

Mitgefühl in Kants Ethik

Die Kultivierung emotionaler Dispositionen

Anna Wehofsits

Preprint, the final version has been published in Deutsche Zeitschrift für Philosophie:

<https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/dzph-2017-0057/html>

Abstract: According to Kant, building moral character is not limited to developing rational capacities but also includes developing emotional capacities as well as responsibly managing and deliberately cultivating emotional dispositions. Kant assigns central importance specifically to the cultivation of sympathy. This paper first distinguishes three levels on which sympathy is significant in Kant's ethics. Referring to recent philosophical and psychological research, it then aims to reconstruct the process of cultivating sympathy in a way that is persuasive both as an interpretation of Kant and as a systematic account. Contrary to what Kant's brief comments on this process seem to suggest, cultivating sympathy does not consist in a mere stimulation of a natural emotional mechanism – this, I argue, would be inconsistent with central concerns of Kantian ethics. Rather, it consists in a morally motivated, reflexive transformation of a natural disposition that aims to make us responsive to the needs of others.

„Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung, und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.“¹ Schillers sarkastische Kritik an Kants Ethik wird bis heute von vielen geteilt, lässt sich jedoch, zumindest wenn man sie wörtlich versteht, leicht entkräften: Tatsächlich hat eine pflichtmäßige Handlung nach Kant nur dann „wahren sittlichen Werth“ (GMS 4:398), wenn sie „aus Pflicht“ erfolgt, wenn sie also auf ein Motiv zurückgeht, das intrinsisch mit der moralischen Richtigkeit der fraglichen Handlung zusammenhängt.² Das aber schließt nicht aus, dass eine moralische Handlung „mit

¹ Schiller (1962), 299. Zur Korrektur der Kritik Schillers an Kant vgl. Allison (1990), 180-184, Baxley (2010), 85-123 und Wood (1999), 26-33.

² Ein solcher Zusammenhang besteht etwa, wenn ich ein Versprechen halte, weil ich es versprochen habe. Eine bloß pflichtmäßige Handlung stimmt dagegen nur zufällig mit derjenigen Handlung überein, die moralisch gefordert ist, etwa, wenn ich ein Versprechen halte, weil ich sonst soziale Nachteile befürchte. Zum Motiv der Pflicht und außermoralischen Triebfedern („incentives“) vgl. Herman (1993), 12: „An action that is done from the motive of duty is performed because the agent finds it to be the right thing to do and takes its rightness or requiredness as his reason for acting. He acts from the motive of duty with a maxim that has moral content.“

Neigung“ vollzogen werden kann. Im Gegenteil, eine Kopplung von Moralität und „sklavische[r] Gemüthsstimmung“ weist Kant entschieden zurück (RGV 6:24 Anm.): Wer moralisches Handeln „blos als Frohdienst“ begreift und seine moralischen Pflichten ohne jede „Lust“ erfüllt, misst ihnen keinen „inneren Werth“ bei (MS 6:484). Ein „fröhliche[s] Herz in Befolgung seiner Pflicht“ ist für Kant „Zeichen der Ächtheit tugendhafter Gesinnung“ (RGV 6:24 Anm.). Moralische Charakterbildung, die auf den Erwerb einer tugendhaften Gesinnung zielt, führt also auch auf emotionaler Ebene zu Veränderungen: Wer aus Einsicht in die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes den Entschluss fasst, es ohne Ausnahmen zu befolgen, und sich konsequent um eine entsprechende Lebensführung bemüht, bildet auch emotional ein zunehmend positives Verhältnis zu seinen Pflichten aus. Er wird in eine „fröhliche Gemüthsstimmung“ versetzt (RGV 6:24 Anm.) und erfüllt seine Pflichten nicht immer, aber häufig gerne, weil er das, was sie von ihm verlangen, für richtig hält. Im Zuge der Herausbildung von moralischen Überzeugungen, mit denen wir uns identifizieren, verändert sich, wie wir unsere Lebenswelt wahrnehmen und emotional auf sie reagieren.

Als reine Folgeerscheinung oder bloßes „Zeichen“ moralischer Charakterbildung wäre eine entsprechende Veränderung emotionaler Dispositionen zwar begrüßenswert, moralisch aber irrelevant. Sie ist jedoch viel mehr als das, nämlich selbst konstitutiver Bestandteil der Charakterbildung. Nach Kant beruht der Erwerb eines moralisch guten Charakters auf der Anerkennung des moralischen Gesetzes, seiner Verbindlichkeit und absoluten Priorität gegenüber allen anderen Handlungsgründen. Doch das bedeutet nicht, dass sich der Prozess der Charakterbildung auf die Entwicklung rationaler Fähigkeiten beschränken würde. Er schließt vielmehr auch die Entwicklung emotionaler Fähigkeiten ein, den verantwortlichen Umgang mit emotionalen Dispositionen und ihre gezielte Kultivierung. Besonders der Kultivierung von Mitgefühl schreibt Kant zentrale Bedeutung zu.

Anhand von drei Funktionen werde ich im Folgenden zunächst überblickshaft darstellen, worin die moralische Relevanz kultivierten Mitgefühls besteht. Anschließend möchte ich mich auf die Frage konzentrieren, was es bedeutet, Mitgefühl zu kultivieren. Im Rekurs auf neuere Arbeiten aus der philosophischen und psychologischen Emotionsforschung werde ich eine Rekonstruktion des Kultivierungsprozesses vorschlagen, von der ich hoffe, dass sie

[...] [W]hen an action has moral worth, nonmoral *incentives* may be present, but they may not be the agent's motives in acting.“

sowohl als Kant-Interpretation als auch sachlich überzeugen kann und noch deutlicher werden lässt, was Mitgefühl in Kants Ethik leisten soll. Anders als Kants knappe explizite Äußerungen zum Kultivierungsprozess auf den ersten Blick vermuten lassen, geht es in diesem Prozess nicht um die bloße Stimulierung eines natürlichen emotionalen Mechanismus – dies würde, so möchte ich argumentieren, zentralen Anliegen der Kantischen Ethik widersprechen. Es geht vielmehr um die moralisch motivierte Transformation einer natürlichen Veranlagung mit dem Ziel, unsere Ansprechbarkeit für die Bedürfnisse anderer Menschen zu erhöhen. Emotionale und rationale Fähigkeiten greifen bei der moralischen Kultivierung von Mitgefühl auf spezifische Weise ineinander: Die Kultivierung setzt an bei der natürlichen Disposition zu emotionaler Ansteckung, um auf ihrer Grundlage in reflexiver Auseinandersetzung die Fähigkeit zu perspektivischer Empathie und schließlich die Fähigkeit zu Mitgefühl auszubilden.³

Drei Funktionen von Mitgefühl

Mitgefühl dient bei Kant als Oberbegriff für Mitleid und Mitfreude, seine Kultivierung ist „indirekte Pflicht“. Das bedeutet, dass die Kultivierung von Mitgefühl nicht für sich genommen Pflicht ist, sondern ein obligatorisches Mittel, um die übergeordnete direkte Pflicht zu aktiver Teilnahme am Schicksal anderer zu erfüllen:⁴

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 cultiviren und sie als so viele Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen. — So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Nothwendigste abgeht, umzugehen, sondern sie aufzusuchen, [nicht⁵] die Krankenstuben, oder die Gefängnisse der Schuldener

³ In diesem Aufsatz entwickle ich Gedanken weiter, die ich zuerst in meiner Dissertation ausgeführt habe (Wehofsits 2016). Ich danke Andrea Esser, Corinna Mieth und Christian Neuhäuser für die Möglichkeit, frühere Fassungen in ihren Kolloquien zu diskutieren. Corinna Mieth und Martin Sticker haben mich eingeladen, meine Überlegungen bei einem Workshop in Bochum vorzustellen - allen Diskutanten danke ich für ihre Kommentare. Für Anregungen und Einwände danke ich außerdem Claudia Blöser, Jan Niklas Howe, Felix Koch, Erasmus Mayr, Nico Scarano, Oliver Sensen, Holm Tetens, Jens Timmermann und Eva Weber-Guskar.

