bestimmung der Achtung im Folgenden Bollnow, Otto Friedrich: Die Ehrfurcht. In: Ders.: *Schriften*, Bd. 2. Würzburg 2009 [<sup>1</sup>1947].

24 Ebd., 9.

vom Mitleid? Zum Wesen solcher zwischenmenschlichen Gefühle wie dem Mitleid gehört konstitutiv eine unmittelbare Verbundenheit mit ihrem Objekt, die geradezu die Trennung von Subjekt und Objekt in einem ‚ursprünglichen Einssein‘ aufhebt.<sup>25</sup> Gerade hierin unterscheidet sich aber das Phänomen der Achtung von dem des Mitleids, denn Achtung ist intentional charakterisiert durch eine gewisse distanziert-objektive Haltung zu ihrem Gegenstand, sie besteht gerade darin, dass dabei der Gegenstand *Gegenstand* bleibt, d. h. dieser als solcher anerkannt wird, was der theoretischen Differenz von Subjekt und Objekt nahe kommt.<sup>26</sup> Während sich Mitleid jeglicher rationalen Struktur entzieht, besteht das Wesen der Achtung gerade darin, dass sie objektiv durch einen *Wert* begründet wird. Es liegt deshalb nahe, das Phänomen der Achtung als ein „Gefühl ohne Gefühlsnähe“<sup>27</sup> zu bestimmen, denn in ihrem Objekt-sein-Lassen unterscheidet sich die Achtung gerade von Gefühlsbeziehungen und Einstellungen der unmittelbaren Affirmation. Im Gegensatz zu solchen Gefühlen wie dem Mitleid ist Achtung nämlich immer schon vermittelt; sie bleibt in gewisser Weise ‚kalt‘ und steht damit in einer phänomenologischen Nähe zur intentionalen Verfasstheit des *theoretischen* Gegenstandsbezugs.<sup>28</sup> Im Gegensatz zur ‚theoretischen‘ Bewunderung jedoch bleibt die Achtung nicht kontemplativ passiv, sondern besitzt ihrer inneren Struktur nach konstitutiv eine aktive *Interessiertheit* an ihrem Gegenstand, wodurch die Möglichkeit der vermittelten Überwindung der anfänglichen Differenz aufrechterhalten wird.

3. „... das besondere Vergnügen, der Moral das breite Ruhepolster wegzuziehen“  
– Schopenhauers sympathetische Kritik der Kantischen Triebfedernlehre

Schopenhauers moralphilosophische Kant-Kritik richtet sich weniger gegen die Theorie der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* als vielmehr gegen die Lehrstücke der *Kritik der praktischen Vernunft*. In dieser Schrift ist nach Schopenhauer „der nachtheilige Einfluß des Alters“ auf Kants Geist „schon deutlich zu spüren“<sup>29</sup>, während er sich über die früher entstandene *Grundlegungsschrift* durchaus anerkennend äußert: „Wir finden in diesem Buche die Grundlage, also das Wesentliche seiner Ethik streng systematisch, bündig und scharf dargestellt, wie sonst in keinem andern.“<sup>30</sup> Im Folgenden soll zuerst Schopenhauers Kritik der Kantischen Motivationstheorie dargestellt werden. In einem zweiten Schritt wird dann Schopenhauers positive Theorie des Mitleids näher betrachtet, um so schließlich seine Kant-Kritik besser beurteilen zu können.

---

25 Vgl. ebd., 24.

26 Vgl. ebd.

27 Vgl. ebd.

28 Vgl. ebd.

29 E (ZA), Kap. 2, § 3, 158.

30 Ebd.

Schopenhauers Kritik an der Kantischen Moralphilosophie hat einen formalen sowie einen materialen Bezugspunkt. Hinsichtlich der Begründung des kategorischen Imperativs wirft Schopenhauer Kant vor, eine *petitio principii* begangen zu haben.<sup>31</sup> Entscheidender noch als die *formale* Kritik ist jedoch Schopenhauers *materiale*, welche sich an der Kantischen Triebfedernlehre und ihrem Gefühl der Achtung mitunter polemisch entzündet:

Der zweite Fehler also ist gänzlicher Mangel an Realität und dadurch an möglicher Wirksamkeit. Es schwebt in der Luft, als ein Spinnengewebe der subtilsten, inhaltsleersten Begriffe, ist auf nichts basirt, kann daher nichts tragen und nichts bewegen. Und dennoch hat Kant demselben eine Last von unendlicher Schwere aufgebürdet[...].<sup>32</sup>

