

**Aus dem Gebiet
Ethik der Medizin am Fachbereich Medizin
der Philipps-Universität Marburg**

Vorsitzender der Ethikkommission: PD Dr. med. F. Heubel

***Die Pflicht, sich gesund zu erhalten,
als Pflicht gegen sich selbst bei
Immanuel Kant***

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der gesamten Medizin
dem Fachbereich Humanmedizin
der Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von Christiane Horn, geb. Kaiser

Meinem Vater

Inhaltsverzeichnis

<u>I. Einleitung</u>	5
1. Erhebung der Fragestellung.....	5
2. Vorgehen im Kontext der Medizinethik.....	8
<u>II. Die Frage nach einer Pflicht zur Gesunderhaltung im Diskurs der Zentralbegriffe Kantscher Ethik: Freiheit, Gesetz und Pflicht</u>	10
1. Freiheit	10
1.1 Empirisch-psychologische Freiheit.....	11
1.1.1 <i>Antinomie der reinen Vernunft</i>	12
1.2 Negative Freiheit.....	13
1.2.1 <i>Auflösung der Antinomie</i>	13
1.2.2 <i>Innere und äußere Abschauung</i>	14
1.2.3 <i>Freiheit der Vernunft</i>	15
1.3 Positive oder sittliche Freiheit.....	15
1.3.1 <i>Sittlichkeit</i>	15
1.3.2 <i>Das Gesetz</i>	16
1.3.3 <i>Autonomie</i>	17
1.3.4 <i>Die reine praktische Vernunft</i>	18
1.3.5 <i>Der Wille</i>	19
Zusammenfassung	21
2. Das Gesetz	23
2.1 Die Notwendigkeit der Reinheit des Gesetzes.....	23
2.2 Das formale Gesetz.....	27
2.3 Die Ausformung des obersten Prinzips der Sittlichkeit.....	29
2.4 Die uneingeschränkte Gültigkeit.....	35
Zusammenfassung	37
3. Pflicht	39
3.1 Tugend- und Rechtspflichten.....	40
3.2 Die Pflicht als Selbstbindung des menschlichen Willens an das Gesetz.....	42
3.3 Pflicht als moralisch notwendige Handlung.....	45
3.4 Vollkommen und unvollkommene Pflichten.....	48
3.5 Pflichten gegen sich selbst und Pflichten gegen andere.....	50
Zusammenfassung	52
4. Pflichten gegen sich selbst	54
4.1 Der Widerspruch.....	55
4.2 Es gibt Pflichten des Menschen gegen sich selbst.....	57
4.3 Aufhebung der scheinbaren Antinomie.....	62
4.4 Einteilung der Pflichten gegen sich selbst.....	66
4.4.1 <i>Vollkommene Pflichten und Rechtspflichten</i>	67
4.4.2 <i>Innere und äußere Rechtspflicht</i>	69

4.4.3 <i>Unvollkommene Pflichten</i>	71
4.4.4 <i>Pflichten gegen sich selbst als einem animalischen und moralischen Wesen</i>	72
Zusammenfassung	73

5. Pflichten gegen sich selbst als einem animalischen Wesen	75
5.1 Selsbterhaltung.....	77
5.1.1 <i>Selbstmord</i>	77
5.1.2 <i>Verstümmelung</i>	80
5.1.3 <i>Kasuistik</i>	81
5.1.4 <i>Von der wohlhlüstigen Selbstschändung</i>	84
5.1.5 <i>Von der Selbstbetäubung durch Unnmäßigkeit im Gebrauch der Genieß- und Nahrungsmittel</i>	86
5.2 Entwicklung und Vernehrung seiner Naturvollkommenheit, d.i. in pragmatischer Absicht.....	89
5.3 Pflichten als animalischen Wesen als Pflicht zur Gesunderhaltung.....	91
Zusammenfassung	91

III. Ausführungen zur Gesundheitspflicht als Pflicht gegen sich selbst im Sinne I.Kants..... 93

1. Pflicht als animalisches Wesen als Pflicht zur Gesunderhaltung	94
1.1 Teleologie.....	97
1.2 Verhältnis Mensch – Naturzwecke.....	100
2. Ein möglicher Gesundheitsbegriff	103
3. Gesundheit als Pflicht	108
3.1 Gesundheitspflicht im Verhältnis zu Rechtspflichten.....	112
3.1.1 <i>Gesundheitspflicht und Pflichterkenntnis</i>	112
3.1.2 <i>Praktische Relevanz</i>	114
3.2 Ausformung der Pflicht zur Gesundheit.....	118
3.2.1 <i>Vollkommene Pflichten am Beispiel der Lebend-Organ spende</i>	118
3.2.2 <i>Unvollkommene Pflichten am Beispiel der Diätetik</i>	120
3.3 Autonomie und Pflicht zur Gesundheit.....	121
3.4 Gesundheitspflicht im Arzt-Patienten-Verhältnis.....	123

IV. Zusammenfassung..... 128

I. Einleitung

1. Erhebung der Fragestellung

Gibt es eine Pflicht, sich gesund zu erhalten, bei I. Kant? – Die Frage scheint für einen Mediziner zunächst eher von akademischer Bedeutung, denn es scheint doch selbstverständlich, daß ein Kranker gesund werden möchte allein um des Wohlbefindens willen. Und doch wird die Frage nach einer Gesundheitspflicht gerade in der jüngeren medizinethischen Debatte häufig diskutiert. Den Hintergrund bildet oft wie z. B. bei Günther Patzigs Artikel „Gibt es eine Gesundheitspflicht?“¹ die Erkenntnis, „daß die Lebensführung des einzelnen wesentliche Bedeutung für das Ausmaß des Risikos hat, krank zu werden.“ Als Beispiele dienen Patzig das Rauchen verbunden mit dem Risiko des Lungenkrebses, oder Übergewicht, Mangel an körperlicher Bewegung und Streß als Risikofaktoren, an einer koronaren Herzerkrankung zu erkranken. Hier scheint die Frage durchaus naheliegend, ob es denn eine „Pflicht, sich gesund zu erhalten,“ gebe, denn stünde allein das Wohlbefinden an erster Stelle, so könnte ein jeder wählen, „zu genießen was ihm schmeckt und zu leiden was er kann, weil er nach seinem Überschlage, hier wenigstens, sich nicht durch vielleicht grundlose Erwartung des Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat“ (GMS BA 12), wie Kant es in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten formuliert. Demnach ist es keineswegs selbstverständlich, daß jeder seine Lebensführung nach dem Ziel ausrichtet, möglichst gesund zu sein. Ist die eigene Gesundheit an sich ein ethisches Ziel?

Patzig bezieht sich in der Antwort auf die eingangs gestellte Frage auf Kant, indem er schreibt: „Kant hielt die Vorsorge für die eigene Gesundheit nicht für einen kategorischen Imperativ,...“ mit der Schlußfolgerung: „Ich möchte Kant hier insofern folgen, als ich dem einzelnen, lebte er allein, eine solche *moralische* Verpflichtung nicht auferlegen möchte.“

Es scheint nachvollziehbar, daß die Gesunderhaltung des einzelnen nur dadurch ethische Bedeutung erhält, daß sie Gegenstand sozialer Verantwortung ist, die allerdings von persönlichen Bindungen angefangen bis hin zur wirtschaftlichen

¹ Günther Patzig: „Gibt es eine Gesundheitspflicht?“; In: Ethik in der Medizin (1989) 1, S. 3-12

Bedeutung sehr weitreichend ist. Die Vorstellung, eine Pflicht, sich gesund zu erhalten, bestehe auch unabhängig von ihrer Bedeutung für andere, erscheint fremd.

Und dennoch steht bei Kant:

„Der erste Grundsatz der Pflicht gegen sich selbst liegt in dem Spruch: lebe der Natur gemäß (*naturae convenienter vive*), d. i. *erhalte* dich in der Vollkommenheit deiner Natur, der zweite in dem Satz: *make dich vollkommener* als die Natur dich schuf (*perfice te ut finem; perfice te ut medium*)“ (MST A 67).

Findet sich in „Vollkommenheit der Natur“ nicht auch eine mögliche Bedeutung von Gesundheit?

Ist also eine Pflicht, eine Pflicht gegen sich selbst auch losgelöst von allen sozialen Konsequenzen, seine Vollkommenheit der Natur – und das umfaßt bei Kant eindeutig auch das Physische – zu erhalten und zu vervollkommen, denkbar? Warum sollte Robinson Crusoe gegen sich selbst verpflichtet sein, seine Gesundheit zu erhalten und zu fördern?

Die Antwort auf diese Frage ist für Mediziner² also keineswegs bedeutungslos: sie stellt eine Grundlage ärztlichen Handelns dar. Es kann für einen Arzt nicht unerheblich sein, weshalb Menschen gesund sein sollen. Diese Zielsetzung bestimmt maßgeblich sein Handeln, und wenn auch der ärztliche Auftrag, Gesundheit zu erhalten bzw. nach Möglichkeit wieder herzustellen, klar zu sein scheint, ist doch die Zielsetzung des Patienten keineswegs eindeutig. Der so häufig zur Motivation eines Patienten apodiktisch ausgesprochene Satz: „Aber Sie müssen doch gesund werden wollen!“ belegt, wie wenig selbstverständlich das Ziel Gesundheit manchmal ist, und wie schwer eine rationale Begründung für eine moralische Zielsetzung zu geben ist. Gerade im Hinblick auf die Präventivmedizin, die einen immer größeren Stellenwert einnimmt, ist die Antwort auf die Frage: „Warum soll ich mich gesund erhalten?“ von großer Bedeutung. Wozu soll ein gesunder Mensch die Last von Vorsorgeuntersuchungen auf sich nehmen oder aufhören zu rauchen, wenn ihm das augenblickliche Wohl mehr bedeutet als der dauerhafte Erhalt seiner Gesundheit, den ihm ohnehin niemand garantieren kann? Es geht bei einer Pflicht gegen sich selbst, sich gesund zu erhalten, also auch um eine grundsätzliche Einstellung zur Gesundheit. Ist diese nur bestimmt von unserem Verlangen nach Wohlbefinden oder von dem Anspruch, den andere oder auch wir selbst an das Funktionieren unseres Körpers stellen? Die Erarbeitung von Kants Pflicht gegen sich selbst, sich gesund zu erhalten,

² Wo in dieser Arbeit aus Gründen der Lesbarkeit die männliche Sprachform Verwendung findet, ist selbstverständlich die weibliche mitgemeint.

wird zeigen, daß durchaus auch eine moralische Verpflichtung aus Achtung der „Menschheit in unserer Person“ besteht, die eigene Gesundheit zu bewahren und – mehr noch – zu fördern.

Dabei kann es nicht darum gehen, jemandem eine Pflicht „aufzuerlegen“, wie G. Patzig³ formuliert. Ebenso wenig wird dieser Pflicht ein einforderbares Recht korrelieren. Es wird, von den Wurzeln von Kants Ethik ausgehend, zu zeigen sein, worin sich eine solch Pflicht begründet, und in welchem Verhältnis sie zu der Freiheit des einzelnen steht.

Auch im Hinblick auf in der Medizinethik viel diskutierte Fragen wie z. B. die Frage nach der Zulässigkeit von kommerziell genutzten Lebend-Organpenden wäre die Begründung einer Pflicht gegen sich selbst zur Gesunderhaltung ein wichtiger Diskussionsbeitrag. Warum sollte jemand, der Geld benötigt, nicht seine Niere verkaufen? Intuitiv scheint es uns moralisch verwerflich, für Geld den eigenen Körper zu schädigen, aber eine rationale Begründung fällt zunächst schwer. Hat man eine Verpflichtung gegenüber seinem Körper? Was bedeutet „Pflicht gegen sich selbst“?

Dieser Begriff Kants: „Pflicht gegen sich selbst“ scheint schwer verständlich und ist auch in der philosophischen Sekundärliteratur nicht unumstritten. Dies hat mit dazu beigetragen, daß die Pflichten gegen sich selbst bei Kant in der aktuellen Moralphilosophie wenig Beachtung gefunden haben. Dies betrifft erst recht die konkreten Ausformungen dieser Pflichten, wie die Pflicht gegen sich selbst, sich gesund zu erhalten, die in dieser Form bisher keinen Eingang in die philosophische und medizinethische Literatur gefunden hat. Deutlich wird dies auch an dem eingangs zitierte Artikel von G. Patzig, der die Existenz einer Pflicht, sich gesund zu erhalten, als Pflicht gegen sich selbst bei Kant abstreitet.

Aufgabe dieser Arbeit ist es also, anhand einer sorgfältigen Interpretation der Originaltexte Kants zu zeigen, was Kant mit einer Pflicht gegen sich selbst meint und zu untersuchen, ob sich daraus Pflichten im Hinblick auf eine Gesundheitsverhalten im modernen Sinn ableiten lassen. Das Ergebnis wird sein, daß man, wenn man den Kontext Kantscher Begrifflichkeit anlegt, durchaus von einer Gesundheitspflicht – auch des Robinson Crusoe – sprechen kann.

2. Vorgehensweise im Kontext der Medizinethik

³ s. o. S..5

„Der Standort der Medizin im Bereich der Wissenschaften läßt sich bestimmen durch den Rückgriff auf das Zentrum der Medizin, nämlich das ärztliche Handeln.“⁴ Dieses Handeln wird in der modernen Medizin vorwiegend von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und Technik geprägt. Jedoch sollte die Einführung in die Fragestellung dieser Arbeit bereits gezeigt haben, daß dieses Handeln auch maßgeblich vom Handeln am selbstbestimmten Menschen beeinflusst ist. In der Medizin sind daher viele Ebenen miteinander verknüpft und den Kern stellt der Umgang mit kranken Menschen dar, in dem sich naturwissenschaftliche Erkenntnis, deren praktische Umsetzung, psychische und soziale Komponenten, wie auch ethische Grundfragen verbinden. Denn Ethik bedeutet nichts anderes als die Frage nach dem richtigen Handeln. Und so stellt sich dem Arzt in seinem Handeln stärker noch als in anderen Wissenschaften die Frage nach einer normativen Zielsetzung. Dazu gehört ganz zentral die Frage nach der normativen Bedeutung von Gesundheit, wie sie diese Arbeit stellt.

Ethische Erkenntnisse begleiten den Arzt somit in gleicher Weise wie sein biologisches oder physikalisches Wissen. „Der Kern ärztlichen Handelns ist also umgeben von einer Hülle angewandter Wissenschaften, die der Arzt für sein ärztliches Handeln zu Rate ziehen muß.“⁵ Die Medizin macht sich damit Natur- wie auch Geisteswissenschaften dienstbar und macht sich deren Grundlagen zu eigen, um sie zu verstehen und anwenden zu können. Dies bestimmt auch die Anforderungen an medizinische Ethik: Auf der Grundlage ganz unterschiedlicher Konzepte und Traditionen erwachsen aus ihr verschiedene und häufig konträre Optionen für das Handeln. Um für den Arzt wirklich Entscheidungshilfe in konkreten und komplexen Fällen sein zu können, bedarf Ethik der Medizin einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit ethischen Begründungszusammenhängen, Prämissen und Konzepten. Dies gilt auch für die in dieser Arbeit vorgestellte Pflicht gegen sich selbst, sich gesund zu erhalten. Ohne sich selbst die gedanklichen Grundlagen einer solchen Pflicht zu erarbeiten, kann die Medizin sie nicht richtig verstanden anwenden auf die vielfältigen Situationen und Entscheidungen, die bereits in der Vorstellung der Frage anklingen. Daher geht diese Arbeit den Weg der Deduktion und zeigt den gedanklichen Weg Kants von seinen Grundlagen aus, um den Begriff der Pflicht gegen sich selbst zur Gesunderhaltung zu entwickeln.

4

Rager, Günter: Stichwort Medizin; In: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd 7. Freiburg/Br. 1998. Sp. 58

⁵ ebd. Sp. 59

Dabei beginnt die Arbeit mit einem zentralen Begriff in Kants ethischem Werk: mit der Freiheit. Sie ist der „Seinsgrund“ Kantscher Ethik, und die Erarbeitung dieses Begriffs ist daher von großer Bedeutung gerade angesichts des so unterschiedlichen Verwendung dieses Begriffs in den verschiedenen ethischen Konzepten.

II. Die Erhebung der Frage nach einer

Pflicht zur Gesundheit

im Diskurs der Zentralbegriffe Kantischer

Ethik: Freiheit, Gesetz und Pflicht

1. Freiheit

Um den Begriff einer Pflicht, sich gesund zu erhalten, als Pflicht gegen sich selbst bei I. Kant zu entwickeln und in der Tiefe, die er in Kants Ethik erhält, nachvollziehbar zu machen, möchte ich bei dem im Kantischen Denken zentralen Begriff der Freiheit beginnen und damit zugleich weitere Schlüsselbegriffe wie Autonomie und Vernunft einführen, deren Verständnis grundlegend für die gesamte Ethik Kants ist.⁶ Denn ohne Freiheit sei – nach Kant – sittliches Handeln nicht möglich⁷. Dennoch sollte nicht der Eindruck entstehen, Kant definiere einen Begriff von Freiheit, um seine Ethik zu rechtfertigen. Vielmehr entwickelt er sein Postulat der Freiheit aus der Feststellung, daß es ein „Sollen“, eine Frage der Sittlichkeit gebe. Es sei dennoch gestattet, mit der Erörterung des im Wesen aus der Sittlichkeit abgeleiteten Begriffs der Freiheit zu beginnen, da es sich dabei um den „Seinsgrund“ der Sittlichkeit handelt⁸. Obwohl oder gerade weil der Kantische Freiheitsbegriff unser heutiges Denken in vielfältiger Weise beeinflusst und auf so vielen Gebieten ein häufiges Argument ist, bedarf er der Erläuterung, denn in seiner Komplexität und tiefgreifenden Bedeutung ist er keineswegs so geläufig wie es in mancher Diskussion den Anschein haben mag, und die häufige Verwendung führt sicherlich nicht zwangsläufig zu einem Kant gerecht werdenden Verständnis. Als Beispiel mag die in der Medizinethik einen großen Raum

⁶ Dieses grundsätzliche Vorgehen erscheint mir auch notwendig, um die Aussage Patzigs, Kant halte die Pflicht zur eigenen Gesundheit nicht für einen kategorischen Imperativ, hinterfragen zu können.

⁷ Vgl.: KpV A 5 und 6, insbesondere Anm. A 5.

⁸ Es soll hier keine Deduktion der Sittlichkeit aus der Freiheit vorgenommen werden, was nach Kant auch gar nicht möglich ist. Vielmehr soll dieses Kapitel die Begriffe klären, die nach Kant bereits impliziert sind, wenn von Sittlichkeit die Rede ist. Vgl. GMS BA 101-102: „Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurück geführt; diese aber konnten wir, als etwas Wirkliches, nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen; wir sahen nur, daß wir sie voraussetzen müssen,...“.

einnehmende Debatte um die „Freiheit“ oder – häufig unterschiedslos verwandt – „Autonomie“ des Patienten dienen: in vielen Ansätzen sicherlich ein unterschwelliger Rückbezug auf Kant in der Bedeutung: der Patient kann und darf selbst über sich bestimmen. Daß aber, beruft man sich auf Kant, in Annahme eben dieser Freiheit moralische Pflichten mitzudenken sind, wie es in dieser Arbeit gezeigt werden soll, gehört wohl nur selten in das gemeinte Verständnis von Freiheit. Die Spannung zwischen Freiheit und Pflicht scheint im alltäglichen Sprachgebrauch vielmehr unüberbrückbar: Pflichten schränken die Freiheit ein, indem sie von außen eine Notwendigkeit vorgeben, die einer „freien“ Entscheidung Grenzen zu setzen scheinen. Auf diesem Hintergrund ist ein Begriff von Pflicht und Freiheit nur schwer nachvollziehbar, in dem es die größte Freiheit ist, seiner Pflicht zu folgen. So sollen in diesem Kapitel – beginnend mit der Freiheit – Kants Begriffe von Freiheit, Autonomie und Vernunft dargestellt werden, ohne deren Verständnis auch die Begriffe Sittlichkeit und Pflicht nicht im Kantschen Sinne zu erschließen sind.

Kant unterscheidet bei dem Begriff der Freiheit drei Formen: Die erste Form nennt er „empirisch-psychologisch“, die zweite „negative“ Freiheit und die dritte die „positive“ oder „sittliche“ Freiheit.

1.1 Empirisch-psychologische Freiheit

Betrachten wir die erstgenannte Form, nämlich die der „empirisch-psychologischen Freiheit“, so ist zunächst die Verwendung der beiden Adjektive ungewohnt: „empirisch“ bedeutet für Kant immer: durch Erfahrung gewonnen, mit den Sinnen wahrgenommen und damit Teil der Welt der Naturgesetze also auch des Naturgesetzes von Ursache und Wirkung. Auch „psychologisch“ versteht er als erfahrungsbezogene Beobachtung der „inneren Verkettung der Vorstellungen der Seele“ (KpV 173), die damit nicht über die beobachtbaren Naturzusammenhänge hinausreicht. Verbleibt man auf dieser Ebene der Beobachtung, so nimmt man einen Vorgang wahr, der nur scheinbar unabhängig von direkten äußeren Einflüssen ist, aber dennoch immer auf einer naturgesetzlichen Ursache beruht und damit notwendig geschieht. Kant vergleicht diese Freiheit mit der Freiheit eines Uhrzeigers:

„wie wir die Bewegung einer Uhr auch eine freie Bewegung nennen, weil sie ihren Zeiger selbst treibt, der also nicht äußerlich geschoben werden darf, ...“ (KpV 171-172)
Nur weil der Antrieb sozusagen innerlich liegt und nicht von außen gegeben werden

muß⁹, gibt es dennoch eine zwingende Ursache, der ganz nach den Naturgesetzen die Bewegung des Zeigers folgt.

Auf die menschliche Freiheit des Handelns bezogen heißt das: „Wenn ich von einem Menschen, der einen Diebstahl verübt, sage: diese Tat sei nach dem Naturgesetze der Kausalität aus den Bestimmungsgründen der vorhergehenden Zeit ein notwendiger Erfolg, so war es unmöglich, daß sie hat unterbleiben können;“(KpV 171)

Was fremd an dieser Übertragung wirkt, ist Kants Umgang mit den „inneren Antrieben“ des Menschen. Verbleibt man jedoch in der Rolle des „psychologisch“ beobachtenden Empirikers, der eine Gesetzmäßigkeit außerhalb der naturgesetzlichen Kausalität leugnet, kann man zur Erklärung einer Handlung nur eine Ursache in der „inneren Verkettung der Vorstellungen der Seele“ finden, so daß jede Handlung nur eine unabwendbare Folge einer in der Zeit gegebenen Bedingung ist.

Daß dies keine Freiheit im Sinne Kants ist, zeigt schon das oben gewählte Beispiel. Es widerstrebt, den Menschen als Automat zu betrachten, der nicht anders hätte entscheiden können, nur weil ihn Begierde, Lust oder Unlust getrieben haben. Auch die Beherrschung solcher Antriebe aus Kalkül oder Angst vor den Folgen, würde sich nach Kant immer noch nur auf dem Gebiet der „inneren Verkettung der Vorstellungen der Seele“ abspielen. Es bleibt eine Kette von Ursache und Wirkung, die mit den Naturgesetzen vorgegeben und der der Mensch unterworfen wäre.

1.1.1 Antinomie der reinen Vernunft

In der Kritik der reinen Vernunft stellt Kant diese Position der Ausschließlichkeit und Allgemeinheit des Gesetzes der Natur als Antithese gegen die These der Notwendigkeit einer außerhalb der Natur stehenden Freiheit. Dort lautet die Antithese: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach den Gesetzen der Natur.“(KrV A 445, B 473)

Zum Beweis dieses Satzes führt er an: gäbe es eine Freiheit, die das Vermögen hätte, „eine Reihe von Folgen (...) schlechthin anzufangen“ (KrV A 447, B 475), so wäre „keine Einheit der Erfahrung möglich“(ebd.). All unsere Erfahrung und Beobachtung der Natur basiert auf der Allgemeingültigkeit der Kausalität. Die prinzipielle Möglichkeit, die Ursache-Wirkungs-Beziehung zu durchbrechen, würde die Erfahrbarkeit, mithin all unsere Erkenntnismöglichkeit der Natur, in Frage stellen.

⁹

Kants „darf nicht“ ist eher als „muß nicht“ zu interpretieren, wie aus seinem Sprachgebrauch hervorgeht (vgl. im Englischen „must not“)

Die entgegengesetzte These heißt:

„Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen notwendig.“(KrV A 444, B 472)

Auch dieser These folgt ein Beweis, der die gegenteilige Behauptung – es gebe keine andere Kausalität – ad absurdum führt: da nach Gesetzen der Kausalität alles eine Ursache haben müßte, gäbe es nur eine unendliche Reihe, die aber keinen Anfang haben könnte, da jede Ursache wieder einer Ursache bedürfte.(vgl. KrV A 446, B 474)

Die Auflösung dieser Antinomie führt zum Begriff der negativen oder transzendentalen Freiheit.

1.2 Negative Freiheit

1.2.1 Auflösung der Antinomie

Um diesen Widerstreit der reinen Vernunft aufzuheben, verweist Kant auf die mögliche Unterscheidung von zwei Bereichen, in denen jeweils die eine oder die andere These Anwendung findet. So treten nach Kant die „Dinge an sich“ nur als „Erscheinungen“ in unserer Vorstellung auf. Unser Erkennen nimmt sie mit Hilfe der „Kategorien“ – Begriffen unseres Verstandes, zu denen auch die Kausalität gehört – als „Phänomene“ wahr. Und nur unter den beiden Bedingungen: sinnliche Wahrnehmung und Verknüpfung mit uns a priori gegebenen Verstandesbegriffen, ist nach Kant eine geordnete Wahrnehmung und Beurteilung der „Phänomene“ möglich, was aber auch bedeutet, daß wir immer nur in diesen Kategorien denken können und so die „Dinge an sich“ durchaus noch eine unserer Erkenntnis nicht zugängliche Seite haben können, die Kant „noumenal“ oder „intelligibel“ nennt. In dieser „intelligiblen Welt“ ist durchaus eine andere Kausalität als die der Naturgesetzlichkeit denkbar. Damit ist der Freiheit zunächst eine theoretische Möglichkeit zu existieren gegeben, ohne in direkten Widerspruch mit den Naturgesetzen zu geraten. (Vgl.: KpV A 4 f., KpV A 72, KpV A 177, KrV B 560 ff. A 532 ff., GMS BA 115f.)

1.2.2 Innere und äußere Anschauung

Dieser Gedanke ist, da er hier auch nur in sehr gekürzter Form wiedergegeben werden kann, nicht ganz leicht nachvollziehbar. Wie ist ein solcher Dualismus zwischen „Phänomen“ und „Noumen“ denkbar, ohne daß sich beide beständig widersprechen oder aber so völlig von einander getrennt sind, daß die Existenz des einen für das andere keine Bedeutung hat? Kant selbst löst dieses Dilemma nur recht unzureichend auf, indem er von zwei „Charakteren“ spricht, einem „phänomenalen“, der den Erscheinungen in unserer Wahrnehmung zukommt, und einem „noumenalen“, der dem „Ding an sich“ innewohne. (Vgl. KrV A 454 ff. B 573 ff.) L. W. Beck¹⁰ formuliert in seinem Buch „Kants Kritik der praktischen Vernunft“ deutlicher: „Sollten wir nicht, statt uns eine Welt zu denken, die aus zwei Reichen unter verschiedenen Gesetzen – einem Reich der Erscheinungen und einem Reich der Dinge an sich – besteht, von *einer* Welt unter zwei Aspekten sprechen?“. „Aspekte“ wörtlich verstanden bedeutet aber: das Hinsehen oder Anschauen. Ermöglicht uns also ein Perspektivenwechsel, beide Seiten – das „Phänomenale“ und das „Noumenale“ – anzuschauen?

Ein Hinweis dazu findet sich bei Kant, wenn er verdeutlicht, wo diese zwei „Aspekte“ aufeinander treffen:

„Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindruck der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich eines Teils Phänomen, anderen Teils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft,...“(KrV A 546 f. B 574 f.)¹¹

Für die Vorstellbarkeit der beiden Welten ist der Wechsel vom Betrachter der Phänomene zum sich selbst bewußten „Ding an sich“ entscheidend. Der Mensch nimmt sich selbst in beiden Aspekten wahr, wobei ihm der „noumenale Charakter“ seiner selbst in „Handlungen und inneren Bestimmungen“ (s.o.) bewußt wird. Dieses Vermögen nennt Kant „Verstand und Vernunft“ (s.o.), die frei sind, also unabhängig von der Natur.

1.2.3 Freiheit der reinen Vernunft

¹⁰

L.W. Beck: Kants Kritik der praktischen Vernunft; München 1974 S.182

¹¹ Vgl. auch KpV 174 und GMS BA 108f.

So ist Freiheit denkbar, doch sie bleibt „theoretisch“ und gewinnt keine nähere Bestimmung, als die, für die reine „spekulative“ Vernunft, wie Kant die erkennende Vernunft nennt, denkbar zu sein. Der Begriff „negative Freiheit“ verdeutlicht nur, daß sie nicht selbst mit Inhalt gefüllt ist, sondern nur als Unabhängigkeit von den Naturgesetzen definiert ist. Was aber macht es uns möglich, Freiheit im „positiven“ Sinne zu denken?

„... so will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit sei. Denn, wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gemacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), *anzunehmen*. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns *gar nicht anzutreffen sein*“ (KpV A 5 Anm.). Freiheit denken zu können, setzt also voraus, das moralische Gesetz, die Sittlichkeit zu kennen. Welcher positive Begriff von Freiheit darin steckt, soll der nächste Abschnitt zeigen.

1.3 Positive oder sittliche Freiheit

1.3.1 Sittlichkeit

Das Faktum, das ohne einen Begriff von Freiheit nicht erklärbar wäre, ist nach Kant die Sittlichkeit, worunter er die Fähigkeit eines vernünftigen Wesens versteht, nach eigenen Gesetzen zu handeln, sich also selbst Zwecke zu setzen. Daß Unabhängigkeit von der Naturgesetzlichkeit eine Voraussetzung der Sittlichkeit – also des Handelns nach eigener Zielsetzung – sei, läßt schon das oben¹² zitierte Beispiel des Diebs, der sich auf die naturgesetzliche Notwendigkeit seiner Handlung beruft, erahnen. Wollen wir dem Menschen seine Handlungen zurechnen, müssen wir ihm zugestehen, in der Wahl seiner Handlungen unabhängig von einer ihn zwingenden Naturnotwendigkeit zu sein. Doch bei dieser reinen Unabhängigkeit bleibt die Sittlichkeit nicht stehen, wie das folgende Beispiel zeigt:

„Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm, unter Androhung derselben unverzüglichen Todesstrafe, zumute, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es tun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urteilt also, daß er etwas

¹² siehe unter 1.1 S.8

kann, darum, weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre“ (KpV A54).

Sittlichkeit setzt Bewußtsein über ein Sollen¹³ voraus, Bewußtsein über ein „moralisches Gesetz“, das Handlungen als moralisch richtig bestimmen kann und eben dadurch dem vernünftigen Wesen die Möglichkeit gibt, kausal zu wirken. Kant zeigt anhand der oben zitierten Beispiele, daß wir in der Annahme der Sittlichkeit einen Begriff sowohl von Freiheit als auch von einem Gesetz haben, wobei *prima vista* die beiden Begriffe zunächst gegensätzlich erscheinen – verbindet man mit Freiheit landläufig ein Handeln ohne „Zwang“ durch ein Gesetz.¹⁴

1.3.2 Das Gesetz

Der o. g. Gegensatz zwischen Freiheit und Gesetz ergibt sich im Alltagsdenken daraus, daß Freiheit nur als „Freiheit *von* etwas“ gedacht wird. Worum es aber bei der Freiheit eines sittlichen Wesens geht, ist die „Freiheit *zu* etwas“. Und darin steckt ein Begriff der Kausalität – der Ursache-Wirkungs-Beziehung. Die Beziehung einer Ursache zu ihrer Wirkung wird beschrieben durch ein Gesetz. So kann ein Vernunft begabtes Wesen nur dann Ursache werden auch unabhängig von Naturgesetzen, wenn es ein eigenes Gesetz hat. Sittliche Freiheit oder Freiheit im positiven Sinne ist also nur denkbar, wenn es ein Gesetz unabhängig von der Naturkausalität gibt, und damit eine andere Kausalität als die der Naturgesetze: eine „Kausalität der Freiheit“ oder „Kausalität aus Freiheit“, vgl. z.B. KrV B 586, A 558; KpV A 32; KU 196). Verdeutlicht sei dies an folgendem Zitat aus der Grundlegung der Metaphysik der Sitten:

„*Freiheit* würde diejenige Eigenschaft der Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie *bestimmenden* Ursachen wirkend sein kann (...). Die angeführte Erklärung der Freiheit ist *negativ* und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein *positiver* Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Da der Begriff der Kausalität den von *Gesetzen* bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden

¹³ Vgl. auch (KrV B 575, A 457): „Das *Sollen* drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, *was da ist*, oder gewesen ist, oder sein wird. Es ist unmöglich, daß darin etwas anders *sein soll*, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der Tat ist, ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung.“ Auch der Begriff des Sollens ist also, was paradox klingen mag, nur über die Freiheit unserer eigenen Gesetzgebung erklärbar.

¹⁴ Kant selbst beschreibt diesen Widerspruch wie folgt: „Es zeigt sich hier, man muß es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken...“ (GMS BA 104).

muß: so ist die Freiheit, (...), darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art, sein;“ (GMS BA 97 f.).

Kant bestimmt also schon den Begriff der Kausalität als etwas, das ein Gesetz enthalten muß, damit aus einer Ursache eine bestimmbare Wirkung hervor geht. Wenn aber Gesetzmäßigkeit Bestandteil des Begriffes Kausalität ist, so ist es nicht mehr als eine logische Ableitung, einem freien Wesen, das ursächlich wirken könnend sein soll, ein Gesetz zu unterstellen.