⁴ Ich verwende „aktive Teilnahme“ für Kants variierende Bezeichnungen dieser Pflicht: Menschlichkeit (*humanitas practica*), tätiges und vernünftiges Wohlwollen und tätige Theilnehmung am Schicksal anderer (MS 6:456, 457). Zu den verschiedenen Interpretationen dieser Pflicht vgl. bes. Allison (1990), 166-167, Baron (1995), 194-226, Baxley (2010), 158-170, Denis (2000), Seymour Fahmy (2009) und Sherman (1997), 141-158.

⁵ Vgl. die folgerichtige Ergänzung zur Akademie-Ausgabe in der von Bernd Ludwig herausgegebenen Ausgabe der *Tugendlehre*, Kant (2008).

u. dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne, auszuweichen: weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde. (MS 6:457)

Innerhalb von Kants Ethik kommen dem Mitgefühl drei verschiedene Funktionen zu, die ich an dieser Stelle nur knapp umreißen will:⁶ Mitgefühl dient erstens dem Ausgleich moralischer Unvollkommenheit. Es lassen sich zwei Lesarten unterscheiden, wie diese ausgleichende Funktion zu verstehen ist: Der ersten Lesart zufolge ist die Kultivierung von Mitgefühl indirekte Pflicht, weil Mitgefühl als *außermoralische*, motivationale Stütze dienen kann, wenn das moralische Motiv aktiver Teilnahme allein nicht hinreichend stark ist. Diese Lesart ist unter Interpreten verbreitet, aber problematisch. Kant lehnt die Förderung gemischter Motive nämlich explizit ab. Wiederholt wendet er sich gegen den „Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen“; und zwar „selbst wenn es in guter Absicht und unter Maximen des Guten geschähe“ (RGV 6:29). Der Versuch, moralische Motive, die allein nicht stark genug sind, um handlungswirksam zu werden, durch außermoralische Triebfedern zu ergänzen, wirkt sich seiner Auffassung nach nämlich nicht positiv, sondern im Gegenteil sogar negativ auf die Moralität einer Person aus (GMS 4:410f., KpV 5:156, MS 6:217). Die Kultivierung eines „unlauteren“ Willens mit gemischten Motiven kann nach Kant nicht Pflicht sein, weshalb die erste Lesart der Ausgleichsfunktion nicht plausibel ist.

Die zweite Lesart vermeidet das Problem der Kultivierung eines unlauteren Willens. Ihr zufolge zielt die Kultivierung von Mitgefühl darauf ab, solchen emotionalen (und anderen psychischen) Hindernissen entgegenzuwirken, die es uns unnötig schwer machen, aus dem moralischen Motiv aktiver Teilnahme zu handeln – wie etwa Gleichgültigkeit oder Antipathie. Nach dieser Lesart ist die Kultivierung von Mitgefühl indirekte Pflicht, weil es anmaßend und fahrlässig wäre, einen unvollkommenen Willen wie den unsrigen ohne Not auf die Probe zu stellen. Auch die zweite Lesart versteht die indirekte Pflicht zur Kultivierung von Mitgefühl also als Kompensation für menschliche Schwächen, vermeidet aber die gezielte Kultivierung eines unlauteren Willens. Die indirekte Pflicht lautet nämlich nicht: „Kultiviere dein Mitgefühl, damit es dir als außermoralische, motivationale Stütze

⁶ Für eine detaillierte Darstellung vgl. Wehofsits (2016), 132-138.

dienen kann!“ Sie lautet vielmehr: „Kultiviere dein Mitgefühl, um psychische Hindernisse abzubauen, die es dir unnötig schwer machen, deine Pflichten gegen andere zu erfüllen!“

Die Ausgleichsfunktion kultivierten Mitgefühls wäre im Prinzip durch Willenskraft ersetzbar. Es gibt jedoch eine zweite, viel wichtigere epistemisch-motivationale Funktion, für die das nicht gilt. Aktive Teilnahme am Schicksal anderer ist nach Kant eine unvollkommene Pflicht. Das bedeutet, dass sie im Gegensatz zu vollkommenen Pflichten nicht vorschreibt, bestimmte Handlungen durchzuführen oder zu unterlassen, sondern, einen moralischen Zweck zu fördern – nämlich den Zweck aktiver Teilnahme und darüber das Wohlergehen anderer. Auf welche Weise dies am besten geschieht, lässt sich nicht a priori festlegen, weil es von empirischen Faktoren abhängt und sich von Person zu Person und von Kontext zu Kontext unterscheiden kann. Der Zweck aktiver Teilnahme muss deshalb mit Blick auf die spezifische Situation derjenigen Menschen konkretisiert werden, um die es jeweils geht.⁷ Wer aktiv am Schicksal anderer teilnehmen und ihnen helfen will, muss in der Lage sein, ihre individuellen Bedürfnisse und Wünsche zu erkennen und angemessen auf sie zu reagieren. In diesem Zusammenhang spielt Mitgefühl eine wichtige Rolle: Nach Kant ist Mitgefühl eine „Wirkung der Einbildungskraft, die sich in die Stelle des Leidenden versetzt“ (MS 6:320 Anm.) und äußert sich als „theilnehmende Empfindung“ (456). Der Fähigkeit, sich in andere hineinzusetzen, schreibt er eine wesentliche Rolle bei der Korrektur von Irrtümern und Ichbezogenheit zu. Sie hilft uns, die Situation anderer Menschen aus ihrer Perspektive zu verstehen, unser Denken von Vorurteilen zu befreien und es zu erweitern (KU 5:294f., Anth 7:228). Wer diese Fähigkeit erfolgreich ausübt, hat eine „geübte, reife Urtheilskraft“ und weiß, „[wo]rauf es ankommt“ (Refl 15:188).

Worauf es bei Mitgefühl ankommt, verdeutlicht eine Passage aus der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, die einerseits Kants problematisches Geschlechterbild demonstriert,⁸ andererseits aber auch zeigt, wie wichtig es für aktive Teilnahme ist, die Gefühle anderer aus *ihrer* Perspektive und im Kontext *ihrer* Bedürfnisse zu verstehen:

[D]er Mann, welcher einem Weibe oder Kinde Beschwerlichkeiten oder Schmerz ersparen will, muß so viel feines Gefühl haben, als nöthig ist, um anderer ihre

⁷ Vgl. Baron (1995), 220.

⁸ Zu Kants misogynen Tendenzen vgl. etwa Kleingeld (1995), 32–36, Schott (2008), 51–54 und Brandt (1999), 19, 418, 430, 443. Für eine Verteidigung Kants gegen eine allzu starke feministische Kritik vgl. Mikkola (2011).

Empfindung *nicht nach seiner Stärke, sondern ihrer Schwäche* zu beurtheilen, und die Zartheit seiner Empfindung ist zur Großmuth nothwendig. (Anth 7:236 m.H.)

