

Kantische Antworten auf Kants kasuistische Fragen, die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst betreffend

Kantian Answers to Kant's Casuistical Questions Referring to the Perfect Duties toward Oneself

EVA MARTA ELEONORA OGGIONNI*

Univ. Siegen, Deutschland

Abstract

The paper engages with the *Casuistic questions* posed in the book on the *Perfect Duties to Oneself*, in the *Metaphysical Principles of the Doctrine of Virtue* of the *Metaphysic of Morals*. It investigates whether it is possible to identify Kant's literal answers to the casuistic questions that Kant himself poses, concluding that it is not. Therefore, *Kantian* answers rather than *Kant's* answers are discussed. The paper's outcome supports a rigorist interpretation of Kant's ethics.

Keywords

Kant; Doctrine of Virtue; Casuistic Questions; Duties to the Self

Zusammenfassung

Der Aufsatz behandelt die *Kasuistischen Fragen* im Buch über die *vollkommenen Pflichten gegen sich selbst* der *Metaphysischen Anfangsgründe zur Tugendlehre* in der *Metaphysik der Sitten*. In dem Aufsatz wird untersucht, ob es möglich ist, Kants wörtliche Antworten auf die von ihm zitierten kasuistischen Fragen zu finden. Nachdem dies, anhand der Textinterpretation, verneint

* Diese Arbeit wurde dank einer DAAD Post-Doc Research Fellowship an der Universität Siegen, Zentrum für Kommentarisches Interpretationen zu Kant (ZetKIK), durchgeführt. Sie wurde im Juli 2016 und Januar 2017 ausführlich mit Herr Prof. Dieter Schönecker und seiner Forschungsgruppe (Larissa Berger, Christian Prust, Elke Schmidt, Maja Schepelmann, Volkmar Schocke, Thomas Sukopp) diskutiert. Ich bin ihnen dafür und vieles mehr sehr dankbar. Eine frühere Version meiner Arbeit wurde im November 2014 an der Universität Konstanz, innerhalb eines Workshops über Kants Pflichten gegen sich selbst, vorgestellt und diskutiert. Deshalb bin ich der Organisatorin Frau Dr. Federica Basaglia und den damaligen Teilnehmern (Thomas Höwing, Prof. Piero Giordanetti, Ina Goy, Giuseppe Motta) dankbar.

wird, bespricht der Aufsatz die plausibelsten kantischen Antworten auf die genannten Fragen. Die Ergebnisse unterstützen eine rigoristische Auffassung der Tugendlehre Kants.

Schlüsselworte

Kant, Tugendlehre, kasuistische Fragen, Metaphysik der Sitten, Pflichten gegen sich selbst

1. Kants kasuistische Fragen

Kürzlich (2014) hat Oliver Sensen auf der *II. Leuven Kant Conference* die Anwesenden dazu ermuntert, als *Kantianer* theoretisch mutiger zu werden, d.h. in unseren Arbeiten zu zeigen, was wir selbst aus Kants Schriften als wahr oder mindestens als vertretbar betrachten. In diesem Sinne zielt dieser Aufsatz auf ein Verständnis der *Kasuistischen Fragen* (die im Buch über die *vollkommenen Pflichten gegen sich selbst* der *Metaphysischen Anfangsgründe zur Tugendlehre* in der *Metaphysik der Sitten* aufgelistet sind), welches in den letzten Zeilen des Aufsatzes auf zwei mögliche „kantische“ Antworten auf die generellere Problematik der Kasuistik innerhalb von Kants Ethik verweist.

Ein vieldebattiertes Problem, das die Sektionen der *Tugendlehre* über die *Kasuistischen Fragen* betrifft, besteht in der Suche nach einer Antwort auf die Frage, ob sie, laut ihrem Autor, entsprechende Antworten besitzen oder nicht und, wenn ja, welche (vgl. Schüßler 2012). Die Sektionen der *Tugendlehre*, die Kant als *Kasuistische Fragen* betitelt, sind insgesamt acht. Sechs davon befinden sich im *Erstem Teil* der ethischen Elementarlehre der *Tugendlehre*, insbesondere in dessen *Erstem Buch: Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst*. Schüßler (2012, S. 72) bewertet diese systematische Gegebenheit als möglichen Beweis, dass Kants kasuistische Fragen keine Unsicherheit bzw. keinen Skeptizismus in Bezug auf deren jeweilige Antworten ausdrücken. Zwei weitere Sektionen finden sich im *Zweiten Teil* der Elementarlehre; sie betreffen die drei Liebspflichten gegen andere Menschen (und nicht nur die Pflichten, an deren bezüglichen Paragraphen sie hängen) und werden hier nicht erörtert. Die hier analysierten ersten sechs kasuistischen Sektionen betreffen die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst als ein animalisches Wesen und als ein bloß moralisches Wesen. Die Interpreten haben versucht, die in diesen Sektionen enthaltenen tatsächlichen Fragen detailliert auszuführen (vgl. James 1992).

Betrachten wir zunächst im Zusammenhang die Fragen, um die es geht:

1.1. Ist es ein Verbrechen, sich «in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten?» (MS, AA 06: 423.18-19)

1.2. «Ist das vorsetzliche Märterthum, sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, [...] für Heldenthat anzusehen?» (MS, AA 06: 423.19-21)

1.3. «Ist es erlaubt dem ungerechten Todesurtheile seines Oberen durch Selbststötung zuvor zu kommen?» (MS, AA 06: 434.22f.)

1.4. «Ist es erlaubt dem ungerechten Todesurtheile seines Oberen durch Selbststötung zuvor zu kommen [...], wenn dieser es erlaubte zu tun?» (MS, AA 06: 423.22-24)

1.5. «Kann man es einem [...] Monarchen zum verbrecherischen Vorhaben anrechnen, daß er ein behend wirkendes Gift bei sich führte, [...] damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genöthigt sei, Bedingungen der Auslösung einzugehn, die seinem Staate nachtheilig sein könnten?» (MS, AA 06: 423.25-31)

1.6. Ist es erlaubt, im Fall vom Leiden an einer tödlichen ansteckenden Krankheit, sich selbst umzubringen, damit keine anderen Menschen dadurch unglücklich gemacht werden? (Vgl. MS, AA 06: 423.32-424.02)

1.7. Ist die Pockenimpfung (indem sie ein Wagnis seines Lebens aufs Ungewisse ist), mit dem Ziel, sein Leben zu erhalten, erlaubt? (Vgl. MS, AA 06: 424.03-08)

1.8. Sind berufliche Seefahrten (wodurch das eigene Leben ins Wagnis gesetzt wird) erlaubt? (Vgl. MS, AA 06: 424.05-07)

2. Ist der unzweckmäßige Gebrauch der Geschlechtseigenschaften zur Verhütung des unnatürlichen Gebrauchs derselben erlaubt? (Vgl. MS, AA 06: 426.02-15)

3.1. «Kann man dem Wein [...] einen Gebrauch verstatten, [...] weil er [...] die Gesellschaft zur Gesprächigkeit belebt und damit Offenherzigkeit verbindet?» (MS, AA 06: 428.02-05)

3.2. «Kann man [...] dem Wein] das Verdienst zugestehen, [...] Tugendhaftigkeit] zu befördern?» (MS, AA 06: 428.05-07)

3.3. «Wie weit geht die sittliche Befugniß, [...] Einladungen [...] zum Schmaus] Gehör zu geben?» (MS, AA 06: 428.25f.)