Eben damit sind wir wieder zu der diesen Abschnitt einleitenden Erfahrung der Sittlichkeit gelangt: Damit wir unabhängig von aller Naturnotwendigkeit handeln können, müssen wir nach einem Gesetz der Freiheit handeln. Der Widerspruch, frei zu sein und doch nach Gesetzen zu handeln, löst sich aber nur dann auf, wenn das Subjekt der Freiheit sich selbst ein Gesetz geben kann, also autonom ist.

1.3.3 Autonomie

Eben diese Autonomie, die Selbstgesetzgebung, befreit von den Zwängen der Naturgesetze und gibt zugleich ein Gesetz, wie Kant in der Fortsetzung des oben angeführten Zitats aus der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten erläutert:

„Die Naturnotwendigkeit war Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, daß etwas anderes die wirkende Ursache zur Kausalität bestimmte; was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst Gesetz zu sein?“ (GMS BA 98)

In dem Begriff der Autonomie verbindet sich alles bisher Gesagte: die negative Freiheit als frei sein von Fremdbestimmung, wie auch die positive Freiheit der Kausalität, sich selbst ein Gesetz zu geben. Beide sind Eigenschaften der Vernunft. Wenden wir uns somit demjenigen zu, was das Gesetz gibt: der praktischen Vernunft

1.3.4 Die reine praktische Vernunft¹⁵

„So fern in diesen nun Vernunft sein soll, so muß darin etwas a priori erkannt werden, und ihre Erkenntnis kann auf zweierlei Art auf ihren Gegenstand bezogen werden, entweder diesen oder seinen Begriff (der anderweitig gegeben werden muß) bloß zu

¹⁵ Dieser Einschub über die reine praktische Vernunft scheint mir nötig, um etwas mehr Klarheit in die Unterscheidung und die Überschneidung zwischen dem Begriff des „Willens“ und dem der „praktischen Vernunft“ zu bringen.

bestimmen, oder ihn auch *wirklich zu machen*. Die erste ist *theoretische*, die andere *praktische* Erkenntnis der Vernunft. Von beiden muß der *reine* Teil, (...) darin Vernunft gänzlich a priori ihr Objekt bestimmt, vorher alleine vorgetragen werden, und dasjenige, was aus anderen Quellen kommt, damit nicht vermengt werden;" (KrV B X).

Deutlich wird dabei, daß jedwede Vernunft *rein*, das heißt frei von mit den Sinnen Wahrgenommenem ist. Ihre Erkenntnis ist *vor* jeder Erfahrung, also „a priori“ und gehört in die bereits erwähnte „intelligible Welt“. Und doch muß ihr der Gegenstand, oder wie es in diesem Zitat heißt „Begriff“, den sie behandelt, gegeben sein.¹⁶ „Gegenstand“ ist in Kants Sprachgebrauch aber alles, was der Erfahrung, der sinnlichen Wahrnehmung entstammt. Wenn also die theoretische Vernunft „Begriffe bestimmt“, die sie aus der Erfahrung nimmt, und damit Erkenntnis der wahrgenommenen Welt möglich macht, so liegt in der praktischen Vernunft eine Erkenntnis, die wirklich gemacht werden können soll. „Die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft sind also die vom *Guten* und *Bösen*. Denn durch das erstere versteht man einen notwendigen Gegenstand des Begehrens-, durch das zweite des Verabscheuungsvermögens, beides aber nach einem Prinzip der Vernunft“ (KpV A101). „Nach einem Prinzip der Vernunft“ meint dabei, daß es sich bei vernünftigem „Begehungsvermögen“ nicht um eine Empfindung von „Lust“ handelt, sondern um ein „Interesse“ der Vernunft, das keiner „sinnlichen“ Wahrnehmung entspricht. Doch nicht nur die Freiheit von Sinneswahrnehmungen muß gewahrt bleiben, sondern auch die oberste Autonomie. Gäbe die Vernunft die Objekte „Gutes“ und „Böses“ vor, hieße das Gesetz demnach: Tue das Gute, meide das Böse!, die Begriffe wären aber ohne sinnliche Wahrnehmung und ohne vorhergehende gesetzliche Bestimmung leer oder vorgegeben - mithin heteronom.¹⁷ (Vgl. KpV A 102 ff., KpV A197)

Die praktische Vernunft gibt sich also zunächst ein Gesetz, bestimmt danach ihre Objekte und strebt danach, sie wirklich zu machen.

Doch um praktisch zu werden, bedarf die Vernunft noch eines weiteren Vermögens: sie muß „wollen können“, d.h. „Bestimmungsgrund des Willens“ sein.

„Mit dem praktischen Gebrauche der Vernunft verhält es sich schon anders. In diesem beschäftigt sich die Vernunft mit Bestimmungsgründen des Willens, welcher ein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder

¹⁶ Diese Prämisse wird uns später dienlich sein, wenn es darum geht, den Sprung von einem rein formalen Gesetz zu der Bestimmung von Inhalten zu vollziehen.

¹⁷ Eine ausführlichere Darstellung dieses Problems soll bei der näheren Untersuchung des Gesetzes und seiner Form im Kapitel „Das Gesetz“ erfolgen. S. 17 ff.

hervorzubringen, oder doch sich selbst zu Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend sein, oder nicht), d. i. seine Kausalität zu bestimmen. Denn da kann wenigstens die Vernunft zur Willensbestimmung zulangen, und hat so fern immer objektive Realität, als es nur auf das Wollen ankommt.“ (KpV A 29 f.)

Nun sind aber bei Kant die Begriffe „praktische Vernunft“ und „Willen“ nicht immer klar zu trennen und werden häufig synonym verwandt. Was sich zum einen daraus ableitet, daß – wie im vorangehenden Zitat erkennbar – die praktische Vernunft ihre Realität erst durch den Willen erhält, zum anderen aber auch auf Kants Verständnis von Willen zurückzuführen ist, wie wir im folgenden Abschnitt sehen werden.

1.3.5 Der Wille

In der Grundlegung der Metaphysik der Sitten definiert Kant den Willen folgendermaßen:

„Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, *der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß* sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein“ (GMS BA 63). Der Wille ist damit als „vernünftig“ ganz deutlich verschieden von „Neigungen“, die Lust und Unlust empfinden, also sinnlich wahrnehmen lassen und nicht unter einem selbstgegebenen Gesetz stehen. (Vgl. KpV A 59: „..., so wird daraus Heteronomie der Willkür, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antrieb oder Neigung zu folgen, und der Wille gibt sich nicht selbst das Gesetz,...“)

Die Definition von „Willen“, die Kant gibt, ist nicht schwer nachvollziehbar: Daß unser Wille uns fähig macht, uns „aufgrund von Motiven und in bewußter Stellungnahme zu ihnen für Handlungen zu entscheiden“¹⁸ widerspricht nicht unserem Erleben. Schwieriger ist es, den Willen als völlig von der Vernunft bestimmt zu betrachten und damit seine Zuweisung zur „intelligiblen Welt“ nachzuvollziehen. Kant selbst sieht durchaus, daß der menschliche Wille nicht stets ein vernünftiger, ein „reiner“ Wille ist, wie folgende Stelle zeigt: „...der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf dem Scheidewege,...“ (GMS BA 14). Um jedoch spätere Unschärfen in der Trennung zwischen „reinem“ und „menschlichem“ Willen besser zu verstehen, ist ein Zitat aus der Vorrede zur GMS hilfreich:

¹⁸ Wörterbuch der philosophischen Begriffe, J. Hoffmeister, Hamburg 1955

„...alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil, und auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie), sondern gibt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze a priori, die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft erfordern, um teils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, teils ihnen Eingang in den Willen des Menschen (...) zu verschaffen, da diese (*Akademie Ausg.*: „*dieser*“), als selbst mit so viel Neigung affiziert, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel in concreto wirksam zu machen“ (GMS BA IX, Unterstreichung v. Verf.).

Nun ist es leicht nachzuvollziehen, warum Kant den reinen Willen der reinen praktischen Vernunft gleichsetzt. Was für den reinen Willen gilt, entspricht dem, was zur praktischen Vernunft gesagt ist: „Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d. i. nach dem Prinzipien, zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft“ (GMS BA 36)¹⁹.

Ein Phänomen, das sich aber aus diesem Unterschied von praktischer Vernunft und menschlichem Willen ergibt, ist das Sollen. Ein Wille, der ganz eins mit der Vernunft ist – ein von Kant „heilig“ oder „göttlich“ genannter Wille – handelt notwendig nach seinem Gesetz. Ein von „Neigungen affizierter“ Wille hingegen muß gegen die Empfindungen von Lust und Unlust, die der Natur und nicht der Vernunft entspringen, sofern sie der Vernunft entgegengesetzte Ziele haben, ankämpfen.²⁰ Dieser Kampf drückt sich in der Wahrnehmung des Sollens aus, das durch die Einsicht unsres Willens in die Notwendigkeit des Gesetzes und dem Gefühl des Widerstandes unserer Neigungen entsteht.

(Vgl. GMS 36 f.) Darauf wird im Kapitel „Pflicht“ näher einzugehen sein.

Doch allein die Möglichkeit zu wollen, erweist den Menschen als Teil der intelligiblen Welt.

Es ist demnach unser eigener Wille, der sich vernunftgeleitet ein Gesetz geben kann, das unabhängig von der Naturkausalität selbst wirken kann, der demnach frei und autonom ist.

Zusammenfassung

¹⁹ Vgl. auch GMS BA 89

²⁰ Dieser Aspekt ist häufig so interpretiert worden, als sei Kants Ethik eine den menschlichen Bedürfnissen feindliche Ethik. Doch wird man ihm damit nicht gerecht, auch wenn er dieses Verhältnis des Willens zu den Neigungen stark betont. Erst im Rahmen der Abgrenzung gegenüber epikuräischen oder stoischen Denkweisen ist diese Hervorhebung in ihrer Gewichtung besser zu verstehen.

Zur Erklärung dessen, was Kant unter Freiheit der praktischen Vernunft versteht, war die Einführung einer ganzen Reihe von Begriffen notwendig: die Sittlichkeit als Wirkort der Freiheit, das moralische Gesetz als die Möglichkeit der Freiheit zu wirken, die Autonomie als positive Freiheit im eigentlichen Sinne, nämlich die Fähigkeit, das Gesetz selbst zu geben, die praktische Vernunft als Gesetzgeber und der Wille als „Sitz der praktischen Freiheit im Menschen“. Und so abstrakt uns doch vieles aus diesem Gedankengang vorkommen mag, so sehr erleben wir doch dessen Spuren in unserem Denken. Auch sind uns Begriffe wie Freiheit und Autonomie heute mehr denn je geläufig und zumindest in ihrer „negative“ Bedeutung, nämlich frei von Fremdbestimmung zu sein, sind sie leicht verständlich. Allerdings übersieht man dabei leicht die eigentliche Dimension von Kants Begriff der transzendentalen Freiheit: Sie ist eben nicht nur Frei-sein von offensichtlicher Bevormundung, sondern sogar Unabhängigkeit von allem durch die Natur Vorgegeben. Sie bedeutet tatsächlich, daß der Mensch sich aus der Determination durch das Gesetz von Ursache und Wirkung in seinem Handeln lösen kann. Wie groß dieser Schritt in Wahrheit ist, hat die Vorstellung einer „empirischen“ Freiheit gezeigt: Betrachtet sich der Mensch nur als Teil der Welt, die er mit seinen Sinnen wahrnehmen und erforschen kann, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als seine Handlungen und seine ganze Existenz nur als Folge von vorangegangenen Ursachen zu sehen, die vielleicht jede für sich eine andere Möglichkeit hätten zulassen können, aber in dem Verlauf, den sie genommen haben, nicht beeinflußbar waren. So ist es entweder Zufall – d.h. ein nicht durchschaubares Zusammentreffen vieler Ursachen – oder absolute Bestimmtheit, was dann nur eine Frage der Erkenntnis zu sein scheint.

Aber auch eine Befreiung aus der reinen Naturgesetzlichkeit, die eine außerhalb der Natur stehende Instanz annimmt, die selbst aus sich heraus Ursache sein kann, führt nur zu einer neuen, den Menschen von außen bestimmenden Kraft, wie Kant in der Kritik der praktischen Vernunft erklärt: „Nun mochten sie diesen Gegenstand der Lust, der den obersten Begriff des Guten abgeben sollte, in der Glückseligkeit, in der Vollkommenheit, im moralischen Gesetze, oder im Willen Gottes setzen, so war ihr Grundsatz allemal Heteronomie...“ (KpV A 113). Nur das Prinzip der Selbstgesetzgebung, der „Autonomie“, befreit radikal von aller Fremdbestimmung. Es ist damit die Voraussetzung, Freiheit denken zu können. Welches Gesetz aber soll sich ein vernünftiges Wesen geben? Oder besser: welches Gesetz hat es, das unabhängig

vom Naturgesetz, ohne von dessen Bedingungen abhängig zu sein – in Kants Sprache
„kategorisch“ – gilt?

2. Das Gesetz

Diese Kapitel soll zeigen, worin die Sittlichkeit als Möglichkeit des Menschen, frei zu handeln, besteht. Welches Gesetz liegt einem solchen freien Handeln zu Grunde? Daß es ein solches Gesetz notwendig geben muß, wenn der Mensch sich als frei annimmt, hat schon das vorhergehende Kapitel gezeigt: Befreiung von der Determination durch die Naturgesetze kann nicht heißen, ohne Bestimmung zu handeln, was eine Unterwerfung unter den Zufall wäre, sondern bedeutet, selbst ein eigenes Gesetz zu haben, autonom zu sein. Was aber ist das Gesetz dieser Sittlichkeit und woher stammt es?

2.1 Die Notwendigkeit der „Reinheit“ des Sittengesetzes

Schon die Darstellung der sittlichen Freiheit hat ergeben, daß ein Gesetz der praktischen Vernunft unabhängig von jeder empirischen Voraussetzung sein muß, wenn darin Freiheit mitgedacht werden können soll. Doch wäre es nach Kants Gedankengang falsch, das Gesetz aus der Erkenntnis der Freiheit abzuleiten, die nicht mehr als eine zwar notwendig anzunehmende aber eben eine bloße Idee und keine beweisbare Tatsache ist. Wie im vorhergehenden Kapitel deutlich wurde, leitet Kant gerade die Freiheit aus der Sittlichkeit ab, d. h. das Bewußtsein der Sittlichkeit führt zum Freiheitsgedanken. Das Gesetz der Freiheit aber ist dem Menschen als Vernunfterkentnis gegeben, was Kant das „Faktum der Vernunft“ nennt. Das kann an folgendem Zitat verdeutlicht werden:

„Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn diese ist uns nicht vorhergegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdrängt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellektuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als *gegeben* anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic jubeo*) ankündigt“ (KpV A 55 f.).

Daß es ein „Bewußtsein dieses Grundgesetzes“ im Menschen – auch im „gemeinsten Menschenverstande“ wie Kant formuliert – gibt, ist z. B. an dem bereits im Kapitel „Freiheit“ zitierten Fall des zur Verleumdung Gezwungenen veranschaulicht, der sich vorstellen kann, trotz angedrohter Todesstrafe ehrlich zu bleiben.

Ist das oberste Prinzip der Sittlichkeit aber a priori, so folgt daraus seine „Reinheit“, d. h. es ist frei von allen empirischen Einflüssen und kann nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden; wie Kant in folgendem Zitat darlegt:

„*Empirische Prinzipien* taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftigen Wesen ohne Unterschied gelten sollen, (...), fällt weg, wenn der Grund derselben von der *besonderen Einrichtung der menschlichen Natur*, oder den zufälligen Umständen hergenommen wird, darin sie gesetzt ist“ (GMS BA 90)²¹ (Vgl. auch GMS BA VIII).

Ebenso folgt aus der Apriorität die Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes, was schon mit dem Begriff des Gesetzes verbunden ist, das eben nicht eine subjektive, von Umständen abhängende Regel, sondern objektiv und allgemein ist.

Entstünde nun der Eindruck, Kant konzipiere ein Gesetz, das keine Rücksicht auf menschliche Bedingungen nähme, so wäre dies ein Mißverständnis. Denn weder will er ein Gesetz neu „aufstellen“, noch ist dieses völlig vom Menschen losgelöst. Vielmehr fußt Kants Ethik darauf, daß dieses Gesetz schon immer im Bewußtsein jedes Menschen gewesen sei als „Faktum der Vernunft“ und eben als solches zum Menschen als vernünftigem Wesen gehöre. Daß der Mensch zugleich auch Naturwesen – mit dem Gesetz auch widerstrebenden Neigungen – ist, läßt er dabei keineswegs außer Acht: Diese „Doppelnatur“ des Menschen beeinflusst jedoch nicht die Reinheit des sittlich Gebotenen. Im Gegenteil: nach Kant gebührt dem Menschen Achtung, weil er das Bewußtsein des reinen Sittengesetzes hat. „Eben darum ist auch die Bezeugung der Achtung vor dem Menschen als moralischen (...) Wesen selbst eine Pflicht,...“ (MST A 142), auch wenn das Gesetz der Freiheit vom Menschen nie ganz verwirklicht werden kann: „Wie kann man aber erwarten, daß aus so krummen Holze etwas Gerades gezimmert werde?“ (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, A 133 f., B 141 f.)

²¹ Kant erweitert die Forderung nach Allgemeinheit auf alle „vernünftigen Wesen“, wie es seinem Begriff der intelligiblen Welt entspricht, für die das Gesetz der praktischen Vernunft gelten soll. Zum Problem der nicht allgemeingültigen Naturerkenntnis vgl. auch: KrV B 3 f.: „Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komperative *Allgemeinheit* (durch Induktion), so daß es eigentlich heißen muß: so viel wir davon wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme.“

Wenn Kant sich jedoch um eine genaue Erkenntnis der Sittlichkeit, der sich die Menschen a priori bewußt sind, bemüht, so kann es ihm nur darum gehen, diese frei von allen empirischen Einflüssen zu halten, gerade weil ihm bewußt ist, wie sehr sich die beiden Bereiche des Sittlichen und der Natur im Menschen verbinden: „Hieraus aber entspringt eine natürliche Dialektik, d. i. ein Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln, und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen, und sie, wo möglich, unsern Wünschen und Neigungen angenehmer zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen,...“ (GMS B 23)

Um zu einer genaueren Erkenntnis des Sittengesetzes zu gelangen, verweist Kant auf den engen Zusammenhang zwischen Freiheit und Sittlichkeit: Freiheit ist die „ratio essendi“ – der „Seinsgrund“ – der Sittlichkeit: „...so will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit sei. Denn, wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gemacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), *anzunehmen*. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht *anzutreffen* sein“ (KpV A 5, Anm.) .

In dem Begriff, den der Mensch von der Freiheit denken kann, weil er sich der Sittlichkeit bewußt ist, ist, wie das vorhergehende Kapitel gezeigt hat, nicht nur die Unabhängigkeit von den Naturgesetzen gedacht, sondern mit dem Begriff der Freiheit im positiven Sinne eine Sittlichkeit vorausgesetzt, die darin besteht, daß der Mensch sich selbst bestimmt, was nur dann wirkliche Freiheit ist, wenn er damit eine neue Kausalkette in Gang setzen kann. Da, wo er nur von der Natur Vorgegebenem folgt, handelt er nicht im eigentlichen Sinne sittlich, sondern „läßt sich treiben“, folgt seinen „Trieben“, wie mit dem Begriff der „empirisch-psychologischen Freiheit“ beschrieben. Sittlichkeit ist also zunächst Selbstbestimmung (Vgl. „Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit“ GMS BA 87, 95 f., 109).

Die Realisierung dieser Selbstbestimmung bedeutet zunächst, sich selbst einen Grundsatz zu geben und entspricht dem, was Kant „nach seiner Maxime handeln“ nennt. Eine Maxime bedeutet nun einen selbst gegebenen Grundsatz, der das eigene Handeln bestimmt – also meinen Willen ausdrückt und das nicht auf jede Einzelhandlung bezogen, sondern als Prinzip, „das mehrere praktische Regeln unter sich hat“ (KpV A 35). Als sozusagen „individuelle“ Grundsätze sind Maximen

subjektiv, d. h. „nur als für den Willen des Subjekts gültig“ (ebd.)²² (Vgl. auch GMS BA 51). Eine Maxime haben bedeutet zunächst, eine grundlegende Bestimmung in ganz konkreten, situationsgebundenen Handlungen zu haben. Wie der Maxime entsprechend in der jeweiligen Situation zu handeln ist, ist eine Frage der „Klugheit“. Dabei geht es nicht um die sittlich irrelevante Frage, ob Fisch oder Fleisch („Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität *gleichgültigen Dinge* (adiaphora) einräumt und sich alle seine Schritte und Tritte als mit Fußangeln bestreut und es nicht gleich gültig findet, ob ich mich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn mir beides bekömmt, nähre; eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde“ (MST A 52 f.).

Es geht dabei um ethische Fragen der Zielsetzung. Persönliche Antworten auf die Frage: „Was will ich?“ Damit ist eine Maxime für Kant nicht von vornherein eine ethisch korrekte standardisierte Formel, sondern Ausdruck persönlicher Zielsetzung, die sich, will sie ethisch sein, am Maßstab des Sittengesetzes messen lassen muß. Doch auch schon die subjektive Maxime ist Zeichen der Vernunft des Menschen, auch wenn diese mit Neigungen und Gefühlen vermischt sein kann.²³

Hat der Mensch aber ein moralisches Gesetz der reinen praktischen Vernunft, das ihm a priori gegeben ist und somit allgemeingültig und objektiv, so muß er, will er moralisch also frei von allem „Empirischem“ handeln, seine Maximen als seine persönlichen Grundsätze diesem allgemeinen Gesetz unterstellen. Worin besteht nun dieses Gesetz? Zum mindesten darin, daß es von einer Maxime fordert, wenn sie nach dem Gesetz sein soll, daß sie allgemeingültig ist und somit selbst Gesetz werden kann und, da sie Maxime des Willens ist, daß sie gewollt werden kann.

Diese beiden Kriterien werden später ausführlich behandelt. Hier soll uns zunächst der Gedanke beschäftigen, daß das moralische Gesetz damit nichts weiter vorgibt, als die Form, die eine Maxime haben soll.

²²Th. Nisters nennt eine Maxime „ein Resultat einer existentiellen Synthese zwischen freier Zielsetzung und zu organisierendem Lebensbereich“ (Thomas Nisters, Kants kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis, Freiburg 1989), was den Charakter einer Maxime als „sittlich relevante“ Lebensregel trifft. (Otfried Höffe: Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen; In: ders. Ethik und Politik, Frankfurt a. M. 1979 S.86)

²³ Zur ausführlicheren Darstellung des Maximenbegriffs vgl. auch O. Höffe „Immanuel Kant“, München 1996, 4. Aufl. S. 186 ff. Interessant ist hier vor allen Dingen die Bedeutung, die Höffe der Maximenbildung für Biographie und Charakter des einzelnen einräumt: „Während das ‚Einimpfen‘ praktischer Regeln die Erziehung in die Nähe einer Dressur rückt, ermöglicht die Ausrichtung an normativen Leitprinzipien, eben Maximen, eine vernünftige Selbstbestimmung mit dem notwendigen Freiraum für Unterschiede in Temperament, Fähigkeiten, in gesellschaftlich-kulturellen Randbedingungen sowie den Situationen, in denen man sich vorfindet.“ (S.188)

2.2 Das formale Gesetz

Schreibt das oberste Sittengesetz nur vor, daß eine Maxime allgemeines Gesetz werden können muß und als solches gewollt sein muß, so gewinnt es kein gegenständliches Ziel, im Sinne von: Tu Gutes! Daß dies eine notwendige Folge aus dem bisher Gesagten ist, zeigt sich im folgenden:

„Die Materie eines praktischen Prinzips ist Gegenstand des Willens. Dieser ist entweder der Bestimmungsgrund des letzteren, oder nicht. Ist er der Bestimmungsgrund desselben, so würde die Regel des Willens einer empirischen Bedingung (dem Verhältnisse der bestimmenden Vorstellung zum Gefühle der Lust und Unlust) unterworfen, folglich kein praktisches Gesetz sein. Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als die bloße *Form* einer allgemeinen Gesetzgebung“ (KpV A 48 f.) (Vgl. auch KpV A 51 ff., A 55, A 101 ff.; GMS BA 124; MS A 6, A 54 f.).

Und diese „Form der allgemeinen Gesetzgebung“ drückt nichts anderes als die Forderung nach Allgemeingültigkeit aus, die schon in dem Anspruch, Gesetz zu sein, liegt. Soll also eine persönliche Zielsetzung, eine Maxime sittlich sein, d. h. einem Sittengesetz entsprechen, so muß sie nicht mehr als „Gesetz“ werden können und in diesem Begriff steckt „allgemein gültig“, was nicht mehr als die Bestimmung der Form ist.

„Materie eines praktischen Prinzips“ oder „Gegenstand des Willens“ ist in der Maxime enthalten. Wird aber dieser Gegenstand zum „Bestimmungsgrund“ des Willens, so ist dieser nicht mehr autonom im Sinne der Unabhängigkeit von Gefühlen wie Lust und Unlust. So wie jedes dem Willen vorgegebene Objekt nur „Regeln“ aber niemals ein „allgemeines Gesetz“ geben kann: „weil es, bei der Begierde nach Glückseligkeit, nicht auf die Form der Gesetzmäßigkeit, sondern lediglich auf die Materie ankommt, nämlich ob und wie viel Vergnügen ich bei der Befolgung des Gesetzes zu erwarten habe. Prinzipien der Selbstliebe können zwar allgemeine Regeln der Geschicklichkeit (Mittel zu Absichten auszufinden) enthalten, alsdenn sind es aber bloß theoretische Prinzipien, (z.B. wie derjenige, der gerne Brot essen möchte, sich eine Mühle auszudenken habe). Aber praktische Vorschriften, die sich auf sie gründen, können niemals allgemein sein, denn der Bestimmungsgrund des Begehungsvermögens ist auf

das Gefühl der Lust und Unlust, das niemals allgemein, auf die selben Gegenstände gerichtet, angenommen werden kann, gegründet.“ (KpV A 46 f.)

Dieser Schritt, der Sittlichkeit kein Objekt voranzustellen, sondern sie zunächst rein formal zu bestimmen, ist von enormer Tragweite verglichen mit jeder Form von Ethik, die „Glückseligkeit“ oder „das höchste Gut“ zum Ziel und Bestimmungsgrund macht, und so nimmt seine Darstellung einen breiten Raum in Kants ethischem Werk ein. An dieser Stelle kann nur kurz verdeutlicht werden, wogegen sich Kant in seiner Argumentation wendet:

Daß eine Ethik, die ihr Gesetz auf das Streben nach Glück – sei es nun das persönliche oder das allgemeine – gründet, nicht Kants Anspruch auf Allgemeingültigkeit für alle vernünftigen Wesen erfüllt, ergibt schon die Tatsache, das der Bestimmungsgrund (die Glückseligkeit) „von der *besonderen Einrichtung der menschlichen Natur*, oder den zufälligen Umständen hergenommen wird,...“ (GMS BA 90). Doch noch nicht einmal von den „besonderen Einrichtungen der menschlichen Natur“ ausgehend ist eindeutig erkennbar, was denn nun Glückseligkeit für den einzelnen oder gar eine Gemeinschaft bedeutet. Ein weiteres Gegenargument Kants ist, daß Glückseligkeit als Beweggrund sowohl „Tugend“ als auch „Laster“ nach sich ziehen kann, da es „die Bewegursache zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse“ stelle (GMS BA 91 f.).²⁴

Aber auch ein Streben nach Vollkommenheit unterliegt nach Kant dem gleichen Problem, daß nämlich seine Zielsetzung nicht hinreichte, ein allgemeingültiges Gesetz darauf zu gründen: Der Begriff sei leer und setze die „Sittlichkeit, die er erklären soll, insgeheim voraus (...)“ (GMS BA 92).

Kritik übt er auch an jeder Ethik, die den Erfolg einer Handlung zum entscheidenden Kriterium ihrer Bewertung macht: Ob eine Handlung zum gewünschten Erfolg führe oder nicht etwa sogar das Gegenteil von dem bewirke, was gewollt war, stehe nicht in der Macht des Handelnden und könne daher auch nicht Maßstab einer ethischen Beurteilung sein. Seine scharfe Abkehr von jeder „Erfolgsethik“ macht er deutlich: „Er (der Imperativ, Anm. d. Verf.) betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und

²⁴ Kant erkennt durchaus die Bedeutung der eigenen Glückseligkeit für den Menschen an. „Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, (...) weil es bedürftig ist, und dieses Bedürfnis betrifft die Materie seines Begehungsvermögens, ...“ (KpV A 45). Und es erhält durchaus seinen Platz in Kants Ethik: Das streben nach der eigenen Glückseligkeit kann als subjektiver Grundsatz Gegenstand der eigenen Maxime werden und dies ist notwendig, doch diese untersteht der Prüfung durch das allgemeine Gesetz. So läßt sich der Einwand, Kant „rationalisiere“ das menschliche Streben nach Glück weg, nicht aufrecht erhalten. Es hat vielmehr einen höchst persönlichen Charakter und ist an keine allgemeine Vorstellung von dem, was Menschen begehren sollten, gebunden.

das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle“ (GMS BA 43).

So setzt Kant den kritisierten ethischen Modellen den Gedanken entgegen, ein Sittengesetz könne nur durch die Form und nicht durch Inhalt bestimmt werden.

Wie aber kann ein rein formales Gesetz das Handeln bestimmen, wenn es kein Handlungsziel vorgibt? Um dieser Frage nachzugehen, wenden wir uns den Formen dieses Gesetzes zu:

2.3 Die Ausformung²⁵ des obersten Prinzips der Sittlichkeit

Um die Aussage des Sittengesetzes zu verdeutlichen, verwendet Kant eine ganze Reihe von Formulierungen. Auch wenn alle auf einen Gedanken zurückführbar sind, heben sie doch unterschiedliche Aspekte des Gesetzes hervor, so daß ein tieferes Verstehen möglich wird, das als Voraussetzung für die spätere Anwendung dieses obersten Gesetzes nötig ist. In der Grundlegung der Metaphysik der Sitten unterscheidet Kant drei Formen: „Die angeführten drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt.“ (GMS BA 79)

Die erste Form ist der wohl meist zitierte Satz Kants:

„Handle nur nach derjenigen Maxime, durch²⁶ die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (GMS BA 52)

Die Bedingung, unter die eine Maxime damit gestellt wird, ist zweifach: Zum einen muß sie ein „allgemeines Gesetz“ werden können, zum anderen muß ich aber auch „wollen können“, daß sie es werde. Eine Unterform dieser ersten drückt es noch schärfer aus, indem sie vom allgemeinen Naturgesetz spricht: *„Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden solle“²⁷* (GMS BA 52).

²⁵ Die folgende Darstellung der Formeln des kategorischen Imperativs soll vor allen Dingen dazu dienen, seinen praktischen Bedeutungsgehalt besser verständlich zu machen. Zur ausführlicheren Betrachtung verweise ich auf: J. H. Paton: *The Categorical Imperative*; London 1947 und Julius Ebbinghaus: *Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten*; In: ders. *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, S.140-160, Hildesheim 1968, Oswald Schwemmer: *Vernunft und Moral*; In: Kant, Hrsg. G. Prauss, S. 255-273, Köln 1973

²⁶ Zur Kontroverse, „durch“ durch „von“ zu ersetzen, siehe Hermann Cohen: *Kants Begründung der Ethik*; In: *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*; Hrsg. R. Bittner u. K. Cramer, Frankfurt a. M. 1975 S.446 und J. Ebbinghaus: *Deutung und Mißdeutung des kategorischen Imperativs*; In: ders. *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Hildesheim 1968 S. 91 f.

²⁷ Es sei daran erinnert, daß Kant die Kausalität der praktischen Vernunft in Bezug auf ihren Gültigkeitsanspruch in ihrem jeweiligen „Reich“ mit der des Naturgesetzes vergleicht.

Kant illustriert die beiden Anforderungen – ein allgemeines (Natur-)Gesetz und als solches gewollt sein können – , indem er vier Beispiele gibt, die auch hier in kurzer Form wiedergegeben werden sollen, da das den Schritt erleichtert, von diesen zunächst sehr abstrakten Überlegungen zu konkreten sittlichen Vorstellungen zu kommen, wie es ja in dieser Arbeit am Beispiel der Gesundheitspflicht noch geschehen soll.

Das erste Beispiel ist das eines des Lebens Überdrüssigen, der sich umbringen will. Kant formuliert die Maxime seines Handelns so: „ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Übel droht, als Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen.“(GMS BA 53) Stelle man sich dieses Prinzip als Naturgesetz vor, so sehe man, „daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben (gemeint ist die Selbstliebe als Bestimmungsgrund, Anm. d. Verf.), das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könne,...“ (GMS BA 53 f.). Nach Kant ist also Unlust am Leben eine Regung, die den Menschen dazu antreiben soll, die widrigen Umstände zu beseitigen, unter denen er leidet und nicht ein Antrieb, das Leben selbst zu zerstören. Mag dieser Gedanke auch zunächst befremden, da er eine Zweckgebundenheit sogar von Empfindungen voraussetzt, so scheint doch dieser Gedanke bei näherer Betrachtung von den geläufigen Vorstellungen davon, daß die menschliche Natur auf Lebenserhaltung angelegt ist, nicht weit entfernt. Gerade angesichts der Kantschen Ansicht, daß Gefühle wie Lust und Unlust ihrem Wesen nach „natürliche“ Triebe, von der Natur angestoßen sind, wird deutlich, daß sie durchaus eine Funktion haben können, die auf eben diese Natur und ihr Prinzip der Lebenserhaltung zielt.²⁸ Ist also Unlust am Leben ein Prinzip der Natur und ein Regelinstrument, das dem Wesen nach auf Lebenserhaltung angelegt ist, so kann es nicht als Beweggrund dazu dienen, das Leben zu zerstören.

Der erste Prüfstein gilt also der Konsistenz der Maxime und fragt, ob die innere Logik stimmt und die Verbindung zwischen Beweggrund und Handlung verallgemeinerbar ist.