Schopenhauer geht es also darum, eine materiale Grundlage einer Moral- und Motivationstheorie zu finden, welche vor allem praktisch wirksam werden kann. Kants Ethik wirft er dagegen vor, sich auf einem „bequemen Ruhepolster [...] dem kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft“<sup>33</sup> niederzulassen, ohne praktisch relevant werden zu können. Die von Schopenhauer verwendete Metaphorik zur Bezeichnung des kategorischen Imperativs – als Ruhekissen, Spinnengewebe, bzw. als „pure Schaale ohne Kern“<sup>34</sup> und als „aprioristische Seifenblase“<sup>35</sup> – impliziert zwei Kritikpunkte: zum einen das Fehlen eines echten, tragenden Fundaments, zum andern aber den Vorwurf einer moralisch-praktischen Impotenz. Es muss deswegen, so Schopenhauer, zunächst daran gegangen werden, „der Moral das breite Ruhepolster wegzuziehen.“<sup>36</sup>

---

31 „In einer praktischen Philosophie ist es nicht darum zu thun, Gründe anzugeben von dem was geschieht, sondern Gesetze von dem was *geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht.*“ (E (ZA), Kap. 2, § 4, 160). Schopenhauer folgert daraus: „Dies ist schon eine entscheidende *Petitio principii*. Wer sagt euch, daß es Gesetze giebt, denen unser Handeln sich unterwerden *soll*? Wer sagt euch, daß *geschehen soll, was nie geschieht?* – Was berechtigt euch, dies vorweg anzunehmen und demnächst eine Ethik in legislatorisch-imperativer Form, als die alleinmögliche, uns sofort aufzudrängen?“ (E (ZA), Kap. 2, § 4, 160, Einige Hervorhebungen im Original gesperrt). Zur Problematik dieser formalen Kant-Kritik vgl. Fleischer, Margot: *Schopenhauer als Kritiker der Kantischen Ethik*, Würzburg 2003, 24, an welcher sich die Studie im Folgenden orientiert. Fleischer betrachtet jedoch m. E. die materiale Kant-Kritik Schopenhauers zu wenig. Hier will die folgende Untersuchung ansetzen.

32 E (ZA), Kap. 2, § 6, 183. Vgl. auch ebd.: „Wir müssen um so mehr bedauern, daß reine, abstrakte Begriffe *a priori*, ohne realen Gehalt und ohne alle irgendwie empirische Grundlage, wenigstens *Menschen* nie in Bewegung setzen können: von andern vernünftigen Wesen kann ich nicht mitreden. Daher ist der zweite Fehler der Kantischen Grundlage der Moralität Mangel an realem Gehalt.“ (Einige Hervorhebungen im Original gesperrt).

33 Ebd., Kap. 1, § 2, 155.

34 Ebd. Kap. 2, § 6, 170.

35 Ebd. Kap. 3, § 14, 238.

36 Ebd., Kap. 1, § 2, 156.

Es ist Schopenhauer ferner nicht verständlich, wie aus der rein theoretischen Erkenntnis des kategorischen Imperativs eine Triebfeder entspringen sollte, das moralisch Erkante auch wirklich auszuüben, so „daß dieser Ursprung eines Moralgesetzes in uns darum unmöglich ist, weil er voraussetzt, daß der Mensch ganz von selbst auf den Einfall käme, sich nach einem *Gesetz* für seinen Willen, dem dieser sich zu unterwerfen und zu fügen hätte, umzusehn und zu erkundigen.“<sup>37</sup> Nach Schopenhauer existiert bei Kant „keine andere moralische Triebfeder, als de[r] dargelegte[.] Gedankenproceß“<sup>38</sup> selbst. Dieser ist in seinen Augen aber viel zu schwach, um als wirkliche Autorität und Ansporn gelten zu können. Kants moralphilosophische Vernunftfixierung hat nach Schopenhauer neben ihrer Wirkungslosigkeit letztlich zur Folge, dass „die Richtschnur des menschlichen Handelns allein der Egoismus“<sup>39</sup> bleiben muss und somit die eigentliche Intention verkehrt wird und ins Unmoralische umschlägt.