4.1. «Kann eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit (z.B. das ganz gehorsamster Diener am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden?» (MS, AA 06: 431.17f.)

4.2. Ein Autor fragt einen seiner Leser: wie gefällt Ihnen mein Werk? Darf der Leser ihm zum Munde reden, wenn er keinen Witz bei der Hand hat, um damit schnell (so, dass keine Zögerung den Autor doch kränkt) illusorisch zu antworten? (Vgl. MS, AA 06: 431.19-24)

5.1. «Soll ich meinem Munde abbrechen, oder nur dem äußeren Aufwande?» (MS, AA 06: 434.16f.)

5.2. Soll man im Alter, oder schon in der Jugend sparsam sein? (Vgl. MS, AA 06: 434.17)

Aus der Gesamtheit der Fragen, die Kant in den mit *Kasuistische Fragen* betitelten Sektionen mehr oder weniger explizit stellt, sind hier sechs ausgeschlossen worden, die m.E. nicht kasuistisch in dem Sinne sind, dass sie keine Kollisionen von vermeintlichen Pflichten vorstellen bzw. auf keine vermeintliche Kollision von Pflichten hinweisen oder jedenfalls keine „schwer“ zu entscheidenden Fälle, sondern eher „theoretisch“ und generell (G) sind. Es handelt sich um die Folgenden:

G1. Ist es erlaubt, sich den Gebrauch seiner Geschlechtseigenschaften anzumaßen, ohne dabei auf den Zweck der Fortpflanzung Rücksicht zu nehmen? (Vgl. MS, AA 06: 426.02-06)

G2. «In wirklichen Geschäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, wenn ich da eine Unwahrheit sage, muß ich alle die Folgen verantworten, die daraus entspringen möchten? Z.B. ein Hausherr hat befohlen: daß, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, er ihn verläugnen solle. Der Diensthote thut dieses: veranlaßt aber dadurch, daß jener entwischt und ein großes Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld (nach ethischen Grundsätzen)?» (MS, AA 06: 431.25-34)

G3. Verschwendung und Kargheit sind bloß verwerflich, weil sie unklug sind, da sie auf Armuth hinaus laufen oder sind sie Laster? (Vgl. MS, AA 06: 433.07-434.07)

G4. «Ist Sparsamkeit [...] eine Tugend?» (MS, AA 06: 434.18)

G5. «Ist nicht in dem Menschen das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung, d.i. die Gemüths-erhebung (*elatio animi*) als Schätzung seiner selbst, mit dem Eigendünkel (*arrogantia*), welcher der wahren Demuth (*humilitas moralis*) gerade entgegengesetzt ist, zu nahe verwandt, als daß zu jener aufzumuntern es rathsam wäre?» (MS, AA 06: 437.04-09)

G6. Könnte die *humilitas moralis* den Ausspruch Anderer bis zur Geringschätzung unserer Person steigern und so der Pflicht (der Achtung) gegen uns selbst zuwider sein? (Vgl. MS, AA 06: 437.09-12)

In den mit *Kasuistische Fragen* betitelten Sektionen stellt Kant auch folgende vier rhetorische (R) Fragen:

R1. «Von wo an kann man die Einschränkung einer weiten Verbindlichkeit zum Purism (einer Pedanterei in Ansehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derselben betrifft) zählen und den thierischen Neigungen mit Gefahr der Verlassung des Vernunftgesetzes einen Spielraum verstatten?» (MS, AA 06: 426.15-19)

R2. «Wer kann das *Maß* für einen bestimmen, der in den Zustand, wo er zum *Messen* keine klaren Augen mehr hat, überzugehen [...] in Bereitschaft ist?» (MS, AA 06: 428.10-12)

R3. «Aber was ist das für ein Gesetz, dessen innerer Gesetzgeber selbst nicht weiß, wo es anzuwenden ist?» (MS, AA 06: 434.15-16)

R4. «Die vorzügliche Achtungsbezeugung in Worten und Manieren selbst gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfassung – die Reverenzen, Verbeugungen (Complimente), höfische – den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünktlichkeit bezeichnende Phrasen, – welche von der Höflichkeit (die auch sich gleich Achtenden nothwendig ist) ganz unterschieden sind – das Du, Er, Ihr und Sie, oder Ew. Wohledlen, Hochedeln, Hochedelgeborenen, Wohlgeborenen (*ohe, iam satis est!*) in der Anrede – als in welcher Pedanterei die Deutschen unter allen Völkern der Erde (die indische Kasten vielleicht ausgenommen) es am weitesten gebracht haben, sind das nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter Menschen?» (MS, AA 06: 437.14-24)

Die in diesem Aufsatz vorgestellten Überlegungen sollen erhellen, warum die ersten drei Fragen aus dieser letzten Gruppe als „rhetorisch“ bezeichnet werden können.

Zusammenfassend und antizipierend kann hier gesagt werden, dass sie nach einem Maß fragen, das *per definitionem* nicht gegeben ist. Sie unterstreichen, dass dieses Maß nicht gegeben ist, und deuten darauf hin, dass die Abwesenheit des Maßes zu Ungewissheit führt. Diese Ungewissheit wird dadurch aufgehoben, dass Kants Stellungnahme in Bezug auf die Kasuistik rigoristisch ist. Anders als die ersten drei weist die vierte, letzte rhetorische Frage spezifisch auf eine anthropologische Betrachtung hin.