So auch im zweiten Beispiel, wo die Maxime eines in Geldnot befindlichen Schuldners lautet: „wenn ich mich in Geldnot zu sein glaube, so will ich Geld borgen, und versprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen“ (GMS BA 54). Auch hier ist es die Prüfung auf die Vereinbarkeit der Bedeutung der

²⁸ Siehe dazu auch den Exkurs über Teleologie in Kapitel III. 1.1

Begriffe, die zeigt, daß diese Maxime nicht Gesetz werden kann: „Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Not zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daß ihm etwas versprochen sei, sondern über alle solche Äußerung als eitles Vorgeben, lachen würde“ (GMS BA 55). Um Mißverständnissen zu begegnen, die besagen könnten, Kant argumentiere hier mit Folgen einer Handlung, die er doch aus den Überlegungen, was sittlich sei und was nicht, ausgeklammert habe (s.o.) und die außerdem nachgewiesenermaßen (ein solches Versprechen ist sicher schon oft gebrochen worden) nicht eintreten (es finden sich trotzdem immer noch Gläubiger), sei gesagt, daß es sich bei Kants Gedanken, keiner werde mehr ein in Not gegebenes Versprechen glauben, nicht um die tatsächlich zu befürchtende Folge dieser Handlung gehen kann. Der Maßstab ist auch keineswegs die Vorstellung „wenn das alle täten“. Meines Erachtens ist diese Passage besser so zu verstehen, daß Kant die Bedeutung von Versprechen illustriert und den Widerspruch zu der Maxime aufzeigt, indem er veranschaulicht, was in dieser Maxime steckt, nämlich die Aufhebung des Bedeutungsinhaltes von „Versprechen“.

Die beiden nächsten Fälle überstehen die Prüfung auf innere Stimmigkeit, doch zeigt Kant, daß ihre Maximen unmöglich als allgemeines Gesetz gewollt werden können. Jemand, der Begabungen hat, diese aber aus Faulheit lieber nicht pflegen will, um „sein Leben bloß auf Müßiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit einem Wort, auf Genuß zu verwenden...“ (GMS BA 55), träfe innerhalb seiner Maxime auf keinen Widerspruch – „allein er kann unmöglich *wollen*, daß dieses ein allgemeines Naturgesetz werde, oder als ein solches durch Naturinstinkt gelegt sei. Denn als ein vernünftiges Wesen will er notwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind“ (GMS BA 55 f.). Dieser Gedanke des Widerspruchs innerhalb des Willens gewinnt an Klarheit, wenn man Kants Definition von Willen betrachtet, „welcher ein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend sein oder nicht) d. i. seine Kausalität zu bestimmen“ (KpV A 29 f.). Heißt „wollen“ also, „Gegenstände hervorbringen“ oder sich zur „Bewirkung der selben bestimmen“, so muß einem Willen auch daran gelegen sein, die Mittel zur Umsetzung des Gewollten zur Verfügung zu haben. Es wäre nicht wirklich ein Wille, der grundsätzlich die Verwirklichung von Vorstellungen anstrebt, aber die Fähigkeit, dies

zu tun, nicht ausbaut. In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten drückt Kant dieses Verwirklichen-Wollen noch deutlicher aus, indem er zwischen Wunsch und Wille unterscheidet: „... und nur der gute Wille (freilich nicht etwa ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind) ...“ (GMS BA 3) – ganz ähnlich unserer Volksweisheit: „wo ein Wille ist, ist auch ein Weg“.

Weitere Erläuterung findet dieses Kriterium des „Wollen-Könnens“ auch am Beispiel eines Menschen, der, obwohl er helfen könnte, dem in Not Geratenen nicht beistehen möchte. Ein Grundsatz dieser Art kann nach Kant als allgemeines Gesetz gedacht werden, aber wohl kaum gewollt. „Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er anderer Liebe und Teilnehmung bedarf,...“ (GMS BA 56). Hier liegt die gleiche Argumentation wie im vorhergehenden Beispiel vor: Der Wille kann sich nicht der Mittel zur Realisierung seiner Vorstellungen berauben. Als vernünftiges Bedürfniswesen kann der Mensch aber seine Zwecke nicht grundsätzlich ohne Hilfe erreichen und eben das steckt schon im Begriff der „Notlage“, in der das einzige Mittel die „Hilfe“ ist. „Dann aber kann ein Wille es nicht als Naturgesetz wollen, einerseits lebenswichtige Ziele zu wollen sowie einen Weg der Realisierung zu sehen, nämlich die Hilfe, und andererseits diesen einzigen Weg der Realisierung seiner Ziele grundsätzlich nicht zu wollen“²⁹, wie O. Höffe in seinem Aufsatz: Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen folgert.³⁰

Die zweite Formulierung des Sittengesetzes drückt den gleichen Gedanken so aus:

„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 brauchest.“ (GMS BA 66 f.)

Dabei verwendet Kant einige Begriffe aus heutiger Sicht in ungewohnter Weise: Menschheit in der Person meint das „Mensch Sein“, also die Eigenschaft Mensch und damit vernünftiges Wesen (aber auch Bedürfniswesen) zu sein. Auch Kants Umgang

²⁹ O. Höffe: Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen; s. o. S.116

³⁰ Das hier nur kurz erläuterte Kriterium des „Wollen-Könnens“ ist in der Sekundärliteratur vielfach problematisiert worden. Die hier vertretene Interpretation bezieht sich weitgehend auf O. Höffe (siehe vor allem „Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen“ in: ders.: Ethik und Politik; Frankfurt a. M. 1979 S.84- 119), die der Kritik, Kant beziehe in seine Begründung empirisch-pragmatische Gründe mit ein, begegnet, indem sie nur die Kantische Definition des Willens und das Verständnis des Menschen als bedürftiges Vernunftwesen zugrunde legt. Ich verweise weiter auf J. Ebbinghaus: Deutung und Mißdeutung des kategorischen Imperativs; In: ders. Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden, S. 80-96, Hildesheim 1968; Die Formeln des kategorischen Imperativs; ebd. S

mit dem Wort „Zweck“ deckt sich nicht in seiner ganzen Schärfe, mit der Kant es verwendet, mit der Bedeutung in der heutigen Umgangssprache: „*Zweck* ist ein Gegenstand der Willkür (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung, diesen Gegenstand hervorzubringen, bestimmt wird.“ (MST A 11) Damit wird das „sich selbst einen Zweck setzen“ zum Grundbestand der Sittlichkeit und der Mensch als autonomes Wesen, das sich Zwecke setzen kann, zum „Subjekt des moralischen Gesetzes“ (KpV A 155). Handelt man also so, daß man das Menschsein, das „sich selbst Zwecke setzen“ in der eigenen wie in jeder Person als „Zweck an sich“, als Zweck, den sich jeder setzen soll, betrachtet, so wird der Wille „auf die Bedingung der Einstimmung mit der *Autonomie* des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjektes selbst entspringen könnte, möglich ist;“ (KpV A 156).

Welche Tragweite dieser Gedanke hat, kann an dieser Stelle nur kurz erwähnt werden: Die Achtung vor eben dieser Autonomie jedes Menschen heißt im Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“, wobei schon Kant den Begriff „Würde“ in eben diesem Zusammenhang mit der Achtung vor der Fähigkeit des Menschen, sich Zwecke setzen zu können, gebraucht:

„Ein jeder Mensch hat rechtmäßigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und *wechselseitig* ist er dazu auch gegen jeden anderen verbunden.

Die Menschheit ist selbst eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von anderen noch sogar von sich selbst) bloß als Mittel, sondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden...“ (MST A 139 f.).

Die erste Prüfung, der sich eine *Maxime* unterziehen muß, ist nach dieser Formel, ob denn durch diese *Maxime* die Person nicht zum bloßen Mittel degradiert wird, wie es in dem Fall des hintergangenen Gläubigers geschieht, dessen eigene Zwecksetzung ganz offensichtlich übergangen werden muß, will man ihn betrügen. Daß genau das auch im Fall des hoffnungslosen Selbstmörders geschieht, zeigt Kant in Folgendem:

„Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das *bloß* als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bei allen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über den Menschen in meiner Person nichts (A: nicht) disponieren, ihn zu verstümmeln, zu verderben, oder zu töten“ (GMS BA 67). Schon an dieser Stelle sei der Hinweis erlaubt, daß diese Sichtweise Kants, daß der Mensch auch die „Menschheit“ in seiner eigenen Person wahrnehmen und achten muß,

auch für den Gedanken einer Pflicht gegen sich selbst, sich gesund zu erhalten, wie er gerade schon anklang, entscheidend ist.

Das zweite Kriterium der Prüfung einer Maxime auf Sittlichkeit, das bei der ersten Formel das des „Wollen-Könnens“ hieß, drückt Kant so aus: „...in Ansehung der zufälligen (verdienstlichen) Pflicht gegen sich selbst ist's nicht genug, daß die Handlung nicht der Menschheit in unserer Person, als Zweck an sich selbst, widerstreite, sie muß auch *dazu zusammenstimmen*.“ (GMS 68 f.), wobei ein „Zweck an sich“ ein unbedingter Zweck ist, einer, den jeder haben soll.

In diesem „mit dem Zweck an sich zusammenstimmen“ steckt der gleiche Gedanke wie schon im „Wollen-Können“, was ja darin besteht, sich einen Zweck zu setzen und dessen Verwirklichung anzustreben. Dies ist „Menschheit in unserer Person“ – Zweck an sich – und Grundlage der Sittlichkeit. Daß ein Gesetz der Sittlichkeit das Zusammenstimmen mit dem „sich Zwecke setzen können“ gebietet, ist nicht mehr, als daß die Sittlichkeit sich selbst gebietet. Sie gebietet, daß sie selbst wirklich wird: Dafür muß sie nicht nur bestimmen, daß die Zwecke nicht der Möglichkeit, daß sich jeder Zwecke setzen kann, zuwiderlaufen (erstes Kriterium), sondern sie muß auch gebieten, daß diese Zwecke auf diese Möglichkeit, sich Zwecke setzen zu können, ausgerichtet sind: sie müssen mit der „Menschheit in unserer Person zusammenstimmen“.

Doch wird noch ein weiterer Aspekt sichtbar: Zweck an sich ist auch schon die Anlage im Menschen, über das Naturgegebene hinaus wirken zu können, auch im Hinblick auf die dem Menschen dazu zur Verfügung stehenden Mittel. Kant nennt dies „Anlage zur größeren Vollkommenheit“ (GMS 69). Eine Vernachlässigung solcher „Kultur-Fähigkeiten“, wie im dritten Beispiel genannt, entspricht also nicht dem Zweck an sich, sich über die Grenzen dessen, was die Natur dem Menschen vorgibt, hinweg auszuweiten, was durchaus auch schon im „Wollen-Können“ ausgedrückt ist. Denn der Wille an sich ist Element der über die Natur hinausreichenden – mehr noch: von ihr unabhängigen – Vernunft.

Was es heißt, die „Menschheit in der Person des anderen als Zweck an sich“ zu betrachten, zeigt das vierte Beispiel. Einem Notleidenden darf man die Hilfe nicht verweigern, „denn das Subjekt, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir *alle* Wirkung tun soll, auch, so viel möglich, *meine* Zwecke sein“ (GMS BA 70).

Auch die dritte Formel hat den Gedanken der Autonomie deutlich zur Grundlage, indem sie die Eigenschaft des vernünftigen Wesens als Gesetzgeber in den Vordergrund stellt:

Handle nur so, „*daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne*“ (GMS BA 76).

Und sozusagen das Bild des Gesetzgebers zu einem Reich, in dem seine Gesetze wirken sollen, erweiternd:

„handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reich der Zwecke“ (GMS BA 85).

In dieser Metapher des Reiches ist sowohl der Gedanke enthalten, daß Maximen zu einem allgemeinen Gesetz taugen müssen, als auch der, daß diese Gesetze zu einem Reich zusammenstimmen müssen. Die Vorstellung eines Reiches, in dem die eigenen Maximen (den Plural halte ich an dieser Stelle für bedeutend) als Gesetze gelten, ist zum einen ein anschaulicher Maßstab für die sittliche Beurteilung der Maximen, fügt sich aber zugleich als stimmiges Bild in Kants Sprache von den zwei Reichen – dem der Erscheinungen (Phänomen) der Natur und dem der Freiheit (Noumen)– ein. Wiederum fällt auf, wie sich die Bedeutung des Naturgesetzes für die Welt der Erscheinungen auf die des Sittengesetzes für die vernünftigen, also autonomen Wesen übertragen läßt. Beide müssen in ihren Wirkungsbereichen absolute Gültigkeit besitzen.

2.4 Die uneingeschränkten Gültigkeit

Der Vergleich mit den Naturgesetzen ist Hinweis auf die schon mehrfach erwähnte notwendig uneingeschränkte Gültigkeit des Sittengesetzes. Sein Wesen besteht geradezu darin, allgemeingültig zu sein, denn das ist es, was es zum Gesetz macht. Und darin liegt Kants ganzes Bemühen, eben das Bewußtsein des Menschen für ein verbindliches, für jeden Menschen gleich geltendes Sittengesetz ans Licht zu bringen. Die Formel dieses Gesetzes nennt er den „kategorischen Imperativ“, und darin kommt zweierlei zum Ausdruck:

„Kategorisch“ heißt in Kants Sprachgebrauch unbedingt und ist das Gegenstück zu „hypothetisch“, was meint, daß etwas nur unter einer Voraussetzung gegeben ist. Kant formuliert den Unterschied so:

„Alle *Imperative* nun gebieten entweder *hypothetisch*, oder *kategorisch*. Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel, zu etwas anderem,

was man will (oder doch möglich ist zu wollen), zu gelangen, vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv-notwendig vorstellte.“ (GMS BA 39) (Vgl. auch KpV A 37 f., GMS BA 88 f.) Einem hypothetischem Imperativ ist also ein Zweck vorgegeben. „Ob der Zweck vernünftig und gut sei, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur, was man tun müsse, um ihn zu erreichen. Die Vorschrift für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu töten, sind in sofern von gleichem Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken.“ (GMS B 41). Was dieses Beispiel deutlich machen will, ist, daß ein hypothetischer Imperativ nicht eine unbedingte Handlungsanleitung enthält, sondern ein Ziel, wenn auch nicht immer ausdrücklich. „Ich soll nicht lügen!“ kann durchaus heißen: „ich soll nicht lügen, wenn ich bei Ehren bleiben will“ (GMS BA 88), und ist dann „hypothetisch“; „ich soll nicht lügen, ob es mir gleich nicht die mindeste Schande zuzöge“ (GMS BA 89) dagegen gebietet „abstrahiert“ vom Gegenstand des Willens und den Folgen des Tuns und nur mit Blick auf das a priori gegebene Gesetz.^{31 32}

Daß Kant die Form dieses Gesetz aber den kategorischen Imperativ nennt, verdeutlicht das Verhältnis des Gesetzes zum menschlichen Willen. Wie bereits im vorhergehenden Kapitel erläutert, ist der menschliche Wille nicht ein „heiliger“ Wille, der dem Gesetz der Vernunft folgt. Ihm gilt der imperativische Charakter des Gesetzes: ein unbedingtes Sollen. In Kants Wortlaut:

„Im ersteren Falle aber hat das Gesetz die Form eine Imperativs, weil man an jenem (dem Menschen, Anm. d. Verf.) zwar, als vernünftigem Wesen, einen *reinen*, aber, als mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen affiziertem Wesen, keinen *heiligen* Willen, d. i. einen solchen, der keiner dem moralischen Gesetz widerstrebenden Maxime fähig wäre, voraussetzen kann. Das moralische Gesetz ist daher bei jenen ein *Imperativ*, der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingte ist; das Verhältnis eines solchen Willens zu diesem Gesetze ist *Abhängigkeit*, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine *Nötigung*, (...), die darum *Pflicht* heißt,...“ (KpV 57)

Zusammenfassung

³¹ siehe hierzu auch Günther Patzig „Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik“; In: Kant Hrsg. G. Prauss Köln 1973; S. 207-222

³² Sich gesund zu erhalten ist dann ein hypothetischer Imperativ, wenn das Ziel Gesundheit ohnehin feststeht, weil es angenehm ist, gesund zu sein z.B. (Gesundheitsförderung als Klugheitsregel). Die Frage aber bleibt: ist Gesundheit auch losgelöst vom Streben nach Wohlbefinden eine ethische Pflicht?

In diesem Kapitel ging es darum, zu zeigen, worin das Sittengesetz besteht. Als „Faktum der Vernunft“ dem Menschen im Bewußtsein bildet es einen Maßstab ethischen Handelns, der, den Begriff der Freiheit in sich fassend, unabhängig von allen Einflüssen Gültigkeit besitzt. Diese Unabhängigkeit bedeutet eine Bestimmung nur durch die Form eines allgemeinen Gesetzes, anhand derer die Maximen als persönliche Grundsätze über Gegenstände des Willens auf Sittlichkeit zu überprüfen sind. Die Formeln dieses Gesetzes geben dazu formale Kriterien an, die nichts weiter als die Forderung nach Allgemeingültigkeit eines universellen Gesetzes und das Übereinstimmen mit dem „Mensch-Sein“ fordern, und sich damit auf die Fähigkeit des Menschen als Vernunftwesen bezieht, nämlich wollen zu können. Dabei helfen die drei Formeln des Gesetzes, die jede auf ihre Art diese Kriterien versprachlichen, im Zusammenhang mit den von Kant gegebenen Beispielen, die abstrakten Überlegungen zu veranschaulichen.

So zahlreich auch die Auseinandersetzungen über diesen zentralen Gedanken in Kants Werk sind, worauf in dieser Arbeit nur durch einige Verweise aufmerksam gemacht werden kann, so ist doch festzustellen, daß uns dieser Gedanke auch heute nicht fremd ist, und das nicht nur, weil Kants kategorischer Imperativ zu einem der am häufigsten zitierten Sätze der Ethik gehört und wohl auch nicht nur, weil uns Parallelen einfallen zu „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu“³³ oder „liebe deinen Nächsten wie dich selbst“³⁴. Es steckt sicherlich auch dahinter, daß unsere Vorstellung von Sittlichkeit den Anspruch in sich trägt, daß ihre Prinzipien verallgemeinerbar sind. Und genau dem wird Kants kategorischer Imperativ im höchsten Maße gerecht. Doch scheint es mir wichtig zu betonen, daß dabei keineswegs die individuelle Freiheit verlorenght. Denn was der einzelne inhaltlich will, hängt allein von seiner Maxime, seinem eigenen Grundsatz ab, der sich sozusagen einer Prüfung durch das Gesetz unterzieht, weil sich der Mensch als frei zum vernünftigen Handeln erkennt.

Daß sich der Mensch aber, indem er frei ist, dem Gesetz der praktischen Vernunft unterstellt, geschieht durch Nötigung, aus Pflicht. Diesen Begriff soll das nächste Kapitel erläutern.

³³ Kant nimmt darauf Bezug und erklärt, der Satz sei zwar aus dem kategorischen Imperativ abgeleitet, doch könne er kein allgemeines Gesetz sein, da er nicht „den Grund der Liebespflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen andere (...) endlich nicht der schuldigen Pflichten gegeneinander“ enthalte. Vgl. GMS BA 69 Anmerkung.

³⁴ Vgl. KpV A 148 f.: „Hiemit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebots, als: *Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst*, ganz wohl zusammen.“ Anm.: „Mit diesem Gesetze macht das Prinzip der eigenen Glückseligkeit, (...), einen seltsamen Kontrast: Dieses würde so lauten: *Liebe dich selbst über alles, Gott aber und deinen Nächsten um dein selbst willen.*“, Vgl. auch GMS BA 13

3. Pflicht

Im heutigen Sprachgebrauch bedeutet Pflicht, daß man etwas soll, ein Zwang, der zumeist als von außen kommend erlebt wird. Verbunden damit ist eine negative Konnotation: die „lästige“ Pflicht, die man ungern „erledigt“. Damit verbindet sich die Vorstellung, eine Pflicht schränke die Freiheit ein, selbst entscheiden zu können, was man tun möchte. Von diesem heutigen Verständnis ausgehend scheint es zunächst schwer, sich dem Kantischen Pflichtbegriff zu nähern, der, wie wir sehen werden, in keinerlei Widerspruch zu Kants fundamentalem Freiheitsverständnis steht, sondern sich im Gegenteil aus diesem Freiheitsgedanken entwickelt. Bei diesen offenkundigen Bedeutungsunterschieden mag es nicht verwundern, daß Kant den Begriff der Pflicht in verschiedenen, dem heutigen Leser ungewohnten Zusammenhängen und keineswegs immer mit negativem Beigeschmack verwendet: Zunächst einmal – wie schon im vorhergehenden Kapitel anklang – im Zusammenhang mit dem Gesetz, verstanden als Verhältnis des menschlichen Willens zu selbigem, als „Nötigung“ zugleich aber auch als positive Haltung gegenüber dem Gesetz, als Achtung, beides für den heutigen Leser wohl verständlicher ausgedrückt in dem Wort Verpflichtet-Sein. Des weiteren findet der Begriff Verwendung als Bezeichnung für eine Handlung, die aus dem Gesetz folgt, also bezogen auf einen konkreten Gegenstand des Willens, vielleicht in dieser Bedeutung dem heutigen Sprachgebrauch am ähnlichsten. Anhand dieser unterschiedlichen Aspekte der Pflicht läßt sich ein Weg beschreiten von einer Pflicht (dem Verpflichtet-Sein), die aus dem formalen Gesetz entspringt, zu den Pflichten, die als Einzelhandlungen aus dem kategorischen Imperativ hervorgehen, bis hin zu einer Einteilung dieser Pflichten. So läßt sich auch der Schritt vom rein formalen Gesetz zu konkreten ethischen Pflichten – wie es die Pflicht, sich gesund zu erhalten, ist – aufzeigen. Dabei scheint es sinnvoll, zunächst auf die Unterscheidung Kants zwischen Tugend- und Rechtspflichten einzugehen. Denn der Begriff der Rechtspflicht scheint den heutigen Pflichtbegriff zu prägen, und Kants deutliche Trennung könnte den oben genannten Verständnisproblemen entgegenwirken.

3.1 Tugendpflichten und Rechtspflichten

Die Unterscheidung zwischen Tugend- und Rechtspflichten ist vor allen Dingen im Hinblick auf mögliche Mißverständnisse wichtig, die aus unserem heutigen Verständnis von Pflicht entstehen können, daß nämlich Pflicht ein Zwang von außen sei. Nach Kant besteht eine ethische Verpflichtung nicht darin, eine konkrete Handlung vorzuschreiben, sondern sie macht eine Gesinnung zur Pflicht, die sich in Maximen ausdrückt, die ihrerseits dem kategorischen Imperativ genügen. Und dies nicht nur, indem die ethische Verpflichtung in Form des kategorischen Imperativs Maximen überprüft, sondern auch indem sie „Zwecke an sich“ vorgibt, also Maximen nahelegt. (vgl. MST A 19: „wogegen der Zweck, der zugleich Pflicht ist, es zu einem Gesetze machen kann, eine solche Maxime zu haben, indessen für die Maxime selbst die bloße Möglichkeit, zu einer allgemeinen Gesetzgebung zusammenzustimmen, schon genug ist“). Wobei die Grundlage jeder ethischen Pflicht die Achtung vor dem Sittengesetz ist und die im eigentlichen Sinne ethische Anforderung sogar darin besteht „aus Pflicht“ zu handeln, das heißt das Gesetz allein zum Bestimmungsgrund zu machen. Ein Bestimmungsgrund aber – sei es nun der eines Zwecks an sich oder der grundsätzliche, aus Pflicht zu handeln – kann nicht von außen vorgegeben werden, er muß selbst bestimmt werden, worin eben die Autonomie, die innere Freiheit des Menschen besteht. Eine ethische Pflicht kann also nur eine Selbstverpflichtung sein (worin sich der scheinbare Widerspruch zwischen Pflicht und Freiheit auflöst).

Rechtspflichten hingegen schreiben äußere Handlungen vor und nicht einen Zweck. Dies tun sie in Ver- oder Geboten rein auf der Handlungsebene, zunächst ohne sittliche Überlegungen zu erfordern. Die Nötigung, die von Rechtspflichten ausgeht, beruht auch nicht auf der Freiheit einer inneren Entscheidung, sich unter das Gesetz zu stellen, dies wäre eine ethische Entscheidung, sondern beruht auf äußerem Zwang, der darin besteht, Handlungen zu bestrafen. Es können also rein pragmatische Überlegungen sein, die zum Einhalten der Rechtspflichten führen: Will ich den juristischen Gesetzen zuwider handeln, so muß ich mich fragen, ob ich die Strafe dafür in Kauf nehmen will; anders als bei ethischen Pflichten, wo es nicht um Klugheitsregeln (wenn ich das will, muß ich dieses tun), sondern um das Setzen von Zwecken geht.

Richtet sich die Ethik auf die innere Freiheit, sich Zwecke setzen zu können, so zielt das Recht auf die äußere Freiheit, daß nämlich die Handlungen eines jeden mit der Freiheit des anderen vereinbar sein müssen. „Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach

einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“ (MSR AB 33). Dieses oberste Gesetz des Rechts muß sich rein rechtlich niemand zur Maxime machen, denn das Recht kann ihn nicht zwingen, eine Maxime zu haben. Sehr wohl aber kann das Handeln nach diesem Gesetz von außen zur Pflicht gemacht werden, zur Rechtspflicht. Denn: „*Freiheit* (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze bestehen kann, ist dies einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht.“ (MSR AB 45) Dieser zentrale Gedanke der Aufklärung bestimmt auch heute noch unser westliches Rechtssystem.³⁵

Da jedoch der oberste Grundsatz des Rechts im kategorischen Imperativ enthalten ist, umfaßt die Sittenlehre die Rechtslehre „und erhebt sich dadurch über die Rechtspflicht“ (MST A 32). Ganz deutlich wird dies, wenn man den oben zitierten Satz: „eine Handlung ist recht, wenn sie mit jedermanns Freiheit zusammen bestehen kann (...)“ mit der zweiten Formel des kategorischen Imperativs vergleicht: „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 BA 66f.). Freiheit als „Unabhängigkeit von eines andern nötiger Willkür“ (s. o.) ist aber genau dies: als Zweck und niemals bloß als Mittel gebraucht zu werden. Damit ist der oberste Grundsatz des Rechts im ersten Prüfkriterium des kategorischen Imperativs enthalten. Doch bleibt zu betonen, daß es von Rechts wegen niemals eine von außen kommende Pflicht geben kann, die darauf verpflichtet, diesen Grundsatz zu haben, sondern nur eine Pflicht, die auch von außen erzwungen werden kann, nach ihm zu handeln. So schützt gerade das Recht die innere Freiheit der Sittlichkeit, die nur selbst auferlegte Pflicht sein kann.

Dies aber tut das Recht mit „enger Verbindlichkeit“. Davon unterscheidet Kant die „weite Verbindlichkeit“ der Tugendlehre, was bedeutet, daß das Gesetz der Sittlichkeit „der Befolgung (Observanz) einen Spielraum (*latitudo*) für die freie Willkür überlasse, d. i. nicht bestimmt angeben könne, wie und wieviel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle.“ (MST A 20), was schon daraus folgt, daß es nur die Maxime der Handlung und nicht die Handlung selbst gebietet. Kant betont jedoch, daß „weite Verbindlichkeit“ keineswegs bedeute, daß das ethische Gesetz deshalb nicht unbedingt zu gelten hätte oder Ausnahmen zugelassen seien. Doch gibt es die „Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die

³⁵

vgl. dazu R. A. Lorz: Modernes Grund- und Menschenrechtsverständnis und die Philosophie der Freiheit Kants; Marburger Schriften zum öffentlichen Recht Band 8; Stuttgart 1993

allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe)“ (MST A 20), und dann gilt: „Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der *engen* Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung“ (MST A 21). Der Begriff „weite Pflicht“ weicht also keineswegs die Gültigkeit des Gesetzes auf, vielmehr beschreibt er das dem Gesetz „Verbunden-Sein“ des Menschen. Je mehr er diese „Verbindung“ auch in „unvollkommenen Pflichten“ wahrnimmt, desto größer ist seine „Tugendhaftigkeit“. Bevor wir uns aber am Ende dieses Kapitels der Einteilung in „vollkommene“ und „unvollkommene“ Pflichten zuwenden, wollen wir uns den schon in der Einleitung zu diesem Kapitel erwähnten unterschiedlichen Bedeutungsinhalten in der Verwendung des ethischen Pflichtbegriffs bei Kant zuwenden. Die Unterscheidung zur Rechtspflicht hat uns zwar gezeigt, daß Tugendpflichten keinem äußeren Zwang unterliegen, aber worin ihre Nötigung besteht, was ihr unbedingtes „Sollen“ ausmacht, soll der nächst Abschnitt zeigen.

3.2 Die Pflicht als Selbstbindung des menschlichen Willens an das Gesetz

Vom Phänomen des Sollens als Erleben der Sittlichkeit und von der „Nötigung“, die, was schon das Wort Imperativ aussagt, der kategorischen Imperativ ausdrückt, war schon in den vorangehenden Kapiteln die Rede. Darin kommt das Verhältnis des Gesetzes zum Menschen zum Ausdruck, wobei in diesem Zusammenhang vor allem der Widerstand der Neigungen des Menschen gegen eben diese Nötigung im Vordergrund steht, obwohl es sich um das eigene Gesetz handelt. Zur Verdeutlichung soll folgendes Zitat dienen:

„Der moralische *Imperativ* verkündigt, durch seinen kategorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen) diesen Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es etwa auch *heilige* geben könnte), sondern auf *Menschen* als vernünftige *Naturwesen* geht, die dazu unheilig genug sind, daß sie die Lust wohl anwandeln kann, das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten und, selbst wenn sie es befolgen, es dennoch *ungern* (mit Widerstand ihrer Neigung) zu tun, als worin der *Zwang* eigentlich besteht. – Da aber der Mensch doch ein *freies* (moralisches) Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen als den *Selbstzwang* (durch die Vorstellung des Gesetzes allein) enthalten,...“ (MST A 2 f.)

Eine moralische Pflicht ist also immer eine selbst auferlegte Pflicht. Auch wenn es gerade auf dem Hintergrund des bereits oben skizzierten heutigen

Pflichtverständnisses mit seiner negativen Konnotation zunächst befremdlich erscheint, daß eine moralische Pflicht nicht von außen vorgegeben ist, sondern immer eine Selbstverpflichtung des Menschen gegenüber dem selbst gegebenen Gesetz ist, so verweist dieser Gedanke nur wieder auf Kants tiefgreifendes Freiheitsverständnis. Der Mensch hat einen autonomen Willen, der sich selbst ein Gesetz wählt und darin liegt der Grund der Verpflichtung. Und eben weil er autonom, frei, moralisch ist, darf eine moralische Verpflichtung nur von „innen“ kommen: „so kann die ethische Gesetzgebung keine äußere (selbst nicht die eines göttlichen Willens) sein, ob sie zwar die Pflichten, die auf einer anderen, nämlich äußeren Gesetzgebung beruhen, als *Pflichten*, in ihre Gesetzgebung zu Triebfedern aufnimmt.“ (MS AB 17), wie wir im Abschnitt über die Rechtspflichten gesehen haben.

Aus diesem Zusammenhang heraus ist – anders als bei unserem negativen Pflichtbegriff – Kants positive ja geradezu schwärmerische Beleuchtung des Verhältnisses von Mensch zu Gesetz als Achtung vor dem Gesetz und darin eingeschlossen auch eine positive Haltung zum Verpflichtetsein durch das Gesetz, zu verstehen, eben weil das Gesetz ein selbst gegebenes und eine daraus abgeleitete Pflicht nur eine selbst auferlegte sein kann.³⁶

„*Pflicht!* du erhabener großer Name, der du nichts Beliebttes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und erschreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt,...“ (MST A 154).

Daß in dieser „Unterwerfung“ unter das Gesetz aus Achtung das Wesentliche der Moralität besteht, findet sich vor allen Dingen in der Unterscheidung zwischen „pflichtmäßig“ und „aus Pflicht“, die Kant zum Maßstab der im engeren Sinne moralischen Handlung macht. „Pflichtmäßige“ Handlungen sind demnach solche, die zwar in der Handlung dem Gesetz entsprechen, deren Beweggrund aber andere Neigungen waren, als nach dem Gesetz zu handeln (nach Kant: „Legalität“). In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten bringt Kant hierzu das Beispiel eines Kaufmanns, der auch „den unerfahrenen Käufer nicht überteuere“, sondern von allen

³⁶Um Kants Hochachtung vor dieser selbst auferlegten Pflicht in die heutige Umgangssprache zu übersetzen, schlägt F. Heubel (Tugend und Technik, Marburg 1991, unveröffentlicht, S. 36) den Begriff „Verantwortung“ vor. „Verantwortung“ scheint die moderne Vokabel zu sein, die noch am ehesten jenes Positive von Kants Pflichtbegriff aufbewahrt. Sie ist aber im übrigen (ich spreche vom umgangssprachlichen Gebrauch) mit Kants Pflicht nicht deckungsgleich. „Verantwortung“ hat zwar eine soziale, aber keine intrasubjektive Dimension...“

Käufern den gleichen Preis verlange; „allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vorteil erforderte es;“ (GMS BA 9). Moralischen Wert im engeren Sinne erreicht nach Kant aber die Handlung, die nur „aus Pflicht“ geschieht, d. h. aus Achtung vor dem Gesetz und unabhängig von anderen Beweggründen, Absichten und Gefühlen (nach Kant im Gegensatz zur „Legalität“ „Moralität“ genannt). Diese strenge Unterscheidung geschieht auf dem Hintergrund von Kants Verständnis der Sittlichkeit: Eine moralische Entscheidung macht sich nicht abhängig von Neigungen, von Lust oder Unlust, was nicht heißt, daß es nicht auch dem Gesetz zuträgliche Neigungen gibt. Und Kant schmälert keineswegs die Bedeutung einer guten Tat, weil sie aus einer Neigung entstanden ist. „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu tun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein,...“ (KpV 145). Moralischen Wert hat diese Tat aber vor allem dann, wenn sie begangen wird, auch wenn der Mensch dazu augenblicklich nicht gefühlsmäßig geneigt ist oder seine Neigungen sogar der Pflicht entgegengesetzt: „risse er sich doch aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit heraus und täte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdenn hat sie allererst ihren echten moralischen Wert“ (GMS BA 11). Diese Auffassung ist uns heute auch nicht so fremd: Wir rechnen jemandem eine gute Tat vor allen Dingen dann hoch an, wenn er sie nicht aus Kalkulation auf Eigennutz tut oder wenn derjenige dafür Lust und Laune überwinden mußte.