Während Kant die Achtung als vernunftgewirktes Gefühl der Vernunft *nach*-ordnet, muss nach Schopenhauer die Triebfeder gerade empirisch sein, um ihre reale Wirksamkeit unter Beweis stellen zu können, „da für den Menschen nur das Empirische [...] Realität hat“. Die gesuchte Triebfeder muss „in der That eine *empirische* seyn und als solche ungerufen sich ankündigen, an uns kommen, ohne auf unser Fragen danach zu warten, von selbst auf uns eindringen, und dies mit solcher Gewalt, daß sie die entgegensehenden, riesenstarken, egoistischen Motive wenigstens möglicherweise überwinden kann.“<sup>40</sup> Schopenhauer kritisiert in Kants Bestimmung der Pflicht auch den Ausdruck ‚Achtung‘ selbst: „Da aber das Wort *Achtung* nicht ohne Grund so unpassend an die Stelle des Wortes *Gehorsam* gesetzt seyn kann; so muß es wohl irgend einer Absicht dienen, und diese ist offenbar keine andere, als die Abstammung der imperativen Form und des Pflichtbegriffs aus der *theologischen* Moral zu verschleiern.“<sup>41</sup> Dass Kant dennoch der Vernunft ihre eigene Wirklichkeit, d.h. Faktizität zuspricht, muss vor dieser Kritik Schopenhauer unverständlich bleiben: „Was soll man bei diesem seltsamen Ausdruck [scil. ‚Faktum der reinen Vernunft‘] sich denken? Das Faktische wird sonst überall dem aus reiner Vernunft Erkennbaren entgegengesetzt.“<sup>42</sup>

Nachdem Schopenhauer in seinem *negativen* Teil der Kritik die praktische Impotenz der Kantischen Triebfeder darzulegen versucht hat, deren Wirkung „wie die einer Klysterspritze bei einer Feuersbrunst“<sup>43</sup> anzusehen sei, schreitet er weiter zum *positiven* Teil. Dessen Aufgabe besteht darin, der Achtung das

---

37 Ebd., Kap. 2, § 6, 181f.

38 Ebd., Kap. 2, § 6, 181.

39 Ebd.

40 Ebd., Kap. 2, § 6, 182f.

41 Ebd., Kap. 2, § 6, 175.

42 Ebd., Kap. 2, § 6, 184.

43 Ebd., Kap. 2, § 6, 183.

Gefühl des Mitleids als bessere Alternative gegenüberzustellen und einen Nachweis dieser „wahren, allen Handlungen von ächtem moralischen Werth zum Grunde liegenden Triebfeder“<sup>44</sup> zu liefern, welche sich vor der Kantischen durch ihre „unbezweifelbare Realität“<sup>45</sup> auszeichne. Schopenhauer unterscheidet dabei drei „Grundtriebfedern“<sup>46</sup> aller menschlichen Handlungen: Den Egoismus, die Bosheit sowie das Mitleid. Da Schopenhauer wie Kant von der Wirklichkeit der Freiheit ausgeht, jedoch nicht von einer vernünftig strukturierten, so muss sich diese empirisch durch die Grundtriebfedern erklären lassen, denn „[w]as den Willen bewegt, ist allein Wohl und Wehe überhaupt im weitesten Sinne des Worts genommen.“<sup>47</sup> Dabei kommt dem Mitleid eine ausgezeichnete Funktion zu, insofern es „die alleinige Quelle *nicht-egoistischer Handlungen*“<sup>48</sup> ist. Sie ist „der letzte Grund der Moralität“<sup>49</sup>, und ihre Kenntnis „das Fundament der Moral“<sup>50</sup> sowie die „wirkliche Basis aller *freien* Gerechtigkeit und aller *ächt*en Menschenliebe.“<sup>51</sup> Mitleid bedeutet gerade die Überwindung des *principium individuationis*; es ist im Grunde selbstlos. Wer Mitleid empfindet, dem ist „der Schleier der Maja durchsichtig geworden, und die Täuschung des *principii individuationis* hat ihn verlassen. Sich, sein Selbst, seinen Willen erkennt er in jedem Wesen, folglich auch in dem Leidenden“<sup>52</sup>. Somit besitzt Schopenhauer nun neben einer Triebfeder auch ein empirisches Kriterium für moralische Handlungen, auch wenn das Mitleid als das „große Mysterium der Ethik“<sup>53</sup>, als ein „Urphänomen“<sup>54</sup> im Grunde metaphysische Implikationen besitzt, welche über die rein moralphilosophische Fragestellung weit hinausreichen.