2. Eine nähere Analyse der kasuistischen Fragen über Selbstmord

Um die Frage zu beantworten, ob es möglich ist, Kants Antworten auf die genannten kasuistischen Fragen herauszufinden, müssen folgende Betrachtungen und Analysen durchgeführt werden. Die erste Gruppe von kasuistischen Fragen betrifft das *Laster* der Selbstentleibung (vgl. MS, AA 06: 421.22-25). Kant schreibt, dass «die willkürliche Entleibung seiner selbst [... erst dann als] Selbstmord [... bezeichnet werden kann], wenn bewiesen werden kann, dass sie [...] ein Verbrechen ist» (MS, AA 06: 422.05-07). Kurz danach statuiert er, dass «[d]ie Selbstentleibung [...] ein Verbrechen» ist (MS, AA 06: 422.10). Kant bezeichnet zwar den Satz «[d]ie Selbstentleibung ist ein Verbrechen» mit „a“, es folgt aber kein „b“. Es wird also debattiert (vgl. Unna 2003), ob die kasuistischen Fragen zur Selbstentleibung die *Subsumierung* der einzelnen zitierten Fälle betreffen, und zwar entweder unter die Definition von unerlaubtem (verbrecherischen) Selbstmord oder diejenige erlaubter Entleibung, oder ob sie eine Liste von unerlaubten Selbstentleibungen darstellen (weil die Selbstentleibung, trotz des Scheins des ersten zitierten Satzes, im zweiten zitierten Satz als Verbrechen bezeichnet wird). Kants Definition von „Verbrechen“ ist folgende: «Eine unvorsätzliche Übertretung, die gleichwohl zugerechnet werden kann, heißt bloße Verschuldung (*culpa*). Eine vorsätzliche (d.i. diejenige, welche mit dem Bewußtsein, daß sie Übertretung sei, verbunden ist) heißt Verbrechen (*dolus*)» (MS, AA 06: 224.04-07). Die Vorsätzlichkeit der Selbstentleibung wird in zwei kasuistischen Fragen erwähnt: «ist das *vorsätzliche* Märterthum, sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben [...] für Heldenthat anzusehen?» (MS, AA 06: 423.19-21, m.H.) und «[k]ann man es einem großen unlängst verstorbenen Monarchen zum *verbrecherischen Vorhaben* anrechnen...?» (MS, AA 06: 423.25f., m.H.).

Kants kasuistische Fragen könnten, genauso wie die traditionellen kasuistischen Fragen, konfligierende Fällen von möglichen Pflichtenverletzungen darstellen, deren Entscheidung nicht vorab bereits gefällt wurde und also nicht eindeutig wäre (vgl. Cremaschi 2007, S. 22ff.). Kant behauptet aber, dass

[e]in Widerstreit der Pflichten (*collisio officiorum s. obligationum*) [...] das Verhältniß derselben sein [würde], durch welches eine derselben die andere (ganz oder zum Theil) aufhöbe. – Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objective praktische Nothwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken, und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich nothwendig sein können, sondern wenn nach einer derselben zu handeln es Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig: so ist eine Collision von Pflichten und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar (*obligationes non colliduntur*) (MS, AA 06: 224.09-18).

Kant vertritt die These, dass Pflichten nur scheinbar kollidieren können, weil keine Pflicht eine zweite Pflicht aufheben kann. In dem Fall, dass zwei Regeln entgegengesetzt seien, eine von beiden drückt laut Kant eine Pflicht aus, während die zweite *pflichtwidrig* ist. Die Passage fährt fort:

Es können aber gar wohl zwei Gründe der Verbindlichkeit (*rationes obligandi*), deren einer aber oder der andere zur Verpflichtung nicht zureichend ist (*rationes obligandi non obligantes*), in einem Subject und der Regel, die es sich vorschreibt, verbunden sein, da dann der eine nicht Pflicht ist. – Wenn zwei solcher Gründe einander widerstreiten, so sagt die praktische Philosophie nicht: daß die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte (*fortior obligatio vincit*), sondern der stärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz (*fortior obligandi ratio vincit*) (MS, AA 06: 18-26).

Kant unterscheidet zwischen Verbindlichkeit und Verpflichtungsgrund: eine *ratio obligans* bringt mit sich eine Pflicht und eine *ratio obligandi* enthält eine Verbindlichkeit (vgl. Refl. 6507, AA 19: 40.09-10: «Leges obligandi enuntiant obligationem, sed obligantes officium»). Nach Kants Theorie der scheinbaren Pflichtenkollision, sollen wir bei den kasuistischen Fragen, um sie zu beantworten, nach dem gewinnenden *Verpflichtungsgrund* suchen (MS, AA 06: 224.25).

In dieser Hinsicht können wir die allererste Gruppe von kasuistischen Fragen wie folgt schematisieren: 1.1, 1.2. und 1.6. betreffen eine nur scheinbare mögliche Kollision zwischen Pflicht zur Selbsterhaltung und Verletzung derselben aus Menschenliebe. 1.3. und 1.4. sind vielleicht moralisch weniger komplex, weil sie „einfach“ fragen, ob es

erlaubt ist, sich selbst zu töten in einem Fall, wo man glaubt, sonst mit Sicherheit getötet zu werden.¹ 1.5. ist 1.1.-1.2. und 1.6. ähnlich, aber man könnte hinzufügen, dass ein Monarch eine zusätzliche Pflicht gegenüber seinem Staat hat – wir hätten also nicht nur eine vermeintliche Kollision mit Menschenliebe, sondern auch mit dem Bürgerrecht. 1.7.-1.8. fragen nach der Erlaubnis, das eigene Leben zu wagen, um dasselbe zu erhalten.

Man könnte 1.1. und 1.2. als eine einzige Frage deuten, indem man den ersten Paragraph der *Kasuistischen Fragen* die *Selbstentleibung* betreffend anders liest, und ihn interpretiert, als ob Kant fragen würde: „ist Märtyrertum Selbstmord oder ist es, wie *Curtius Tod*, für Heldentat anzusehen?“. Beide Interpretationen sind wörtlich möglich – die oben vorgestellte Trennung und die hier angenommene Vereinigung – aber die Vereinigungsinterpretation klingt weniger plausibel, wenn man mit *Vigilantius* denkt, Kant habe gemeint, dass *Curtius* Selbstmord beging anstatt eine Heldentat auszuführen (Vgl. V-MS/Vigil, AA 27.2/1: 629).

1.1.-1.2. und 1.7.-1.8. sind in der traditionellen kasuistischen Art formuliert und zwar als Vergleich zweier oder mehrerer Fälle, von denen einer mit einem höheren Grad Gewissheit zu entscheiden ist.² Dies kann interpretatorisch wichtig sein, weil man vermuten könnte, dass die *Kasuistischen Fragen* der *Tugendlehre* traditionelle, beziehungsweise damals häufig debattierte Fragen sind, die jeder Ethiker zur Zeit Kants sich zu beantworten berufen fühlte (im Fall eines Vergleiches zweier Fälle, von denen einer sicherer zu entscheiden war, könnte es sogar sein, dass die Entscheidung damals sozusagen zum Gemeinsinn gehörte). Dies hat wiederum damit zu tun, welches Verhältnis Kant zur jesuitischen Tradition hatte. Die *Medulla theologiae moralis* von Hermann Busembaum (1645), im europäischen und deutschen Raum sehr verbreitet und im Jahre 1757 in Köln neu ediert, diskutiert z.B. das Problem des Wagnisses seines Lebens durch die Arbeit, und insbesondere bei Seefahrten zum Fischen (Busembaum 1746, Lib. III, Tract. IV, Cap. I, S. 130). Kant ist sehr kritisch gegenüber dem Probabilismus, aber er entscheidet sich, einige Fälle in seiner *Metaphysik der Sitten* dennoch in Betracht zu ziehen.

¹ Kants Quelle könnte diesbezüglich Montaigne sein: In den *Essais*, zweites Buch, Kap. XXXV, beschreibt er Senecas Tod. Kant besaß die *Essais* (Warda 1922, S. 52). Er zitiert ihn in seinen Werken mehrmals explizit.

² Siehe Cremaschi 2007, S. 24f.