Doch die zweite Funktion von Mitgefühl als einer teilnehmenden Empfindung ist nicht rein epistemisch. Wie ich argumentieren werde, schließt sie neben ihrer epistemischen Komponente auch eine motivationale Komponente⁹ ein: Wer sich erfolgreich „in die Stelle des Leidenden versetzt“ und Mitgefühl für ihn empfindet, erkennt nicht nur, dass und in welcher Weise der andere leidet, sondern ist zugleich auch motiviert, sein Leiden zu lindern. Mit Mitgefühl auf die Schwierigkeiten anderer zu reagieren, bedeutet, sich durch diese Schwierigkeiten aufgefordert zu sehen, ihre Situation zu verbessern. Ich spreche hier von einer epistemisch-motivationalen Funktion (statt von einer epistemischen *und* einer motivationalen), weil mir beide Komponenten auf interessante Weise zusammenzuhängen scheinen: Wer den moralischen Zweck aktiver Teilnahme nicht als eine abstrakte Pflicht begreift, sondern ihn sich wirklich zu eigen gemacht hat, ist grundsätzlich motiviert, andere Menschen in Notlagen zu unterstützen (sofern dies möglich und moralisch zulässig ist), und wird ihre Schwierigkeiten deshalb auf andere Weise wahrnehmen als jemand, der die Bereitschaft zu solcher Unterstützung nicht mitbringt. Die motivationale Komponente, die gegeben ist, sobald ich aktive Teilnahme als *meine* Pflicht begreife, beeinflusst die epistemische Komponente, denn sie beeinflusst, wie sich mir die Situation anderer Menschen darstellt. Die moralisch begründete Bereitschaft zu aktiver Teilnahme wirkt sich nicht erst auf meine Handlungsentscheidungen aus, sondern beeinflusst bereits, wie ich eine Handlungssituation wahrnehme. Umgekehrt beeinflusst aber auch die epistemische Komponente die motivationale, denn die Art und Weise, wie ich die Schwierigkeiten anderer wahrnehme, hat maßgeblich Einfluss darauf, zu welchen unterstützenden Handlungen ich motiviert bin. Auf diese Weise hilft die epistemische Komponente dabei, den bereits anerkannten allgemeinen Zweck aktiver Teilnahme mit Blick auf konkrete Personen, ihre Bedürfnisse und die jeweiligen Umstände zu spezifizieren.

Eine dritte Funktion kultivierten Mitgefühls ist bei Kant zumindest angelegt: Auf angemessene Weise Anteil zu nehmen, heißt in der Regel nicht nur, dieses oder jenes zu tun, sondern es mit der richtigen Haltung zu tun, wobei sich diese oft auch auf emotionaler Ebene ausdrückt. Tatsächlich besteht in manchen Situationen die richtige Art der

⁹ Da kultiviertes Mitgefühl im relevanten Sinn auf praktischer Vernunft basiert und durch diese autorisiert werden muss, führt dies nicht zu heteronomer Motivation; vgl. S. 15 XXX, Fußnote 26 XXX.

Unterstützung schlicht *in* emotionaler Anteilnahme. Mitgefühl ist dann nicht nur ein Instrument, das uns die Schwierigkeiten anderer in einer Weise verdeutlicht, die zu Unterstützung motiviert, sondern *ist* diese Unterstützung selbst. Mitgefühl zu zeigen, kann also selbst aktive Teilnahme sein.

Der Prozess der Kultivierung

Was aber genau bedeutet es, Mitgefühl zu kultivieren? Explizit äußert sich Kant zu dieser Frage nur knapp: Wir sollen Orte aufsuchen, an denen sich Arme aufhalten, Krankenhäuser und Gefängnisse, denn dort könne man sich des „schmerzhaften Mitgefühl[s] [...] nicht erwehren“ (MS 6:457). Für sich genommen scheint diese Passage zunächst nahezu legen, die Kultivierung als Aktivierung eines *mechanischen* Prozesses zu verstehen: Wir sollen uns bewusst und in moralischer Absicht mit Situationen konfrontieren, von denen wir wissen, dass sie Mitgefühl bei uns auslösen. Das ausgelöste Mitgefühl selbst aber ist passiv, in Kants Worten „pathologisch“,¹⁰ und äußert sich genau so, wie es das eben von Natur aus tut. Die uns zurechenbare Aktivität beschränkt sich demnach darauf, dass wir uns geeigneten äußeren Stimuli aussetzen, die ihrerseits einen natürlichen Mechanismus aktivieren. Was den Mechanismus selbst betrifft, sind wir geradezu „wehrlos“, die ausgelösten Gefühle stellen sich reflexartig ein.

Betrachtet man die zitierte Passage jedoch vor dem Hintergrund grundlegender Kantischer Festlegungen, so wird deutlich, dass die bewusste Stimulierung „pathologischer“ Gefühle nur ein erster Schritt sein kann, auf den der eigentliche Prozess der Kultivierung noch folgen muss. Im Zuge dieses Prozesses, so die These, für die ich im Folgenden argumentieren möchte, muss das natürliche Mitgefühl bzw. die ihm zugrunde liegende natürliche Disposition selbst entwickelt und geformt werden. Eine Kultivierung mit dem Ziel einer Stabilisierung „pathologischen“ Mitgefühls wäre im Rahmen des Kantischen Modells nämlich völlig sinnfrei – und zwar sowohl mit Blick auf das für Kant zentrale Gebot vernünftiger Selbstkontrolle als auch mit Blick auf die Pflicht einer aktiven Teilnahme am Schicksal anderer, die der indirekten Pflicht zur Kultivierung von Mitgefühl übergeordnet ist. Unsere *natürliche* Veranlagung, Mitgefühl zu empfinden, ist nach Kant nicht zu wenig, sondern tendenziell zu stark ausgeprägt. Er geht davon aus, dass sich Gefühle von Mitleid oder Mitfreude „unter nebeneinander lebenden Menschen natürlicher Weise verbreite[n]“ (MS 6:457) und beurteilt diesen Vorgang negativ: Die „Empfänglichkeit für das gemeinsame

¹⁰ Pathologisch bedeutet hier empirisch bedingt und in diesem Sinn passiv hervorgerufen; vgl. MS 6:378.

Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens (*humanitas aesthetica*), was die Natur selbst giebt“ ist „unfrei“. Sie bewirkt eine passive Form der „Mitleidenschaft“, die sich wie „ansteckende Krankheiten“ verbreitet (MS 6:456f.).¹¹

Die Metapher der Krankheit rückt die natürlichen Gefühle von Mitleid und Mitfreude in die Nähe problematischer Affekte, die Kant ebenfalls mit Krankheiten vergleicht. Tatsächlich schreibt Kant über Mitleid ausdrücklich, dass es als ein problematischer, „blind“ machender Affekt auftreten *kann* (Anth 7:253); als ein Affekt nämlich, der es für kurze Zeit schwer oder sogar unmöglich macht, das eigene Verhalten vernünftig zu kontrollieren.¹² Die Kultivierung von Gefühlen bzw. Affekten, die eine vernünftige Selbstkontrolle bedrohen, kann nach Kant nicht Pflicht sein. Wäre der Prozess der Kultivierung wirklich rein mechanischer Art, dann würde er der Pflicht zu vernünftiger Selbstkontrolle entgegenwirken.

Noch wichtiger aber ist, dass die indirekte Pflicht zur Kultivierung von Mitgefühl ihren Zweck *einer aktiven Teilnahme am Schicksal anderer* verfehlen würde, wenn sie nicht über die bewusste Stimulierung „pathologischer“ Gefühle hinausginge. Das natürliche Phänomen „passiver Mitleidenschaft“ (also die „*humanitas aesthetica*“) wird von Kant ausdrücklich als Gegenbild einer aktiven Teilnahme, einer vernunftbegründeten „*humanitas practica*“ eingeführt (MS 6:457). Passive Mitleidenschaft erscheint in Kantischer Perspektive kritikwürdig, weil es sich um eine zugelassene Passivität handelt, durch die wir uns selbst daran hindern, das zu tun, wozu wir moralisch verpflichtet sind, nämlich nach Möglichkeiten zu suchen, der leidenden Person zu helfen. Wer es beim Besuch eines Krankenhauses dabei belässt, sich einfach nur „anstecken“ zu lassen, gibt sich passiv seinem Mitleid hin. Er wird – so ließe sich Kants Metapher fortführen – gleichsam selbst zum Krankheitsfall, anstatt sich um die echten Patienten zu kümmern. Seine Anteilnahme besteht, wie Kant an anderer Stelle kritisiert, in einer „*thatleere[n]* Theilnehmung seines Gefühls“, die sich darin erschöpft, „sympathetisch zu anderer ihren Gefühlen das seine mittönen und sich so *blos leidend* afficiren zu lassen“ (Anth 7:236 m.H.). Wie ich im Folgenden zeigen möchte, ist es nicht das Phänomen der Ansteckung oder Affizierung als solches, das Kant kritisiert – nichts spricht gegen ein ansteckendes Lachen. Problematisch ist vielmehr die Selbstbezüglichkeit

¹¹ Zum Begriff der Mitleidenschaft vgl. Timmermann (2016).