Die Bindung an das moralische Gesetz ist also Ausgangspunkt aller Pflichten, wie Kant in der Metaphysik der Sitten sagt: „Die Achtung vor dem Gesetze, welche subjektiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird, ist mit dem Bewußtsein seiner (des Menschen, Anm. d. Verf.) Pflicht einerlei“ (MST A 142). Anders gesagt: „*Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*“ (GMS BA 14). Welche Handlungen sind aber nach diesem, wie wir im vorhergehenden Kapitel gesehen haben, rein formalen Gesetz als Pflichten zu erkennen?

3.3 Pflicht als moralisch notwendige Handlung

Begibt sich Kant nicht in einen Widerspruch zu seiner Forderung an das Gesetz, von keinem Gegenstand der Wahrnehmung abhängig zu sein, wenn er erklärt: „Die Ethik dagegen (im Gegensatz zur Rechtslehre, die formale Gesetze zum Gegenstand hat; Anm. d. Verf.) gibt noch eine *Materie* (einen Gegenstand der freien Willkür), einen

Zweck der reinen Vernunft, der zugleich als objektiv-notwendiger Zweck, d. i. für den Menschen als Pflicht vorgestellt wird, an die Hand.“ (MST A 4)? Um den Vorgaben der sittlichen Freiheit aber gerecht zu werden, muß dieser Zweck „von der Neigung unabhängig a priori gegeben sein“ (ebd.), also „Zweck sein, der an sich selbst Pflicht ist“ (ebd.). Der Grund, den Kant angibt, warum es diesen „Zweck, der an sich Pflicht ist“, geben muß, ist folgender: Der Mensch bestimmt die Zwecke seiner Handlungen. Dieses Bestimmen der Zwecke ist „praktisches Prinzip (...), welches nicht die Mittel (...), sondern den Zweck selbst (...) gebietet“ (MST A 11), so muß es Zwecke geben, die zugleich Pflicht sind, sonst wäre jeder Zweck nur wieder ein Mittel zu einem anderen Zweck. Man könnte bei jedem Zweck weiter fragen, ob er nicht Mittel für einen anderen Zweck ist, bis letztlich zu einem unbedingten Zweck, mit dem der Pflichtbegriff verbunden ist. „Denn gäbe es keine dergleichen (Zwecke, Anm. d. Verf.), so würden, weil doch keine Handlung zwecklos sein kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten und ein *kategorischer* Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittlichkeit aufhebt“ (MST A 12). Denn „kategorisch“ bedeutet unbedingt, also nicht mehr durch andre Zwecke bedingt und muß daher auch kategorische Zwecke gebieten. Diese „Zwecke, die zugleich Pflicht sind“, müssen a priori Zwecke der praktischen Vernunft sein.

Auf eben diese „Zwecke an sich“ sind wir schon im vorhergehenden Kapitel gestoßen, als es um das zweite Kriterium zur Überprüfung der Sittlichkeit einer Maxime ging. Die beiden von Kant genannten Beispiele weisen genau auf die „Zwecke an sich“ hin, die auch die Metaphysik der Sitten nennt: „eigene Vollkommenheit“ und „fremde Glückseligkeit“.

Zum Mensch-Sein gehört die Fähigkeit, sich über Naturgegebenes hinaus zu entwickeln; er hat sich in dem Bewußtsein der Sittlichkeit schon über die Natur erhoben. Damit bedeutet „Streben nach eigener Vollkommenheit“ das Streben nach dem Mensch-Sein und ist dem Begriff der Sittlichkeit immanent. Und dies ist nichts anderes als die Selbstverwirklichung der Sittlichkeit, die Vervollkommnung der Fähigkeit, Zwecke zu setzen. Kant leitet daraus zwei Zwecke ab, die Pflichten sind: „1) Es ist ihm Pflicht: sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Tierheit (*quod actum*), immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist, sich Zwecke zu setzen, empor zu arbeiten... (...) 2) Die Kultur seines *Willens* bis zur reinsten Tugendgesinnung, da nämlich das *Gesetz* zugleich die Triebfeder seiner pflichtmäßigen Handlungen wird, zu erheben und ihm aus Pflicht zu gehorchen, welches innere moralisch-praktische Vollkommenheit ist...“ (MST A 15). Es kann

auch nur die eigene Vollkommenheit sein, nach der man streben soll, da diese Vollkommenheit ja darin besteht, „daß er *selbst* vermögend ist, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas tun soll, was kein anderer als er selbst tun kann“ (MST A 14).

Der „Zweck an sich“ der „fremden Glückseligkeit“ beruht dagegen darauf, daß der Mensch auch Bedürfniswesen der Natur ist und daher nach der Erfüllung seiner Bedürfnisse, nach „Glückseligkeit“ strebt. Dies ist „der menschlichen Natur unvermeidlich“ (MST A 16) und daher nicht Pflicht, da der Mensch dieses Ziel von Natur aus hat und es sich also nicht erst als Zweck setzen muß. Dies gilt aber für alle Menschen, so daß, wenn der Zweck eines anderen auch der eigene Zweck sein soll, wie es die zweite Form des kategorischen Imperativs aufgibt, die Glückseligkeit des anderen zum eigenen Zweck werden muß.

An dieser Stelle sei noch einmal auf Kants Verhältnis zum Glücksstreben der Menschen hingewiesen, das er keineswegs ablehnt oder verdammt. Im Gegenteil, er räumt ihm sogar ein, von Natur aus zum Menschen zu gehören und deshalb nicht zum ethischen Ziel werden zu müssen. Allerdings kann durchaus auch die eigene Glückseligkeit – indirekt – zur Pflicht werden, indem nämlich „Widerwärtigkeit, Schmerz und Mangel (...) große Versuchungen zum Übertreten seiner Pflicht“ sein können (MST A 17) und das Streben nach „Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit und Wohlfahrt überhaupt“ Mittel sein können, sittlich handeln zu können. „Alsdann aber ist es nicht meine Glückseligkeit, sondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten mein Zweck und zugleich meine Pflicht ist.“ (MST A 18)

Damit benennt Kant zwei Gegenstände, die „Zwecke an sich“ sind und damit moralisch als Zwecke geboten sind, ohne daß diese Gegenstände aus der Erfahrung genommen sind. Sie sind vielmehr aus dem kategorischen Imperativ abgeleitet, der eine Formel des den bedürftigen Vernunftwesen a priori gegebenen Sittengesetzes ist. Wie jedoch diese Pflichten zu erfüllen sind, hängt wiederum von den unter den entsprechenden Lebensumständen gebildeten Maximen ab. Das bedeutet für den Zweck der eigenen Vollkommenheit: „Auf welche von diesen physischen Vollkommenheiten (...) sie sich zum Zweck zu machen es Pflicht des Menschen gegen sich selbst sei, bleibt ihrer eigenen vernünftigen Überlegung, in Ansehung der Lust zu einer gewissen Lebensart und zugleich der Schätzung seiner dazu erforderlichen Kräfte, überlassen, um darunter zu wählen“ (MST A 112). Und auch für die Pflicht, die fremde Glückseligkeit zum Zweck zu haben, gilt, daß sie zwar einen Zweck

verbindlich vorgibt, aber in der Ausführung Spielraum läßt: „Was diese zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu beurteilen überlassen; nur daß mir auch zusteht, manches zu verweigern, was *sie* dazu rechnen, was ich aber nicht dafür halte, wenn sie sonst kein Recht haben, es als das Ihrige von mir zu fordern.“ (MST A 17)

Damit ist der Schritt von der Pflicht (der Verpflichtung), nach dem Gesetz zu handeln, zu Handlungen, die Pflicht sind, getan. Sich eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit zu Zwecken zu machen, ist Pflicht – ethische Pflicht und diese kann aufgrund der Autonomie des Menschen, wie wir gesehen haben, niemand anders setzen als der Mensch sich selbst. Es kann niemand von außen gezwungen werden, einen Zweck zu haben.

Doch noch steht eine Frage aus dem Abschnitt über die Unterscheidung von Rechts- und Tugendpflichten aus. Dort hatten wir gesehen, daß Rechtspflichten mit enger Verbindlichkeit eine Handlung ge- bzw. verbieten, während die Tugendpflichten, wie auch am obigen Beispiel gezeigt Spielraum lassen. Auf der anderen Seite umfassen die Tugendpflichten jedoch die Rechtspflichten, und auch bei ihnen gibt es „vollkommene“ Pflichten. Wonach unterscheidet Kant also die „vollkommenen“ von den „unvollkommenen“ Pflichten?

3.4 Vollkommene und unvollkommene Pflichten

Unvollkommene Pflichten sind Pflichten, die in ihrer Umsetzung einen Spielraum lassen, also nicht eine konkrete Handlung vorschreiben, sondern nur die Maxime einer Handlung angeben, weshalb sie ethische Pflichten sind. Aus dem gleichen Grund führen unvollkommene Pflichten „unvermeidlich dahin, zu Fragen, welche die Urteilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei,... (...) und so gerät sie (die Tugendlehre, Anm. d. Verf.) in eine Kasuistik, von der die Rechtslehre nichts weiß“ (MST A 56). Aus diesem Grund stellt Kant auch, wie wir später sehen werden, den Expositionen konkreter Tugendpflichten eine Kasuistik nach.

Doch bringt uns diese Unterscheidung nur wieder zu unserem Ausgangspunkt zurück: Rechtliche Pflichten schreiben eine Handlung vor, weshalb sie ohne Spielraum, also

vollkommen sind, während ethische Pflichten eine Maxime vorschreiben, was mit einem Spielraum in der Umsetzung verbunden ist. Da jedoch die Maximen, die den Rechtspflichten zugrunde liegen, in der Tugendlehre enthalten sind, muß es auch ein Unterscheidungskriterium dafür geben, welche Zwecke zu vollkommenen Pflichten werden und welche nicht. Denn Kant selbst nutzt die Unterscheidung in vollkommene und unvollkommene Pflichten als Einteilung seiner Tugendlehre.³⁷ Schon in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten deutet Kant diese Einteilung an, ohne allerdings näher darauf einzugehen: „Übrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vorteil der Neigung verstattet...“ (GMS BA 53 Anm.). Es folgen die schon im vorhergehenden Kapitel erläuterten vier Beispiele, wobei nach der genannten Einteilung die ersten beiden – das des verbotenen Suizids und das des zu haltenden Versprechens – zu den vollkommenen Pflichten gezählt werden müssen, und die anderen beiden – das des „Kultur-Unwilligen“ und das des die Hilfe Verweigernden – zu den unvollkommenen. Die Maximen der beiden erstgenannten Fälle scheitern am ersten Prüfkriterium des kategorischen Imperativs. Die Maxime, sich selbst aus Unlust am Leben umzubringen, ist nach Kant unzulässig, weil sie in sich selbst einen Widerspruch hat: Was als eigentlicher Beweggrund dahinter stecke, sei Selbstliebe, einen unangenehmen Zustand beenden zu wollen, die aber nicht dazu führen könne, sich selbst zu zerstören. Ebenso ist es bei der Maxime dessen, der geliehenes Geld nicht zurückzahlen will und somit sein Versprechen brechen will. Eine solche Maxime als allgemeines Gesetz ist nach Kant nicht denkbar, weil ein Gesetz nicht grundsätzlich erlauben kann, Versprechen zu brechen, da das der Bedeutung von Versprechen widerspräche. Den beiden Beispielen ist noch eins gemeinsam: Sie sind in erster Linie Verbote. Nur da, wo klare Alternativen gegeneinanderstehen, wird aus dem Verbot des einen das Gebot des andern. Ist es verboten, ein Versprechen zu brechen, so ist das gleichbedeutend mit: Es ist geboten ein Versprechen zu halten. An sich ist diese Art, Regeln auf Gesetzestauglichkeit zu prüfen, nicht an Sittlichkeit gebunden, sie ist rein analytisch, wie Kant sagt: „Das oberste Prinzip der Rechtslehre war analytisch“ (MST A 31). Das oberste Prinzip der Rechtslehre („Eine Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“ (MSR AB 33)) war aber, wie wir

³⁷ Ein rein gradueller Unterschied, wie ihn B. Aune in „Kant’s Theory of Morals“ (Princeton 1979) zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten sieht („... it seems to be reasonable to say that the difference between them (perfect duties, Anm. d. Verf.) and imperfect duties is really one of degree, and that the terms ‘narrow’ and ‘wide’ convey that difference better...“ S. 190) scheint zu schwach, um der deutlich abgrenzenden Verwendung bei Kant gerecht zu werden.

gesehen haben, gleichbedeutend mit dem ersten Kriterium des kategorischen Imperativs. Daraus ließe sich folgern, daß – auch wenn Kant dies an dieser Stelle nicht in den Worten „vollkommen“ und „unvollkommen“ ausdrückt – vollkommene Pflichten diejenigen sind, die sich am ersten Prüfkriterium des kategorischen Imperativs messen lassen müssen; d. h. eine Maxime, die an der Untauglichkeit zum allgemeinen Gesetz scheitert, läßt keinen Spielraum in der Wahl der daraus entstehenden Handlung mehr offen. „Man sieht leicht: daß die erstere (Maxime, die nicht als Naturgesetz *gedacht* werden kann, Anm. d. Verf.) der strengen oder engeren (unnachlässlichen) Pflicht, die zweite (Maxime, die nicht als Naturgesetz *gewollt* werden kann, Anm. d. Verf.) nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite,...“ (GMS BA 57).

Als Beispiele dafür können nicht nur die beiden oben genannten dienen – nämlich Verbot von Selbstmord und Vertragsbruch – , sondern auch die in der Rechtslehre ausgearbeiteten Paragraphen über das Verhältnis zum Eigentum, zum Erwerb von Sachen oder das Strafrecht. Die unvollkommenen Pflichten gegen andere sind hingegen die in der Tugendlehre behandelten: einmal die aus dem Verbot der Mißachtung des anderen entstehenden (Hochmut, Afterreden, Verhöhnung) und zum anderen die aus der Liebespflicht abgeleiteten (Wohltätigkeit, Dankbarkeit, teilnehmende Empfindung) Pflichten.

Wie wir gesehen haben, sind also Gebote, die sich zwangsläufig aus dem Verbot des Gegenteils ergeben, vollkommene Pflichten und die daraus folgenden Handlungen können Rechtspflichten werden. Dabei sei noch einmal daran erinnert, daß Rechtspflichten die Handlungsebene betreffen, Tugendpflichten jedoch auf der Ebene der Maximen ansetzen und sich auf eine ethische Verpflichtung gründen. Es besteht also ein Unterschied zwischen vollkommenen Pflichten und Rechtspflichten, auch wenn sich beide aus dem ersten Prüfkriterium des kategorischen Imperativs ableiten lassen: Der Begriff der vollkommenen Pflichten ist ein ethischer Begriff und umfaßt Maximen. Die Maximen, die den Handlungen zugrunde liegen, die unter die Rechtspflicht fallen, während Rechtspflichten sich nur auf die Handlungsebene beziehen. So ist auch zu begreifen, wie die Ethik das Recht mit einschließt. „Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich tut.“(MSR AB 34). Das Prinzip der inneren Stimmigkeit einer Maxime ist Grundlage der vollkommenen Pflichten, während die Handlungen nach diesen Maximen unter die Rechtspflicht fallen. Doch gilt dies nur für Pflichten gegenüber anderen, wie sich schon in der Formulierung des obersten Prinzips der Rechtslehre zeigt, die von

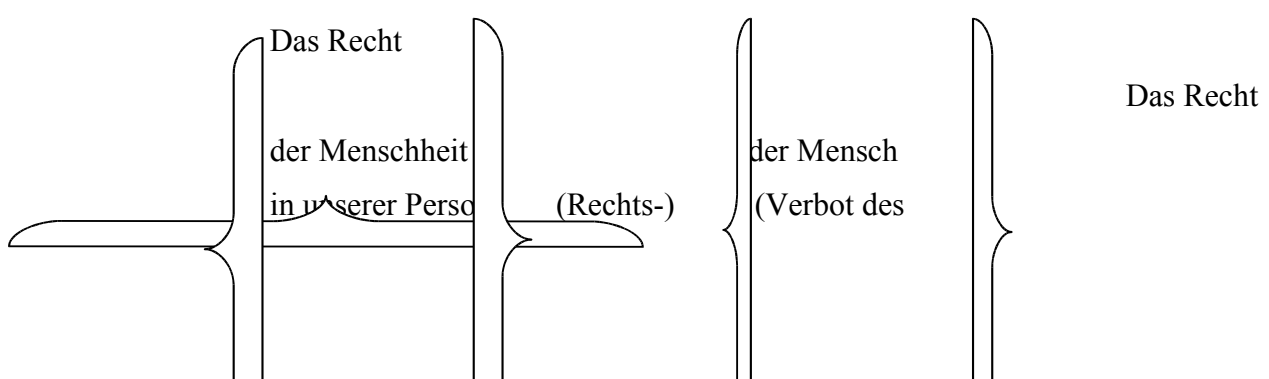
„jedermanns Freiheit“ und nicht von „jedermanns und der eigenen Freiheit“ spricht, wie etwa der kategorische Imperativ, der ausdrücklich die „Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern“ (GMS BA 66) erwähnt. Noch deutlicher wird dies an folgender Stelle: „Der Begriff des Rechts (...) betrifft *erstlich* nur das äußere und zwar praktische Pflichten einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander (unmittelbar, oder mittelbar) Einfluß haben können“ (MSR AB 32). Kant gründet seine Rechtslehre damit auf den Erhalt der äußeren Freiheit. Die Tugendlehre jedoch umfaßt auch die innere Freiheit und damit auch Maximen, die die eigene Person betreffen.

Darin zeigt sich allerdings auch, daß Kant noch eine weitere Einteilung der Pflichten vornimmt: „Pflicht gegen sich selbst“ und „Pflicht gegen andere“.

3.5 Pflichten gegen sich selbst und Pflichten gegen andere

Da im nächsten Kapitel noch ausführlicher von den „Pflichten gegen sich selbst“ die Rede sein soll, genügt hier ein kurzer Hinweis, um die Einteilung der Pflichten zu vervollständigen. Wie schon anklang, spricht Kant ausdrücklich in der zweiten Formel des kategorischen Imperativs von der „Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern“ (GMS BA 66). So unterscheidet er auch schon in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten „nicht bloß äußere, sondern auch innere *vollkommene Pflichten*“ (GMS BA 53 Anm.), problematisiert diese Begriffe aber nicht weiter: „welches den Schulen zuwider läuft, ich aber hier nicht zu verantworten gemeinet bin, weil es zu meiner Absicht einerlei ist, ob man es mir einräumt, oder nicht“ (ebenda). So ergibt sich eine vierfache Einteilung der Pflichten: vollkommene und unvollkommene, so wie „innere“ und „äußere“ (gegen sich selbst bzw. gegen andere), was Kant wie folgt darstellt (MSR AB 49, Ergänzung der Beispiele () durch d. Verf.):

Vollkommen Pflichten



<i>Pflichten</i>	(Bsp.: Verbot	Vertragsbruchs)	<i>Pflichten</i>
<i>gegen</i>		des Suizids)	Pflicht
		<i>gegen</i>	
<i>sich selbst</i>			<i>andere</i>
		(Tugend-)	
Der Zweck			Der Zweck
	der Menschheit		der Menschen
	in unserer Person		(Gebot, Hilfe
(Gebot, sich zu kultivieren)		zu leisten)	

Unvollkommene Pflichten

Damit fallen unter die *vollkommen Pflichten*: Das Recht der Menschen und das Recht der Menschheit in jeder Person, während die *unvollkommenen Pflichten* den Zweck der Menschen und den Zweck der Menschheit in unserer Person beinhalten. Etwas unscharf vereinfacht unterstell Kant die gleiche Einteilung auch den Rechts- und Tugendpflichten (siehe Mitte des Schaubilds). Als Rechtspflichten gibt Kant zunächst alle vollkommen Pflichten an, also auch die vollkommen Pflichten gegen sich selbst (siehe MSR BA 49), weicht aber später, wie wir bei der Behandlung der Pflichten gegen sich selbst im nächsten Kapitel sehen werden, in der Metaphysik der Tugendlehre davon ab. Damit fiel auch das Suizidverbot unter die Rechtspflicht. An dieser Stelle sei jedoch nur auf die Problematik hingewiesen, die ausführlich unter Punkt 4.4.1 „Vollkommene Pflichten und Rechtspflichten“ behandelt wird.

Unter die *Pflichten gegen sich selbst* subsumiert Kant das Recht der Menschheit in unserer Person und den Zweck der Menschheit in unserer Person und entsprechend unter *Pflichten gegen andere* das Recht der Menschen und den Zweck der Menschen. Die vier in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten genannten Fälle illustrieren jede Kategorie mit einem Beispiel.

Zusammenfassung

Pflicht ist, wie dieses Kapitel gezeigt hat, der Selbstzwang des Menschen aus Achtung vor dem Gesetz, das ihm seine Vernunft gibt. Und das hat nicht nur im negativen Sinne die Konnotation einer unerwünschten Pflicht: sondern sein Verpflichtetsein ist die Grundlage seines sittlichen, also freien Handelns, da es ihn aus der Unterwerfung des Naturgesetzes löst. Dieses grundlegende Verhältnis zum Gesetz hat konkrete Pflichten zur Folge: Dazu gehören nicht nur die Überprüfung der Maximen anhand der Formeln des kategorischen Imperativs, sondern auch Pflichten, die aus „Zwecken an sich“, also Zielsetzungen, entstehen, die man sich nach dem Gesetz geben soll. Als solche bezeichnet Kant: „eigene Vollkommenheit“ und „fremde Glückseligkeit“. Was nach dieser Zielsetzung zur Handlung aus Pflicht wird, kann allerdings nicht Inhalt des Sittengesetzes sein, das die Maximen des Handelns betrifft und nicht Handlungen vorschreibt, wie es das Recht tut. Die sittliche Pflicht läßt somit Spielraum in ihrer Erfüllung und ist von weiterer Verbindlichkeit. Das bedeutet nicht, daß ihre Gesetze Ausnahmen machen, sondern dies bezeichnet die Art der Bindung an das Gesetz, die im Falle des Sittengesetzes vom „guten“, vom vernünftigen Willen des Menschen abhängt. Anders also als das heutige umgangssprachliche Verständnis von Pflicht, das diese als von außen kommenden Zwang zu einer Handlung betrachtet, geht Kant von einem Pflichtverständnis aus, das sich selbst eine Grundhaltung, eine sittliche Zielsetzung abverlangt.

Daß es die Aufgabe einer solchen Sittlichkeit ist, das Verhalten gegenüber anderen Personen zu regeln, entspricht den Erwartungen an Sittlichkeit überhaupt. Wie und warum jedoch die gleiche Haltung auch vor der eigenen Person einzunehmen ist, soll das nächste Kapitel zeigen.

4. Pflichten gegen sich selbst

Bei einem zentralen Problem dieser Arbeit angelangt, wie nämlich überhaupt Pflichten gegen sich selbst grundsätzlich denkbar sind, zeigt sich einmal mehr, wie wichtig die vorhergehende Erarbeitung der Grundlagen war. Denn die Auseinandersetzung zu diesem Thema in der philosophischen Literatur ist von starker Kritik an diesem Gedanken gekennzeichnet, die häufig (gerade bei fremdsprachlichen Autoren) auf einer Verwendung Kantscher Begriffe beruht, die nicht Kants Konnotation entspricht. Von einem einheitlichen Verständnis der Pflichten gegen sich selbst bei Kant scheint mir die Diskussion noch weiter entfernt zu sein als bei anderen Elementen Kantscher Ethik.

Dies mag mit dazu beigetragen haben, daß die Pflichten gegen sich selbst wenig Niederschlag in der medizinethischen Literatur gefunden haben. Und dies mag wiederum auch damit zu tun haben, daß prima vista Pflichten gegen sich selbst weder einsichtig noch notwendig erscheinen. Nicht einsichtig wegen des (scheinbaren?) Widerspruchs, zugleich Verpflichteter und Verpflichtender zu sein, und nicht notwendig, da sie das soziale Leben nicht betreffen.

Ein Beispiel soll helfen, was eine Pflicht gegen sich selbst sein könnte, zu verdeutlichen:

Einem Patienten wird von einem Arzt eine Therapie angeraten, um gesund zu werden. Er kann sich an diese Therapie halten, weil der Arzt für ihn eine Autorität darstellt oder er ihm vertraut, oder aber weil er gesund werden will und es klug erscheint, sich der Therapie zu unterziehen. Was aber, wenn ihm die Therapie zu lästig ist und er lieber die Krankheit in Kauf nehmen will? Kann es eine ethische Pflicht geben, die er gegen sich selbst hat – nicht gegenüber seiner Familie oder seinem Arbeitgeber –, gesund werden zu wollen?

Der Gedanke, auch ohne jede soziale Konsequenz einer Pflicht zu unterliegen, scheint befremdlich.

So soll in diesem Kapitel untersucht werden, wie Kants Pflichten gegen sich selbst auch auf dem Hintergrund der kritischen Einwände in der philosophischen Sekundärliteratur zu verstehen sein könnten.

4.1 Der Widerspruch

Der Begriff der Pflichten gegen sich selbst ist auch unter Philosophen nicht unumstritten, denn er ist auf dem Hintergrund mancher ethischer Theorien nicht denkbar, wie z.B. Kurt Baier zeigt. Nach seinem Verständnis von Moral spielt diese nur eine Rolle im sozialen Leben, im Umgang mit anderen:

„...in my view morality arises out of the relations between individuals“. Und so sei auch offensichtlich: „...that the solitary individual could employ his reason in practical matters only from the point of view of self-interest, never from the moral point of view.“³⁸

Wie wir bereits gesehen haben, unterscheidet sich Kants Vorstellung von Ethik deutlich von der Baiers. Ethisches Handeln ist Handeln nach dem Gesetz der praktischen Vernunft, das unabhängig davon gilt, ob es eine Gesellschaft gibt oder nicht. Es regelt zwar durchaus auch das Miteinander der Menschen, doch läßt sich seine Existenz nicht aus der Notwendigkeit, soziales Leben zu organisieren, ableiten. So ist es entscheidend, die Grundzüge von Kants Ethik nachzuvollziehen, wie in den ersten Kapiteln geschehen, um dem Gedanken der Pflichten gegen sich selbst im Kantschen Sinne folgen zu können.

Doch trotz der immer wieder aufflammenden Kontroverse sind grundlegende Untersuchungen bei Kant zu diesem Thema eher selten (zu nennen wäre hier vor allem V. Durán Casas: Die Pflichten gegen sich selbst in Kants Metaphysik der Sitten³⁹)

Häufig genug ist allein der isoliert betrachtete Begriff der Pflichten gegen sich selbst Stein des Anstoßes.

Zu den in diesem Zusammenhang häufig zitierten Autoren gehört Marcus G. Singer⁴⁰, dessen Behauptung: „What are called ‘duties to oneself’ are either not genuine moral duties at all, or, if they are, they are not duties *to oneself*“ sich auf folgende Argumentation stützt:

„(1) If A has a duty to B, then B has a right against (or with respect to) A; (2) if B has a right against A, he can give it up and release A from the obligation; and (3) no one can release himself from an obligation.“⁴¹

³⁸ Baier, Kurt: The moral point of view; Cornell University Press, New York 1966 5. Aufl. S.215

³⁹ Vicente Durán Casas: Die Pflichten gegen sich selbst in Kants Metaphysik der Sitten; Europäische Hochschulschriften Bd. 48, Frankfurt a.M., Berlin, Bern 1996

⁴⁰ Marcus G. Singer: „On Duties to Oneself“; Ethics 69 (1959) S.202-205 und ders.: „Duties and Duties to Oneself“; Ethics 73 (1963) S. 133-142

⁴¹ ders. „Duties and Duties to Oneself“; Ethics 73 (1963) S. 133

Daraus ergeben sich zwei Probleme die Pflichten gegen sich selbst betreffend: erstens scheint es nicht vorstellbar, korrespondierende Rechte „gegen sich selbst“ zu postulieren und zweitens wäre eine Pflicht gegen sich selbst jederzeit aufhebbar – ein offensichtlicher Widerspruch zu dem, was der Begriff Pflicht (auch bzw. gerade nach Kant) ausdrückt, nämlich eine absolute Notwendigkeit.⁴²

Doch genau diesen Widerspruch, der sich daraus ergibt, daß Verpflichtender und Verpflichteter in einer Person liegen, beschreibt auch Kant: „Denn in dem Begriffe der Pflicht ist der einer passiven Nötigung enthalten (ich werde *verbunden*). Darin aber, daß es eine Pflicht gegen mich selbst ist, stelle ich mich als *verbindend*, mithin in einer aktiven Nötigung vor (Ich, eben dasselbe Subjekt, bin der Verbindende);...“ (MST A 63). Aktive Nötigung (ein Recht haben) und passive Nötigung (eine Pflicht haben) lassen sich in einer Person nicht mehr trennen, eine Unterscheidung scheint sinnlos.

Der zweite von Singer erhobene Einwand („a ‘duty‘ from which one could release oneself at will (...) is contradictory“⁴³) findet sich ebenso bei Kant: „Man kann diesen Widerspruch auch dadurch ans Licht stellen: daß man zeigt, der Verbindende (auctor obligationis) könne den Verbundenen (subiectum obligationis) jederzeit von der Verbindlichkeit (terminus obligationis) lossprechen; mithin (wenn beide ein und dasselbe Subjekt sind), er sei an eine Pflicht, die er sich auferlegt, gar nicht gebunden: welches einen Widerspruch enthält“ (MST A 63 f.).

Eine Bindung, bei der beide Partner ein und derselbe sind, könnte also auch von dem gelöst werden, der verpflichtet werden soll, denn er ist ja der gleiche, von dem die Verpflichtung ausgeht.⁴⁴

Gibt es also keine Pflichten gegen sich selbst, da sie grundsätzlich in sich einen Widerspruch enthalten? Da für Kant selbst „der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst (...) (dem ersten Anscheine nach) einen Widerspruch enthält“ (MST A 63), der, wie eben gezeigt, durchaus die gleichen Punkte berührt, die für Singer zum Gegenargument werden, wenden wir uns zunächst seiner Antithese und dann dem „Aufschluß dieser scheinbaren Antinomie“ zu.

⁴² Ganz ähnlich beschreibt es auch Kurt Baier: „It would be absurd for oneself to complain because one had failed to discharge one’s obligation to oneself or to have a clear conscience because one had discharged it.“ (s. o. S.217)

⁴³ Singer S.133

⁴⁴ Die beiden genannten Möglichkeiten des Widerspruchs der Pflichten gegen sich selbst arbeitet auch V. Durán Casas heraus (Die Pflichten gegen sich selbst in Kants „Metaphysik der Sitten“, Frankfurt 1996; S.122 f.)

4.2 „Es gibt doch Pflichten des Menschen gegen sich selbst“

Der bei Kant hier folgende Abschnitt ist kurz und beginnt mit dem provozierenden Satz: „Denn setzt: es gebe keine solche Pflichten, so würde es überall keine, auch keine äußere Pflichten geben“ (MST A 64). Nach dem eben aufgezeigten Widerspruch, der sich in dem Begriff der „Pflichten gegen sich selbst“ zu befinden scheint, steckt eine Herausforderung: die Pflichten des Menschen gegen sich selbst sollen sogar Grundlage des Pflichtbegriffes überhaupt sein. Die Erklärung ist denkbar kurz: „Denn ich kann mich gegen andere nicht verbunden erkennen, als nur so fern ich zugleich mich selbst verbinde;...“ (ebd.). Und doch enthält sie den Grundgedanken der Kantischen Ethik: Eine Pflicht eingehen kann immer nur heißen, sich selbst verpflichten. Dabei wird auch deutlich, von welcher Ebene des Pflichtbegriffes Kant hier spricht. Wie wir im vorhergehenden Kapitel „Pflicht“ gesehen haben, faßt Kant unter den Begriff der „ethischen Pflicht“ auch das, was wir im letzten Kapitel mit „Verpflichtet-Sein“ bezeichnet haben; und eben um diese Bedeutung geht es hier im Unterschied zur Betrachtungsweise einer Pflicht auf der Handlungsebene (Pflicht gleich notwendige Handlung). Für Kant ist es die Erkenntnis der Notwendigkeit der Bindung, die ich nur selbst eingehen kann, die Pflicht in Freiheit möglich macht. Die Grundlage jeder Verpflichtung gegenüber Äußerem ist, daß man sich selbst zu dieser Bindung bestimmt, und das heißt nicht bloß, einzusehen, daß der von außen gegebene Inhalt der Pflicht sinnvoll ist (wie im eingangs gegebenen Beispiel des Arztes, der seinen Patienten verpflichtet, sich gesund zu erhalten) und im eigenen Interesse liegt und dem eigenen Vorteil dient. Aus einer solchen Einsicht heraus hieße eine Verpflichtung eingehen, sie zum eigenen Interesse machen und diesem nachzukommen. Wenn aber der Inhalt der Pflicht nicht dem eigenen Interesse entspricht, bedeutete Verpflichtung nichts anderes als Zwang im Sinne von Fremdbestimmung und könnte kein Begriff einer Ethik sein, deren Grundlage („Seinsgrund“) Freiheit ist. Es gäbe mithin keine ethischen Pflichten – nur eigenes Interesse oder Fremdbestimmung, aber keinen Grund und keine Möglichkeit, gegen die eigenen Wünsche eine bindende Verpflichtung in Freiheit einzugehen. Dies gilt in gleichem Maße für Pflichten gegen sich selbst wie für Pflichten gegen andere. Eine Pflicht wäre dann nur noch in Form einer Vertragspflicht denkbar: Verpflichteter und Verpflichtender stehen in einer Beziehung, die durch wechselseitige Pflichten und Rechte gekennzeichnet ist.