3. Kants „Antworten“ in dem Nachlass und in den Vorlesungsmitschriften

Ist es also möglich, Kants Antworten auf die genannten Fragen herauszufinden? Wenn wir *wörtliche* Antworten finden möchten (i.e. *Kants* Antworten anstatt *kantischer* Antworten), müssen wir in Kants Nachlass und in den Vorlesungsmitschriften nach expliziten Aussagen suchen. Dies haben z.B. Yvonne Unna und Rudolf Schüssler getan, die sich darin einig sind, tatsächlich eine Liste von Antworten gefunden zu haben (Schüssler 1992, S. 77). Gegen diese Interpretation möchte ich folgende Argumente geltend machen: (1) Zunächst einmal ist es wichtig, sich daran zu erinnern, dass die Vorlesungsmitschriften Kants keine Texte von Kant selbst, und daher vorsichtig zu benutzen sind; (2) zweitens ist zu beachten, dass sich die Kontexte, in denen die zwei Autoren meinen, Kants Antworten zu finden, sehr von demjenigen Kontext unterscheiden sind, in dem die Fragen formuliert sind, d.h. von ihrer Bedeutung in der *Tugendlehre*; (3) drittens wird im Folgenden gezeigt, dass diese „Antworten“ auch anders gedeutet werden können. Dies wird uns vielleicht dazu führen, nach *kantischen* anstatt nach *Kants* Antworten zu suchen.

Anhand der oben gelisteten Fragen können im Folgenden Kants Antworten gefunden werden:

1.1. Ist es Selbstmord (bzw. Selbstentleibung als Verbrechen gemeint) oder ist es Heldentat, sich (wie Curtius) zu entleiben, um das Vaterland zu retten? Die Antwort aus der *Moral Vigilantius* lautet: «wenn Curtius sich in die Höhle stürzt, um das römische Volk zu erhalten, so handelt er pflichtwidrig» (V-MS/Vigil, AA 27.2/1: 629). Curtius habe Selbstmord begangen und pflichtwidrig bzw. unerlaubt gehandelt (Unna 2003, S. 459; Schüssler 1992, S. 77).

1.2. Ist Märtyrertum Selbstmord oder Heldentat? Nach Unna und Schüssler schreibt Kant in der *Religion*, dass es Selbstmord ist (Unna 2003, S. 460; Schüssler 1992, S. 78). M.E. ist diese Lesart jedoch bestreitbar. Kant schreibt von Jesus folgendes: «Nicht daß er [...] den Tod suchte, um eine gute Absicht durch ein Aufsehen erregendes glänzendes Beispiel zu befördern; *das wäre Selbstmord gewesen*» (RGV, AA 06: 81.20f., m.H.). Es ist also *nicht* Selbstmord gewesen! Kant fährt außerdem fort: «Denn *man darf zwar* (1) auf die Gefahr des Verlustes seines Lebens etwas wagen, oder auch (2) *den Tod von den Händen eines andern erdulden, wenn man ihm nicht ausweichen kann, ohne einer unnachlässlichen Pflicht untreu zu werden, aber nicht über sich und sein Leben als Mittel, zu welchem*

Kantische Antworten auf Kants kasuistische Fragen, die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst betreffend

Zweck es auch sei, disponiren und so Urheber seines Todes sein» (RGV, AA 06: 81.21-24, m.H.). Es ist also zumindest unklar, was eigentlich Kants Antwort auf jene Frage ist.

1.3.-1.4. Ist es erlaubt, sich selbst zu töten, in dem Fall, dass unser Oberer uns zum Tode verurteilt und uns wählen lässt, wie wir sterben wollen? Unna (Unna 2003, S. 462) findet eine Antwort in folgender Passage Kants:

Es liegt in jeder Hinrichtung nach einem Gesetz etwas Beschimpfendes, weil sie Strafe ist, und wenn jene ungerecht ist, so kann der, welcher das Opfer des Gesetzes wird, diese nicht für eine verdiente anerkennen. Dieses aber beweiset er dadurch: daß, wenn er dem Tode einmal geweiht worden, *er ihn nun lieber wie ein freier Mensch wählt* und ihn sich selbst anthut. Daher auch Tyrannen (wie Nero) es für eine Gunstbezeugung ausgaben, zu erlauben, daß der Verurtheilte sich selbst umbrächte: weil es dann mit mehr Ehre geschah. – Die Moralität aber hievon verlange ich nicht zu vertheidigen (Anth, AA 07: 259.14-22, m.H.).

Die gefundene Antwort ist m.E. unsicher, weil obwohl Kant die Moralität einer solchen „Freiheit“ nicht verteidigt, schreibt er hier dem Mann im Beispiel dennoch den ihm sehr wichtigen Begriff von (moralischer?) Freiheit zu³.

1.5. Beim fünften Punkt wurde keine Antwort in den Texten gefunden.

1.6. Ist es erlaubt, sich umzubringen, um zu verhindern, andere durch seine Krankheit anzustecken? Unna (Unna 2003, S. 461) findet die Antwort in der *Metaphysik der Sitten Vigilantius*:

ein vom tollen Hund Gebissener spürt ganz evident die Wirkungen der Tollheit; kann [... er] sich das Leben nehmen? [...] *vereiteln beide* [der im Text oben zitierte Sklave und der vom tollen Hund Gebissene] *alle Versuche, wodurch sie von ihrer unglücklichen Lage befreit werden und dem Schaden vorgebeugt werden könne*, z.E. sich binden lassen bei gehöriger Zeit; man hat ganz neuerlich das Mittel gegen den tollen Hundebiß darin gefunden, daß man ihm innerlich Oel einzuflößen und äußerlich ganz zu beölen sucht (V-MS/Vigil, AA 27.2/1: 603, m.H.).

Die Antwort ist aber m.E. unsicher, weil die hier vorgeschlagene pragmatische Lösung für die Tollwut nicht auf die Frage nach der ethischen Möglichkeit des Selbstmordes antwortet, der begangen wird, um das Unglück eines Fremden (bzw. mehrerer Fremder) zu

³ Eine weitere Lesart ist sprachlich unwahrscheinlich (darauf wurde ich insbesondere von Prof. D. Schönecker hingewiesen); ich möchte sie trotzdem erwähnen, weil sie plausibel wäre. Möglicherweise hat Kant hier den Begriff vom „freien Menschen“ in einem bloß empirischen Sinne benutzt, jedenfalls scheint mir die Passage dadurch strittig: «Die Moralität *aber* hievon verlange ich nicht zu verteidigen» bedeutet, dass Kant die Moralität einer solchen Handlung nicht zu verteidigen wagt. Es könnte nichtdestotrotz vielleicht sein, dass Kant die Moralität einer solchen „Freiheit“, nicht zu verteidigen verlangt, weil sie *per se* gerechtfertigt ist (und zwar dadurch, dass das Urteil ungerecht ist).

vermeiden. Die Vorlesungsmitschrift besagt m.M.n. nur, dass man nach Alternativen zum Selbstmord suchen soll.