¹² Zu Kants ambivalenter Affektkonzeption vgl. Wehofsits (2016), 45-57. Zur historischen Entwicklung von Kants Affektbegriff vgl. Frierson (2014).

einer solchen „tätleren Teilnahme“ in Momenten, in denen es darauf ankäme, sich nicht auf sich selbst, sondern auf den anderen zu konzentrieren und ihn aktiv zu unterstützen.

Emotionale Ansteckung, Empathie und Mitgefühl

Der Begriff der „emotionalen Ansteckung“ spielt auch in der neueren philosophischen und psychologischen Emotionsforschung eine zentrale Rolle: Das Phänomen einer automatischen *emotionalen Ansteckung* gilt als Vorstufe oder einfachste Form von *Empathie*, die viele Autoren wiederum von *Mitgefühl* unterscheiden.¹³ Kant unterscheidet nicht zwischen Empathie und Mitgefühl, doch eine Differenzierung beider scheint in seinen Überlegungen angelegt. Um zu verstehen, worauf es ihm bei der moralisch motivierten Kultivierung von Mitgefühl ankommt, ist es sehr nützlich, diese implizite Differenzierung aufzugreifen und Kants Überlegungen in ihrem Lichte zu interpretieren.

In der aktuellen Forschungsdiskussion umfasst der Begriff der Empathie eine Reihe von psychischen Phänomenen, die gemeinsam haben, dass die Stimmung oder der emotionale Zustand anderer Personen geteilt wird – auf Traurigkeit wird mit Traurigkeit reagiert, auf Freude mit Freude. Empathie beruht demnach allgemein auf einem „Mitschwingen“ bzw. einer weitgehenden Übereinstimmung zwischen den Emotionen (oder Stimmungen), die man bei einer anderen Person wahrnimmt, und den Emotionen (oder Stimmungen), die man selber erlebt.¹⁴ Für meine Zwecke reicht eine basale Unterscheidung von Stimmungen und Emotionen aus: Stimmungen sind tendenziell ungerichtete Gefühlszustände, die sich auf unbestimmte Weise äußern; Emotionen dagegen tendenziell gerichtete Gefühlszustände, also solche, die spezifischere kognitive Inhalte aufweisen. Im Gegensatz zu einer heiteren Stimmung, deren Gegenstand sich nicht genau bestimmen lässt, ist Freude als Emotion Freude *über etwas*, das genauer bezeichnet werden kann.¹⁵ Mitgefühl als Ziel der Kultivierung ist nach dieser Definition eine Emotion, die Erlebnisqualitäten, spezifischere kognitive Inhalte und auch ein motivationales Moment vereint.

¹³ Hoffman (1984), Stueber (2006), 26-32, Singer und Lamm (2009), 82–84. In der Forschungsliteratur werden emotionale Ansteckung, Empathie und Mitgefühl unterschiedlich differenziert; ich recurriere hier auf eine typische Abgrenzung. Für weiterführende Differenzierungen vgl. Coplan (2011), Goldie (2009), 176-219. Zum begriffsgeschichtlichen Hintergrund vgl. Coplan und Goldie (2011).

¹⁴ Olbrich (2009), 115.

¹⁵ Zur graduellen Unterscheidung von Stimmungen und Emotionen vgl. Goldie (2009), 143-151. Zu den Schwierigkeiten einer angemessenen begrifflichen Erfassung des heterogenen Phänomenbereichs der Emotionen vgl. de Sousa (2014).

„Emotionale Ansteckung“ als einfachste Form bzw. Vorstufe von Empathie bezeichnet das Phänomen einer unwillentlichen Übernahme der Stimmung oder des emotionalen Zustands anderer Personen. Nach der wirkmächtigen Studie von Hatfield, Cacioppo und Rapson beruht diese (in der Regel abgeschwächte) emotionale Übernahme auf Mimikry. Mimikry wird hier verstanden als automatische Imitation bestimmter Merkmale, die wir an anderen Menschen wahrnehmen oder auch nur wahrzunehmen glauben – etwa ihres Gesichtsausdrucks, ihrer Körperhaltung oder ihrer Tonlage.¹⁶ Wer etwa das Lächeln einer anderen Person unwillkürlich mit einem Lächeln beantwortet und dadurch fröhlich gestimmt wird, hat sich emotional anstecken lassen. Diese Fähigkeit ist – wie auch Kant vermutet – wohl angeboren, denn bereits Neugeborene lassen sich emotional anstecken und fangen oft zu weinen an, wenn sie andere Babys weinen hören.

Von kognitiv anspruchsvolleren Formen der Empathie (bzw. Empathie im engeren Sinn) wird emotionale Ansteckung vor allem durch das Fehlen einer Differenzierung zwischen Selbst und anderen Menschen unterschieden.¹⁷ Das „angesteckte“ Subjekt ist sich nicht bewusst, dass seine eigenen Emotionen durch die (vermeintlichen) Emotionen anderer Menschen verursacht sind. Auf der Ebene emotionaler Ansteckung findet deshalb noch kein, wie Kant sagt, Setzen der eigenen Person „in die Stelle des Leidenden“ statt (MS 6:320 Anm.).¹⁸ Wir lassen uns von den Emotionen anderer Menschen anstecken, ohne uns in sie hineinzusetzen und *von ihrem Standpunkt* aus nachzuempfinden, wie sie fühlen.¹⁹ Entsprechend sind Reaktionen, die auf eine emotionale Ansteckung folgen, tendenziell *selbstbezogene* Reaktionen: Das Subjekt reagiert auf eine Emotion, die es als seine eigene wahrnimmt, ohne sich bewusst zu machen, dass sie durch die (vermeintliche) Emotion anderer Menschen ausgelöst wurde.²⁰

Auch bei kognitiv anspruchsvolleren Formen von Empathie, die ich im Folgenden „perspektivisch“ nennen möchte, werden die Emotionen anderer geteilt. Hier aber ist sich

¹⁶ Hatfield et al. (1994). Vgl. Lipps (1903-1906).

¹⁷ Leiberg und Singer (2013), 122.

¹⁸ Dies kann dreierlei bedeuten: Ich kann mir vorstellen, die Situation des anderen *als der andere* zu erleben, ich kann mir aber auch vorstellen, sie *selbst* zu erleben oder *als eine dritte Person* (und auch Mischformen sind möglich). Dies kann zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen führen; vgl. Goldie (2009), 194-205 und Coplan (2011), 9–15. Kant trifft diese Unterscheidung nicht, scheint aber emotionales Hineinversetzen nur dann moralisch positiv zu beurteilen, wenn die Perspektive des anderen eingenommen wird (vgl. Anth 7:236) – wie ich noch ausführen werde, muss dies zudem auf mitfühlende Weise geschehen, nicht auf (nur) empathische.

¹⁹ Darwall (1998), 266. Stephen Darwall verschaltet auf sehr aufschlussreiche Weise Ergebnisse der neueren Emotionsforschung mit Mitgefühl (sympathy) bei Hume und Smith. Ich verdanke seiner Analyse wichtige Anregungen.

²⁰ Olbrich (2009), 115.

das Subjekt bewusst, dass es empathisch an einer Situation teilhat, die nicht ihm, sondern einer anderen Person zustößt, in die es sich einfühlt. Der perspektivischen Empathie kann dabei eine emotionale Ansteckung vorausgehen, notwendig ist dies aber nicht. In voll ausgeprägter Form schließt sie eine kognitive Übernahme der Perspektive des anderen ein. Im Unterschied zur emotionalen Ansteckung kennzeichnet die perspektivische Empathie also das Bewusstsein, dass die eigene Emotion die Situation einer Person reflektiert, in die man sich nur imaginativ hineinversetzt: Ich leide mit einem Patienten mit, der sein Bein verloren hat, ich teile seinen emotionalen Zustand (wenn auch vermutlich in abgeschwächter Form), ohne aber dabei zu vergessen, dass nicht ich, sondern er sein Bein verloren hat. Genau dieses Bewusstsein ist eine wichtige Voraussetzung dafür, dass die Selbstbezogenheit der emotionalen Ansteckung überwunden werden kann.