Wie entscheidend das Verständnis von Kants Pflichtbegriff ist, zeigt sich auch an der Kritik Bernard Williams an den Pflichten gegen sich selbst, die in dem Vorwurf mündet, der Begriff der Pflichten gegen sich selbst sei nur ein Deckmäntelchen dafür, dem eigenen Streben nach Glück nachzugehen, wie er es ausdrückt: „to launder the currency of desire“⁴⁵. Dahinter steht die Frage, warum Pflichten gegen sich selbst notwendig sein sollen, gepaart mit dem Vorwurf an ein ethisches System, in dem jede Handlung, gerade wenn sie dem eigenen Begehren nachgebe, ihre Begründung in einer Verpflichtung suchen müsse. So nennt Williams die Pflichten gegen sich selbst auch „eigennützige Verpflichtungen“⁴⁶. Auf die diesem Vorwurf zugrundeliegende Kritik, Kants Ethik negiere alles menschliche Begehren, ist diese Arbeit schon verschiedentlich eingegangen mit dem Hinweis, daß Kant den eigenen Wünschen durchaus einen hohen Stellenwert einräumt, sei es in der Maximenbildung oder sei es als zur Natur des Menschen gehörendes Glückseligkeitsstreben. Zudem sei daran erinnert, daß es für Kant ethisch irrelevante Handlungen gibt, die nicht durch Pflichten gerechtfertigt werden müssen⁴⁷ und zudem „glücklich zu sein, (...) notwendig das Verlangen jedes Vernünftigen aber endlichen Wesens“ ist (KpV A 45), also nicht durch Pflichten gegen sich selbst gerechtfertigt werden müßte. Gegen diesen Einwand eines möglichen Fanatismus in der Pflichtethik ließe sich auch mit Lara Denis sagen: „Moreover, a basic feature of Kant’s conception of morality is that much of human action is permissible rather than required or forbidden. Kant ever suggests that it is a pernicious error to think of every action a matter of duty“⁴⁸

Wogegen sich Williams Vorwurf, Pflichten gegen sich selbst seien nur eine Konstruktion, um die eigenen Wünsche moralisch zu rechtfertigen, richtet, wird deutlich an einem Beitrag von Jack W. Meiland, der von der Prämisse ausgeht: „Duty always outweighs interest“⁴⁹ und daraus folgert, es müsse Pflichten gegen sich selbst geben, da sonst Pflichten gegen andere niemals gegenüber Handlungen, die dem eigenen Wohl dienen, zurückgestellt werden könnten⁵⁰, und sich damit zum

⁴⁵ Bernard Williams: *Ethics and the Limits of Philosophy*; Cambridge, Massachusetts 1985, S. 51 zitiert nach Lara Denis: *Kant’s Ethics and Duties to Oneself*; *Pacific Philosophical Quarterly* 78 (1997) 321-348; In der deutschen Übersetzung: „das schmutzige Geld der Begierde zu waschen“ (Bernard Williams: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*; Hamburg 1999 S.78

⁴⁶ ebd. S.78

⁴⁷ vgl. MST A 52 f.: „Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moral *gleichgültigen Dinge* (...) einräumt...“

⁴⁸ Lara Denis: *Kant’s Ethics and Duties to Oneself*; *Pacific Philosophical Quarterly* 78 (1997) S.339

⁴⁹ Jack W Meiland: *Duty and Interest*; *Analysis* 23 (1963) S. 106-110

⁵⁰ Als Beispiel dient ihm der Fall eines Nichtschwimmers am Ufer, der einen in Not befindlichen Schwimmer nicht aus dem Wasser rettet und von dem dies auch niemand erwarten würde. Da es eine Pflicht gegen den Schwimmer gebe, ihm zu helfen, könne nur eine Pflicht gegen sich selbst diese Pflicht aufheben und das Handeln des Nicht-Schwimmers moralisch rechtfertigen.

Fürsprecher der Pflichten gegen sich selbst macht, jedoch aus einem völlig anderen Grund als Kant. Denn Kant dienen die Pflichten gegen sich selbst keineswegs dazu, die eigenen Interessen doch noch moralisch zu rechtfertigen und sie als „Pflichten“ einem von anderen geforderten Verhalten entgegen setzen zu können. Ethische Pflichten sind grundsätzlich keine Pflichten, die als Verhalten „eingefordert“ werden können, sondern sind Pflichten, die ihren Ursprung im obersten Prinzip der Sittlichkeit jedes vernünftigen Wesens haben. Dabei geht es nicht darum, ein System von Pflichten, die ein moralisches Verhalten regulieren sollen, zu konstruieren, sondern die praktische Vernunft des Menschen zum Bestimmungsgrund werden zu lassen. Daß deren Gesetz den Neigungen entgegenstehen kann, trifft aber für Pflichten, die andere Personen betreffen, ebenso zu wie gegenüber der auf sich selbst bezogenen Pflicht. Pflichten gegen sich selbst also über die Existenz von Pflichten gegen andere zu rechtfertigen, ohne deren Grundlage zu beleuchten, wie Meiland es versucht, schließt daher eine solche Kritik wie Williams sie übt, nicht aus.

Was Kant also in diesem oben zitierten Satz („Denn ich kann mich gegen andere nicht für verbunden erkennen, als nur so fern ich zugleich mich selbst verbinde;“ (s. o.)) ausdrückt, ist die Grundlage seiner Ethik, die Freiheit von allen äußeren Bestimmungen voraussetzt.

Dieser Gedanke hat uns auch schon im vorhergehenden Kapitel beschäftigt: wenn es ethische Pflichten gibt, und davon geht Kant aus, dann müssen sie – im Unterschied zu Rechtspflichten – Pflichten sein, die man sich selbst auferlegt, die man gegen sich selbst hat. Man muß also Verpflichtender und Verpflichteter zugleich sein, um überhaupt ethische Pflichten zu erkennen. Eine Verpflichtung kann aber dann nur von etwas ausgehen, das in der Person selbst liegt und – wenn es auch gegebenenfalls im

Abgesehen davon, daß es einfach unklug zu nennen wäre, als Nichtschwimmer den Ertrinkenden retten zu wollen, indem man ins Wasser springt und die moralische Rechtfertigung des Betroffenen lauten könnte, daß seine Maxime gewesen sei, den anderen zu retten, ihm aber die Mittel dazu gefehlt hätten, ließe sich mit Kant sagen: „Je größer die Naturhindernisse (der Sinnlichkeit), desto mehr wird die *gute Tat* zum Verdienst angerechnet. Z. B. wenn ich einen mir ganz fremden Menschen mit meiner beträchtlichen Aufopferung aus großer Not rette.“ (MSR A 30) Daß niemand von einem Nichtschwimmer erwartet, daß er den anderen rettet, ist keineswegs ein Beweis für Pflichten gegen sich selbst, da es sich bei einer solchen Tat um eine „verdienstliche“ Pflicht oder supererogatorische Pflicht handelt. Sein eigenes Leben für die Pflichterfüllung aufs Spiel zu setzen, ist etwas, was nicht „erwartet“ werden kann. Daß bei der moralischen Beurteilung des Falles trotzdem der Gedanke an Pflichten gegen sich selbst eine Rolle spielt zeigt ein von Kant ganz ähnlich konstruiertes Beispiel: „Die Handlung, da jemand, mit der größten Gefahr des Lebens, Leute aus dem Schiffbruche zu retten sucht, wenn er zuletzt dabei selbst sein Leben einbüßt, wird zwar einerseits zur Pflicht, andererseits aber und größtenteils auch für verdienstliche Handlung angerechnet, aber unsere Hochschätzung derselben wird gar sehr durch den Begriff von *Pflicht gegen sich selbst*, welcher hier etwas Abbruch zu leiden scheint, geschwächt.“ (KpV A 282) An diesem Beispiel wird deutlich, daß man eine Pflicht gegen sich selbst durchaus im moralischen Denken empfindet, doch sie muß nicht als Rechtfertigung dazu dienen, ein eigenes Interesse über eine Pflicht stellen zu können.

Widerspruch zu den Neigungen steht, was den Pflichten manchmal den „Zwangscharakter“ verleiht – praktisch werden will, als Ursache wirken will: Das Bewußtsein des obersten Prinzips der Sittlichkeit. Nur von diesem kann eine Bindung ausgehen, die zugleich Freiheit zuläßt, mehr noch: eine Bindung, die die Freiheit im positiven Sinne verwirklicht, selbst Ursache unabhängig von Vorgegebenem, wie die gefühlsmäßige Bindung an ein Objekt, zu sein. Wie Kant als Begründung seiner eingangs genannten These zusammenfaßt: „weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für Verbunden erachte, in allen Fällen aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genötigt werde, indem ich zugleich der Nötigende in Ansehung meiner selbst bin“ (MST A 64).

Dieses Verständnis des Pflichtbegriffs als Selbstverpflichtung scheint mir gerade angesichts der Kritik an dem Gedanken der Pflicht gegen sich selbst von weitreichender Bedeutung, denn darin liegt meines Erachtens eine Quelle vieler Mißverständnisse. So ist z. B. die oben erwähnte Prämisse von Marcus G. Singer, wenn A eine Pflicht gegen B habe, so habe B ein Recht gegen A, verbunden mit der Vorstellung eines äußeren Zwanges, auf dieser Ebene nicht aufrechtzuerhalten. Dies mag für Rechtspflichten gelten, zu moralischen Pflichten kann es jedoch kein korrespondierendes Recht geben, das erzwungen werden könnte und aus dem die Notwendigkeit der Pflicht begründet werden könnte: Ein von welcher Instanz auch immer einforderbares Recht, nach dem Pflichten zu erzwingen sind, widerspräche der Freiheit der Vernunft und betrifft überdies wohl kaum die Ebene der Maxime einer Handlung, sondern verbleibt bei der Beurteilung von Handlungen. Kant schreibt dazu: „Aller Pflicht korrespondiert ein Recht, als *Befugnis* (*facultas moralis generatim*) betrachtet, aber nicht aller Pflicht korrespondieren *Rechte* eines anderen (*facultas iuridicae*), jemanden zu zwingen; (...) Die Tugendpflicht ist von der Rechtspflicht wesentlich darin unterschieden: daß zu dieser ein äußerer Zwang moralisch-möglich ist, jene aber auf dem freien Selbstzwange beruht“ (MST A 8 f.).

Mit welchem „Recht“ könnte man auch eine Gesinnung einfordern, um die es ja als Voraussetzung einer ethischen Pflicht geht? Diesen Punkt betont auch Warner Wick in seiner Auseinandersetzung mit den Argumenten M. Singers: „When we shift the moral point of view ... we are no longer satisfied with performances according to the ‘letter of the law’ but are concerned with the spirit in which something is done. An analogue of proposition (1) still hold: If A has a moral duty to B ... then B has a moral right against A. But this is not a right to compel; to exact penalties in order to enforce the

spirit in which a man acts is nonsense. Neither is A accountable to B. If he is accountable to anyone it is to 'his conscience' or to himself as a moral agent."⁵¹

So formuliert Kant das „*erste Gebot* aller Pflichten gegen sich selbst“: „Dies ist: *Erkenne* (erforsche, ergründe) *dich selbst*, (...) in Beziehung auf deine Pflicht – dein Herz – ob es gut oder böse sei,...“ (MST A 104). Den Maßstab für dieses „gut oder böse“ aber gibt das Sittengesetz. So könnte man M. Singer, im Bild der juristischen Pflicht bleibend, auch entgegenhalten, daß durchaus eine Instanz besteht, die moralische Pflichten – ob gegen sich selbst oder gegen andere – einfordern kann: „Das Bewußtsein eines *inneren Gerichtshofes* im Menschen („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen“) ist das *Gewissen*“ (MST A 99). So kann das Gewissen der praktischen Vernunft des Menschen zur Verwirklichung helfen. Das Recht, das aber das Gewissen einfordert, ist das Recht der Menschheit in der eigenen Person (oder der des anderen).

„Der Nötigende in Ansehung s(m)einer selbst“ (MST A 64) zu sein, zeigt sich für Kant auch in dem Ausdruck „Ich bin mir das selbst schuldig“, wie er per Fußnote anmerkt: „So sagt man, wenn es z. B. einen Punkt meiner Ehrenrettung oder der Selbsterhaltung betrifft: ‚Ich bin mir das schuldig‘.“ Wobei dieser Gedanke nicht als indirektes Streben nach eigener Glückseligkeit mißverstanden werden darf, so daß jede Pflicht darauf zurückzuführen wäre, daß sie der eigenen Person zum Vorteil gereiche. Gegen dieses Verständnis als Grundlage von Pflichten gegenüber anderen wehrt sich Kant ausdrücklich im Zusammenhang mit der Auslegung des Gebots der Nächstenliebe: „Mit diesem Gesetze (*Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst*, KpV A 147) macht das Prinzip der eigenen Glückseligkeit, welches einige zum obersten Grundsatz der Sittlichkeit machen wollen, einen seltsamen Kontrast: Dieses würde so lauten: *Liebe dich über alles, Gott aber und deinen Nächsten um dein selbst willen*.“ (KpV A 147 f.). „Sich selbst etwas schuldig“ wird man aber gegenüber dem Gesetz, das man in sich trägt und das in seiner Geltung für alle Menschen die eigene Person einschließt und ihr gegenüber die gleiche „Verbindlichkeit“ eingeht wie gegenüber jedem anderen Menschen, weshalb man sich seine „Selbsterhaltung“ schuldig sein kann. Damit wird die Bindung an das Sittengesetz in der eigenen Person zur Voraussetzung zum Erkennen von Verbindlichkeiten überhaupt.

Auch wenn wir in diesem Abschnitt schon ansatzweise gesehen haben, wie sich die Widersprüche, die im Begriff der Pflichten gegen sich selbst zu stecken scheinen, durch ein verändertes Pflichtverständnis auflösen lassen, so muß man an dieser Stelle

⁵¹ Warner Wick: More about Duties to Oneself; Ethics 70 (1960) S. 158-163

doch Duran Casás recht geben, der feststellt: „Kant hat in diesem Paragraphen den Begriff der Selbstverpflichtung gerechtfertigt, nicht den Begriff einer Pflicht gegen sich selbst.“⁵²

Es stehen sich also zunächst zwei verschiedene Pflichtbegriffe gegenüber, wobei unter dem einen „Pflichten gegen sich selbst“ denkbar scheinen, während der andere „Pflichten gegen sich“ selbst als widersprüchlich erkennt. Wenden wir uns also der Auflösung der Antinomie zu, auch mit der Frage, wie aus dem Prinzip der Selbstverpflichtung der Begriff der Pflichten gegen sich selbst erwächst.

4.3 Auflösung der „scheinbaren“ Antinomie

Die Auflösung der „scheinbaren“ Antinomie liegt in Kants Sicht von der Natur des Menschen begründet. Wie schon bei der Auflösung der sogenannten „dritten Antinomie“ in der Kritik der reinen Vernunft, wo es um den Widerspruch zwischen uneingeschränkt geltendem Naturgesetz und der Möglichkeit der Freiheit ging (siehe Kapitel „Freiheit“), löst sich der Widerspruch auf, wenn man den Menschen als „Phänomen“ und „Noumen“ betrachtet, wobei er als Phänomen den Naturgesetzen unterworfen, als Noumen aber frei von der Determination durch das von der Natur Vorgegebene gedacht werden und einem eigenen Gesetz folgen kann.

War dies die Voraussetzung, überhaupt Freiheit als Unabhängigkeit von den Naturgesetzen denken zu können, so ist diese Sichtweise für Kant auch Voraussetzung, um innere Freiheit und die Möglichkeit zur Verpflichtung zu denken, die dann nur eine Verpflichtung gegen sich selbst sein kann. Dabei ist es meines Erachtens ein Mißverständnis zu folgern, der *homo phaenomenon* sei dem *homo noumenon* verpflichtet, in dem Sinne, daß der Verpflichtende gleich dem Vernunftwesen wäre, während der Verpflichtete dem Naturwesen entspräche, wie V. Durán Casas es beschreibt: „Daß der Mensch sich selbst verpflichtet, bedeutet soviel wie: Der homo noumenon verpflichtet den homo phaenomenon,...“⁵³. Vielmehr ist es die Freiheit und die Vernunft des homo noumenon, die den Menschen erst zur Verpflichtung befähigt: „Ebenderselbe aber seiner *Persönlichkeit* nach, d. i. als mit innerer *Freiheit* begabtes Wesen (homo noumenon) gedacht, ist ein der Verpflichtung fähiges Wesen und zwar gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person) betrachtet,...“ (MST A 65). Daß man den Menschen unter zwei Gesichtspunkten

⁵² V. Durán Casas S.130

⁵³ V. Durán Casas S. 137

betrachten kann, heißt nicht, daß er sozusagen zwei Persönlichkeiten in sich hat, die sich gegenseitig verpflichten könnten, sondern die zwei Aspekte bringen ein Widerstreiten mit sich, daß der Pflicht einen „Zwangsscharakter“ geben kann. Dieser Nötigung bedarf ein „heiliger Wille“, das heißt der Wille eines reinen Vernunftwesens, nicht.

„Das moralische Gesetz ist nämlich für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der *Heiligkeit*, für den Willen jeden endlichen vernünftigen Wesens aber ein Gesetz der *Pflicht*, der moralischen Nötigung und der Bestimmung der Handlung desselben durch *Achtung* für dies Gesetz und Ehrfurcht für seine Pflicht“ (KpV A 146)⁵⁴.

Der eigentliche Grund, sich verpflichten zu können, liegt also in dem Bewußtsein seiner Vernunft und als Triebfeder die Achtung vor dem eigenen Gesetz zu haben, aus der alle Verpflichtung hervorgeht.

„Subjekt der Pflicht“, also der sich Verpflichtende, ist der Mensch in seiner ganzen Person, wie Kant sagt: „Das verpflichtete so wohl als das verpflichtende Subjekt ist immer *nur der Mensch*,...“ (MST A 66) Kant denkt also keineswegs dualistisch und teilt den Menschen nicht in einen den Naturgesetzen verhafteten Körper und eine vernünftige Seele ein, deren Aufgabe es wäre, den Körper zu unterwerfen. Vielmehr beleuchtet er zwei Aspekte des Menschen:

„...und wenn es uns, in theoretischer Rücksicht, gleich erlaubt ist, im Menschen Seele und Körper als Naturbeschaffenheiten des Menschen von einander zu unterscheiden, so ist es doch nicht erlaubt, sie als verschiedene den Menschen verpflichtende Substanzen zu denken,...“ (ebd.)

Es gilt also, eine theoretische Unterscheidung eines Ganzen vorzunehmen, über dessen Wirklichkeit keine gesicherte Erkenntnis zu erlangen ist: „Wir sind, weder durch Erfahrung, noch durch Schlüsse der Vernunft, hinreichend darüber belehrt, ob der Mensch eine Seele (...) enthalte, oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenschaft der Materie sein möge, und wenn es sich auf die erstere Art verhielte, so würde doch keine Pflicht des Menschen gegen seinen *Körper* (als verpflichtendes Subjekt), ob er gleich der menschliche ist, denkbar sein“ (KpV A 66). Daß Kant hier noch einmal betont, daß auch bei einer faktischen Trennung von Seele und Körper der letztere nicht die Seele verpflichten könnte, beruht wieder auf seinem Verständnis, eine Befähigung

⁵⁴ Dieses Verhältnis des menschlichen Willens zum Sittengesetz ist in den vorangehenden Kapiteln schon ausführlicher behandelt worden. Ich verweise auf die Abschnitte „Der Wille“ im Kapitel „Freiheit“, „uneingeschränkte Gültigkeit“ im Kapitel „Das Gesetz“ und „Die Pflicht als Bindung des menschlichen Willens an das Gesetz“ im Kapitel „Pflicht“.

zur Verpflichtung könne nur ein freies, vernünftiges Wesen gegenüber sich selbst haben und nicht eine Seele gegenüber einem Körper, der sie damit binden, fremd bestimmen würde. Pflicht gegen sich selbst heißt also, sich als ganzer Mensch gegenüber der „Menschheit“, dem Mensch-Sein in der eigenen Person zu verhalten. Diese Pflicht ist die Bindung an das eigene Gesetz.

Damit beantwortet Kant auch die Frage, wie Pflichten gegen sich selbst auf der Grundlage seines Pflichtverständnisses, der Selbstverpflichtung, zu denken sind: Eine Pflicht hat man gegenüber der Menschheit, der Fähigkeit, Zwecke zu setzen, entweder gegenüber der Menschheit in der Person des anderen oder auch der in der eigenen Person.

In diesem Zusammenhang sei auf Kants Trennung in Pflichten gegen etwas und Pflichten in Ansehung von etwas hingewiesen, wobei schon die Formulierung „gegen etwas“ im Kantschen Sinne falsch ist: „Nach der bloßen Vernunft zu urteilen hat der Mensch sonst keine Pflicht, als bloß gegen den Menschen (sich selbst oder einen anderen)“ (MST A 106), also nie gegen „etwas“, das keine Person ist und demnach keine Zwecke setzen kann und auch nicht, wie Kant fordert, gegen etwas, das nicht als „Gegenstand der Erfahrung“ gegeben ist, womit er „geistige Wesen (Engel, Gott)“ (MST A 107) meint. Die Begründung dafür lautet: „weil der Mensch auf den Zweck ihres Willens hinwirken soll, welches nur in dem Verhältnis zweier existierender Wesen zueinander geschehen kann“ (MST A 106) und erklärt genau das oben Gesagte: Eine Pflicht hat man gegen die Menschheit, gegen die Fähigkeit Zwecke zu setzen. Das gilt für die eigene Fähigkeit, Zwecke zu setzen, – die praktische Vernunft – als auch für die des anderen.

Aus dieser Interpretation heraus scheint zweifelhaft, was J. W. Meiland⁵⁵ postuliert, daß nämlich das „gegen“ in „Pflichten gegen sich selbst“ in einem anderen Sinn zu verstehen sei als in „Pflichten gegen andere“. („But I explicitly stated that I was using the expression ‘duty to oneself’ in such a way that these two senses of ‘to’ are not the same“⁵⁶.) Durch diese Unterscheidung meint Meiland die Widersprüche aufzulösen, die im Subjekt-Objekt-Verhältnis bei Pflichten gegen sich selbst auftreten, wenn man

⁵⁵ J. W. Meiland: Duties to Oneself Part III; Analysis 24 (1964) S. 168-171

⁵⁶ ebd. S. 169; Meiland bezieht sich hier auf seinen Artikel „Duty and Interest“; Analysis 23 (1963) S. 106-110, in dem er folgenden Standpunkt vertritt: „But the argument for the existence of duties to oneself is intended to answer this contention by showing that, since duties to oneself are commensurate with duties to others and can even outweigh duties to others, they are duties in the same sense of ‘duty’, although lacking some of the less important features possessed by duties to others. That is, *correlative rights* and *the possibility of release from obligation* are features of duties to others because they are moral duties *to others*, not because they are moral duties.“ (S. 107) Diesen Unterschied sieht er in einer unterschiedlichen Bedeutung von „to“ ausgedrückt.

sie als äußere Pflichten mit korrespondierenden Rechten annimmt. Doch scheint mir diese Unterscheidung in Beziehung auf ethische Pflichten nicht angebracht. Die ethische Verpflichtung gegen einen anderen setzt die gleiche Bindung an die praktische Vernunft voraus wie eine Verpflichtung gegen sich selbst. Weil der andere ein vernünftiges Wesen ist, kommt ihm die Achtung vor seiner Zwecksetzung zu. Bei einer Tugendpflicht hat er, wie bereits gesagt, auch keinerlei korrespondierendes Recht, mit dem er Pflichten einfordern kann oder auf das er verzichten könnte, um mich aus meiner Verpflichtung zu entlassen. Dies ist die absolute Notwendigkeit der ethischen Pflicht, die in gleicher Weise für Pflichten gegen sich selbst wie gegen andere gilt.

Als Unterscheidung dazu gibt es bei Kant Pflichten „in Ansehung“ einer Sache oder eines vernunftlosen Wesens, wobei es dabei die eigene praktische Vernunft ist, von der die Verpflichtung ausgeht, z. B. auch Tiere angemessen zu behandeln, und somit „indirekt zur Pflicht des Menschen (gehört), nämlich *in Ansehung* dieser Tiere, *direkt* aber betrachtet (...) immer nur Pflicht des Menschen *gegen sich selbst*“ ist. (MST A 108) Daraus spricht wiederum der Gedanke, daß eine moralische Pflicht nur aus der praktischen Vernunft entspringt und nicht von einem Objekt ausgeht.

So scheint es mir weit entfernt von Kantischen Gedankengängen, wenn Autoren wie z.B. George I. Mavrodes⁵⁷ die Möglichkeit von „duties with respect to oneself“ einräumen, die Existenz von „duties to oneself“ aber in Frage stellen. Das Beispiel, das Mavrodes verwendet, scheint mir nur einmal mehr deutlich zu machen, wie das wesentliche Grundverständnis von „ethischen“ Pflichten doch von dem Kants verschieden ist: Er schildert folgenden Fall:

„A young man may promise his apprehensive mother that he will regularly take a prescribed tonic. I suppose he then has a duty to take the tonic, and this is a duty with respect to himself, i. e., the dutiful act (or abstinence) is primarily towards the agent himself, and its primary effect is (and is intended to be) upon himself.“⁵⁸

Um plausibel zu machen, warum die Einnahme eines stärkenden Mittels zur Pflicht werden kann, bedarf es des Versprechens an eine besorgte Mutter. Die Pflicht wird zur äußeren Pflicht. Dann kann eine Pflicht nur noch „with respect to“ sein, denn eine Pflicht gegen sich selbst in Form einer äußeren Pflicht zu denken, stößt auf Widersprüche, wie bereits gezeigt. Die Bindung geht nicht von dem aus, was Kant die „Menschheit in der Person“ nennt und betrifft auch keineswegs die innere Haltung,

⁵⁷ George I. Mavrodes: Dutes to Oneself Part I; Analysis 24 (1964) S.165-167

⁵⁸ ebd. S.166

sondern nur die Handlung. Bezieht sich diese in der Handlungsebene auf die eigene Person, könnte sie „duty with respect to oneself“ genannt werden. Ein Vergleich dieser Begrifflichkeit mit Kants „Pflicht in Ansehung“ von etwas, scheint mir aufgrund der grundlegenden Unterschiede im Pflichtverständnis sinnlos.

Doch auch wenn eine Pflicht in Ansehung von etwas genannt werden kann, geht sie nicht von diesem Objekt aus. Sie bleibt in ihrer letzten Begründung unabhängig von Objekten, denn ihre letzte Begründung geht vom obersten Prinzip der Sittlichkeit aus.

Dem entsprechend teilt Kant die Pflichten gegen sich selbst auch zunächst nicht nach Pflichten gegen den Körper und Pflichten gegen die Seele ein, um deutlich zu machen, daß dies nicht zwei verschiedene, „den Menschen verpflichtende Substanzen“ (s. o.) seien.

4.4 Einteilung der Pflichten gegen sich selbst

Kant nennt seine erste Unterteilung der Pflichten gegen sich selbst „objektiv“, da sie „in Ansehung des Objekts der Pflicht, nicht in Ansehung des sich verpflichtenden Subjekts“ gemacht wird, und bezeichnet sie als „formal“ und „material“, wobei die formalen die einschränkenden (negativen) Pflichten und die materialen die erweiternden (positiven) Pflichten sind. Was Kant genauer darunter versteht, zeigt sich in folgendem Zitat:

„jene, welche dem Menschen in Ansehung des *Zwecks* seiner Natur *verbieten*, demselben zuwider zu handeln, mithin bloß auf moralische *Selbsterhaltung*, diese, welche *gebieten*, sich einen gewissen Gegenstand der Willkür zum Zweck zu machen, und auf die *Vervollkommnung* seiner selbst gehen...“ (MST A 66 f.).

Noch anschaulicher drückt er diese Unterteilung in der Formulierung des jeweiligen Grundsatzes aus:

„Der erstere Grundsatz der Pflicht gegen sich selbst liegt in dem Spruch: lebe der Natur gemäß (*naturae convenienter vive*), d. i. *erhalte* dich in der Vollkommenheit deiner Natur, der zweite in dem Satz: *mache dich vollkommener*, als die bloße Natur dich schuf (*perface te ut finem; perface te ut medium*)“ (MST A 67).

In dieser Unterteilung erkennt man unschwer die Einteilung, die Kant der gesamten Sittenlehre voranstellt und die er, wie er es später auch in den Kapitelüberschriften der Pflichten gegen sich selbst tut, „vollkommene“ und „unvollkommene“ Pflichten nennt. Denn wie wir im vorhergehenden Kapitel gesehen haben, bezeichnet diese Einteilung der Pflichten, diejenigen als „vollkommen“, die schon am ersten Prüfkriterium des

kategorischen Imperativs scheitern, also in sich einen Widerspruch tragen, so daß sie mit dem Bedeutungsgehalt des Gegebenen unvereinbar sind. Nichts anderes besagt: „Lebe der Natur gemäß“. Hier ist nicht mehr gefordert, als nicht gegen die von der Natur gegebenen Zwecke zu handeln, dieser Grundsatz ist also zunächst verbotender Natur.

Wenn auch in dem bisher Gesagten immer betont worden ist, daß es sich bei Pflichten gegen sich selbst primär um ethische Pflichten ohne den möglichen Zwang von außen handelt, so muß dieser Punkt an dieser Stelle jedoch ausführlicher behandelt werden, denn Kant selbst ordnet die vollkommenen Pflichten zunächst den Rechtspflichten zu.

4.4.1 Vollkommene Pflichten und Rechtspflichten

Wenn auch Kant an anderer Stelle alle vollkommenen Pflichten Rechtspflichten nennt (siehe MSR AB 49), so finden sich doch die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst in der Tugendlehre. Eine explizite Begründung dafür gibt Kant nicht, doch widerspräche es wohl seinem Rechtsverständnis, Pflichten gegen sich selbst zum rechtlichen Gesetz zu rechnen: „So, wie nämlich das Recht überhaupt nur das zum Objekte hat, was in Handlungen äußerlich ist, ...“ (MSR AB 36). Damit grenzt Kant deutlich das „strikte Recht“ von der Ethik ab, die nicht die äußeren Handlungen, sondern die Maximen beurteilt, und diese Grenze zu ziehen, ist ihm wichtig, damit die Ethik frei von äußerlichem Zwang bleibt, wie ihn das strikte Recht ausüben darf und muß. Denn das Recht soll ja gerade die innere Freiheit schützen. Eine solche Unterscheidung spielt in der Diskussion um die Möglichkeit, Pflichten gegen sich selbst zu denken, eine große Rolle. So leugnet z. B. Frank H. Knight⁵⁹ eine inhaltlich klare Trennlinie zwischen rechtlichen und ethischen Pflichten:

„...legal duties are moral duties, and conversely. (...) Duties under 'jural' law differ from those of 'merely' moral law, or moral law only, in that, for the former, penalties for infraction are formally prescribed, with means for enforcing them, in the institutions of society.“⁶⁰ Bei anderen Pflichten und Normen „the 'feeling' sanction (...) differ widely, from various degree of 'embarrassment' to humiliation...“

Daß ethische Pflichten die rechtlichen mit einschließen und grundsätzlich fordern, rechtliche Pflichten auch um der Pflicht willen zu achten, ist bereits im Kapitel Pflicht erörtert worden. („Denn es ist die *Tugendlehre*, welche gebietet, das Recht der Menschen heilig zu halten.“ (MST A 29)). So ließe sich nach Kant sagen: Rechtliche

⁵⁹ Frank H. Knight: I, Me, My Self, and My Duties; Ethics 71 (1961) S. 209-212

⁶⁰ Frank H. Knight S.209

Pflichten sind zugleich ethische Pflichten. Doch stimmt die Umkehrung nach Kant nicht: Nicht jede ethische Pflicht ist oder kann rechtliche Pflicht werden.

„Ein *strikt*es (enges) Recht kann man also nur das völlig äußere nennen. Dieses gründet sich zwar auf dem Bewußtsein der Verbindlichkeit eines jeden nach dem Gesetze, aber die Willkür danach zu bestimmen darf und kann es, wenn es rein sein soll, sich auf dieses Bewußtsein als Triebfeder nicht berufen, sondern fußt sich deshalb auf dem Prinzip der Möglichkeit eines äußeren Zwanges, der mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann“ (MSR AB 36).

Eine solche klare Eingrenzung, was zur rechtlichen Pflicht werden darf oder nicht, gibt Knight nicht an. Ebenso wenig trennt er die Ebenen, auf denen eine Beurteilung stattfindet: Ob die hinter einer Handlung stehende Gesinnung überhaupt eine Bedeutung für seinen Pflichtbegriff hat, wird nicht deutlich. Eine Pflicht hat sich nach Knight nach Idealen auszurichten, nicht nach Personen („...learn to think of moral obligation 'to' ideals, not to any person“⁶¹). So setzt er den Pflichten gegen sich selbst nicht nur entgegen, daß sie einer vielleicht kulturell gewachsenen aber keineswegs bewiesenen reflexiven Betrachtungsweise des Menschen aufsitzen, sondern auch, daß Pflichten grundsätzlich nicht gegen Personen gedacht werden sollten. An dieser Stelle kann nur einmal mehr gezeigt werden, wie wichtig die grundsätzliche Klärung der zugrundeliegenden Begrifflichkeit ist, um überhaupt Argumente abwägen zu können. Kant wäre gänzlich mißverstanden, wollte man ihm im Sinne Knights Pflichten gegen sich selbst unterstellen, die sich dadurch als Pflichten auszeichnen, daß ihre Übertretung wie auch immer sanktioniert wird. Im Gegenteil: Kant entzieht ethische Pflichten jedem äußeren Zwang und auch jedem „gefühlsmäßigen“ Zwang und unterstellt sie bloß der Achtung vor dem Gesetz, wie wir oben bei der Unterscheidung zwischen ethischen und rechtlichen Pflichten gesehen haben.

Bezieht man sich also auf den Begriff der äußeren Rechtspflicht, wie ihn Kant der Rechtslehre der Metaphysik der Sitten zugrunde gelegt hat, scheint es unbestreitbar, daß Pflichten gegen sich selbst keine Rechtspflichten werden können. Wie kommt es aber dann zu Kants – auf diesem Hintergrund zunächst offensichtlich fehlerhaften – Einordnung der Pflichten gegen sich selbst als Rechtspflichten in dem (in dieser Arbeit am Ende des Kapitels „Pflicht“ zu findenden) Schema MSR AB 49, in dem er ganz klar seiner Einteilung folgt, vollkommene Pflichten den Rechtspflichten zuzuordnen und unvollkommene den Tugendpflichten und das nicht nur bei den Pflichten gegen andere, sondern auch bei den Pflichten gegen sich selbst? Dem könnte eine andere von

⁶¹ ebd. S.212

Kant ebenfalls zeitweise vertretene Rechtsauffassung zugrunde liegen, die er auch in der veröffentlichten Fassung der Rechtslehre in der MS noch stellenweise vertritt. Unter der Überschrift „Allgemeine Einteilung der Rechtspflichten“ heißt es:

„*Sei ein rechtlicher Mensch(...)* Diese Pflicht wird im folgenden als Verbindlichkeit aus dem *Rechte* der Menschheit in unserer eigenen Person erklärt werden (*lex iusti*)“ (MSR AB 43).