1.7.-1.8. Ist es erlaubt, sein Leben in Gefahr zu bringen? Schüssler behauptet, dass Kants Antwort negativ sei (Schüssler 1992, S. 78). In *Vigilantius* kann man aber folgendes lesen:

Es ist erlaubt, sein Leben zu wagen auf die Gefahr, es zu verlieren, dagegen kann mir nie erlaubt sein, mein Leben vorsätzlich hinzugeben, oder mich selbst zu töten, um mich anderen zu verpflichten, z.E. wenn Curtius sich in die Höhle stürzt, um das römische Volk zu erhalten, so handelt er pflichtwidrig; wenn der Soldat dagegen, sich gegen die Gewalt des Feindes setzt, so wagt er sein Leben bloß; ebenso der Seefahrer, Fischer und andere Leute mit gefährlichen Beschäftigungen wagen ihr Leben, man kann ja, wenn sie es nicht thäten, annehmen, daß sie zu ihrer Nahrung oder zur Erhaltung eines eingeschränkten Gebrauchs der Freiheit weniger Kräfte aufopferten, als sie vermögen (V-MS/Vigil, AA 27.2/1: 629f., m.H.; vgl. RGV, AA 06: 81.21-24).

Einmal mehr ist Kants Antwort also auch diesbezüglich unsicher.

4. Kants „Antworten“ in der Tugendlehre

Wenn wir nun auf andere Weise versuchen, die bis jetzt genannten *Kasuistischen Fragen* textimmanent und buchstäblich zu interpretieren, finden wir nur wenige und weder klare noch eindeutige Hinweise.

Bei der wörtlichen Formulierung der zwei ersten kasuistischen Fragen – «Ist es Selbstmord, sich (wie Curtius) in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten? – oder ist das vorsetzliche Märterthum, sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldenthat anzusehen?» (MS, AA 06: 423.18-21) – scheint es, als ob Kant sagen würde, dass Curtius eine Heldentat begangen habe. Diese ist aber die einzige Antwort, bei der wir oben gesehen haben, dass *Vigilantius* eindeutig das Gegenteil behauptet.

Bei der dritten beziehungsweise vierten Frage (Kants Formulierung vereint sie: «Ist es erlaubt dem ungerechten Todesurtheile seines Oberen durch Selbsttödtung zuvor zu kommen? – selbst wenn dieser es (wie Nero am Seneca) erlaubte zu thun?» [MS, AA 06: 423.22-24]) könnte man das Adverb „selbst“ in dem Satz „selbst wenn der Oberen es erlaubte“ als Deutungshinweis folgendermaßen lesen: Da wir es mit einer Frage zu tun haben, würde *selbst* als *sogar* implizieren, dass Kant in Zweifel zog, dass die Tat unerlaubt

ist, wenn die Obrigkeit sie erlaubt. Dieser Fall kann in der Tat als Fall von konfligierenden Pflichten interpretiert werden (vgl. Patrone 2013, S. 490). Aber „selbst wenn“ kann auch neutral, als „auch wenn“, gelesen werden.

Bei der fünften Frage ist es ähnlich: Man kann nur schwer entscheiden, ob Kant hier Friedrichs des Großen pseudo-erlaubte Gesinnung spezifiziert, um die eine oder andere Deutung zuzuspitzen: Er könnte nämlich sowohl andeuten, dass ein selbstmörderisches Vorhaben unerlaubt ist, *sogar* bei guter Gesinnung (keine für den Staat nachteiligen Bedingungen der Auslösung einzugehen), als auch, dass es erlaubt ist, da die Gesinnung gut ist.

Bei der sechsten Frage sind m.E. keine relevanten Indizien zu finden. Bei den zwei letzten Fragen, als eventuell mögliches Indiz, schreibt Kant nur, dass der siebte ein bedenklicherer Fall als der achte sei. Wofür spricht dies? Es scheint mir hier, dass Kant darauf hindeutet, dass es Nuancen im Grad der Zurechenbarkeit geben kann: Derjenige, der sich impfen lassen will, ist *aktiver* als der Seemann, der nicht direkt die Gefahr verursacht, welcher er sich aussetzt. Widerspricht dies der anfangs gegebenen Interpretationsmöglichkeit, laut der die Kasuistik in der *Metaphysik der Sitten* rein rigoristisch zu entscheiden wäre (und zwar als Liste von unerlaubten Fällen) oder werden alle von Kant angedeuteten Fällen doch einfach durch sein Rigorismus entschieden?⁴

Wir kehren also zur Frage zurück: Sehen Kants *Kasuistische Fragen* eine bestimmte Antwort vor?

5. Auf der Suche nach kantischen Antworten

Es hat sich aus den geführten Analysen gezeigt, dass eine Antwort *Kants* auf die aufgelisteten Fragen nicht zu finden ist: Frage 1.1. wird im *Vigilantius* zwar beantwortet, die Vorlesungsmitschrift wird aber in der *Tugendlehre* widersprochen; die Antwort auf 1.2. ist in der *Tugendlehre* abwesend und in den Vorlesungen bzw. in dem Nachlass umstritten; Kants Antwort auf 1.3. und 1.4. ist sowohl in den Vorlesungen und Nachlass als auch in der *Tugendlehre* unklar; eine mögliche Antwort auf 1.5. befindet sich nur in der *Tugendlehre* aber sie ist umstritten; die Antworten auf 1.6. bis 1.8. sind in den Vorlesungen

⁴ Der Unterschied der Tugend vom Laster kann eben «nie in *Graden* der Befolgung gewisser Maximen, sondern muß allein in der spezifischen Qualität derselben (dem Verhältniß zum Gesetz) gesucht werden», vgl. MS, AA 06: 404.03-06, m.H.

und Nachlass nicht eindeutig und die *Tugendlehre* enthält keine hinreichende Hinweise dazu. Deshalb werde ich im Folgenden *kantische* Antworten für die noch zu nennenden Probleme untersuchen.

2. Die wollüstige Selbstschändung besteht im Gebrauch der Geschlechtseigenschaften wider den Zweck der Fortpflanzung (zweckwidrige Wollust). Ist es erlaubt, unabhängig von diesem Zweck zu handeln (zweckunabhängige Wollust), und zwar um Masturbation (unnatürliche Wollust) zu vermeiden? In Kapitel VII der *Einleitung zur Tugendlehre* schreibt Kant:

Es wird unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubnis zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z.B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe) verstanden, wodurch in der Tat das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird (MS, AA 06: 390.09-14, m.H.).

Die Pflicht, keine wollüstige Selbstschändung zu begehen, ist keine weite Pflicht. Sie ist eher eine negative vollkommene Pflicht: keine zweckwidrige Wollust zu treiben. Warum fragt Kant also Folgendes? «Von wo an kann man die Einschränkung einer weiten Verbindlichkeit zum *Purism* (i.e. einer Pedanterei in Ansehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derselben betrifft) zählen und den thierischen Neigungen mit Gefahr der Verlassung des Vernunftgesetzes einen Spielraum verstatten?» (MS, AA 06: 426.15-19); welche *weite Verbindlichkeit* wird in diesem Fall eingeschränkt, wenn es sich um den negativen und vollkommenen Verbot des zweckwidrigen sexuellen Aktes handelt?