Tatsächlich kann perspektivische Empathie dazu führen, dass wir unsere Aufmerksamkeit auf die Bedürfnisse und Wünsche der anderen Person richten und sie als praktische Aufforderung verstehen – z.B. als Aufforderung, sie zu trösten. Ein solcher Transfer der Aufmerksamkeit findet aber nicht notwendig statt: So ist erstens möglich, dass die empathische Teilhabe zu stark ausfällt, so dass sie zu Überforderung und persönlichem Unbehagen führt.²¹ Selbst wenn wir die Bedürfnisse der anderen Person dann noch wahrnehmen, kann dies zur Folge haben, dass letztlich doch die eigenen Bedürfnisse im Vordergrund stehen, etwa das Bedürfnis, die unangenehme Situation so schnell wie möglich zu verlassen. Genau dies scheint Kant im Blick zu haben, wenn er in der zitierten Passage betont, es sei „Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Nothwendigste abgeht“ zu umgehen und nicht „die Krankenstuben, oder die Gefängnisse der Schuldener u.dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl [...] *auszuweichen*“ (MS 6:457 m.H.) Zweitens schließt perspektivische Empathie nicht aus, dass uns die Bedürfnisse und Wünsche der Person, in die wir uns einfühlen, gleichgültig sind: Es ist möglich, den Schmerz einer anderen Person empathisch zu teilen und dabei keinerlei Interesse für ihre Bedürfnisse zu zeigen, sondern ganz bei den eigenen Bedürfnissen zu bleiben. Der Schmerz einer anderen Person kann ein willkommener Anlass ein, um sich im eigenen Schmerz zu gefallen, während das Bewusstsein, dass man diesen Schmerz nur mittels einer imaginären Projektion erlebt, beruhigende Sicherheit verschafft.

²¹ Vgl. Leiberg und Singer (2013), 122.

Die indirekte Pflicht zur Kultivierung von Mitgefühl zielt bei Kant deshalb meines Erachtens nicht auf perspektivische Empathie ab. Es scheint vielmehr um eine emotionale Anteilnahme und Zuwendung zu gehen, die sich wirklich *um des anderen willen* auf seine Bedürfnisse richtet und mit der motivationalen Bereitschaft verbunden ist, sich um sein Wohlergehen zu kümmern – eine Bereitschaft, die mit dem moralischen Zweck aktiver Teilnahme gegeben ist (sofern ich mir diesen wirklich zu eigen gemacht habe). In der aktuellen Debatte ist es üblich, diese Form der motivationalen Anteilnahme von Empathie abzugrenzen und als Mitgefühl zu bezeichnen. Empathie bedeutet, dass der emotionale Zustand des anderen geteilt wird (man fühlt die Emotionen einer anderen Person mit). Mitgefühl ist dagegen intrinsisch auf den anderen und seine Bedürfnisse bezogen (man empfindet Mitgefühl für die andere Person); Mitgefühl schließt dabei die Motivation ein, der anderen Person zu helfen.²² Beide Emotionen können, müssen aber nicht gemeinsam auftreten. Zwar kann Empathie Mitgefühl verstärken und dabei helfen, die Bedürfnisse anderer zu verstehen. Doch um Mitgefühl für eine andere Person zu empfinden, ist es weder notwendig noch hinreichend, dass die eigenen Emotionen den Emotionen der anderen Person gleichen. Wer Mitgefühl für eine verzweifelte Person empfindet und sie trösten möchte, muss nicht selbst verzweifelt sein. Tatsächlich kann eine empathisch geteilte Verzweiflung es sogar unmöglich machen, sich so weit von den eigenen Emotionen zu distanzieren, dass man in der Lage ist, wirklich mit Mitgefühl auf die Verzweiflung des anderen zu reagieren und ihm zu helfen. „The whole phenomenology of sympathy is different from the phenomenology of the experience which is being sympathized with: your feelings involve *caring* about the other’s suffering, not *sharing* them.“²³

Hinrichtung als Spektakel oder der Zweck der Einfühlung

Diese dreigliedrige Differenzierung aus der aktuellen Emotionsforschung ermöglicht einen völlig anderen Blick darauf, wie der von Kant geforderte Kultivierungsprozess zu verstehen ist. Ich will dies aufzeigen an einer Passage aus der *Anthropologie*, in der Kant auf bemerkenswerte Weise veranschaulicht, dass es Formen von Empathie gibt, deren Kultivierung tatsächlich überhaupt nichts zur moralischen Charakterbildung beitragen würde:

²² Singer und Lamm (2009), 84; vgl. Leiberg und Singer (2013), 121-122 und Darwall (1998), 264.

²³ Goldie (2009), 214 mit Verweis auf Scheler (2016).

Es ist eben nicht die lieblichste Bemerkung an Menschen: daß ihr Vergnügen durch Vergleichung mit Anderer ihrem Schmerz erhöht, der eigene Schmerz aber durch die Vergleichung mit Anderer ähnlichen oder noch größeren Leiden vermindert wird. [...] Man leidet vermittelst der Einbildungskraft mit dem Anderen mit (so wie, wenn man jemanden, aus dem Gleichgewicht gekommen, dem Fallen nahe sieht, man unwillkürlich und vergeblich sich auf die Gegenseite hinbeugt, um ihn gleichsam gerade zu stellen) und ist nur froh in dasselbe Schicksal nicht auch verflochten zu sein.* Daher läuft das Volk mit heftiger Begierde, die Hinführung eines Delinquenten und dessen Hinrichtung anzusehen, als zu einem Schauspiel. Denn die Gemüthsbewegungen und Gefühle, die sich an seinem Gesicht und Betragen äußern, wirken sympathetisch auf den Zuschauer und hinterlassen nach der Beängstigung desselben durch die Einbildungskraft (deren Stärke durch die Feierlichkeit noch erhöht wird) das sanfte, aber doch ernste Gefühl einer Abspannung, welche den darauf folgenden Lebensgenuß desto fühlbarer macht. (Anth 7:238f.)

Dies ist zunächst eine sehr optimistische Einschätzung dessen, was Menschen dazu motiviert haben mag, Hinrichtungen zu besuchen. Viele Zuschauer trieb vermutlich der Wunsch nach „Belebung“ in einem ganz anderen Sinn zu den Hinrichtungen, nämlich in Form von Sensationsgier oder Schadenfreude, die für Kant „das gerade Umgekehrte der Theilnehmung ist“ (MS 6:459): Nachdem am 25. April 1792 in Paris die erste Hinrichtung durch Guillotine stattgefunden hatte, waren viele Zuschauer offenbar so enttäuscht von dem beschleunigten Verfahren, dass am Folgetag, so wird erzählt, der martialische Ruf „Rendez-moi ma potence de boi, / Rendez-moi ma potence!“ („Gebt mir meinen Galgen zurück!“) durch die Pariser Straßen schallte.²⁴

Unabhängig davon wird ein Moment emotionaler Ansteckung in Kants Darstellung sehr deutlich: „die Gemüthsbewegungen und Gefühle, die sich an [...] Gesicht und Betragen [des Delinquenten] äußern, wirken sympathetisch auf den Zuschauer“. Ebenso deutlich aber ist die hineinversetzende Arbeit der Einbildungskraft und das sichere Bewusstsein der Zuschauer, dass sie es nicht selbst sind, die hingerichtet werden – und auch nicht eine Person, die ihnen nahesteht. Eben dieses Bewusstsein erlaubt es ihnen, am Mitleiden Gefallen zu finden, und die Hinrichtung als ein im Ganzen wohlthuendes Schauspiel zu

²⁴ Vgl. Arasse (1987), 181-182.

erleben, das „den darauf folgenden Lebensgenuß desto fühlbarer macht“. Die empathische Teilhabe an der Angst und dem Schmerz einer Person, die ihr Leben verliert, wird im Kontrast zur eigenen Situation als ein belebendes Ereignis wahrgenommen. Die Zuschauer leiden *mit* dem Todeskandidaten mit, aber empfinden kein tiefergehendes Mitgefühl *für* ihn – sein Tod mag ihnen gerechtfertigt erscheinen oder einfach gleichgültig sein. Das empathisch geteilte, aber klar ihm zugeordnete Leid wird deshalb nicht zum Anlass genommen, die Aufmerksamkeit auf seine Bedürfnisse zu richten (die in seiner ausweglosen Situation vielleicht nur noch darin bestünden, seine Hinrichtung nicht als Spektakel zu inszenieren), sondern dazu, sich ganz auf die eigenen Bedürfnisse zu konzentrieren und die eigenen schmerzhaften Emotionen auf positive, belebende Weise zu erfahren. Die Frage, wie man dem Todeskandidaten helfen könnte – sei es auch nur, indem man nicht „mit heftiger Begierde“ seiner Hinrichtung zuschaut – stellt sich aus dieser selbstbezogenen Perspektive nicht. Innerhalb des Kantischen Systems ergibt es keinen Sinn, eine solche selbstbezogene Perspektive als Ziel der Kultivierung von Mitgefühl anzusehen.