Und diese *lex iusti* nennt er im weiteren innere Rechtspflicht. Aus dem Recht der Menschheit in unserer eigenen Person abgeleitete Pflichten sind jedoch die Pflichten des Menschen gegen sich selbst und so wären auch diese, sofern es sich um vollkommene Pflichten gegen sich selbst handelt, unter die Rechtspflichten zu fassen. Was bedeutet nun aber innere im Vergleich zur äußeren Rechtspflicht und wird dadurch nicht doch ein Zwang zur Pflicht gegen sich selbst als möglich eingeräumt?

4.4.2 Innere und äußere Rechtspflicht

Legt man dem Recht im juristischen Sinne, wie wir es im Kapitel „Pflicht“ getan haben, zugrunde, daß sich Rechte und Pflichten analytisch aus dem ersten Prüfkriterium des kategorischen Imperativs ableiten lassen, so ist dies die gleiche Bedingung, die auch die vollkommenen Pflichten unter sich faßt; mit dem Unterschied, daß vollkommene Pflichten als Begriff der Tugendlehre, die Maximenebene betreffen, während Objekt der Rechtspflicht das ist, „was in Handlungen äußerlich ist“. Diese Unterscheidung fehlt bei V. Durán Casas, der schreibt: „Die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst sind also echte Rechtspflichten, sie bestimmen Handlungen und nicht Maximen von Handlungen“⁶², was seine weiteren Ausführungen zu inneren und äußeren Rechtspflichten in diesem Punkt unscharf werden läßt.

Den Unterschied zwischen inneren und äußeren Rechtspflichten faßt er jedoch in sehr klare Merkmale:

„1. Das Recht im weiteren Sinne und die entsprechenden inneren Rechtspflichten gehören nicht in das *ius* als Lehre der äußeren Rechtspflichten, weil sie durch kein äußeres Recht bestimmt werden können.(...)“

2. Im Unterschied zu den Rechtspflichten (*ius*), können die Rechtspflichten im weiteren Sinne (oder innere Rechtspflichten) Pflichten gegen sich selbst deshalb begründen, weil die Handlung hier *nicht* unter der Bedingung steht, daß sie formal die Freiheit von wenigstens zwei Menschen voraussetzen muß,...

⁶² : V. Durán Casas S. 52

(...)

4. Rechtspflichten im weiteren Sinne oder innere Rechtspflichten haben mit der inneren Freiheit der Menschen zu tun.⁶³

Im Sinne der inneren Rechtspflicht fielen die Handlungen aller vollkommenen Pflichten – also auch die der vollkommenen Pflichten gegen sich selbst, wie z. B. Selbstmord – unter den Begriff der Rechtspflichten.

Das Problem, das aus dieser Annahme resultiert, hat sich bereits mehrfach in diesem Kapitel gezeigt: Mit einer Rechtspflicht ist die Möglichkeit zum äußeren Zwang gegeben, der z. B. Handlungen gegen sich selbst unter Strafe stellen könnte. Ein Beispiel dafür wäre das Selbstmordverbot. Äußerer Zwang, der dazu dient, das korrespondierende Recht zu einer Pflicht einzufordern, ist aber mit der Vorstellung einer Pflicht gegen sich selbst nur schwer vereinbar, da ja, wie M. Singer folgert, man sich auch selbst von dieser Pflicht befreien können müßte.⁶⁴

Zwar könnte man sich vorstellen, dem Recht der Menschheit müsse auch durch äußeren Zwang zum Durchbruch verholfen werden, doch die Vorstellung, daß dies von außen geschehen könne, hat entweder zur Voraussetzung, daß man Person und „Menschheit“ trennt, sozusagen die „Menschheit in der Person“ entpersonifiziert und als vor der Person schützenswert annimmt oder (und damit zugleich) die innere Freiheit aufhebt. Doch nichts von dem wäre die Folge von inneren Rechtspflichten, die sich ja gerade dadurch von den äußeren abheben, daß sie „durch kein äußeres Gesetz bestimmt werden können“ (s. o.) Sie sind auf diese Weise gedacht ein Pendant zu äußeren Rechtspflichten, die die äußere Freiheit schützen: Sie schützen die innere Freiheit, doch ohne die Möglichkeit zum Zwang. So sind Pflichten gegen sich selbst im Kantischen Verständnis immer frei von äußerem Zwang, auch wenn die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst als innere Rechtspflichten verstanden werden könnten. Und eben dies sollte dieser kurze Exkurs verdeutlichen.

Daß Kant die Pflichten gegen sich selbst aber endgültig und ausschließlich in der Tugendlehre der Metaphysik der Sitten und nicht in der Rechtslehre behandelt, läßt sich auf sein später eindeutig grundgelegtes Konzept der äußeren Rechtspflicht zurückführen: „Alle Pflichten enthalten einen Begriff der *Nötigung* durch das Gesetz; die *ethische* eine solche, wozu nur eine innere, die *Rechtspflichten* dagegen, eine solche *Nötigung*, wozu auch eine äußere Gesetzgebung möglich ist“ (MST A 28).

⁶³ V. Durán Casas S. 52 f.

⁶⁴ siehe Unterkapitel „der Widerspruch“

Ganz ausdrücklich ist seine Haltung in dieser Frage, ob Pflichten gegen sich selbst auch zu den Rechtspflichten gezählt werden können, in der „Vorlesung über Ethik“:

„Das erste Objekt ist aber die Pflicht gegen sich selbst. Diese wird nicht juridisch betrachtet, denn das Recht betrifft nur das Verhältnis gegen andere Menschen. Recht kann nicht gegen mich selbst beobachtet werden, denn was ich gegen mich selbst tue, das tue ich mit meiner Einwilligung.(...) Wir werden hier von dem Gebrauch der Freiheit in Ansehung seiner selbst reden“ (VL S. 130).

Doch betrifft dieses Problem ohnehin, wie wir gesehen haben, nur die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst, die sich daraus ableiten, daß ihre Maxime mit dem kategorischen Imperativ übereinstimmen.

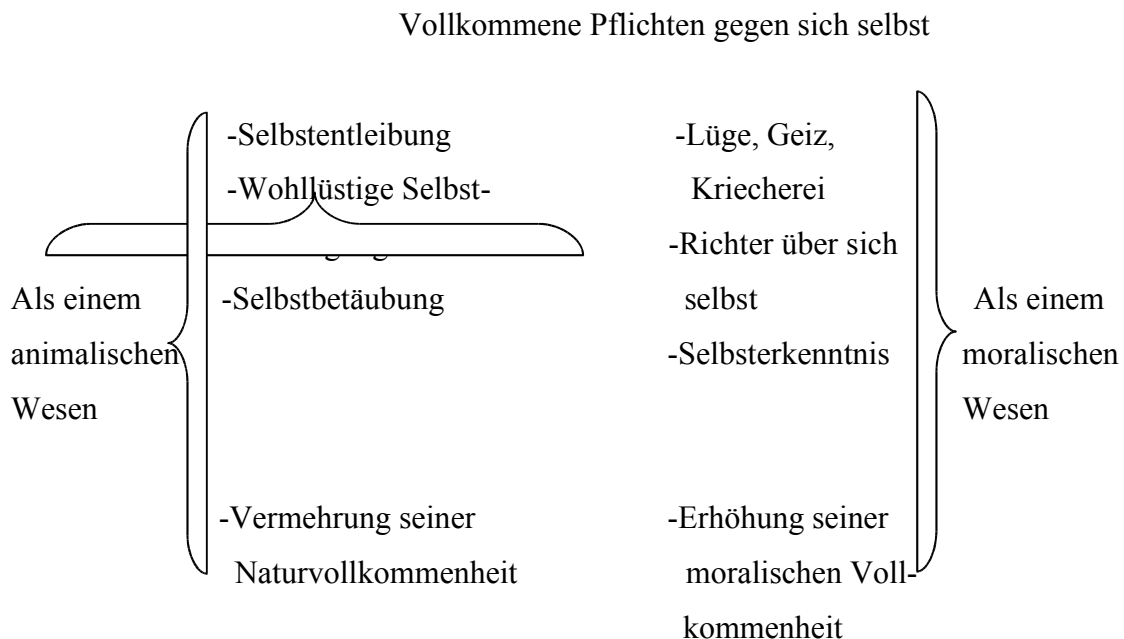
4.4.3 Unvollkommene Pflichten

Die unvollkommenen Pflichten sind dagegen diejenigen, die einen Zweck zu haben verlangen („welche *gebieten*, sich einen gewissen Gegenstand der Willkür zum Zweck zu machen“ (s.o.)). Als solch Zwecke an sich, die jedermann haben soll, haben wir bereits im vorhergehenden Kapitel die „eigene Vollkommenheit“ und die „fremde Glückseligkeit“ kennengelernt. So ist es nur folgerichtig, daß Kant an dieser Stelle als Zweck an sich der Pflichten gegen sich selbst den der „*Vervollkommnung* seiner selbst“ angibt, der – wie wir gesehen haben – nur Pflicht gegen sich selbst sein kann: die Vervollkommnung anderer kann man nicht wollen, da es im Wesen der Vervollkommnung liegt, im höchsten Maße sich selbst zu bestimmen.

4.4.4 Pflichten gegen sich als einem animalischen und einem moralischem Wesen

Kant nimmt jedoch noch eine weitere Unterteilung der Pflichten gegen sich selbst vor. Als wollte er wie durch die Hintertür doch noch die Differenzierung in Körper und Seele einbringen, nimmt er eine „subjektive“ Einteilung vor „d. i. eine solche, nach der das Subjekt der Pflicht (der Mensch) sich selbst, entweder als *animalisches* (physisches) und zugleich moralisches oder *bloß als moralisches* Wesen betrachtet“ (MST A 67). Doch wäre es mißverstanden, Kant an dieser Stelle nun doch eine Trennung in Körper und Seele zu unterstellen, denn ausdrücklich formuliert er die Gegensätze nicht als „animalisch“ versus „moralisch“, sondern als „animalisch und zugleich moralisch“ versus „bloß moralisch“. Ein bloß animalisches Wesen könnte wohl auch niemals überhaupt einer ethischen Pflicht unterstehen. Des weiteren gehe diese Betrachtungsweise, wie Kant betont, vom Menschen selbst aus und ist eben eine Betrachtungsweise und keine Zergliederung.

Es folgt daraus also eine Einteilung der Pflichten gegen sich selbst in vollkommene und unvollkommene wie in „Pflichten des Menschen gegen sich selbst, als einem animalischen Wesen“ und „bloß als einem moralischen Wesen“. Darunter faßt Kant im Einzelnen:



Unvollkommene Pflichten gegen sich selbst

Da diese Arbeit die Frage nach der Pflicht gegen sich selbst zur Gesundheit stellt, weisen den Abschnitten der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst als einem animalischen Wesen zu.

Zusammenfassung

Dieses Kapitel sollte gezeigt haben, warum und wie Pflichten gegen sich selbst bei Kant zu denken sein könnten: Warum, steht für Kant gar nicht weiter in Frage, da er nicht eine Ethik konstruiert, die aus der Notwendigkeit entsteht, das Zusammenleben zu organisieren, sondern Sittlichkeit als Befähigung und Eigenschaft des Menschen beschreibt. So liegt seine Begründung der Pflichten gegen sich selbst in der Erkenntnis, daß Menschen auch bezüglich ihrer sie selbst betreffenden Ziele nicht mit einem sicheren Instinkt ausgestattet sind, sondern ethisch, frei entscheiden können und müssen.

Daß aber auf den ersten Blick ein Widerspruch in dem Begriff der Pflichten gegen sich selbst zu liegen scheint, greift auch Kant selbst auf, indem er aufzeigt, daß Verpflichtender und Verpflichteter nur schwer in einer Person zu denken sind, da sich die Person selbst von ihrer Pflicht befreien könnte. Seine Gegenthese setzt dem scheinbaren Widerspruch entgegen, daß die eigene Bindung an das Gesetz, die eigene Verpflichtung Grundlage aller ethischen Pflichten sei, und auf dieser Grundlage löst Kant die Antinomie auf. Demnach sei der Mensch als vernünftiges Naturwesen aus Achtung vor dem eigenen Gesetz, seiner eigenen Freiheit, Zwecke zu setzen, diesem verpflichtet und diese Achtung vor der „Menschheit“ gelte sowohl der Menschheit in seiner eigenen Person als auch in der des anderen.

Wichtig scheint mir zu betonen, daß meines Erachtens Kant dabei den Menschen keineswegs zweiteilt in einen verpflichtenden homo noumenon und einen verpflichteten homo phaenomenon, sondern der Mensch in seiner Bindung an das Gesetz sich selbst wie jedem anderen in seiner ganzen Person verpflichtet ist.

Ein weiterer Diskurs nimmt in diesem Kapitel breiten Raum ein und nicht nur, weil er Anlaß vieler Mißverständnisse und Fehlinterpretationen ist, sondern auch weil die Einordnung bei Kant zunächst widersprüchlich erscheint: die Zuteilung der vollkommenen Pflichten gegen sich selbst „zu den ethischen Pflichten“ versus „zu den Rechtspflichten“. Auch wenn Kant die Zuteilung zu den Rechtspflichten, den inneren Rechtspflichten, zeitweise vornimmt, gilt doch in jedem Fall, daß Pflichten gegen sich selbst (selbst wenn sie unter die inneren Rechtspflichten fielen) nicht von außen sanktioniert werden können.

Für das in der Einleitung zu diesem Kapitel gegebene Beispiel heißt das, daß der Patient durchaus eine von allen sozialen Konsequenzen unabhängige Pflicht haben könnte, sich gesund zu erhalten. Bleibt die inhaltliche Frage der Pflichten gegen sich selbst zu klären:

Wie beschreibt Kant Pflichten des Menschen gegen sich selbst im Bezug auf das Physische?

5. Pflichten gegen sich selbst als einem animalischen Wesen

Warum soll sich der Mensch das moralische Ziel setzen, sich als Naturwesen erhalten zu wollen? Muß er sich dieses Ziel überhaupt setzen, oder entspricht es nicht ohnehin seinem natürlichen Streben? Die Antwort auf die letzte Frage ist in grundlegender Form im letzten Kapitel gegeben: Auch wenn der Trieb zur Selbsterhaltung durchaus ein natürliches Bestreben des Menschen ist, so stellt sich dem Menschen als freiem, sittlichem Wesen dennoch die Frage, ob dieses Bestreben auch sittlich sei. Nicht alle seine Neigungen entsprechen dem sittlich Gebotenen, und so stellt sich grundsätzlich die Frage bei jeder Zielsetzung, ob diese der Vernunft gehorcht. Und auch wenn es auf den ersten Blick selbstverständlich erscheint, daß das Streben nach Selbsterhaltung nicht dem kategorischen Imperativ zuwider läuft, so stellt sich dennoch die Frage, ob es nicht sogar sittlich geboten ist, da es – wenn der Mensch nur seine Neigungen abwägt – durchaus nicht so sein müßte, daß Selbsterhaltung Zweck an sich ist und dem Menschen ein unfehlbarer Instinkt dazu gegeben wäre. Auch die Entscheidung, sich als Naturwesen erhalten und pflegen zu wollen, unterliegt dem Einfluß der Vernunft, wie Kant am Beispiel des an Gicht Erkrankten (GMS BA 12; s.u.) zeigt, der viel lieber sein Essen genießen möchte und dafür Krankheit in Kauf nimmt, als sich auf den ungewissen Erfolg einer Therapie durch Diät zu verlassen und gesund werden zu wollen. Dem Menschen sei eben nicht ein zielsicherer, bestimmender Instinkt beigelegt, sondern jegliche Zielsetzung der Vernunft unterstellt, wie Kant in der Einleitung zu „Über Pädagogik“ schreibt: „Ein Tier ist schon alles durch seinen Instinkt; (...) Der Mensch aber braucht eigene Vernunft. Er hat keinen Instinkt, und muß sich selbst den Plan seines Verhaltens machen“ (Über Pädagogik A 2).

Stellen wir also die Frage an Kants Ethik, warum man eine Pflicht gegen sich selbst haben soll, sich zu erhalten oder mehr noch: seine „animalischen“ Kräfte zu fördern. Dabei sollten wir das Ziel, eine Pflicht, sich gesund zu erhalten, als Pflicht gegen sich selbst aus diesem Gedanken zu entwickeln, nicht aus den Augen verlieren. Für Kant allerdings ist Gesunderhaltung kein explizites Thema: Es ist eingebettet in die Pflichten gegen sich selbst als einem „animalischen Wesen“ bzw. „in Entwicklung und Vermehrung seiner *Naturvollkommenheit*“, wofür der im vorhergehenden Kapitel von den „Pflichten gegen sich selbst“ dargestellte Gedanke grundlegend war. Den Begriff „Pflicht zur Gesunderhaltung als Pflicht gegen sich selbst“ gibt es bei Kant in dieser

Form nicht. Wohl gesteht er in der Kritik der praktischen Vernunft der Gesundheit zu, indirekt zur Pflicht zu werden, weil sie Voraussetzung zur Erfüllung der sittlichen Pflicht sei.

„Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen; teils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichtum gehört) Mittel zur Erfüllung seiner Pflicht enthält, teils weil der Mangel derselben (z. B. Armut) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten“ (KpV A 166 f.). Hier wird ein grundlegendes Prinzip deutlich: Nicht Gesundheit an sich ist das höchste Ziel, sondern die „Pflicht“, also die Sittlichkeit des Menschen. Gesundheit ist an dieser Stelle unter „Glückseligkeit“ subsumiert, was nach den Ausführungen der letzten Kapitel die Bedeutung für den Menschen und das Verhältnis zur Sittlichkeit deutlich macht. Für den Menschen ist die Gesundheit somit zunächst „Interesse der Neigungen unter dem sinnlichen Prinzip der Glückseligkeit“ (KpV A 217), was nichts anderes meint, als daß der Mensch nach Kant ein natürliches Streben nach eigener Glückseligkeit besitze, wozu auch Gesundheit gehöre. Insofern ist die Erhaltung der Gesundheit zunächst eine Klugheitsregel, eine Frage, mit welchen Mitteln man ein gesetztes Ziel erreicht und nicht eine Frage der Zwecksetzung, wie Günther Patzig feststellt: „Kant hielt die Vorsorge für die eigene Gesundheit nicht für einen kategorischen Imperativ, aber für einen sehr gut begründeten hypothetischen Imperativ, nicht für ein ‚Gebot der Sittlichkeit‘, aber doch für einen ‚Ratschlag der Klugheit‘.“⁶⁵

Doch wird auch die eigene Glückseligkeit und mit ihr Gesundheit zur Pflicht, insofern sie „Mittel zur Erfüllung der Pflicht“ (s. o.) ist und ihr Fehlen die Pflichtausübung behindert. In der Einleitung zur Tugendlehre formuliert Kant diesen Gedanken ein weiteres Mal: „Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel sind große Versuchungen zu Übertretung der Pflicht. Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit und Wohlfahrt überhaupt, die jenem Einflüsse entgegenstehen, können also auch, wie es scheint, als Zwecke angesehen werden, die zugleich Pflicht sind“ (MST A 17).

Dieser Gedanke begründet eine Pflicht zur Gesundheit darin, daß die Gesundheit Mittel zur Sittlichkeit sei. Läßt sich jedoch aus den „Pflichten gegen sich selbst als einem animalischen Wesen“ auch eine direkte Pflicht für den sittlichen Umgang mit „Geist, Seele und Leib“ gewinnen? Betrachten wir dazu das entsprechende Kapitel in Kants Metaphysik der Sitten.

⁶⁵ Günther Patzig: Gibt es eine Gesundheitspflicht?; Ethik in der Medizin 1 (1989) S.3-12

Die Ordnung dieses Abschnitts richtet sich nach der Einteilung der Pflichten gegen sich selbst (in vollkommene und unvollkommene), die wir aus dem letzten Kapitel kennen.

5.1 Selbsterhaltung

Kant faßt die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst „als einem animalischen Wesen“ mit dem Begriff der „Selbsterhaltung“ zusammen: „Die, wenn gleich nicht vornehmste, doch *erste* Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in der Qualität seiner Tierheit, ist die *Selbsterhaltung* in seiner animalischen Natur.“ (MST A 70) Darunter subsumiert er die „Selbstentleibung“, nebst Selbstverstümmelung, die „wohllüstige Selbstschändung“ und die „Selbstbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauch der Genieß- oder auch Nahrungsmittel“. Wie er schon bei den Anmerkungen zur Einteilung bemerkt, handelt es sich dabei um Verbote, die „wider die *Laster* gerichtet sein müssen, welche der Pflicht gegen sich selbst entgegen gesetzt sind“ (MST A 71). Jedem dieser Paragraphen stellt er eine Kasuistik nach, die, dem Wesen der Ethik entsprechend, Spielraum läßt, denn so führe sie „unvermeidlich dahin, zu Fragen, welche die Urteilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei, und zwar so: daß diese wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe (wo immer wiederum nach einem Prinzip der Anwendung dieser auf vorkommende Fälle gefragt werden kann); und so gerät sie in eine *Kasuistik*,...“ (MST A 56) Kasuistik sei „Übung, wie die Wahrheit solle *gesucht* werden.“ (ebd.)

5.1.1 Selbstmord

Das Radikalste, was man sich als gegen die Selbsterhaltung gerichtet vorstellen kann, ist die „Selbstentleibung“. Schon in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten verwendet Kant, wie wir im Kapitel „Das Gesetz“ gesehen haben, dieses Problem als Beispiel für ein Zuwiderhandeln gegen eine vollkommene Pflicht gegen sich selbst, um daran die Formeln des kategorischen Imperativs zu illustrieren. Bei der Anwendung der ersten Formel: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (GMS BA 42), zeigt er einen Widerspruch auf innerhalb der Maxime, der in dem Beweggrund der Selbstliebe liegt, die sich selbst widerspricht, wenn sie zur Auslöschung des Lebens führt, das sie

ihrem Wesen nach zu fördern sucht. Im Falle der Zweckformel: „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 brauchest“ (GMS BA 66 f.), lautet das Argument, der Mensch degradiere sich im Falle des Selbstmordes selbst zum bloßen Mittel. In der Metaphysik der Sitten erwähnt Kant jedoch nur diesen zweiten Argumentationsstrang ausdrücklich und verwendet den ersten in abgewandelter Form, indem er sich nämlich nicht auf die Selbstliebe als eigentlichen und widersprüchlichen Beweggrund beruft, sondern prüft, „ob nämlich, wenn ich auch alle jene Rücksicht bei Seite setze, der Mensch doch zur Erhaltung seines Lebens, bloß durch seine Qualität als Person verbunden sei, und hierin eine (und zwar strenge) Pflicht gegen sich selbst anerkennen müsse.“ (MST A 72), was zeigen soll, ob „Selbstentleibung“ ein Verbrechen, also „Selbstmord“ sei. Wie so oft bemüht er zur Verdeutlichung erst die Gegenposition, um dann in seiner Argumentation Widersprüche aufzulösen. So beschreibt er die Haltung des Stoikers, „der es (...) für einen Vorzug seiner (des Weisen) Persönlichkeit ansah, beliebig aus dem Leben (als aus einem Zimmer das raucht), ungedrängt durch gegenwärtige oder besorgliche Übel, mit ruhiger Seele hinaus zu gehen; weil er in demselben zu nichts mehr nutzen könne“ (MST A 72). In diesem Fall ist es nicht die Selbstliebe, die für den Stoiker zur Begründung seiner Selbsttötung wird, sondern die Achtung der Fähigkeit des Menschen, sich sogar über diese Selbstliebe, den Trieb am Leben zu bleiben, hinwegsetzen zu können. Kant hält dagegen, daß gerade die Erkenntnis dieser „Seelenstärke, den Tod nicht zu fürchten“ (ebd.) ihn dazu hätte bringen müssen, „ein Wesen von so großer, über die stärkste sinnliche Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerstören, mithin sich des Lebens nicht zu berauben“ (ebd.). Damit ist es nicht allein der Trieb zur Selbsterhaltung, der nicht pervertiert werden darf, sondern auch die Achtung vor dem menschlichen Wesen, vor der menschlichen Vernunft und Freiheit, von natürlichen Neigungen unabhängig zu handeln. Und diese Achtung kann nicht heißen, den Menschen samt dieser Freiheit zu zerstören, denn eine Achtung vor der Autonomie des Menschen ist eine Achtung vor dem ganzen Menschen, vor der Menschheit in der Person eines jeden Menschen, also auch der eigenen. „*Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“ (GMS BA 79)⁶⁶

Der Mensch könne sich seiner Persönlichkeit nicht entäußern, „so lange von Pflicht die Rede ist, folglich so lange er lebt,...“ (MST A 73), so Kant weiter, weil es ein

⁶⁶ Kant schreibt diese Würde der ganzen Person zu und nicht, wie auch schon in diesem Kapitel gezeigt, nur einer unsterblichen Seele, die ihren „tierischen“ Körper verlassen darf.

Widerspruch sei, die Befugnis zu haben, sich aller Verbindlichkeit zu entziehen (ebd.). Auch dieses Argument zeigt wieder die innere Widersprüchlichkeit: Es kann nicht erlaubt sein, sich aller Pflichten zu entledigen, denn dann bedürfte es überhaupt keiner Erlaubnis zu irgend etwas mehr. Gibt es also Sittlichkeit, die verbindlich ist, so kann es keine Erlaubnis zur Selbsttötung geben, da dies „die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, (...), aus der Welt vertilgen“ würde (ebd.).

Damit verbindet Kant auch den Gedanken, der uns schon aus der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten bekannt war, daß man nämlich sich selbst ebensowenig wie jeden anderen bloß als Mittel gebrauchen darf, denn das hieße, so das Verbindungsglied zum vorhergehenden Gedankengang, „die Menschheit in seiner Person (homo noumenon) abwürdigen,...“ (ebd.), also die Sittlichkeit leugnen.

Doch sich selbst zum bloßen Mittel machen, heißt nicht nur, die Sittlichkeit, die menschliche Autonomie, selbst Zwecke zu setzen, zu leugnen, es heißt auch die Zwecke, die der Mensch als homo phänomenon hat, zu übergehen. Erörtert Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, daß der Mensch sich nicht aus Liebe zum Wohlergehen umbringen könne, da dieser Trieb zum Erhalt des Lebens bestimmt sei, so spricht er in der Metaphysik der Sitten von den „Antriebe(n) der Natur, was die *Tierheit* des Menschen betrifft“ (MST A 68), und dazu gehört auch der, „durch welchen die Natur die Erhaltung seiner selbst (...) beabsichtigt“ (ebd.). Daß Kant auch diese Zwecke der Sittlichkeit des Menschen unterstellt, sagt er im folgenden:

„mithin über sich als bloßes Mittel zu ihm beliebigen Zwecke zu disponieren, heißt die Menschheit in seiner Person (homo noumenon) abwürdigen, der doch der Mensch (homo phaenomenon) zur Erhaltung anvertraut war“ (MST A 73)⁶⁷. Nur unter dieser Annahme wird verständlich, warum der Mensch nicht seinen Körper zum bloßen Mittel seiner Zwecke machen darf. Sein Naturwesen ist dem Menschen nicht einfach nur Mittel der Sittlichkeit, um praktisch werden zu können, sondern er ist „vernünftiges Naturwesen“ (MST A 65). Und wenn, wie wir im Kapitel 4.3 Auflösung der „scheinbaren“ Antinomie gesehen haben, „das verpflichtete so wohl als das verpflichtende Subjekt (...) immer *nur der Mensch*“ (MST A 66) sei, dann sind auch die Zwecke des homo phaenomenon Zwecke des Menschen insgesamt. Und so unterstehen auch diese Zwecke der Vernunft:

„Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, so fern er zur Sinnenwelt gehört und so fern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von Seiten der

⁶⁷ Eine eingehendere Problematisierung dieses Gedankens erfolgt im nächsten Kapitel, wo auch zu klären sein wird, wie Kant die Vorstellung solcher „Naturzwecke“ wie den Selbsterhaltungstrieb angesichts seines kausalmechanischen Naturverständnisses vertreten kann.

Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses (...) Lebens zu machen“ (KpV A 108)⁶⁸.

Bevor Kant allerdings diese Gedanken zur Begründung eines ethischen Selbstmordverbotes aus einer Pflicht gegen sich selbst entwickelt, betont er noch eine andere mögliche Perspektive, aus der Selbsttötung als Verbrechen betrachtet werden kann: nämlich als „Übertretung seiner Pflicht gegen andere Menschen (Eheleute, Eltern gegen Kinder, des Untertans gegen seine Obrigkeit, oder seine Mitbürger, endlich auch gegen Gott betrachtet werden, dessen uns anvertrauten Posten in der Welt der Mensch verläßt, ohne davon abgerufen zu sein)“ (MST A 72). Er nimmt damit einen Perspektivenwechsel vor, doch dient dieser ihm nicht als Rechtfertigung einer Pflicht gegen sich selbst über den indirekten Weg der Pflicht gegen andere.

5.1.2 Verstümmelung

Nach Kant läßt sich eine „Selbstentleibung“ aber nicht nur „total“ sondern auch bloß „partial“, als „*Entgliederung* (Verstümmelung)“ (MST A 70 f.) verstehen und unterliegt auch dann den gleichen Überlegungen wie der Selbstmord. Dabei unterscheidet er noch recht plastisch zwischen „*materiale(r)*, da man sich selbst gewisser integrierender *Teile*, als Organe, *beraubt*, (...) und *formale(r)*“ (ebd.) Entgliederung, wobei „formal“ meint: „da man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des *Vermögens* des physischen (und hiemit indirekt auch des moralischen *Gebrauchs* seiner Kräfte *geraubt*“ (MSR A 71).

Die Beispiele zur materialen Verstümmelung zeigen, daß Kant keineswegs nur von einem Verbot der Autoaggression spricht: z. B. „einen Zahn verschenken, oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines andern zu pflanzen, oder die Kastration mit sich vornehmen zu lassen, um als Sänger bequemer leben zu können, u. dgl. gehört zum partialen Selbstmorde“ (MST A 73). Hier scheint das Argument, sich selbst nie zum bloßen Mittel degradieren zu dürfen, in der gleichen Weise anwendbar wie beim „totalen“ Selbstmord; der Mensch macht sich zum bloßen Mittel, wenn er die

⁶⁸

In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß für Kant die Existenz der menschlichen Vernunft Hinweis darauf ist, daß der Mensch eben nicht nur tierische Zwecke hat, denn sonst „hätte sie (die Natur; Anm. d. Verf.) ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen (...). Denn alle Handlungen, die es (das Geschöpf; Anm. d. Verf.) in dieser Absicht auszuüben hat, (...) würden ihm weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet,...“ (GMS BA 4 f.). Die Vernunft weist also auf höhere Zwecke hin. Dies könnte auch erklären, warum Kant die Pflichten zur Selbsterhaltung als „wenn gleich nicht vornehmste, doch *erste* Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ (MST A 70) bezeichnet.

eigentliche Funktion seines Körpers mißachtet. Wie aber ist die Argumentation der Aufhebung aller Verbindlichkeit und damit der Sittlichkeit auf eine von Kant sogenannte „Selbstverstümmelung“ anwendbar? Welcher Verbindlichkeit entzieht sich jemand, der zu seinem finanziellen Vorteil einen seiner Zähne verkauft? Nach Kant müßte man wohl sagen, er schädige sich selbst und damit auch grundsätzlich den Menschen. Damit schädigt er auch seine Fähigkeit in der Befolgung des Gesetzes und schränkt dadurch die Verbindlichkeit ein, er handelt ihr zuwider.

Daß Kant bei der „partialen Selbstentleibung“ zugesteht, „die Haare, sich abnehmen zu lassen, kann zum Verbrechen an seiner eigenen Person nicht gerechnet werden“ (MST A 73), dann aber noch hinzufügt: „wiewohl der letztere Fall nicht ganz schuldfrei ist, wenn er zum äußeren Erwerb beabsichtigt wird“ (ebd.), wirkt auf den heutigen Leser beinah „haarspalterisch“. Doch sollte man sich vor Augen halten, daß man an solchen Stellen Gefahr laufen kann, Kants Tugendlehre mit einem Gesetzbuch zu verwechseln. Für eine ethische Entscheidung hat Kants scharfe Abgrenzung ihre Berechtigung: er will verdeutlichen, daß beim Haarschneiden dem Körper keine Funktion genommen wird, Haare sind für Kant kein „Organ“, und so setzt sich der Mensch nicht über die Funktion des Körpers hinweg, er handelt nicht dem reibungslosen Funktionieren und den eigentlichen Zwecken der Organe entgegen. Inwieweit er das aber tut, wenn er seine Haare für den Verkauf wachsen läßt, ist für Kant zumindest fraglich: „nicht ganz schuldfrei“ (s. o.). So geht es Kant wohl eher darum, ein Prinzip zu verdeutlichen, als kleinliche Vorschriften zu erlassen, was seinem Begriff von Ethik ohnehin zuwider wäre.

5.1.3 Kasuistik

In gleicher Weise gibt auch die anschließende Kasuistik nicht – wie man dem Begriff nach denken könnte – Vorschriften für Einzelfälle, sondern eröffnet ein ganzes Spektrum von möglichen Grenzfällen, in denen sich die Frage stellt, in welchem Verhältnis das Selbstmordverbot zu anderen Pflichten steht. Kant diskutiert diese Fälle nicht: Sie sind „Übungsaufgaben“ für seine Leser, „wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei“ (MST A 56).