#### 4. „... wie die Wirkung einer Klysterspritze bei einer Feuersbrunst“? Zur Differenz und Identität zweier Triebfedern

Vergleicht man das moralische Gefühl der Achtung bei Kant mit demjenigen des Mitleids, wie es Schopenhauer begreift, so fallen zunächst einmal zahlreiche Differenzen ins Auge. Der mitleidige Mensch identifiziert sich mit dem leidenden Mitmenschen. Eine solche Identifikation gehört wesentlich zu dem Urphänomen Mitleid. Dabei wird die Trennung zwischen leidendem Objekt und mitleidendem Subjekt aufgehoben: „Wir sehn, in jenem Vorgang, die Scheidewand,

---

44 Ebd., Kap. 3, § 16, 244.

45 Ebd.

46 Ebd., Kap. 3, § 16, 294.

47 Ebd., Kap. 3, § 16, 245.

48 Ebd., Kap. 4, § 22, 305.

49 Ebd., Kap. 3, § 13, 235.

50 Ebd.

51 Ebd., Kap. 3, § 16, 248.

52 W I (ZA), § 66, 462.

53 E (ZA), Kap. 4, § 22, 313.

54 Ebd., Kap. 4, § 21, 301.



welche nach dem Lichte der Natur [...], Wesen von Wesen durchaus trennt, aufgehoben und das Nicht-Ich gewissermaßen zum Ich geworden.“<sup>55</sup> Vom Mitleid hält Kant dagegen in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* nicht viel:

Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Teilnehmung, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohlthätigen Personen selbst lästig, bringt ihre überlegte Maximen in Verwirrung und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein.<sup>56</sup>

Die entscheidende Differenz zwischen dem Achtungs- und dem Mitleidsgefühl besteht also darin, das erstere reflexiv gebrochen ist und die Differenz zwischen Subjekt und Objekt gerade nicht in einem ursprünglichen Eins-Sein aufzuheben sucht. Kant und Schopenhauer sind sich jedoch darin einig, dass moralische Motivation immer Prozesscharakter besitzt. Für beide Denker besteht das negative Moment moralischer Motivation zunächst im Absehen von individuellen Interessen.<sup>57</sup> Dies geschieht nach Schopenhauer

[...] zuerst nur in dem Grade, daß es, egoistischen oder boshafte Motiven entgegenwirkend, mich abhält, dem Andern ein Leiden zu verursachen, also herbeizuführen was noch nicht ist, selbst Ursache fremder Schmerzen zu werden; sodann aber in dem höhern Grade, wo das Mitleid, positiv wirkend, mich zu thätiger Hülfe antreibt.<sup>58</sup>

Bei Kant vollzieht sich moralische Motivation in *negativer* Hinsicht strukturell analog zu Schopenhauer, insofern durch das vernunftgewirkte Gefühl der Achtung der menschliche „Eigendünkel“ – der bei Kant als das *principium individuationis* gelten kann<sup>59</sup> – niedergeschlagen wird.<sup>60</sup> Hierin, in dem negativen Moment moralischer Motivation, sind sich Kant und Schopenhauer formal einig. Beide Male muss der eigene individuelle und egoistische Standpunkt (schmerzhaft) überwunden werden. Wie aber muss die *positive* Bestimmung gefasst werden bzw. wohin führt die moralische Bewegung jeweils über die Individuation hinaus? Während das Mitleid intentional gewissermaßen nach ‚unten‘ auf den Willen als gemeinsamen Lebenstrieb gerichtet ist, richtet sich die Achtung nach ‚oben‘ in einer Erhebung zur Vernunft und ihrem allgemeinen, universell gülti-

---

55 Ebd., Kap. 3, § 16, 248.

56 KpV, A 213.

57 Vgl. E (ZA), Kap. 3, § 15, 244: „Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist [...] *das Kriterium einer Handlung von moralischem Werth.*“

58 Ebd., Kap. 3, § 17, 252.

59 Vgl. KpV, A 131: „Man kann diesen Hang, sich selbst nach den subjektiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objektiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen, die *Selbstliebe* nennen, welche, wenn sie sich gesetzgebend und zum unbedingten praktischen Prinzip macht, *Eigendünkel* heißen kann.“