Kant schreibt nicht, dass der Mensch die sexuelle Lust nur naturkonform (d.h. nicht unnatürlich im Sinne von 1. Anwesenheit des sexuellen „Objektes“ und 2. damalig bzw. von Kant angenommenen Natur Konformität desselben, vgl. MS, AA 06: 424.12-13; 424.33-425.02) benutzen dürfe. Dies entspräche einer weiten Pflicht (die Pflicht zum zweckkonformen Gebrauch der Geschlechtseigenschaften), und der Purismus wäre hier die Einschränkung des Gebotes: „die Geschlechtseigenschaften zweckkonform benutzen!“ durch die Pflichtmaxime: „die Geschlechtseigenschaften nicht zweckunabhängig benutzen!“. Kant formuliert die Pflicht aber *negativ* (Verbot der zweckwidrigen Wollust anstatt exklusiver Gebot der zweckmäßigen Wollust) und fragt trotzdem weiter, ob die

„naturkonforme“ aber zweckunabhängige sexuelle Handlung, die begangen wird, um ein zweckwidriges sexuelles Verhalten zu vermeiden, „zweckwidrig“ oder nicht ist.

In der Reflexion 2038 zur Logik erklärt Kant, was eine Pedanterei ist: «Ein Mangel des Gesunden Verstandes Gleichsam Geschicklichkeit, die nicht durch die Klugheit in der *Anwendung* dirigiert wird» (Refl, AA 16: 208.19-21). Im zitierten Satz der *Tugendlehre* erlaube der „Purism“, die Einschränkung einer weiten Verbindlichkeit, als Anwendung der genannten Verbindlichkeit, etwas, was sonst nicht erlaubt wäre. Klarerweise besteht in diesem kasuistischen Fall, wie die Reflexion 2038 beschreibt, eine Schwierigkeit bei der *Anwendung einer Vorschrift* auf das vielfältige menschliche Leben. Das menschliche Leben ist so geschaffen, dass es solche unklaren Fälle hervorbringt, die das Üben und Versuchen (MS, AA 06: 483.35) des Verstandes durch die kasuistischen Fragen moralisch wichtig und nötig macht (vgl. Dörflinger 2013, S. 404f.).

Die Kasuistik aber, dem Gesetz nach scheinbar formal konforme Handlungen zu finden, die aber doch dem Sinn, dem Geist des Gesetzes (was ich nun „kantisch“ nennen würde) intrinsisch widersprechen, ist von Kant z.B. in *Zum ewigen Frieden* sehr eindeutig verurteilt worden (ZeF, AA 08: 344.02-08). Man könnte m.E. vermuten, dass Kants Vorschriften *absolute* Verbote bedeuten, obwohl die kasuistischen Fragen *prima facie* glauben lassen, dass Kant uns *exzeptionelle* Fälle vorstellt.

Kant formuliert die Pflicht, keine wollüstige Selbstschändung zu begehen, negativ, und fragt weiter, ob die „naturkonforme“ aber zweckunabhängige sexuelle Handlung „zweckwidrig“ oder nicht ist, damit sein Leser den Verstand übt und den wahren Sinn der gefragten Pflicht versteht: Ist die naturkonforme aber zweckunabhängige sexuelle Handlung nach Kant ein selbstschändigendes Verhalten? Ist ein zweckunabhängiges sexuelles Verhalten zweckwidrig? Aus dem oben geschriebenen ergibt sich m.E., dass Kant die Einschränkung der als weite beschriebenen Verbindlichkeit, das sexuelle gebotene Verhalten betreffend, als unerlaubt schätzt: den „tierischen Neigungen“ einen Spielplatz zu gestatten ist daher „kantisch“ nicht erlaubt. Den „tierischen Neigungen“ einen Spielplatz zu gestatten wäre „pedant“ im Sinne, dass es die Verbindlichkeit schärfen würde: Eine Einschränkung ist ein Schritt Richtung Vollkommenheit der Pflichten. Es wäre aber falsch, indem man den Fehler nicht begehen darf, etwas Unmoralisches zu tun, um etwas Unmoralisches (wenngleich noch Schlechteres) zu vermeiden.

3.1.-2. Bezüglich der dritten Gruppe von Fragen, den Gebrauch von Genieß- und Nahrungsmitteln betreffend, könnte als kantische Antwort folgende gelten: Keine Unmäßigkeit ist erlaubt. Es scheint hier zwar ziemlich klar zu sein, dass Kant die Untauglichkeit des Messens als potentielle Ursache von Ausnahmen gegenüber einer Regel sieht (ein unermessliches Maß ist unbestimmbar, vgl. MS, AA 06: 428.10-12). Trotzdem ist undeutlich, ob er schreibt, dass Wein zu trinken nicht verboten ist, sondern bloß dessen übermäßiger Genuss bis hin zur Betäubung, oder ob er behauptet, dass Wein zu trinken grundsätzlich verboten ist, und zwar als mögliche Ursache der Betäubung. Es ist unklar, ob etwas, was nur empirisch ist (und individuell bestimmbar – jeder kennt sein Maß, um Betäubung zu vermeiden), eine Rolle in der kantischen Moralität spielen kann.

Genau dieser ist aber der entscheidende Punkt: Darf man Grade in der moralischen Praxis bei der kantischen Ethik gestatten? Ich würde die *Metaphysik der Sitten* so interpretieren, dass die vollkommenen Pflichten keine weiten Pflichten sind (vgl. MS, AA 06: 390.14-18). Die Pflichten, die den Zweck der Menschheit und der Menschen betreffen, sind aber unvollkommen und weite Pflichten (vgl. z.B. die Tabelle auf MS, AA 06: 240). Die Fragen 2. und 3.1.-3. betreffen den Zweck der Menschheit und der Menschen, aber sie werden von Kant als Fragen zu vollkommenen Pflichten rubriziert: Das ist m.E. die systematische Ursache der genannten spezifischen Unklarheiten.