An dieser Stelle ist zum besseren Verständnis der Rolle der Kasuistiken ein Einschub über Kants Stellung zum Problem der „Pflichtenkollision“ nötig, da das Mißverständnis naheliegt, Kant stelle in seinen Kasuistiken sich widerstreitende Pflichten gegenüber, wo die eine die andere aufhebt. Eine solche Kollision von Pflichten kann es nach Kant aber nicht geben: „Da aber Pflicht und Verbindlichkeit

überhaupt Begriffe sind, welche die objektive praktische *Notwendigkeit* gewisser Handlungen ausdrücken und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich notwendig sein können, sondern, wenn nach einer der selben es zu handeln Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht alleine keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig: so ist eine *Kollision* von *Pflichten* und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar...“ (MSR AB 23 f.). Die Schwierigkeit liegt wohl darin, daß Kant an dieser Stelle Pflicht als „*Notwendigkeit* gewisser Handlungen“ und nicht als notwendige *Handlung* begreift.⁶⁹ Als Beispiel dazu kann der letzte Fall der Kasuistik zum Selbstmordverbot dienen: Der angeführte Fall lautet: „Wer sich die Pocken einimpfen zu lassen beschließt, wagt sein Leben aufs Ungewisse: ob er es zwar tut, *um sein Leben zu erhalten*, (...). Ist also die Pockeninokulation erlaubt?“⁷⁰ Die Regeln „es ist verboten, sich zu töten“ und „es ist geboten, sein Leben zu erhalten“ scheinen auch keineswegs einen Widerspruch in sich zu bergen und doch kann es wie im Falle der Pockenimpfung auf der Handlungsebene zu einem (scheinbaren) Widerspruch kommen, da Lebenserhaltung gebieten könnte, sich Impfen zu lassen, ein Selbstmordverbot aber verbietet, sein Leben dabei aufs Spiel zu setzen. Nach Kant ist dies jedoch keine ethische „Pflichtenkollision“, nicht das Ziel der Pflichten widerspricht sich, sondern vielmehr die daraus abgeleiteten Handlungen. Und auf dieser Ebene ist es ein Problem der Urteilskraft, der Klugheit, wie man seinem Ziel am besten nachkommt.

Die anderen genannten Fälle lassen sich allerdings kaum auf diese Ebene überführen: So beim Selbstmord des Curtius: Curtius ist ein Held der römischen Sagenwelt. Als sich auf dem Forum ein Spalt öffnete und ein Orakel verkündete, dieser werde sich erst wider schließen, wenn Roms höchstes Gut geopfert wäre, stürzte sich Curtius in voller Rüstung auf seinem Pferd in den Spalt und deutete die Tapferkeit als höchstes Gut, um die Ewigkeit Roms zu gewährleisten⁷¹. Beim Selbstmord des Curtius scheinen zwei Pflichten gegeneinander zu stehen: Rettung des Vaterlandes und Verbot des Selbstmordes. Ähnlich ist es bei Friedrich dem Großen, der mit dem „unlängst

⁶⁹

Dazu schreibt O. Höffe in „Immanuel Kant“ (München 1996, 4. Aufl.): „Die Möglichkeit einer Mehrdeutigkeit der Situation ist zuerst kein ethisches, sondern ein handlungstheoretisches Problem, hat allerdings eine bedeutende ethische Konsequenz, die Kant vielleicht zu Unrecht bestreitet, nämlich daß es eine echte Pflichtenkollision geben kann“ (S. 196).

⁷⁰ Die Pockeninokulation wurde erst im 18. Jh. im Abendland als Vorsorgemaßnahme gegen Pocken eingeführt. Dabei wurde eine Impfung mit echten Pocken vorgenommen, die eine leichtere Infektion als die spontane Infektion hervorrufen und zukünftigen Schutz gewähren sollte. Die Methode war aber nicht ohne Risiko, auch lebensgefährlich zu erkranken. (Vgl. Erwin H. Ackerknecht: Geschichte der Medizin; Stuttgart 1992, 7. Aufl. S. 32 f. u. 101)

⁷¹ Siehe: Der neue Pauly Bd 3; Hrsg: H. Cancik u. H. Schneider; Stuttgart 1997, S. 248

verstorbenen Monarchen“ gemeint ist⁷², der im Krieg Gift mit sich führte, um im Falle der Gefangennahme keine Nachteile für seinen Staat zu verschulden. Das Verbot sich selbst zu töten ist eine enge Pflicht, wohingegen die Pflicht, für die Glückseligkeit anderer zu sorgen, von weiterer Verbindlichkeit ist. Gilt hier: „Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der *engen* Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung“ (MST A 21)? Darf er deshalb einer engen Pflicht zuwiderhandeln? Oder muß man sich in einem solchen Fall fragen, ob die Bedingungen eines „Selbstmordes“ überhaupt erfüllt sind? Im Fall des Curtius greift zumindest das Argument, seine Tat sei die Aufhebung aller Sittlichkeit nicht mehr – im Gegenteil: Er scheint als Beweggrund – wie auch Friedrich der Große – gerade die Sittlichkeit gehabt zu haben. Doch darf man sich in Verfolgung eines hohen sittlichen Zieles zum „bloßen Mittel“ machen? Hilfreich scheint in dieser Diskussion der Kasuistiken eine Anmerkung von Lara Denis: „Remember that Kant is not interested in the *act* of killing oneself. What matters is the *maxim*.“⁷³ Gibt es also Selbsttötungen, denen eine sittlich gute Maxime zugrunde liegt? Kant selbst erwähnt keine ausdrücklich, aber wie er die Fälle der Kasuistik beurteilen würde, bleibt offen.⁷⁴

So lehrreich auch die Diskussion eines jeden einzelnen Falles sein mag, so würde sie an dieser Stelle von der eigentlichen Frage nach einer Pflicht gegen sich selbst, sich gesund zu erhalten zu weit wegführen. In den bisherigen Ausführungen haben wir gesehen, daß der Mensch gegenüber sich selbst dazu verpflichtet ist, sein Leben zu erhalten und es nicht durch „Verstümmelung“ zu beeinträchtigen. Im nächsten Abschnitt wendet sich Kant der „wohllüstigen Selbstschändung“ zu. Dieser Paragraph hat mit „Gesunderhaltung“ in direkter Beziehung wenig zu tun und soll deshalb nur kurz um des Gesamtzusammenhangs willen referiert werden.

⁷² siehe Anmerkungen von Hans Ebeling zu Kants „Die Metaphysik der Sitten“, Reclam Stuttgart 1990

⁷³ Lara Denis: Kant's Ethics and Duties to Oneself; Pacific Philosophical Quarterly 78 (1997) S. 321-348, Zitat S.330

⁷⁴ Hinweise, daß Kant eine Maxime, die die Moralität höher setzt als das Leben, für sittlich gut halten könnte, finden sich in der Vorlesung über Ethik: „Nach der Regel der Klugheit wäre es oft das beste, sich aus dem Wege zu räumen, aber nach der Regel der Sittlichkeit ist es unter keiner Bedingung erlaubt, weil es die Destruktion der Menschheit ist, da die Menschheit unter die Tierheit gesetzt wird, sonst ist in der Welt vieles weit höher als das Leben. Die Beobachtung der Moralität ist weit höher. Es ist besser das Leben aufzuopfern, als die Moralität zu verlieren.“ (VL S.165) Die erste Feststellung, daß es Selbstmord nach „Regeln der Sittlichkeit“ unter keiner Bedingung erlaubt sei, scheint im Widerspruch zum letzten Satz des Zitats zu stehen, der zudem Kants oben genannter Position widerspricht, daß mit dem Leben auch immer die Möglichkeit zur Moralität aufgehoben sei. Dieser

Widerspruch wird auch im folgenden nicht aufgelöst, sondern eher verstärkt: „Es ist nicht nötig zu leben, aber das ist nötig, daß man, so lange als man lebt, ehrenwert lebe.“ (ebd.)

5.1.4 „Von der wohllüstigen Selbstschändung“

Was Kant unter „wohllüstige Selbstschändung“ versteht, ist für den heutigen Leser auf den ersten Blick nicht sofort ersichtlich: gemeint ist die Erniedrigung der eigenen Person durch den eigenen Geschlechtstrieb. Für Kant steckt in der „Liebe zum Geschlecht“ ein nicht mißachtbarer „Naturzweck“: „So wie die Liebe zum Leben von der Natur zur Erhaltung der *Person*, so ist die Liebe zum Geschlecht von ihr zur Erhaltung der Art bestimmt; d. i. eine jede von beiden ist *Naturzweck*, unter welchem man diejenige Verknüpfung mit einer Ursache mit einer Wirkung versteht, in welcher jene, auch ohne ihr dazu einen Verstand beizulegen, diese doch nach der Analogie mit einem solchen, also gleichsam absichtlich Menschen hervorbringend gedacht wird“ (MST A 75)⁷⁵. Wo nun also geschlechtliche Liebe entgegen diesem Naturzweck ausgelebt wird (z. B.: „wenn der Mensch dazu, nicht durch den wirklichen Gegenstand, sondern durch Einbildung von demselben, also zweckwidrig, ihn selbst sich schaffend, gereizt wird.“ MST A 76), „schändet“ der Mensch sich selbst. „Der Beweisgrund liegt freilich darin, daß der Mensch seine Persönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgibt, indem er sich bloß zum Mittel der Befriedigung tierischer Triebe braucht“ (MST A 77). Auffallend ist Kants Vergleich zwischen Unkeuschheit und Selbstmord, wie die offensichtlich parallele Argumentation zeigt, nämlich die Liebe zum Leben als Selbsterhaltung und Liebe zum Geschlecht als Arterhaltung als Naturzwecke zum Argument macht; wobei er den „unzweckmäßigen Gebrauch(s) seiner Geschlechtseigenschaften“ für noch verabscheuenswerter hält als den Selbstmord (was durchaus zu seiner Zeit auch in der öffentlichen Meinung so gewesen sein mag). Er schreibt dies der Tatsache zu, daß ein Selbstmord „nicht eine weichliche Hingebung an tierische Reize ist, sondern Mut erfordert“ (MST A 78), während „jene, welche sich gänzlich der tierischen Neigung überläßt, den Menschen zur genießbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen Sache, d. i. zum *ekelhaften* Gegenstand macht, und so aller Achtung für sich selbst beraubt“ (ebd.).

⁷⁵ Den heutigen Leser könnte Kants Position an diejenige der katholischen Kirche erinnern, wie sie in der Enzyklika „*Humanae vitae*“ zum Ausdruck kommen mag. Auch dort ist von der „Untrennbarkeit der beiden Gesichtspunkte: liebende Vereinigung und Fortpflanzung“ (Die Enzyklika in der Diskussion – Eine orientierende Dokumentation zu *Humanae vitae*; Hrsg.: Franz Böckle und Carl Holenstein, Zürich 1968 S.14) die Rede. Doch findet sich hier keineswegs die strikte Trennung in körperliche und „moralische“ Liebe, wie Kant sie vornimmt: „In erster Linie ist eheliche Liebe im Vollsinn menschliche Liebe, d. h. gleichzeitig sinnenhafte und geistige Liebe.“ (ebd. S.12)

Ein weiterer Vergleich oder auch ein Vergleich mit der pietistischen Haltung zu Kants Lebzeiten, die ihn am ehesten beeinflusst haben dürfte, wäre sicherlich interessant.

Das Verhalten gegenüber anderen hinsichtlich der Sexualität ist im übrigen nicht in der Tugend- sondern in der Rechtslehre behandelt. Auch dort beruft sich Kant ganz deutlich auf die Unterscheidung zwischen „natürlichem“, also dem Naturzweck folgendem, und „unnatürlichem“ Gebrauch, wobei auch ersterer nach dem Gesetz nur „durch einen rechtlichen Vertrag (...) wo dann zwei Personen sich wechselseitig verpflichten“ (MST A 76), also nur in der Ehe, stattfinden dürfe. (Vgl. MSR AB 106 ff.)

In der zu diesem Paragraphen gehörenden Kasuistik geht es um die Frage, ob es erlaubt sei, dem Naturzwecke zwar nicht zuwider zu handeln, aber „ohne auf diesen Rücksicht zu nehmen“ (MST A 78), Geschlechtsverkehr zu haben. Also z.B. die Unfruchtbarkeit der Frau zu nutzen im Falle von Schwangerschaft oder Sterilität. Dabei scheint vor allen Dingen ein Satz Kants anscheinend so strenge Beurteilung aufzuweichen: „Von wo an kann man die Einschränkung einer weiten Verbindlichkeit zum *Purism* (eine Pedanterie in Ansehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite der selben betrifft) zählen, und den tierischen Neigungen, mit Gefahr der Verlassung des Vernunftgesetzes, einen Spielraum verstatten?“ (MST A 79). Und abschließend gesteht er der geschlechtlichen Liebe, obwohl sie „mit der moralischen Liebe nichts gemein“ (MST A 79) habe, zu, daß „sie mit der letzteren (der moralischen Liebe, Anm. d. Verf.) wenn die praktische Vernunft mit ihren einschränkenden Bedingungen hinzu kommt, in enge Verbindung treten kann.“ (ebd.)

Bedeutsamer für das Thema Gesundheit ist hingegen der nächste Paragraph:

5.1.5 „Von der Selbstbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauch der Genieß- und auch Nahrungsmittel“

Dieses Laster fällt unter das, was Kant die „formale Verstümmelung“ (MST A 71) genannt hat (im Gegensatz zu der „materialen“ wie wir im Abschnitt „Selbsterhaltung“ gesehen haben), „da man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des *Vermögens* des physischen (und hiemit indirekt auch des moralischen) *Gebrauchs* seiner Kräfte *beraubt*“ (MST A 71). Es gehe also nicht darum, dieses Laster nach dem körperlichen Schaden oder der daraus entstehenden Krankheit zu beurteilen, „denn da wäre es ein Prinzip des Wohlbefindens und der Behaglichkeit (folglich der Glückseligkeit), wodurch ihm entgegengearbeitet werden sollte, welches aber nie eine Pflicht, sondern

nur eine Klugheitsregel begründen kann“ (MST A 80). Aus diesem Gedanken spricht Kants grundsätzliche Maßgabe, daß sich bei der Beurteilung einer ethischen Pflicht das Urteil nicht nach dem Erfolg der Handlung richtet, sondern nach dem zu erreichenden Zweck. So ist es keine Frage der Sittlichkeit, welche Folgen einem blühen beim „Unmäßigen Gebrauch der Genieß- und Nahrungsmittel“, aber ob man sich diesen unmäßigen Gebrauch zum Zweck setzen darf. Tut man es nicht, weil man nicht krank werden will, so verhält man sich klug: in dem Sinne, daß man die richtigen Mittel zum gewünschten Erfolg wählt. Nähme man aber Krankheit in Kauf, um einmal richtig genießen zu können, muß man sich fragen, ob es nicht sittlich geboten sein kann, sich „des Vermögens der physischen Kräfte“ nicht zu berauben.

Diesen Gedanken illustriert Kant schon in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit einem Beispiel aus dem Bereich Gesundheit: Jemand, der Gicht habe, könne, wenn er nur die Folgen seines Tuns abwäge, wählen, „zu genießen was ihm schmeckt und zu leiden was er kann, weil er nach seinem Überschlage, hier wenigstens, sich nicht durch vielleicht grundlose Erwartungen eines Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat“ (GMS BA 12). Ginge es also nur darum, möglichst glücklich zu sein, stehe es jedem offen, Krankheit in Kauf zu nehmen, um anderes genießen zu können. Aber nicht nur, daß daraus keine objektive Regel zu gewinnen sei, was des einzelnen Glück sei, sondern auch, daß es sich um eine keine ethische Entscheidung sondern um eine „Klugheitsregel“ handele, wie man sein Ziel am besten erreichen kann, macht Kant, wie wir auch schon in den vergangenen Kapiteln gesehen haben, deutlich.

Worum es Kant stattdessen geht, steckt in dem plastischen Ausdruck „tierische Unmäßigkeit“: Zum einen ist dies ein Mißbrauch, „wodurch das Vermögen des intellektuellen Gebrauchs derselben (Genießmittel, Anm. d. Verf.) gehemmt oder erschöpft wird“ (MST A 80), also ein Gebrauch gegen den verstandesmäßigen Zweck, den man beim Genießen setzt. Damit ist der zweite Aspekt verbunden: Ein übermäßiger Gebrauch nimmt dem Menschen seine „menschlichen Fähigkeiten“, sich Zwecke zu setzen und diese zu verfolgen, sei es nun im übermäßigen Gebrauch von Alkohol, Betäubungsmitteln oder Speisen. „Im Zustande der Betrunktheit ist der Mensch nur wie ein Tier, nicht als Mensch, zu behandeln“ (MST A 80). Der Mensch erniedrigt sich, indem er seine Kraft auf physischem, intellektuellem und damit auch auf moralischem Gebiet einschränkt: „durch die Überladung mit Speisen und in einem solchem Zustande ist er für Handlungen, wozu Gewandtheit und Überlegung im Gebrauch seiner Kräfte erfordert wird, auf eine gewisse Zeit gelähmt. – Daß sich in

einen solchen Zustand zu versetzen Verletzung einer Pflicht wider sich selbst sei, fällt von selbst in die Augen“ (MST A 80 f.). Darin unterscheidet sich die Argumentation nicht von der, die Kant auch schon beim Verbot der „materialen Verstümmelung“ geführt hat: Der Mensch darf sich angesichts der eigenen Fähigkeit zur Sittlichkeit nicht in einen Zustand versetzen, in dem er sich dieser „Menschheit in seiner Person“ beraubt oder einschränkt.

Doch kommen noch zwei Aspekte hinzu: Es gibt offensichtlich nicht nur Mißbrauch von Genuß- und Nahrungsmitteln, sondern neben dem vernünftigen Gebrauch sogar einen „sittlichen Zweck (...) nämlich viel Menschen und lange zu wechselseitiger Mitteilung zusammen zu halten“ (MST A 82), so daß eine Grenze schwer zu ziehen scheint. Zum anderen jedoch besteht die Gefahr der Abhängigkeit („Notwendigkeit, dieses Betäubungsmittel zu wiederholen, ja wohl gar damit zu steigern“ (MST A 81)), was eben diese Grenzziehung in praxi noch schwieriger macht. Um diesen Problembereich bewegen sich die Fragen der Kasuistik: Hier gelte es die Eigenschaft des Weines, „zur Gesprächigkeit“ zu beleben und damit „Offenherzigkeit“ zu verbinden (MST A 81), gegen die Gefahr des Rausches abzuwägen mit der besonderen Schwierigkeit: „Wer kann aber das *Maß* für einen bestimmen, der in den Zustand, wo er zum *Messen* keine klaren Augen mehr hat, überzugehen eben in Bereitschaft ist?“ (MST A 82).

Scheinen dies zunächst Fragen des Maßes und der Klugheit zu sein, zeigt Kant in der Behandlung des gegenteiligen Lasters – des Geizes –, daß es doch mehr als ein gradueller Unterschied ist, der Tugend von Laster trennt und es in der Ethik eine klare Grenze geben muß. Geiz nennt Kant nicht die „Vernachlässigung seiner Liebespflichten gegen andere (...); sondern die Verengung *seines eigenen* Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maß des wahren eigenen Bedürfnisses“ (MST A 88 f.). Man könnte demnach meinen, es gebe ein Zuviel und ein Zuwenig beim Gebrauch von Genußmitteln, und in der Mitte liege die Tugend. Doch gegen diesen Aristotelischen Gedanken wehrt sich Kant ausdrücklich: „An der Rüge dieses Lasters kann man ein Beispiel von der Unrichtigkeit aller Erklärung, der Tugenden sowohl als Laster, durch den bloßen *Grad*, deutlich machen und zugleich die Unbrauchbarkeit des *Aristotelischen* Grundsatzes dartun: daß die Tugend in der Mittelstraße zwischen zwei Lastern bestehe“ (MST A 89). Als Beispiel führt Kant an, daß es zwischen Wahrhaftigkeit und Lüge kein Mittleres gebe, „aber wohl zwischen Offenherzigkeit und Zurückhaltung“ (MST A 91 Anm.), aber ein Mittleres dazu anzugeben sei unmöglich, „denn beide Tugendpflichten haben einen Spielraum der Anwendung

(latitudinem) und, was zu tun sei, kann nur von der Urteilskraft, nach Regeln der Klugheit (den pragmatischen), nicht denen der Sittlichkeit (den moralischen) (...) entschieden werden“ (ebd.). Demnach ist es nicht eine Frage der Ethik zu klären, was zu viel und was zu wenig sei, sondern eine Frage der Urteilskraft. In diesen Klugheitsfragen könne auch der einen Fehler begehen, der sich an die Grundsätze der Tugend halte. Doch unterscheidet Kant zwischen „Fehler“ in der Ausübung und „Laster“, welches nur der begehe, der sich gegen die Tugendpflichten wende. Einmal mehr wird deutlich, wie Kant zwischen Gesinnung und Erfolg einer Handlung gewichtet: In der Beurteilung, ob etwas sittlich gut ist, ist die Haltung ausschlaggebend, die natürlich umfaßt, auch die größtmögliche Klugheit in der Umsetzung walten zu lassen. Es kann daher gar nicht in Kants Absicht liegen, an dieser Stelle konkrete Regeln zu erlassen. So regelhaft dem heutigen Leser auch manches erscheinen mag, was Kant in diesen Abschnitten am konkreten Beispiel deutlich macht (erinnert sei an die Überlegungen zum Haarschneiden, die – als Regel mißverstanden – ihre eigentliche Aussage verfehlen), so muß man sich vor Augen halten, daß Kant keine Handlungsanleitungen gibt, sondern „Tugendpflichten“ vorstellt, die sich in ihrer Strenge nicht aufweichen lassen, aber in der Anwendung keineswegs ein enges Korsett bilden und erst recht nicht Handlungen als Pflichterfüllung reglementieren wollen. In diesem Zusammenhang sei noch einmal an Kants Unterscheidung zwischen „aus Pflicht“ und „pflichtgemäß“ erinnert, die zeigt, daß es Kant nicht daran gelegen sein kann, mit seiner Sittenlehre einen ethischen Regelkatalog aufzustellen.

Wichtiger als bei der Behandlung der Verbote wird dieser Spielraum noch im nun folgenden Abschnitt über die „unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst“.

5.2 „Entwicklung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit, d.i. in pragmatischer Absicht“

„Der Anbau (cultura) seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte), als Mittel zu allerlei möglichen Zwecken ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ (MST A 110). Auch dieser Gedanke dient schon in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten als Beispiel für die Anwendung der Formeln des kategorischen Imperativs und ist im Kapitel „Das Gesetz“ in dieser Arbeit schon dargestellt worden. Kant weicht in seiner Herleitung im Wesentlichen auch in der Metaphysik der Sitten nicht

von seiner bisherigen Argumentation ab: Der Mensch könne nicht wollen, die Fähigkeiten, seinen Willen zu verwirklichen, nicht auszubauen, da es zum Wesen des Willens gehört, Zwecke mit „Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unsrer Gewalt sind“ (GMS BA 3) realisieren zu wollen. Ein weiterer Gesichtspunkt ergab sich daraus, daß der Mensch Fähigkeiten besitze, die über das Naturgegebene herausragten und die ihm nicht nur Mittel seien, für ein Leben in der Natur besser ausgestattet zu sein, sondern die Gaben der Vernunft, des Mensch-Seins, seien und als solche der „Menschheit in der eigenen Person“ als Zweck an sich dienten. Gerade diesen zweiten Gedanken betont Kant in der Metaphysik der Sitten: Es geht nicht nur um den Ausbau von Naturkräften, um einen Vorteil bei der Bewältigung der Naturbedürfnisse zu erlangen. Daß der Mensch in Anbetracht seiner Naturbedürfnisse nur „unzweckmäßig“ ausgestattet wäre, zeigt Kant schon in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: „Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Teil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinkt viel gewisser geführt haben würde...“ (GMS BA 6 f.). Da der Mensch aber Vernunftwesen ist, das sich selbst Zwecke setzt, verdankt er „den Gebrauch seiner Kräfte nicht bloß dem Instinkt der Natur, sondern der Freiheit, mit der er dieses Maß (das Maß der Zufriedenheit mit seinem Vermögen, Anm. d. Verf.) bestimmt,...“ (MST A 111). Wenn aber die Freiheit das Maß für das Vermögen des Menschen bestimmt, so kann es nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst sein, sein Vermögen, Zwecke zu setzen, auszubauen um ein größtmögliches Wirken der Vernunft zu ermöglichen, um „in pragmatischer Rücksicht ein dem Zweck seines Daseins angemessener Mensch zu sein“ (MST A 111).

Das menschliche Vermögen teilt Kant in „Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte“ ein, was – wie wir schon an anderer Stelle gesehen haben – nicht mißverstanden werden darf als getrennte Elemente Geist, Seele und Leib, sondern als Aspekte, unter denen der Mensch zu betrachten sei: der Mensch, insofern er Geist, Seele, Leib ist.

„*Geisteskräfte* sind diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich ist“ (MST A 111). Kant versteht unter Vernunft die Fähigkeit, mit Begriffen zu denken, die sich nicht aus Erfahrung ableiten, die *a priori* sind. Eine solche Denkungsart findet er in „Mathematik, Logik und Metaphysik der Natur“, deren Übung den Gebrauch der Vernunft schulen soll.

„*Seelenkräfte* sind diejenigen, welche dem Verstand und der Regel, die er zu Befriedigung beliebiger Absichten braucht, zu Gebote stehen, und so fern an dem

Leitfaden der Erfahrung geführt werden“ (MST A 111 f.). Im Unterschied zur Vernunft braucht der Verstand also Anschauung, die er unter Regeln faßt, und Kant summiert damit unter „Seelenkräfte“ – für den heutigen Leser ungewohnt – „das Gedächtnis, die Einbildungskraft u. dgl.“ (ebd.).

„Endlich ist die Kultur der *Leibeskräfte* (die eigentliche Gymnastik) die Besorgung dessen, was das *Zeug* (die Materie) des Menschen ausmacht, ohne welches die Zwecke des Menschen unausgeführt bleiben würden“ (MST A 112). In diesem Satz faßt Kant die Pflicht gegen sich selber, sich körperlich zu fördern, und die Begründung dieser Pflicht zusammen.

Diese drei Aspekte – Geist, Seele und Leib – stellt Kant unter den Begriff der „physischen Vollkommenheit“ als Unterscheidung zu „moralischer Vollkommenheit“ und schließt sie damit zu einer ungewohnten Einheit zusammen: Es sind Kräfte des Menschen, die dieser nutzen soll und dies, um sich Zwecke setzen zu können, um Mensch zu sein. Doch gerade weil dies eine so grundlegende Pflicht ist, ist sie in der Ausformung der Maximen eine weite und unvollkommene Pflicht, so verstanden also eine Pflicht, die in ihrer konkreten Umsetzung viel Spielraum läßt. Wie die Menschen dieser Pflicht nachkommen sollen, „bleibt ihrer eigenen vernünftigen Überlegung, in Ansehung der Lust zu einer gewissen Lebensart und zugleich der Schätzung seiner eigenen dazu erforderlichen Kräfte, überlassen...“ (MST A 112).

5.3 Pflichten als animalisches Wesen als Pflicht zur Gesunderhaltung

In der Erörterung der Pflichten gegen sich selbst als einem animalischen Wesen ist schon an vielen Stellen recht deutlich zutage getreten, was im Sinne einer Pflicht zur Gesundheit zu deuten sein könnte. Jedoch sollte der Begriff nicht synonym mit dem der Pflichten gegen sich selbst verwandt werden, denn Kants Ansatz ist sicherlich weitaus grundsätzlicher gemeint als es der Begriff „Gesundheit“ suggeriert. Doch auch wenn Kant es nicht explizit ausdrückt, fiele eine Pflicht zur Gesunderhaltung als Pflicht gegen sich selbst unter die Pflichten gegen sich selbst als einem animalischen Wesen und ist als solche an vielen Stellen recht plastisch zu erkennen, wenn es etwa um Gymnastik oder den Mißbrauch von Genußmitteln geht.

Demnach enthalten die Pflichten gegen sich selbst als einem animalischen Wesen die Pflicht, auch das Physische am Menschen zu bewahren und zu pflegen, was durchaus als Gesundheitspflicht zu bezeichnen ist, auf dem Hintergrund des Pflichtverständnisses, das auf einer Bindung an das eigene Gesetz beruht, die von

Achtung vor der „Menschheit“ im Sinne Kants geprägt ist und Wurzel aller Sittlichkeit überhaupt ist.

Damit ist eine Grundhaltung gegenüber seiner eigenen Physis als ethisch benannt, die individuell ganz unterschiedliche Konsequenzen haben kann. Diese Grundhaltung ist nicht nur dadurch gekennzeichnet, die Natur des Menschen als Mittel zur Sittlichkeit zu begreifen, sondern auch die Zwecke der Natur nicht zu mißachten. Grundlegender als „Lebe der Natur gemäß“ (MST A67) kann man eine Aufforderung, sich gesund zu erhalten, kaum formulieren.

Zusammenfassung

Kants Pflichten gegen sich selbst als einem animalischen Wesen gründen sich, wie wir gesehen haben, auf einem vielschichtigen Argumentationsvorgang, der aus der Verknüpfung von Sittlichkeit und Naturzweck des Menschen entsteht. Denn zum einen sind es die Naturzwecke des homo phaenomenon, die der Sittlichkeit unterstellt, „anvertraut“ sind, und zum anderen ist es die Sittlichkeit selbst, die sich die Mittel, die sie grundsätzlich braucht, zum Zweck setzen muß.

Der Mensch ist nie bloß animalisches Wesen, dessen Vernunft den Instinkt zur Selbsterhaltung ersetzt. Allein unter diesem Gesichtspunkt des Naturwesens kann von Pflicht ohnehin nicht die Rede sein. Erst durch die Freiheit des homo noumenon ist eine Verpflichtung des Menschen nach Kant denkbar. Und dennoch hat der Mensch als homo phaenomenon Naturzwecke. Er darf diese Naturzwecke (der Selbst- und Arterhaltung, sowie der „Erhaltung des Vermögens zum angenehmen aber doch nur tierischen Lebensgenuß“ (MST A 68)) nicht pervertieren, denn damit würde er eine widersprüchliche Maxime zugrunde legen und seine Zwecke könnten – im doppelten Sinne – nicht zum Naturgesetz werden. Hier ist es handgreiflich, was Kant zur Bedingung der Sittlichkeit einer Maxime macht: sie muß zu einem Naturgesetz werden können. Wenn die Natur nach ihrer Gesetzlichkeit Zwecke vorgibt, wie Kant annimmt, die in sich zu einem Reich der Zwecke zusammenstimmen, und der Mensch als homo phaenomenon diesem Reich entstammt, so sind diese Zwecke dem vernunftbegabten Menschen als ganzem auch moralische Zwecke.

So ist der Angriff auf die Pflichten des Menschen gegen sich selbst in Anbetracht seines Naturwesens zugleich auch eine Herabsetzung seiner Sittlichkeit. Der Mensch als ganzer degradiert sich zum Mittel, wenn er Zwecken folgt, die seiner

Zwecksetzung als Mensch, sowohl als homo phaenomenon als auch als homo noumenon, zuwiderlaufen.

Die Naturvollkommenheit des Menschen zu zerstören, heißt aber gleichzeitig auch, die Sittlichkeit leugnen, da man ihr damit sozusagen die Grundlage nimmt, sie grundsätzlich in Frage stellt, da man der praktischen Vernunft der Fähigkeit beraubt, praktisch zu werden. Wie schon bei der Betrachtung über das Zwecke-Setzen wird hier deutlich, daß Kant Zweck und Mittel als untrennbare Einheit begreift. Wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen. So besteht die menschliche Vollkommenheit nicht nur in der moralischen Vollkommenheit, sondern in der Einheit von animalischer (=physischer) und moralischer Vollkommenheit.

Nach der Darstellung dieser Grundlagen einer möglichen Gesundheitspflicht als Pflicht gegen sich selbst bleibt die Frage offen, wie nun und – kritisch fragend – ob dieser Gedanke Kants im Sinne einer Pflicht, sich gesund zu erhalten, im Kontext heutiger Vorstellungen von Gesundheit zu interpretieren ist.

III. Ausführungen zur Gesundheitspflicht als Pflicht gegen sich selbst im Sinne I. Kants

Nachdem nun die Grundlagen einer möglichen Pflicht, sich gesund zu erhalten, als Pflicht gegen sich selbst bei Kant erörtert sind, bleibt kritisch zu klären, ob und wie dieser Gedanke im Spiegel des heutigen Verständnisses von Gesundheit zu verstehen ist und wie er Eingang in die medizinethische Diskussion finden kann.

Auf dem Hintergrund, daß Kant den Begriff „Gesundheit“ nicht im Zusammenhang mit den Pflichten gegen sich selbst als einem animalischen Wesen benutzt, ist auch zu klären, welcher Gesundheitsbegriff einer solchen Interpretation zugrunde liegen könnte; zumal Kant durchaus in anderen Zusammenhängen von Gesundheit spricht, zumeist in Verbindung mit Glückseligkeit und Wohlbefinden, wie wir bereits gesehen haben.

Des weiteren ist zu fragen, welchen Stellenwert eine solche Gesundheitspflicht haben kann, gerade als Pflicht gegen sich selbst. Wie steht sie im Verhältnis zu einer Pflicht gegen andere, sich gesund zu erhalten (und ist ein solcher Ansatz bei Kant zu finden)? In diesem Zusammenhang sei an den bereits mehrfach zitierten Artikel von Günther Patzig „Gibt es eine Gesundheitspflicht?“⁷⁶ erinnert, dessen Frage unter anderem ist: „Kann die Gemeinschaft den einzelnen zwingen, diese Pflicht zu erfüllen?“⁷⁷ So ist zu zeigen, ob auf diese Frage nicht doch eine Antwort bei Kant zu finden ist und wie diese im Verhältnis zu Pflichten gegen sich selbst steht.

Daran schlosse sich die Frage an, wie eine Pflicht zur Gesundheit und die Autonomie des Patienten zueinander stehen. Hat eine solche Pflicht gegen sich selbst, für seine Gesundheit Sorge zu tragen, Einfluß auf das Verhältnis des Patienten zum Arzt und umgekehrt?

Beginnen wir mit der Frage, wie eine Pflicht zur Gesundheit aus dem bisher Gesagten abgeleitet werden kann.