60 Vgl. z. B. KpV, A 130.

gen Sittengesetz. Damit steht Schopenhauers Konzeption dem Begriff der *Agape* nahe, während die Kantische Achtungs-Konzeption Parallelen zum platonischen Begriff des *Eros* aufweist.<sup>61</sup> Schopenhauer hat damit ein empirisches Kriterium für moralisches Handeln gewonnen, welches „aus der intuitiven Erkenntnis entspringen muß“<sup>62</sup>, während Kant das Kriterium in die Vernunft verlagert. Gerade in dieser unterschiedlichen Bewegungsrichtung der moralischen Triebfedern treten die verschiedenen anthropologischen und metaphysischen Grundlagen beider Denker deutlich zu Tage. Während nach Schopenhauer „das Wesentliche und Hauptsächliche im Thiere und im Menschen das Selbe“, nämlich „*der Wille*“<sup>63</sup> ist, und die menschliche Vernunft als „cerebrale[.] Entwicklung“ und „Vermögen *abstrakter* Erkenntnis“<sup>64</sup> nur quantitativ von der tierischen verschieden ist,<sup>65</sup> so liegt nach Kant die qualitative Differenz gerade in einer material-praktisch gefassten menschlichen Vernunft, welche durch die Achtung moralisch wirksam und faktisch werden kann.

Inwiefern wird Schopenhauers Kritik nun der Kantischen Motivationstheorie gerecht? Schopenhauer betrachtet diese nur von einer Seite her, nämlich von ihrer *objektiven*, wodurch sie ihm zu theorielastig erscheinen muss.<sup>66</sup> Das Sittengesetz ist jedoch nicht nur objektiver Bestimmungsgrund des Willens durch den kategorischen Imperativ, sondern eben auch, wie Kant betont, *subjektiver* – in Gestalt der Achtung. Dadurch erhält das Sittengesetz bei Kant gewissermaßen ein Doppelgesicht: Achtung ist „die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet.“<sup>67</sup> Schopenhauer vermag nicht die Einheit beider Seiten zu begreifen und die Zwischenstellung der Achtung bei Kant phänomenologisch nachzuvollziehen, was sich auch daran zeigt, dass ihm Kants Rede vom „Faktum der Vernunft“<sup>68</sup> unverständlich bleibt. Das Gefühl der Achtung ist nach dem Kantischen Verständnis gerade kein „bequeme[s] Ruhepolster“<sup>69</sup>, sondern ein Nadelkissen –

---

61 Vgl. W I (ZA), § 67, 466: „alle wahre und reine Liebe ist Mitleid, und jede Liebe, die nicht Mitleid ist, ist Selbstsucht. Selbstsucht ist der *ἔρως*, Mitleid ist die *ἀγάπη*.“

62 W I (ZA), § 66, 456.

63 E (ZA), Kap. 3, § 19, 280.

64 Ebd.

65 Schopenhauer vertritt die These, wonach „die Vernunft, wie das Erkenntnisvermögen überhaupt, ein Sekundäres, ein der Erscheinung Angehöriges, ja durch den Organismus Bedingtes, hingegen der eigentliche Kern, das allein Metaphysische und daher Unzerstörbare im Menschen *sein Wille* ist.“ (Ebd., Kap. 2, § 6, 172)

66 So lautete nach Schopenhauer die Kantische Rechtfertigung einer moralisch guten Tat folgendermaßen: „Ich bedachte, daß die Maxime meines Verfahrens in diesem Fall sich nicht geeignet haben würde, eine allgemein gültige Regel für alle möglichen vernünftigen Wesen abzugeben, indem ich ja meinen Nebenbuhler allein als Mittel und nicht als Zweck behandelt haben würde.“ (Ebd., Kap. 3, § 19, 271).

67 KpV, A 134.

68 Ebd., A 56.

69 E (ZA), Kap. 1, § 2, 155.

ein Stachel, der den Menschen antreibt, sich über sich hinaus zu seinem moralischen Gegenüber zu erheben. Schopenhauers Vorwurf, das Prinzip der Kantischen Moralphilosophie beruhe auf „Selbstsucht“<sup>70</sup> ist deswegen zu widersprechen, denn Kant betont immer wieder, dass in der Achtung der menschliche Eigendünkel gerade erniedrigt wird. Hinsichtlich ihres Anliegens, aus der Moralität die Individualität zu verbannen, stehen sich also Kant und Schopenhauer sehr nahe.