3.3. Wie weit geht die sittliche Befugnis, Einladungen zu Festessen (als förmliche Einladungen zur Unmäßigkeit – durch die man sich selbst betäubt) anzunehmen? Bei den Festessen, schreibt Kant, wird das sittliche Ziel, sich mit vielen Leuten zu unterhalten, dadurch gehemmt, dass zu viele Leute anwesend sind. Daher spricht man nur mit seinem Nachbarn. Nach Kant führt dies dazu, dass, da das ethische Ziel somit ausgeschlossen ist, der bloße physische Genuss des Schmausens übrig bleibt. Kants wörtliche Antwort könnte diesbezüglich sein, dass wir keine Einladung zu Banketten annehmen dürfen, *zu denen mehr als neun Leuten eingeladen sind* (vgl. MS, AA 06: 428.19-20: die Menge von Leuten darf nicht «über die Zahl der Musen» gehen). Dies ist m.E. sehr unplausibel. Die kantische Antwort müsste hier vielmehr lauten, dass wir Zwecke und Mittel nicht trennen (und vor allem nicht umkehren) dürfen. Wir können den moralischen Zweck der Geselligkeit ohne Übertretung des Verbotes der Selbstbetäubung durch Essen und Trinken pflegen. Wieso sollte es für Kant sonst kein moralisches Ziel sein, mit nur einem Menschen (dem neben

uns Sitzenden) zu reden? Was uns beim Genuss des Essens und Trinkens den Sinn von unserem Sein als Menschen oder „Tiere“ wiedergibt, kann weder die schwer zu bestimmende *Menge* am Essen oder Trinken sein noch die *Anzahl* von am Gespräch teilnehmenden Menschen: Kantisch zu sein erscheint mir vielmehr die Behauptung, dass das moralisch Wichtige hierhin ist, sich mit jedem, mit der gebotenen Aufmerksamkeit, zu unterhalten.

Die zweite Gruppe von *Kasuistischen Fragen* betrifft die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als ein moralisches Wesen. Diese letzte ist laut Kant den Lastern von Lüge, Geiz und falscher Demuth (Kriecherei) entgegengesetzt.

Die kasuistische Frage Nummer 4.1. kann folgendermaßen interpretiert werden. Vorausgesetzt, dass eine Lüge «*eine jede vorsätzliche Unwahrheit in Äußerung seiner Gedanken [...], die aus der Unschädlichkeit kein Befugniß hernimmt*» (MS, AA 06: 429.07-10), ist, lautet die Frage: *kann eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit (z. B. das „ganz gehorsamer Diener“ am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden?* «Niemand wird ja dadurch betrogen» (MS, AA 06: 431.19) setzt Kant hinzu. Ist das Problem nun aber das Betrügen oder die Unwahrheit? – Es ist die Unwahrheit. Man kann Kant hier so deuten, dass er daran erinnert, man solle darauf achten, dass Höflichkeitsformeln oft Falschheit und unwürdige Selbsterniedrigung ausdrücken. Dasselbe gilt für den letzten Paragraphen der *Kasuistischen Fragen*, der die Kriecherei betrifft. Solche Formeln gehören vielleicht zur Verzierung der Welt, aber man soll zwischen wahren und falschen Bekenntnissen von Schätzung (und dergleichen) unterscheiden.

4.2. Darf man jemandem ehrlich antworten, wenn man weiß, dass die Antwort zu kränken vermag? Kant antwortet: Es wäre vorzuziehen, den Witz zu benutzen, um der Frage des Autors über sein Werk zu entkommen. Dies ist aber nicht immer möglich. Ist es also nach Kant erlaubt, zu lügen, um zu vermeiden, jemanden zu kränken, wenn einem keinen Witz einfällt? Trotz der buchstäblichen Möglichkeit einer positiven Antwort auf dieser Frage, muss man sich daran erinnern, inwieweit Kant die Lüge verurteilt⁵.

Die letzte Frage zur Lüge betrifft den Unterschied zwischen ethischer und rechtlicher Verantwortung im Fall von Lüge. Die Frage kann wie folgt resümiert werden:

⁵ Vgl. z.B. KpV, AA 05: 87.31-88.04.

ein Hausherr befiehlt «daß, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, [...] der Dienstbote ihn verleugnen solle. Der Dienstbote thut dieses: veranlaßt aber dadurch, daß jener entwischt und ein großes Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt [...] die Schuld (nach ethischen Grundsätzen)?» Kant antwortet explizit: *nach ethischen Grundsätzen* «auch auf den letzteren, welcher hier eine Pflicht gegen sich selbst durch eine Lüge verletzte; deren Folgen ihm nun durch sein eigen Gewissen zugerechnet werden» (MS, AA 06: 431.32-34).

Die Fragen, die Kant in Bezug auf den Geiz stellt, sind insgesamt fünf: zwei generelle, zwei spezifisch kasuistische und eine rhetorische. Die kasuistischen Fragen, die den Geiz betreffen, betreffen eigentlich nur die Sparsamkeit. Kant stellt die Sparsamkeit im Vergleich zur Kargheit vor (Kargheit wird als «Defraudation, die das Subject an sich selbst begeht» definiert, MS, AA 06: 434.14). Das Maß der Sparsamkeit ist schwer zu entscheiden (man vergleiche die zwei gestellten kasuistischen Fragen: 5.1. Soll ich meinem Munde abbrechen, oder nur dem äußeren Aufwande?; 5.2. Soll ich nur im Alter, oder schon in der Jugend sparsam sein?). Kant fragt, ob «Sparsamkeit überhaupt eine Tugend» ist und, rhetorisch, «Was ist das für ein Gesetz, dessen innerer Gesetzgeber selbst nicht weiß, wo es anzuwenden ist?» (MS, AA 06: 434.15-16). Man kann den Paragraphen wie folgt deuten. Das „Gesetz“ über Sparsamkeit ist gar kein Gesetz. Anstatt Sparsamkeit als Tugend zu bezeichnen⁶, erklärt Kant, dass der Geiz ein Laster ist, weil er «dem Princip der Unabhängigkeit von allem anderen außer von dem Gesetz, entgegengesetzt ist» (MS, AA 06: 434.13-14). Geiz ist nach Kant ein Laster, weil er eine «sklavische Unterwerfung seiner selbst unter die Glücksgüter» (MS, AA 06: 434.08-09⁷) bedeutet. Geiz «ist der Liberalität (*liberalitas moralis*) der Denkungsort überhaupt [...], d.i. dem Princip der Unabhängigkeit von allem anderen außer von dem Gesetz, entgegengesetzt» (MS, AA 06: 434.10-14⁸). Die zwei genannten kasuistischen Fragen über Geiz betreffen also *nicht* das erörterte Laster, d.h. die möglicherweise vielgestaltige Abhängigkeit vom Geld und von verderblichen Gütern.

Mit dem kasuistischen Paragraphen über Kriecherei kommt unsere Analyse zum Ende. Kant fragt: 5. Ist nicht in dem Menschen das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung mit dem Eigendünkel zu nahe verwandt, als dass zu jener aufzumuntern es

⁶ Sparsamkeit als Tugend wäre dem Laster des Geizes entgegengesetzt: Das Thema der Tugend als *Medium* zwischen zwei Lastern ist in der Ethik vor Kant sehr präsent. Kant selber bestreitet aber diesbezüglich explizit seine Quellen, vgl. MS, AA 06: 404.03-22.