Der moralische Nutzen perspektivischer Empathie, so wird vor diesem Hintergrund deutlich, hängt entscheidend davon ab, zu welchem Zweck man sich in andere Menschen einfühlt. Anders als das beschriebene *mechanische* Szenario der Kultivierung unterstellt, ist die emotionale Reaktion dabei nicht unabhängig vom Zweck der Einfühlung, sondern spiegelt diesen wider: Es macht einen Unterschied, ob wir Orte aufsuchen, an denen sich Arme aufhalten, Krankenhäuser und Gefängnisse, um uns dort – analog zum Hinrichtungsbeispiel –empathisch zu beleben oder aber, um unser Mitgefühl zu kultivieren. Der je verfolgte Zweck hat Einfluss darauf, welche Emotionen sich vor Ort einstellen: Es fühlt sich anders an, das Leid einer anderen Person als ein Schauspiel zu erleben oder aber als Aufforderung, ihr nach Möglichkeit zu helfen. Auch unterscheidet sich maßgeblich, auf welche Aspekte der Situation man überhaupt emotional reagiert, und wie man sie reflexiv weiterverarbeitet. Es ist deshalb sachlich abwegig – und, wie ich gezeigt habe, im Rahmen von Kants Ethik kontraproduktiv –, die Kultivierung von Mitgefühl als einen Prozess zu verstehen, der lediglich in der aktiven Stimulierung „pathologischer“ Gefühle besteht. Die „pathologische“ Ebene entspricht nach meiner Lesart der angeborenen Disposition zu emotionaler Ansteckung. Diese Disposition muss auf bestimmte Weise reguliert und geformt werden, wenn sie dabei helfen soll, die unvollkommene Pflicht zu aktiver Teilnahme zu spezifizieren. Mitgefühl zu kultivieren, bedeutet daher nicht einfach, einen

natürlichen Mechanismus zu aktivieren. Es bedeutet vielmehr, auf der Grundlage dieses Mechanismus *durch Reflexion und gezieltes Handeln* eine emotionale Fähigkeit zu entwickeln, deren zentrales Moment nicht in einem emotionalen „Mitschwingen“ besteht, sondern in einer emotional getragenen Aufmerksamkeit und handlungsorientierten Fürsorge für den anderen.

Es ist sehr wichtig, dass die empathische Reaktion selbst reflexiv reguliert wird und nicht nur der akute Umgang mit ihr: Eine zu starke empathische Reaktion kann es unmöglich machen, den anderen zu unterstützen, selbst wenn man dies eigentlich gerne möchte. Wer auf die hoffnungslose Traurigkeit eines anderen mit hoffnungsloser Traurigkeit reagiert, wird kaum mehr in der Lage sein, ihm zu helfen. Eine klare Differenzierung zwischen der eigenen Person und der des anderen schafft Distanz und erlaubt es, die eigene Traurigkeit abzumildern und Empathie *mit* in Mitgefühl *für* den anderen umzuwandeln. Dies kommt nicht nur dem anderen zugute, sondern auch der helfenden Person selbst, die sich vor Überforderung schützt. Umgekehrt besteht auch die Möglichkeit, eine mitfühlende Reaktion zu verstärken, etwa indem man sich ganz bewusst in die Lage des anderen versetzt. In beiden Fällen verändert die bewusste, reflexive Auseinandersetzung Stärke und Inhalt der gefühlten Emotionen. Sie lassen sich nun nicht mehr adäquat als „pathologische“ Reflexe oder automatische Ergebnisse eines mechanischen Prozesses beschreiben. Emotionen, die Reaktion auf beeinflussbare Überzeugungen sind, sind keine bloß passiven Widerfahrnisse. Sie sind vielmehr Erlebnisse, die wir bis zu einem gewissen Grad aktiv steuern können. Kant selbst führt diesen Gedanken nicht explizit aus. Er ist jedoch problemlos mit seiner Position vereinbar. Vor allem aber lässt er, anders als das beschriebene mechanische Szenario, die indirekte Pflicht zur Kultivierung von Mitgefühl sinnvoll erscheinen, und zwar sowohl mit Blick auf die übergeordnete Pflicht zu aktiver Teilnahme als auch mit Blick auf vernünftige Selbstkontrolle.

Kultivierung ist ein langfristiger Prozess. Bei der indirekten Pflicht zur Kultivierung von Mitgefühl steht deshalb nicht die momentane, sondern die langfristige Regulierung der eigenen Emotionen im Vordergrund. Es geht darum, eine Fähigkeit zu entwickeln, die es erlaubt, auf Notlagen anderer Menschen unmittelbar mit Mitgefühl im soeben erläuterten Sinn zu reagieren. Der natürliche Mechanismus wird im Sinne der eigenen moralischen Überzeugungen modifiziert. Es ist sicher weder möglich, noch überhaupt wünschenswert, vollständige Kontrolle über seine Emotionen zu gewinnen. Falsch und moralisch

problematisch erscheint jedoch auch die Vorstellung, wir hätten keinerlei Einfluss auf Stärke und Inhalt unserer Emotionen. Ihre gezielte Kultivierung stellt sich als moralische Aufgabe dar. Sich den Zweck aktiver Teilnahme zu eigen zu machen, schließt ein, zu lernen, das Leid anderer Menschen in einer Weise wahrzunehmen und emotional zu reflektieren, die zu aktiver Teilnahme motiviert. Der Kultivierungsprozess macht auf sehr anschauliche Weise deutlich, wie emotionale und rationale Fähigkeiten bei der moralischen Charakterbildung ineinandergreifen: Er setzt an bei der natürlichen Disposition zu emotionaler Ansteckung, um auf ihrer Grundlage in reflexiver Auseinandersetzung die Fähigkeit zu perspektivischer Empathie und schließlich die Fähigkeit zu Mitgefühl auszubilden.²⁵ Mit zunehmender Sensibilität oder, in Kants Worten, „feinem Gefühl“ für den anderen (Anth 7:236) wächst dabei auch die Kompetenz, die unvollkommene Pflicht zu aktiver Teilnahme mit Blick auf die Bedürfnisse konkreter anderer Personen zu spezifizieren und entsprechende Handlungsentscheidungen zu treffen.

Kultiviertes Mitgefühl und aktive Teilnahme

In Anbetracht der Tatsache, dass Kant die Kultivierung von Mitgefühl nur knapp erläutert, geht meine Deutung notwendig über seine expliziten Äußerungen hinaus. Sie bleibt jedoch immer an impliziten Differenzierungen und grundlegenden Anliegen der Kantischen Ethik orientiert: Die Analyse der zitierten Passagen aus der *Anthropologie* und der *Metaphysik der Sitten* hat gezeigt, dass Kant in verschiedenen Bedeutungen von Mitgefühl spricht, die er moralisch unterschiedlich bewertet. Ihre Differenzierung anhand der eingeführten Unterscheidung von emotionaler Ansteckung, Empathie und Mitgefühl lässt deutlich werden, wie die *humanitas aesthetica*, die Kant für sich genommen durchaus kritisch sieht, einen echten Beitrag leisten kann zur gebotenen *humanitas practica*; nämlich durch eine Kultivierung, die erstere im Sinne der letzteren modifiziert und so das Stadium bloßer „Ansteckung“ und „thatleerer Theilnehmung“ überwindet. Diese Deutung der Kultivierung erlaubt es, die folgende Passage neu zu interpretieren:

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

²⁵ Zur Herausbildung empathischer Fähigkeiten aus entwicklungspsychologischer Perspektive vgl. Hoffman (2011).

cultiviren und sie als so viele Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen. (MS 6:457 m.H.)