Kants ablehnende Haltung gegenüber dem Mitleid als erstes Prinzip moralischer Motivation lässt sich auch durch weitergehende Überlegungen plausibel machen. Denn Mitleid setzt voraus, dass eine Differenz des Leidens herrscht. Dieses Verhältnis ist aber das einer Asymmetrie: Es lässt Mitleid, d. h. moralische Motivation nur in eine Richtung, nämlich zum Leidenden zu. So stellt sich die Frage, was überhaupt einen Unglücklichen zu moralischem Verhalten nach ‚oben‘, d. h. zu einem Glücklichen, motivieren soll. Es lässt sich damit festhalten, dass das Gefühl des Mitleids eine zu schmale Motivations- und Erklärungsbasis für moralische Handlungen aufweist: das ‚moralische‘ Gefühl des Mitleids richtet sich nicht auf das Gegenüber freies und selbstbestimmtes Subjekt, d. h. als *Person*, sondern nur als leidensfähiges, d. h. naturbestimmtes und passives Wesen.<sup>71</sup> Der Primat der Achtung bedeutet nach Kant nicht so sehr eine Abwertung anderer Gefühle, als vielmehr deren *Nachordnung*. Achtung steht zur Liebe, zum Mitleid und zur Sympathie nur dann in einem ausschließenden Verhältnis, wenn es um die *primäre* Willensbestimmung geht. Durch das vernunftgewirkte Gefühl der Achtung besitzt der Wille gewissermaßen einen Handlungsleitfaden. Hat der Wille diesen ‚Leitfaden der Freiheit‘ zugleich *aus* Freiheit, so können die anderen ‚moralischen‘, jedoch ‚sinnlichen‘ Gefühle unterstützend am Zustandekommen einer moralischen Handlung mitwirken. Kant formuliert diesen Zweck der anderen Gefühle, die die Achtung auf ihrem Weg zur moralischen Handlung flankieren, folgendermaßen:

Obzwar aber Mitleid (und so auch Mitfreude) mit anderen zu haben an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist es doch thätige Theilnehmung an ihrem Schicksale und zu dem Ende also indirecte Pflicht, die mitleidige natürliche (ästhetische) Gefühle in uns zu cultivieren und sie als so viele Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen.<sup>72</sup>

Die unbedingte Pflicht der Achtung wird damit durch die unvollkommenen Pflichten sekundärer moralischer Gefühle ergänzt, die dazu dienen, die „motivationale Lücke“ gegenüber dem eigenen Selbst und einer anderen Person zu

---

70 WI (ZA), § 67, 466.

71 Vgl. zur Diskussion von Achtung und Mitleid mit Blick auf Kants Moralphilosophie Köhl, a. a. O., 153.

72 RGV (AA VI), 457.

schließen. Durch die indirekte Pflicht, zusätzlich zur Achtung motivierende Gefühle zu kultivieren, wird also Kants These, dass nur Handlungen, die aus Pflicht bzw. aus Achtung vor dem Gesetz geschehen, einen inneren moralischen Wert haben, gerade *nicht* untergraben. Denn diese sekundären Gefühle benötigen erst das Bewusstsein des Sittengesetzes durch die Vermittlung der Achtung, um moralisch angewendet werden zu können.<sup>73</sup> So beugt Kant der Gefahr einer ‚Dialektik der Sinnlichkeit‘ vor: Zu viel Nähe aus vermeintlicher Moralität heraus führt zu ihrem Gegenteil; das Subjekt vereinnahmt so das eigentliche Objekt des moralischen Handelns, indem es dieses in den Bereich seiner Subjektivität aufhebt, bzw. selbst in das Objekt hinüberwechselt. Die Achtung beugt durch ihre reflektierte Mittelbarkeit dieser Dialektik vor; sie fungiert als ein ‚dynamisches‘ Korrektiv, das die übrigen zwischenmenschlichen Gefühle in vernünftige Bahnen lenkt und die anerkennungstheoretisch notwendige Trennung zwischen Subjekt und Objekt aufrecht erhält, ohne dabei zu moralischer Indifferenz zu führen.

---

73 Vgl. zum Verhältnis der der anderen Gefühle zusätzlich zur Achtung Klemme, Heiner F.: *Immanuel Kant*, Frankfurt/M. 2004, 92.