Kantische Antworten auf Kants kasuistische Fragen, die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst betreffend

ratsam wäre? 6. Könnte die *humilitas moralis* Ausspruch Anderer bis zur Geringschätzung unserer Person steigern und so der Achtung gegen uns selbst zuwider sein? Der Paragraph handelt vom menschlichen Verhältnis zum moralischen Gesetz und nicht von der empirischen Konfrontation unter Menschen (vgl. MS, AA 06: 435.23-25). Die Perspektive ist also die noumenale und betrifft das Verhältnis des Menschen zum Gesetz, nicht gegenüber anderen Menschen. Das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung kann nicht als Vergleich zu anderen Menschen dienen; es wird nie das Gefühl geben, ein besserer Mensch als andere zu sein. Genauso wie die Erniedrigung aller unserer Prärogative vor dem Gesetz nie das Gefühl gibt, schlechter als andere Menschen zu sein. Genau das „Gegenteil“ ist der Fall:

Allein der Mensch, als Person betrachtet, d.i. als Subject einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d.i. er besitzt eine Würde (einen absoluten innern Werth), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnöthigt, sich mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann (MS, AA 06: 434.32-435.05).

Die kantischen Antworten auf die zwei generelle Fragen über Kriecherei sind also sehr klar und in beiden Fällen: nein⁷.

5. Schlussfolgerungen

Die vorgestellte Suche nach kantischen Antworten auf die von Kant aufgelisteten *Kasuistischen Fragen* hat vier Hauptergebnisse ergeben. Erstens konnten wir eine Liste von Fragen und Antworten gewinnen. Zweitens konnten wir inhaltlich bestimmen, wieso man bezüglich der Debatte über das Thema „Kants *Tugendethik*“ behaupten kann, dass keine strikte Inkompatibilität zwischen Tugendlehre und prinzipienorientierter Ethik besteht (vgl. Giordanetti 2007). Denn Kants Kasuistische Fragen zu vollkommenen Pflichten gegen sich selbst beziehen sich klarerweise nicht auf *flexible* Einzelfallentscheidungen. Sie nehmen dennoch die genannten Probleme in Angriff und sie lösen sie eindeutig: Man kann Kants *Rigorismus* nicht verkennen.

⁷ Diesbezüglich ist zu beobachten, dass Kant die Kriecherei an der Stelle der arrogantia als Laster wählt, obwohl alle anderen von Kant aufgelistete Laster eine exakte Entsprechung in der christlichen theologischen Moral finden.

Es ist vielleicht kein Zufall, dass der Terminus „Rigorismus“ aus der mittelalterlichen *Kasuistik* kommt. Er bezieht sich auf die Regel, die man benutzen soll, um zwischen konfligierenden moralischen Pflichten zu wählen oder um sich in schwierigen Fällen zu entscheiden. Im XIII., aber stärker noch im XVI. Jahrhundert debattierte man, ob man rigoros den striktesten und sichersten Fall wählen sollte oder „probabilistisch“ den Meinungen der wichtigsten Kirchendoktoren folgen sollte, vor allem im Fall der *conscientia errans*, der von Baumgarten auch erwähnt wird⁸.

Somit kommen wir zu den zwei letzten Punkten. Was können wir als „Kantianer“ an Kants Kasuistischen Fragen vor allem schätzen? Obwohl Kants ethische Instanzen heutzutage vielleicht unseren moralischen Intuitionen nicht völlig entsprechen, dürfen wir m.E. folgende zwei Punkte festhalten. Erstens, Kants Rigorismus im Sinne von Klarheit bzw. Eindeutigkeit in der Bestimmung des relevanten und zu achtenden ethischen Prinzips ist einer sozusagen „modernisierenden“ Lesart Kants entgegenzusetzen, die sagen würde, dass der Philosoph durch die *Kasuistischen Fragen* seiner Moral einen Spielraum der Erlaubnis gestattet. Die kantische strenge Ablehnung der Möglichkeit von Kompromissen und Ausnahmen mag vielleicht „menschlich“ schwer zu ertragen erscheinen bzw. sein, aber sie bietet dafür eine sichere Methode an, moralische Entscheidungen zu treffen.

Zweitens und zuletzt kann hier an Onora O’Neills kantischen Vorschlag erinnert werden, moralische Konflikte für die Zukunft dadurch seltener werden zu lassen, dass wir die institutionellen ethischen Kontexte zu verbessern suchen (O’Neill 2002, SS. 343-347). In Bezug auf das interpretatorische Problem, das Kants kasuistischen Fragen betrifft, kann dies sehr hilfreich sein, weil es eine Lösung zur Problematik anbietet, was Kant uns über Pflichtenkonfliktfälle zu sagen hat: Wenn die Realität es uns unmöglich macht, moralisch zu sein, dann sollten wir die Realität ändern. Am kleinen Beispiel der Höflichkeitsformeln würde dies z.B. heißen, dafür zu arbeiten, dass Höflichkeit und Substanz der Verhältnisse in der Zukunft gewissermaßen dadurch koinzidieren, dass der institutionelle ethische Kontext der Höflichkeitsformeln zusammen mit unserer moralischen Haltung ihnen gegenüber geändert wird.

⁸ Vgl. A.G. Baumgarten, *Ethica Philosophica*, Magdeburg, Hemmerde 1763, § 177. D. Schönecker hat mich diesbezüglich darauf aufmerksam gemacht, dass nach Kant kein irrendes Gewissen gibt (vgl. MS, AA 06: 401.03-16; Theo, AA 08: 268.10-18).

Bibliographie

- Kant, Immanuel (1900ff.), *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- Busembaum, Hermann (1746), *Medulla theologiae moralis*, o.V., Roma.
- Cremaschi, Sergio (2007), *L'etica moderna. Dalla Riforma a Nietzsche*, Carocci, Milano.
- Dörflinger, Bernd (2013), „Ethische Methodenlehre: Didaktik und Asketik“, in A. Trampota, O. Sensen, J. Timmermann (Eds.), *Kant's „Tugendlehre“*, de Gruyter, Berlin-Boston, SS. 383-405.
- Giordanetti, Piero (2007), „Zu Kants Tugendlehre“, *Itinera. Rivista di Filosofia e di Teoria delle Arti e della Letteratura*, SS. 1-10.
- James, David (1992), „Twenty Questions. Kant's Applied Ethics“, *Southern Journal of Philosophy*, 30, SS. 67-87.
- Montaigne, Michel de (1595), *Essais*, Villey et Saulnier, Verdun.
- O'Neill, Onora (2002), „Instituting Principles: Between Duty and Action“, in M. Timmons (Ed.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford University Press, Oxford, pp. 331-347.
- Patrone, Tatiana (2013), „Making Sense of Kant's Casuistry“, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (Hrsg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, de Gruyter, Berlin-Boston, SS. 483-494.
- Schmidt, Elke E. / Schönecker, Dieter, *Kant on suicide. A new interpretation of § 6 of the Doctrine of Virtue*, forthcoming.
- Schübler, Rudolf (2012), „Kant und die Kasuistik: Fragen zur Tugendlehre“, *Kant-Studien*, 103/1, SS. 70-95.
- Unna, Yvonne (2003), „Kant's Answers to the Casuistical Questions Concerning Self-Disembodiment“, *Kant-Studien*, 94, SS. 454-473.
- Warda, Arthur (1922), *Immanuel Kants Bücher*, Breslauer, Berlin.
- Wolff, Christian (1743), *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen*, Renger, Halle.