Kant schreibt, es sei indirekte Pflicht, „die mitleidige[n] natürliche[n] (ästhetische[n]) Gefühle in uns“ als Mittel „zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen“. Nach der vorgeschlagenen Interpretation entspricht das natürliche Mitleid der Disposition zu emotionaler Ansteckung. Von dieser heißt es nun, sie solle nicht nur als Mittel zur Teilnahme aus moralischen Grundsätzen, sondern auch als Mittel zu einem Gefühl verwendet werden, das diesen Grundsätzen gemäß ist.²⁶

Man könnte vermuten, dass es sich bei diesem Gefühl um das „vernunftgewirkte“ Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz handelt, das bei Kant die Funktion hat, dem objektiven Gesetz subjektive Geltung zu verleihen. Das Gefühl der Achtung hat bei Kant einen besonderen Status: Da es seinen Ursprung in der Vernunft hat und „a priori erkannt“ wird (KpV 5:73), ist es von allen Gefühlen empirischen Ursprungs „spezifisch unterschieden“ (GMS 4:401 Anm.). Es ist definiert als unmittelbare „Wirkung [...] vom Bewußtsein des moralischen Gesetzes“ und drückt die Anerkennung des moralischen Gesetzes durch das Subjekt aus (KpV 5:78).²⁷ Da nach Kant moralische Motivation immer das Gefühl der Achtung einschließt, gilt dies auch für „Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen“. In der zitierten Passage aber scheint die Kultivierung auf ein anderes Gefühl abzuzielen. Zwar ist Kant der Auffassung, dass auch das Gefühl der Achtung kultiviert werden muss (KpV 5:38; MS 6:399f.); er macht jedoch sehr deutlich, dass empirische Gefühle dabei keine Rolle spielen. Die Kultivierung des moralischen Gefühls der Achtung erfolgt vielmehr, indem „gezeigt wird, wie es abgesondert von allem pathologischen Reize und in seiner Reinigkeit, durch bloße Vernunftvorstellung, eben am stärksten erregt wird“ (MS 6:400 m.H.). Natürliches Mitleid ist also sicher kein geeignetes „Mittel“, um das Gefühl der Achtung zu kultivieren. Es ist aber, wie ich gezeigt habe, ein geeignetes Mittel bzw. eine geeignete

²⁶ Es scheint noch eine zweite Lesart möglich: Dieser zufolge sollen wir das natürliche Mitleid als Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen und als Mittel zur Theilnehmung *aus* dem ihnen gemäßen Gefühl benutzen. Damit letzteres keine heteronome Motivation bedeutet (denn, wie ich im Folgenden argumentiere, ist dieses „gemäße Gefühl“ nicht Achtung vor dem moralischen Gesetz, sondern ein im Sinne der Grundsätze kultiviertes Mitgefühl), muss Mitgefühl nach dieser Lesart als emotionale Verkörperung der Grundsätze verstanden werden, so dass eine Handlung *aus* dem „gemäßen Gefühl“ einer Theilnehmung *aus* den betreffenden Grundsätzen gleichkommt. Eine echte Gleichsetzung beider erscheint allerdings problematisch; eine Handlung *aus* Mitgefühl kann nämlich – hier teile ich die Auffassung von Sabine Döring; vgl. Döring (2009) – nur dann rational sein, wenn wir unser Mitgefühl zumindest im Nachhinein als handlungsentscheidend autorisieren (können).

²⁷ Vgl. dazu Schadow (2012), 270–281.

Ausgangsbasis, um eine emotionale Fähigkeit zu entwickeln, die in einem spezifischeren Sinne den Grundsätzen aktiver Teilnahme „gemäß“ ist, nämlich die entsprechend kultivierte Fähigkeit zu Mitgefühl. Für den späten Kant der *Metaphysik der Sitten* ist das „vernunftgewirkte“ Gefühl der Achtung längst nicht mehr das einzige Gefühl, das eine positive Rolle in der moralischen Praxis spielt. Im Vergleich zur *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und zur *Kritik der praktischen Vernunft* entsteht eine differenziertere Moralpsychologie, und mit ihr die Möglichkeit einer moralischen Kultivierung empirischer Gefühle.²⁸

Nach Kant müssen wir zur Kultivierung unseres Mitgefühls Orte aufsuchen, an denen sich Arme aufhalten, Krankenhäuser und Gefängnisse. Sofern der Besuch allerdings *nur* der Kultivierung von Mitgefühl dient, ist er im Rahmen der Kantischen Konzeption äußerst problematisch: Es würde gegen den kategorischen Imperativ verstoßen, die Armen, Patienten und Gefangenen *bloß als Mittel* zur Kultivierung der eigenen moralischen Kompetenz zu gebrauchen.²⁹ Neben der Kultivierung muss der Besuch deshalb auch den Zweck haben, aktiv an ihrem Schicksal teilzunehmen. Dies kann etwa durch finanzielle Unterstützung der Gefangenen geschehen, die in den Gefängnissen des 18. Jahrhunderts selbst für ihren Lebensunterhalt aufkommen mussten. Sie waren deshalb in der Regel auf Unterstützung von außen angewiesen. Die von Kant vorgeschlagenen Maßnahmen zur Erfüllung der indirekten Pflicht zur Kultivierung von Mitgefühl scheinen sich von der Erfüllung der übergeordneten unvollkommenen Pflicht zu aktiver Teilnahme nicht trennen zu lassen.

Wenn dies richtig ist, stellt sich der Kultivierungsprozess noch anspruchsvoller dar als bisher gezeigt: Der geforderte Besuch der Armen, Patienten und Gefangenen dient dann nicht nur der reflexiven Transformation der eigenen emotionalen Dispositionen im Sinne des Zwecks aktiver Teilnahme. Er beinhaltet vielmehr auch, dass diesem Zweck gemäß gehandelt wird. Dabei kommt es nach Kant entscheidend darauf an, jede herabsetzende, „beleidigende Art des Wohlthuns“ (MS 6:457) zu vermeiden. In der folgenden Passage sind die moralische

²⁸ Zur zunehmenden Ausdifferenzierung der Kantischen Auffassung von Gefühlen in der Ethik vgl. Esser (2014), Guyer (2010) und Schönecker (2010). Zur Verschränkung von Ethik und Ästhetik, die Kant vornimmt, wenn er den ästhetischen Gefühlen des Schönen und des Erhabenen moralitätsfördernde Wirkung zuspricht, vgl. Guyer (1993) und Recki (2001).

²⁹ Schließlich lautet die berühmte zweite Formulierung des kategorischen Imperativs: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (GMS 4:429)

Kultivierung emotionaler Dispositionen und moralisches Handeln tatsächlich eng verzahnt: „thue deinem Nebenmenschen wohl, und dieses Wohlthun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir bewirken!“ (MS 6:402)³⁰ Analog scheint die beste Art der Kultivierung von Mitgefühl darin zu bestehen, seine Pflicht zu aktiver Teilnahme zu erfüllen; was umgekehrt mit zunehmend kultiviertem Mitgefühl immer besser gelingt.

Sowohl aus sachlichen als auch aus kantimmanenten Gründen, so hoffe ich gezeigt zu haben, ist es sinnvoll, den Prozess der Kultivierung von Mitgefühl nicht als mechanische Stimulierung „pathologischer“ Gefühle zu verstehen, sondern als moralisch motivierte Transformation einer natürlichen Veranlagung. Kultiviertes Mitgefühl lässt sich in Kants vermeintlich strikte Unterscheidung von einerseits „pathologischen“ und andererseits moralischen Gefühlen nicht einordnen. Im Zuge der Kultivierung wird eine empirische Disposition durch Reflexion und gezieltes Handeln so umgewandelt, dass sie es ermöglicht, den spezifischen Gehalt der Pflicht zu aktiver Teilnahme (bzw. ihre Implikationen in konkreten Situationen) zu erkennen und sie mit der richtigen Haltung zu erfüllen. Worin dieser spezifische Gehalt besteht, hängt maßgeblich von den Bedürfnissen des anderen ab und impliziert nicht notwendig konkrete Handlungen. In manchen Situationen mag man den Bedürfnissen des anderen am besten entgegenkommen, indem man einfach Mitgefühl zeigt; und zwar im hier erläuterten Sinn einer Anteilnahme, die nicht auf die eigenen Bedürfnisse gerichtet ist, wie der Wunsch nach Belebung im Hinrichtungsbeispiel, sondern auf die Bedürfnisse der Person, in die man sich einfühlt.

³⁰ Zu den verschiedenen Bedeutungen des Ausdrucks „Liebe“ bei Kant vgl. Schönecker (2010).

Literatur

Kants Schriften werden nach der Akademie-Ausgabe zitiert (Hg.: Bd. 1–22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900 ff.), unter Angabe von Sigle, Band- und Seitenzahl. An einer Stelle wird zusätzlich auf folgende Ausgabe der Tugendlehre verwiesen: Kant, Immanuel (2008): *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Hg.: Bernd Ludwig. Hamburg: F. Meiner.

Verwendete Siglen:

Anth	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
KpV	Kritik der praktischen Vernunft
KU	Kritik der Urteilskraft
MS	Die Metaphysik der Sitten
Refl	Reflexion
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

Allison, Henry E. (1990): *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge [England], New York: Cambridge University Press.

Arasse, Daniel (1987): *La guillotine et l'imaginaire de la Terreur*. Paris: Flammarion.

Baron, Marcia (1995): *Kantian ethics almost without apology*. Ithaca: Cornell University Press.

Baxley, Anne Margaret (2010): *Kant's Theory of Virtue. The Value of Autocracy*. Cambridge [England], New York: Cambridge University Press.

Brandt, Reinhard (1999): *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg: F. Meiner.

Coplan, Amy (2011): *Understanding Empathy: Its Features and Effects*. In: Amy Coplan und Peter Goldie (Hg.): *Empathy. Philosophical and psychological perspectives*. New York: Oxford University Press, S. 3–18.

Coplan, Amy; Goldie, Peter (2011): *Introduction*. In: Amy Coplan und Peter Goldie (Hg.): *Empathy. Philosophical and psychological perspectives*. New York: Oxford University Press, S. IX–XLVII.

Darwall, Stephen (1998): *Empathy, Sympathy, Care*. In: *Philosophical Studies* (89), S. 261–268.

Denis, Lara (2000): *Kant's Cold Sage and the Sublimity of Apathy*. In: *Kantian Review* (4), S. 48–73.

Döring, Sabine (2009): Kann Willensschwäche rational sein? In: Martina Fürst, Wolfgang Leopold Gombocz und Christian Hiebaum (Hg.): *Gehirne und Personen. Beiträge zum 8. Internationalen Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in Graz*. Frankfurt am Main: Ontos, S. 55–70.

Esser, Andrea (2014): Die Bedeutung von Gefühlen in Kants Moralphilosophie und die Möglichkeit ihrer phänomenologischen Erweiterung. In: Inga Römer (Hg.): *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 145–171.

Frierson, Patrick R. (2014): *Affects and Passions*. In: Alix Cohen (Hg.): *Kant's lectures on anthropology. A critical guide*. Cambridge [England], New York: Cambridge University Press, S. 94–113.

Goldie, Peter (2009): *The emotions. A philosophical exploration*. Oxford: Clarendon Press.

Guyer, Paul (1993): *Kant and the Experience of Freedom. Essays on Aesthetics and Morality*. Cambridge [England], New York: Cambridge University Press.

Guyer, Paul (2010): *Moral Feelings in the Metaphysics of Morals*. In: Lara Denis (Hg.): *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Cambridge [England], New York: Cambridge University Press.

Hatfield, Elaine; Cacioppo, John T.; Rapson, Richard L. (1994): *Emotional Contagion*. Cambridge [England], New York: Cambridge University Press.

Herman, Barbara (1993): *The practice of moral judgment*. Cambridge, Mass. [u.a.]: Harvard University Press.

Hoffman, Martin L. (1984): *Interaction of Affect and Cognition in Empathy*. In: C. E. Izard, J. Kagan und R. B. Zajonc (Hg.): *Emotions, Cognition, and Behavior*. Cambridge [England], New York: Cambridge University Press, S. 103–131.

Hoffman, Martin L. (2011): *Empathy, Justice, and the Law*. In: Amy Coplan und Peter Goldie (Hg.): *Empathy. Philosophical and psychological perspectives*. New York: Oxford University Press, S. 230–254.

Kleingeld, Pauline (1995): *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Königshausen & Neumann.

Leiberg, Susanne; Singer, Tanja (2013): *Empathie*. In: Erich Schröger und Stefan Kölsch (Hg.): *Affektive und kognitive Neurowissenschaft*. Göttingen [u.a.]: Hogrefe, S. 119–154.

Lipps, Theodor (1903-1906): *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*. 2 Bände. Hamburg: Leopold Voss.

Mikkola, Mari (2011): *Kant On Moral Agency and Women's Nature*. In: *Kantian Review* (16 (1)), S. 89-111.

Olbrich, Erhard (2009): *Bausteine einer Theorie einer Mensch-Tier-Beziehung*. In: Carola Otterstedt und Michael Rosenberger (Hg.): *Gefährten, Konkurrenten, Verwandte. Die*

- Mensch-Tier-Beziehung im wissenschaftlichen Diskurs. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 111–132.
- Recki, Birgit (2001): *Ästhetik der Sitten: Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Schadow, Steffi (2012): *Achtung für das Gesetz: Moral und Motivation bei Kant*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Scheler, Max (2016): *Wesen und Formen der Sympathie*. Hg. v. Annika Hand und Christian Bermes. Hamburg: Meiner.
- Schiller, Friedrich von (1962): *Gewissenskrupel*. In: Friedrich von Schiller: *Sämtliche Werke*, Bd. 1. Hg. v. Gerhard Fricke und Herbert Georg Göpfert. Unter Mitarbeit von Herbert Stubenrauch. München: C. Hanser, S. 299.
- Schönecker, Dieter (2010): *Kant über Menschenliebe als moralische Gemütsanlage*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* (92 (2)), S. 133–175.
- Schott, Robin May (2008): *Feminism and the History of Philosophy*. In: E.F. Kittay und L.M. Alcoff (Hg.): *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*: Wiley, S. 43–63.
- Seymour Fahmy, Melissa (2009): *Active Sympathetic Participation: Reconsidering Kant's Duty of Sympathy*. In: *Kantian Review* (14 (1)), S. 31–52.
- Sherman, Nancy (1997): *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Singer, Tania; Lamm, Claus (2009): *The Social Neuroscience of Empathy*. In: *Annals of the New York Academy of Sciences*, S. 81–96.
- de Sousa, Ronald (2014): *Emotion*. In: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/emotion>
- Stueber, Karsten R. (2006): *Rediscovering Empathy: Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences*. Cambridge MA: MIT Press
- Timmermann, Jens (2016): *Kant über Mitleidenschaft*. In: *Kant-Studien* (107 (4)), S. 729–732.
- Wehofsits, Anna (2016): *Anthropologie und Moral. Affekte, Leidenschaften und Mitgefühl in Kants Ethik*. Berlin, Boston: De Gruyter (Quellen und Studien zur Philosophie).
- Wood, Allen W. (1999): *Kant's Ethical Thought*. Cambridge [England], New York: Cambridge University Press.