1. Pflichten als animalisches Wesen als Pflicht zur Gesunderhaltung?

⁷⁶ Günther Patzig: Gibt es eine Gesundheitspflicht?; Ethik in der Medizin 1 (1989) S.3-12

⁷⁷ ebd. S.3

Bei dem Versuch, Kants Pflichten gegen sich selbst als einem animalischen Wesen im Sinne einer Pflicht zur Gesunderhaltung zu deuten, ergeben sich Schwierigkeiten vor allen Dingen daraus, daß der Begriff Gesundheit in mehrdeutig verstehbar ist und somit nicht einfach Gemeinsamkeiten mit einem allgemeinen Gesundheitsverständnis aufgezeigt werden können. Die Bemühungen, den Begriff „Gesundheit“ zu definieren, sind so zahlreich und im Ergebnis so verschieden, daß es beinahe aussichtslos erscheint, ihn überhaupt für alle Anwendungsbereiche einheitlich festlegen zu wollen.

Um dennoch Mißverständnissen zu entgehen, böte es sich an, den Begriff von Gesundheit, den man zugrunde legen will, zu Beginn in einer Definition festzulegen und dann zu überprüfen, ob er sich in Kants Pflichten gegen sich selbst als einem animalischen Wesen wiederfindet. Doch liefe man dabei Gefahr, durch einen von außen herangetragenem Begriff weder einem heute gängigen Gesundheitsverständnis noch dem den Pflichten gegen sich selbst als einem animalischen Wesen zugrunde liegenden Verständnis gerecht zu werden.

Der angemessenere Weg scheint mir der zu sein, einen möglichen Gesundheitsbegriff aus den Pflichten gegen sich selbst als einem animalischen Wesen herauszuarbeiten und diesen auf seine Konvergenz zu heutigem Reden von Gesundheit zu überprüfen.

Lassen sich die Pflichten gegen sich selbst als einem moralischen Wesen zu einer Pflicht zur Gesundheit zusammenfassen? Unter die Pflichten als einem animalischen Wesen fallen nach Kant die Abkehr von den Lastern „Selbstentleibung“, „wohllüstige Selbstschädigung“ und „Selbstbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauch der Genieß- und Nahrungsmittel“, sowie im positiven Sinne die (unvollkommen) „Pflicht gegen sich selbst in Entwicklung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit, d. i. in pragmatischer Absicht“. Und die Frage stellt sich, welche dieser Pflichten den Zweck Gesundheit verfolgt. Zunächst scheint es in keiner dieser Pflichten um Gesundheit zu gehen.

Doch ist es so fernliegend, alles das, was den Menschen als ein Naturwesen betrifft, sein körperliches In-Ordnung-Sein, mit Gesundheit in Verbindung zu bringen? Ist das, was Kant beschreibt, wirklich so weit entfernt von unseren Vorstellung von Gesund-Sein im Sinne von körperlich, geistig und seelisch (wie Kant ausdrücklich unter „Naturvollkommenheit“ subsumiert) so vollkommen sein, wie es der Natur nach für den einzelnen möglich ist?

Ganz deutlich tritt in allen Paragraphen der Pflichten gegen sich selbst als einem animalischen Wesen ein Grundtenor zu Tage: Zur eigenen Vollkommenheit, die als Zweck an sich den Pflichten gegen sich selbst zugrunde liegt, gehört auch die weitgehenste Integrität des eigenen Organismus: Und das unter zwei Gesichtspunkten: Zum einen sind die Fähigkeiten des „animalischen“ Menschen Mittel zur Verwirklichung seiner Zwecke. Da die moralische Vollkommenheit Zweck der Menschheit an sich ist, wie wir gesehen haben, und dazu auch gehört, die Mittel, die zum Erreichen des Zwecks nötig sind, zu wollen, so soll der Mensch auch seine eigene Fähigkeit, Zwecke verwirklichen zu können, erhalten und ausbauen, also sich um sein Naturdasein sorgen. Dies entspräche aber einer indirekten Pflicht, der die Pflicht gegen sich selbst als einem moralischen Wesen übergeordnet wäre, wie es schon in der Kritik der praktischen Vernunft heißt:

„Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen; teils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichtum gehört) Mittel zur Erfüllung seiner Pflicht enthält,...“ (KpV A 166)⁷⁸.

Eine solche Begründung spricht auch aus Kants Argumentation gegen den Selbstmord:

„es ist ein Widerspruch, die Befugnis zu haben, sich aller Verbindlichkeit zu entziehen“ (MST A 73). Hier steht eine Unterordnung unter die moralische Pflichterkennung an erster Stelle.

Doch sind die Pflichten gegen sich selbst als einem animalischen Wesen keineswegs nur indirekt über die Pflichten gegen sich selbst als einem moralischen Wesen begründet.

Der andere Gesichtspunkt, unter dem Kant die Pflichten gegen sich selbst als einem animalischen Wesen betrachtet, ist der eines der Natur innewohnenden Zwecks, den der Mensch zu achten hat. Dieser Gedanke wird schon deutlich in dem Leitsatz der Pflichten gegen sich selbst. Für die Vollkommenen heißt er:

„Lebe der Natur gemäß“ (MST A 67).

Hier scheint es zunächst einfach, ein Gesundheitsverständnis abzuleiten, das den Menschen als ein Naturwesen betrachtet und das den Zustand, wo er mit der Natur im Einklang ist, als „gesund“ bezeichnet. Doch ist damit nicht viel gewonnen. Denn was heißt „der Natur gemäß“? Gibt es eine von der Natur vorgegebene Bestimmung des

⁷⁸

In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten spricht Kant ausdrücklich von einer „indirekten“ Pflicht: „Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirekt)“ (GMS BA 11)

Menschen? Hat die Natur einen Zweck, den der Mensch in seiner eigenen bewußten Zwecksetzung befolgen kann?

Kant erläutert seine Vorgabe „lebe der Natur gemäß“ in Bezug auf das Naturdasein des Menschen wie folgt:

„Da sind nun die Antriebe der Natur, was die *Tierheit* des Menschen betrifft, a) der, durch welchen die Natur die Erhaltung seiner selbst, b) die Erhaltung der Art, c) die Erhaltung seines Vermögens zum angenehmen aber doch nur tierischen Lebensgenuß beabsichtigt“ (MST A 68). Nach diesen „Antrieben“ richtet sich auch die Einteilung der vollkommenen Pflichten gegen sich selbst als einem animalischen Wesen: „Die Laster, welche hier den Pflichten gegen sich selbst widerstreiten, sind: der *Selbstmord*, der unnatürliche Gebrauch, den jemand von der *Geschlechtsneigung* macht, und der, das Vermögen zum Zweckmäßigen Gebrauch seiner Kräfte schwächende, *unmäßige Genuß der Nahrungsmittel*“ (ebd.).

Diese Argumentationslinie findet sich am deutlichsten im Abschnitt „von der wohlhlüstigen Selbstschändung“:

„So wie die Liebe zum Leben von der Natur zur Erhaltung der *Person*, so ist die Liebe zum Geschlecht von ihr zur Erhaltung der *Art* bestimmt; d. i. eine jede von beiden ist *Naturzweck*“ (MST A 75). Und dieser Gedanke ist es, der nach Kant diese Pflicht gegen sich selbst ganz offensichtlich zu begründen vermag:

„Daß ein solcher naturwidriger Gebrauch (also Mißbrauch) seiner Geschlechtseigenschaft eine und zwar der Sittlich im höchsten Grad widerstreitende Verletzung der Pflicht wider *sich selbst* sei, fällt jedem, zugleich mit dem Gedanken von demselben, so fort auf,...“ (MST A 76).

Es gibt nach Kant also Zwecke der Natur, denen er als Naturwesen unterliegt und denen er nicht zuwider handeln darf, wie Kant ausdrücklich in der anschließenden Kasuistik erklärt:

„Der Zweck der Natur ist in der Beiwohnung der Geschlechter zur Fortpflanzung, d. i. die Erhaltung der Art; jenem Zweck darf also wenigstens nicht zuwider gehandelt werden“ (MST A 78).

Doch auch bei den anderen Pflichten gegen sich selbst finden sich Hinweise darauf, daß die Pflichtverletzungen auch daraus resultieren, daß der Mensch Zwecke seiner Natur mißachtet und – sich über diese Zwecke hinwegsetzend – zum bloßen Mittel macht. Denn sie alle zielen auf die „eigene Vollkommenheit“ ab, die Kant so beschreibt:

„Das Wort *Vollkommenheit* ist mancher Mißdeutung ausgesetzt. Es wird bisweilen als ein zur Transzendentalphilosophie gehörender Begriff der *Allheit* des Manigfaltigen, was zusammengenommen ein Ding ausmacht, – dann aber auch als zur *Teleologie* gehörend, so verstanden, daß es die Zusammenstimmung der Beschaffenheit eines Dinges zu seinem *Zweck* bedeutet. (...) und von der letzteren wird hier auch eigentlich gehandelt“ (MST A 14).

Damit tun sich mehrere Probleme auf:

1. Wie sind zielgerichtete Antriebe der Natur denkbar? Steckt nicht ein Widerspruch in der von Kant vertretenen Ansicht, in der Natur müsse alles nach einem Ursache-Wirkungs-Mechanismus ablaufen und nach der hier angenommenen Mittel-Zweck-Beziehung in der Natur? Denn ganz offensichtlich, argumentiert Kant hier mit einem zielgerichteten Trieb der Natur, dem der Mensch dem ersten Anschein nach nicht zuwider handeln soll, denn Kant stellt den oben genannten Antrieben die entsprechende Mißachtung als „Laster“ gegenüber.
2. Wie ist das Verhältnis des zur Moral befähigten Menschen zu diesen „Antrieben der Natur“ zu denken? Worin besteht seine Pflicht als (moralisches) Naturwesen und warum ist diese eine moralische?
3. Welches Gesundheitsverständnis könnte einem solchen Begriff der menschlichen Natur zugrunde liegen?

1.1 Teleologie

(zu Problem 1) Die Lösung des ersten Problems macht einen kleinen Exkurs über Kants Vorstellungen von Teleologie nötig, damit verständlich werden kann, wie Kant Naturzwecke annehmen kann, wenn er doch zugleich davon ausgeht:

„*Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung*“ (KrV B 232).

Der Widerspruch zwischen einem kausalmechanischen und einem teleologischen Naturverständnis scheint zunächst offensichtlich: Entweder führt man alles Naturgeschehen auf eine zeitlich vorhergehende Ursache zurück oder man erklärt sein So-Sein aus einem zugrunde liegenden Ziel heraus. In Frage steht also die Art der Verknüpfung zweier Ereignisse.

Nach Kant sind Erscheinungen⁷⁹ ohne vorhergehende Ursache nicht denkbar und eine Ausnahme vom Naturgesetz der Kausalität würde unsere gesamte Erkenntnisfähigkeit des Empirischen unmöglich machen:

„Das Naturgesetz, daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, daß die Kausalität dieser Ursache (...) auch ihre Ursache unter den Erscheinungen habe, dadurch sie bestimmt wird, und daß folglich alle Begebenheiten in einer Naturordnung empirisch bestimmt sind; dieses Gesetz, durch welches Erscheinungen allererst eine *Natur* ausmachen und Gegenstände der Erfahrung abgeben können, ist ein Verstandes Gesetz, von welchem es unter keinem Vorwande erlaubt ist abzugehen, oder irgend eine Erscheinung davon auszunehmen; weil man sie sonst außerhalb aller möglichen Erfahrungen setzen (...) würde“ (KrV B 570 f., A 542 f.).

So scheint er auch zunächst eine teleologische Deutung des Naturgeschehens abzulehnen:

„Daß aber Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, und ihre Möglichkeit selbst nur durch diese Art von Kausalität hinreichend verständlich sei, dazu haben wir gar keinen Grund in der allgemeinen Idee der Natur, als Inbegriffs der Gegenstände der Sinne“ (KdU A 263 f. B 267 f.).

Denn der Begriff des Zwecks sei nicht von den Objekten der Erfahrungserkenntnis zu gewinnen, sondern „Vernünftelei (...), die nur den Begriff des Zwecks in die Natur der Dinge hineinspielt“ (ebd.).

Trotz dieses streng kausalistischen Naturverständnisses sieht Kant aber auch eine Notwendigkeit, Naturgeschehen teleologisch, also nicht nur von einer Ursache ausgehend, sondern auch ein Ziel annehmend, zu betrachten, da in der organischen Natur die Erkenntnis von Ursache und Wirkung nicht ausreicht zu erklären, warum aus der Vielzahl der möglichen Formen diese entstanden sei. Als anschauliches Beispiel führt er den komplizierte Bauplan eines Vogels an: „so sagt man, daß dieses alles nach dem bloßen nexus effectivus in der Natur, ohne noch eine besondere Art der Kausalität, nämlich die der Zwecke (nexus finalis), zu Hülfe zu nehmen, im höchsten Grade zufällig sei; d.i. daß sich die Natur, als bloßer Mechanismus betrachtet, auf tausendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem solchen Prinzip zu stoßen“ (KdU A 265, B 269).

⁷⁹ Daß Kant im Unterschied zu der Welt der Erscheinungen im Bereich der Ethik Zwecke für konstitutiv hält, ist aus den vorhergehenden Kapiteln bereits klar geworden. Siehe dazu auch GMS BA 80 Anm.: „Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee, zu Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß, zu Stande zu bringen.“

Und so räumt Kant der Betrachtung unter einem vorgegebenen Zweck eine Berechtigung ein:

„Gleichwohl wird die teleologische Beurteilung, wenigstens problematisch, mit Recht zur Naturforschung gezogen; aber nur um sie nach der Analogie mit der Kausalität nach Zwecken unter Prinzipien der Beobachtung und Nachforschung zu bringen, ohne sich anzumaßen sie darnach zu erklären. Sie gehört also zur reflektierenden, nicht der bestimmenden, Urteilskraft“ (ebd.).

Mit dieser Zuteilung der teleologischen Betrachtungsweise zur „reflektierende(n) Urteilskraft“ macht Kant deutlich, daß es sich also dabei nicht um eine a priori gegebene Kategorie handelt, wie es die Kausalität ist. Damit ist die Zuschreibung eines Zwecks nicht bestimmend, sondern entspringt der menschlichen Reflexion.⁸⁰ Wie F. Kleinmann betont:

„Den Naturprodukten selbst kann Kant zufolge keine Beziehung auf Zwecke beigelegt werden. Dieses Prinzip der reflektierenden Urteilskraft ist nicht kategorial-bestimmend (...). Vielmehr schreibt sich die Urteilskraft dieses Prinzip selbst als Maxime für die Reflexion über die Natur vor (Heautonomie); es ist daher nur regulativ-reflexierend.“⁸¹ Damit ist zumindest der erste Widerspruch aufgehoben: Ein Naturprodukt ist nicht mehr gleichzeitig nach einer Ursache und einem Ziel zu bestimmen. Denn entweder ist A Ursache von B und geht B voraus oder B ist Zweck von A, A also Mittel von B, und damit ginge B A voraus. Da nun Kant die Kausalität als bestimmend annimmt, hält er an der zeitlichen Reihenfolge: A geht als Ursache B voraus, streng fest. Eine Mittel-Zweck-Relation ist aber vorstellbar.⁸²

Auf eine weitere Vertiefung dieses Problems bei Kant muß an dieser Stelle verzichtet werden. Wenn auch eine Diskussion des Kantschen Ansatzes für die Naturwissenschaften wie auch in der Medizin hoch interessant ist. Auch für das

⁸⁰ Zur Unterscheidung von „konstitutiv“ und „regulativ“ siehe auch: A. Meyer-Abich: Kant und das biologische Denken; In: Acta biologica 6 (1942) S.185-211

⁸¹ Friedrich Kleinmann: Das Problem der organismischen Teleologie; Tübingen 1998 S. 31

⁸² Kant löst das Problem durch die Annahme eines für den Menschen nicht erkennbaren für Kausalprinzip und Teleologie gemeinsamen Übersinnlichen: „Das Prinzip, welches die Vereinbarkeit beider in Beurteilung der Natur nach denselben möglich machen soll, muß in dem, was außerhalb beider (mithin auch außer der möglichen empirischen Naturvorstellung) liegt, von dieser aber doch den Grund enthält, d.i. im Übersinnlichen, gesetzt, und eine jede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden“ (KdU A 353, B 357).

Einen systemtheoretischen Lösungsansatz schlägt F. Kleinmann vor: „Hier wirke, – bildlich gesprochen – beginnend mit dem ‚ersten‘ Glied, jedes Glied auf das folgende, das ‚letzte‘ wieder auf das ‚erste‘, so daß jenes zugleich Telos von jenem ist. Da dieselbe Beziehung für jedes Glied der Kette gilt, liegt ein zeitlich strukturiertes wechselseitiges Ursache-Wirkungs-Verhältnis mit der ‚Rückwirkung‘ von Wirkungen auf ihre Ursache vor, das die innere Zweckmäßigkeit kausalmechanisch zu erklären vermag.“ (F. Kleinmann S.186)

Ein solches Denken, das Kausalmechanik und Teleologie verbindet, hat starken Einfluß auf die Medizin, z. B. in der Beschreibung von Regelkreisen und komplexen Regulationsmechanismen.

Verständnis von Krankheit und Gesundheit hat das Problem eines kausalen oder eines teleologischen Ansatzes weitreichende Bedeutung.⁸³ Wie D. Engelhardt zeigt, hat es gerade im 20. Jahrhundert immer wieder tiefgreifende Diskussionen um den Widerspruch zwischen dem „physikalischen“ und dem „biologischen“ Denken in der Medizin gegeben, wobei in vielen Bereichen beide Ansätze miteinander verwoben sind.⁸⁴

Doch sollte dieser Exkurs das Verständnis von Kants Vorstellung von „Naturzwecken“ soweit erläutert haben, daß dieser Begriff in seiner Bedeutung für den Menschen als Naturwesen verstehbar wird.

Kant nimmt also für den Organismus Naturzwecke an, und das nicht nur auf der Ebene von Organfunktionen und Stoffwechselprozessen, sondern ganz offensichtlich auch im Gesamtzusammenhang des Menschen und der Natur: Der Mensch hat Antriebe, wie z. B. die Liebe zum Leben, die einen Naturzweck verfolgen, wie den Erhalt der Art.⁸⁵ In welchem Verhältnis steht nun – unter ethischer Betrachtung – der Mensch zu diesen Naturzwecken?

1.2 Verhältnis Mensch – Naturzwecke

Zu Problem 2: Wie ist das Verhältnis des zur Moral befähigten Menschen zu den „Antrieben der Natur“ zu denken? (s. S. 83) Die erste Voraussetzung, um angesichts von Naturzwecken überhaupt noch von Ethik reden zu können, ist, daß der Mensch diesen Naturzwecken nicht unterworfen ist in dem Sinne, daß er seinen Antrieben „mechanisch“ Folge leisten muß. Erinnerung sei an die „psychologische Freiheit“. Kant beschreibt eben diese Freiheit von aller Naturkausalität als Voraussetzung der Sittlichkeit des Menschen, sie ist „Seinsgrund“ der Sittlichkeit, wie wir im Kapitel „Freiheit“ gesehen haben. Es kann ihm also auch nicht um eine Naturphilosophie gehen,

⁸³ Interessant ist in diesem Zusammenhang der Ansatz von W. Bieganski, der auch für pathologische Erscheinungen eine Zweckmäßigkeit für denkbar hält und sie in den Zusammenhang mit den regulativen Prozessen des Körpers stellt: „Alle zweckmäßigen pathologischen Erscheinungen gehören zur Klasse der Regulationsprozesse.“ (W. Bieganski: Über die Zweckmäßigkeit in den pathologischen Erscheinungen; In: Annalen der Naturphilosophie 5 (1906) S.137-203

Die Annahme von ausgleichenden Regulationsmechanismen, die einen Zweck, die Wiederherstellung des Funktionszustandes, verfolgen, prägt auch heute noch pathophysiologisches Denken.

⁸⁴ Zur ausführlicheren Darstellung: Dietrich von Engelhardt: Teleologie in der Medizin des 20. Jahrhunderts; In: Neue Hefte für Philosophie 20 (1981) S.72-93

⁸⁵ In „Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ spricht Kant sogar von einem Plan der Natur in Bezug auf die Geschichte der Menschheit: „Man kann die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen“ (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht A 403)

in der die Zwecke des Menschen von der Natur vorgegeben sind und der Mensch sich aus dieser Vorgabe nicht „befreien“ kann.

Und doch unterliegt der Mensch als homo phaenomenon den Zwecken der Natur, wenn er auch als homo noumenon eigene Zwecke setzen kann. Das Verhältnis des Menschen zu den Naturzwecken ist also geprägt durch sein Dasein als homo phaenomenon und sein der Vernunft Verpflichtet-Sein als homo noumenon. Wie wir bereits mehrfach in dieser Arbeit gesehen haben, betont Kant in diesem Zusammenhang häufig einen Widerstreit zwischen den von der Natur beeinflusstem „Trieben“ des Menschen und seiner Vernunft. Eine sittliche Entscheidung ist dann immer eine, die unabhängig von eben diesen Trieben getroffen ist. Hieße das, der Mensch dürfe sich über alle Zwecke, die er als naturgegeben erkennt, hinwegsetzen, bliebe für eine ethische Entscheidung, seine Naturvollkommenheit zu erhalten, nur noch die oben erwähnte (indirekte) Argumentation übrig: der homo phaenomenon ist Mittel zur Verwirklichung der Zwecke des homo noumenon und muß als solcher möglichst vollkommen erhalten bzw. noch vollkommener gemacht werden.

Dem widerspricht aber Kants Argumentation, der Mensch dürfe sich nicht zum Mittel machen, wie wir es schon in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten am Beispiel des Selbstmordes gesehen haben: „Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas das *bloß* als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden“ (GMS BA 67). Könnte man hier zunächst noch argumentieren, Kant habe dabei nur den homo noumenon im Sinn, wird diese Interpretation hinfällig, wenn man den dem Zitat folgenden Satz betrachtet: „Also kann ich über den Menschen in meiner Person nichts (A: nicht) disponieren, ihn zu verstümmeln, zu verderben, oder zu töten“ (ebd.). Es ist also der Mensch als ganzer gemeint, der „Zweck an sich“ ist. Kant unternimmt hier keine Trennung zwischen dem Zwecke setzenden Vernunftwesen und dem den Gesetzen der Natur unterworfenen Naturwesen. Man kann in der Behandlung des Menschen nicht Phaenomen und Noumen trennen. Wenn es also um die Vollkommenheit des Menschen geht, müssen beide gemeint sein: Die Vollkommenheit als moralisches und die als animalisches Wesen. Und das nicht nur, weil die Vollkommenheit des moralischen Wesens auch darin besteht, die Mittel zur Verwirklichung seiner Zwecke zu wollen, sondern auch weil der Mensch die Zwecke seines Naturdaseins nicht mißachten kann, da er auch Naturwesen ist. Daß heißt nicht, daß er diese Naturzwecke zu seinen moralischen Zwecken machen muß, denn er hat sie ja durch sein Dasein schon zum Zweck, aber er muß sie als solche anerkennen und

darf sie nicht pervertieren, da dies eine Maxime zur Folge hätte, die sich selbst widerspräche.

Schon in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten heißt es:

„Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde“ (GMS BA 53 f.).

Dies ist die Erläuterung des ersten Prüfkriteriums, ob eine Maxime zu einem allgemeinen Naturgesetze werden kann exemplarisch fixiert am Beispiel des Selbstmordes. Wenn eine Maxime aber diesem Prüfkriterium unterliegt, so gilt dies auch für Maximen, die sich auf den Menschen als Naturwesen beziehen; auch hier müssen die Maximen „naturgesetzfähig“ sein: „lebe der Natur gemäß“ ist also auch eine moralische Pflicht.

Nun könnte man einwenden, daß doch ein Naturzweck ein Zweck ist, den ohnehin jeder Mensch hat, und damit eine moralische Zwecksetzung gar nicht in Frage steht. An dieser Stelle sei daher noch einmal das Beispiel des Podagrigen erwähnt, in dem genau dieses Problem offensichtlich wird:

„Aber, auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. Nur ist die Vorschrift zur Glückseligkeit mehrenteils so beschaffen, daß sie einigen Neigungen großen Abbruch tut und doch der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller unter dem Namen der Glückseligkeit keinen bestimmten und sichern Begriff machen kann; (...) und der Mensch, z. B. ein Podagrige wählen könne, zu genießen was ihm schmeckt und zu leiden was er kann, weil er, nach seinem Überschlage, hier wenigstens, sich nicht durch vielleicht grundlose Erwartungen eines Glücks, das in seiner Gesundheit stecken soll, um den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat“ (GMS BA 12).

Der Mensch ist im Hinblick auf seine von der Natur gegebenen Zielsetzungen nicht mit einem unfehlbaren Instinkt ausgestattet, der wie Kant meint „(...) viel gewisser (zu) Befriedigung aller unserer Bedürfnisse geführt haben würde“ (GMS BA 7), sondern auch hier waltet die Vernunft. Es gibt also keine von der Natur vorgegebenen Zwecke, die, ohne die praktische Vernunft zu berühren, in ihrer Verwirklichung feststehen:

„Dieser Wille darf also zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut, und zu allem übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung sein...“ (GMS BA 7).

Darin drückt sich auch ein Verhältnis zwischen homo noumenon und homo phaenomenon aus, ohne daß eine Aufspaltung erfolgt. Die Vernunft, der gute Wille, ist das höchste Gut und zugleich Bedingung für alles andere, doch ist er nicht „das einzige und das ganze“, was Kant in der Metaphysik der Sitten wie folgt ausdrückt:

„mithin über sich als bloßes Mittel zu einem beliebigen Zweck zu disponieren, heißt die Menschheit in seiner Person (homo noumenon) abwürdigen, der doch der Mensch (homo phaenomenon) zur Erhaltung anvertraut war.“ (MST A 73)

Auch der dem homo phaenomenon beigelegte Naturzweck der Selbsterhaltung ist der Vernunft anvertraut.

So ergibt sich für das Verhältnis des Menschen zu seinen Naturzwecken, daß er zwar durch „Neigungen“ dazu angetrieben ist, daß aber die Entscheidung, ihnen zu folgen, auch den Bedingungen der praktischen Vernunft untersteht, die dem kategorischen Imperativ zufolge keine Maximen zulassen kann, die der Logik eines Naturgesetzes widersprechen in Bezug, daß eine Entscheidung auf die Naturwesenhaftigkeit des Menschen also auch im Einklang mit seinen Gesetzen stehen muß: „lebe der Natur gemäß“, als Vernunftwesen und als Naturwesen.

2. Ein möglicher Gesundheitsbegriff

Zu Problem 3: Welches Gesundheitsverständnis könnte einem solchen Begriff der menschlichen Natur zugrunde liegen? (s. S. 84) Ein Gesundheitsbegriff, der sich aus „Naturzwecken“ der Menschen ableiten läßt, hat die drei von Kant genannten „Antriebe der Natur, was die *Tierheit* des Menschen betrifft“ (MST A 68) zur Grundlage:

„a) der, durch welchen die Natur die Erhaltung seiner selbst, b) die Erhaltung der Art, c) die Erhaltung seines Vermögens zum angenehmen aber doch nur tierischen Lebensgenuß beabsichtigt“ (ebd.).

Diese Antriebe der Natur verfolgen einen Zweck, nämlich einen Zustand zu erhalten bzw. zu erreichen, der gesund genannt werden kann. Nicht im bloß negativen Sinne als Abwesenheit von Krankheit, sondern positiv als möglichst gutes biologisches Funktionieren. Dieser Gedanke findet sich durchaus auch im teleologischen

Gesundheitsverständnis des 20. Jahrhunderts wieder, wie D. v. Engelhardt referiert: „Krankheit und Gesundheit gehören zum Organismus, dieser soll ohne Finalität nicht zu begreifen sein, so auch nicht Gesundheit und Krankheit. Als Ziel oder Tendenz des Organismus gilt die Selbsterhaltung, aber ebenso Fortpflanzung und Arterhaltung.“⁸⁶

Der für unser heutiges Denken sicherlich problematischste Gedanke ist dabei der der Arterhaltung als Naturzweck. Sexualität und Fortpflanzung auf so enge Weise zu verknüpfen, wie Kant es tut, scheint in unserer Gesellschaft antiquiert, auch wenn (siehe Fußnote S. 70) zumindest die Position der katholischen Kirche, die die „Untrennbarkeit der beiden Gesichtspunkte liebende Vereinigung und Fortpflanzung“⁸⁷ vertritt, der Position Kants in diesem Punkt ähnlich zu sein scheint. Zu sehr hat sich unsere Gesellschaft auf eine, wenn auch „unphysiologische“, Trennbarkeit von Geschlechtstrieb und Fortpflanzung eingestellt. Ich möchte die Frage, welche Rolle Kants Beurteilung dieses Problems in einer heutigen Debatte über Verhütung und vorehelichen Geschlechtsverkehr noch spielen würde, ausklammern, mit dem Argument, daß sie für die Festlegung eines Gesundheitsverständnisses von geringer Bedeutung ist, denn soweit man diesen Begriff sicherlich dehnen kann, so wenig verständlich wird er jedoch, wenn man ihn über das Individuum hinweg ausdehnt. Die Erhaltung der Art aber ist etwas, was über den einzelnen hinausgeht. Hier soll es jedoch um einen nachvollziehbaren Gesundheitsbegriff gehen.

Doch auch wenn wir das Problem der Arterhaltung aus dem Gesundheitsbegriff ausklammern, bleibt die Frage, wie es bei den anderen „Naturantrieben“ und ihrer Verknüpfung mit biologischen Zielen steht. Hier scheint eine Verbindung zu Naturzwecken und die Anerkennung dieses Zwecks leichter nachvollziehbar. Liebe zum Leben und Streben nach Wohlergehen haben sich von ihren Zwecken Selbsterhaltung und „Erhaltung seines Vermögens zum angenehmen aber doch nur tierischen Lebensgenuß“ auch im heutigen Denken nicht entkoppelt. Nimmt man diese von Kant so genannten Naturzwecke und ihre zugrunde gelegte Teleologie zur Grundlage eines Gesundheitsbegriff, so könnte gesund sein lauten: biologisch funktionieren.⁸⁸

Wobei anzumerken ist, daß „biologisch“ für alles steht, was zum Menschen als „Naturwesen“ gehört, und das sind nach Kant Geist, Seele und Leib (vgl. MST A 110: „Der Anbau (cultura) seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte)“).

⁸⁶ Dietrich von Engelhardt: Teleologie in der Medizin des 20. Jahrhunderts; In: Neue Hefte für Philosophie 20 (1981) S. 72-93 (Zitat S. 86)

⁸⁷ Enzyklika Humanae vitae; Zürich 1968, S. 14

⁸⁸ vergleichbar dem Begriff „physiologisch“, der doch so häufig in der Medizin synonym mit „gesund“ verwandt wird.

Dieses biologische Funktionieren ist jedoch nicht nur deshalb Zweck des Menschen, weil es ein von der Natur angestrebter Zweck ist, es ist auch Zweck des Menschen im Zusammenhang mit seiner moralischen Vollkommenheit, wie wir gesehen haben:

„Der Mensch ist es sich selbst (als Vernunftwesen) schuldig, die Naturanlage und Vermögen, von denen seine Vernunft dereinst Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichsam rosten zu lassen“ (MST A 110); Vernunft- und Naturzweck sind nicht zu trennen. So gehen auch bei Kant beide Argumentationsstränge ineinander über, wie wir bei der Pflicht zur Erhaltung des Lebens gesehen haben.

Ein solch „funktionaler“ Begriff von Gesundheit ist der allgemeinen Vorstellung von Gesundheit gar nicht so fremd. Nach einer Umfrage von Blaxter⁸⁹ bedeutet Gesundheit für 30% der britischen Bevölkerung die „Fähigkeit, Rollenanforderungen insbesondere im Arbeitsbereich nachzukommen“, was Williams⁹⁰ mit „funktionaler Fitness“ beschreibt. Darin scheint die Idee enthalten, daß Gesundheit ein Zustand ist, der dem Menschen ein Funktionieren erlaubt. Was man als „Funktion“ des Menschen erkennt, mag im einzelnen sehr unterschiedlich sein, und so scheint auch der damit verbundene Gesundheitsbegriff abhängig von einem Werteverständnis zu sein. Eine Ausrichtung auf die Moralität als Zweck, dem Gesundheit dient wie bei Kant, scheint aber in diesem Zusammenhang ungewöhnlich. Hier findet sich allerdings eine Parallele zum Gesundheitsverständnis der katholischen Moralthologie, in der Gesundheit „nicht nur (...) eine (vorsittliche) Disposition zum Handeln, sondern ebenso sehr ein Auftrag, der sich an die freie menschliche Person richtet“⁹¹, ist. Sie ist also nicht Selbstzweck oder höchstes Gut, sondern „sie hat Dienstcharakter und ist damit ausgerichtet auf das endgültige Heil“ (ebd.). Auch hier ist Gesundheit als Mittel zur Sittlichkeit selbst wiederum aufgetragen, und auch hier ergibt sich eine „Gesundheitspflicht“, die zu begreifen ist einerseits aus dem Auftrag, Gesundheit als Schöpfung zu wahren und zugleich als „dem Heil dienend“. Auch wenn dies in einem völlig anderen, hier nicht vertieften Kontext geschieht, ist der Grundgedanke ähnlich: Gesundheit ist nicht nur als Wohlbefinden zu begreifen, sondern ist auch für die Ziele des Menschen von sittlicher Bedeutung.

⁸⁹ M. Blaxter: *Health and lifestyles*; Routledge, London 1990. Hier zitiert nach Toni Faltermaier: *Subjektive Konzepte und Theorien von Gesundheit*; In: Wann fühlen wir uns gesund? Hrsg. Uwe Flick, Juventa Verlag Weinheim und München 1998 S.70-86

⁹⁰ R. Williams: *Concepts of health: an analysis of lay logic*; *Sociology* 1983 (17) S. 185-205; zitiert nach T. Faltermaier s. o.

⁹¹ Franz Böckle: *Die Stellung der Gesundheit in der katholischen Morallehre*; In: ders.: *Ja zum Menschen. Baustein einer konkreten Moral*; Aus dem Nachlaß herausgegeben von Gerhard Höver, München 1995 S. 229

Zunächst scheint dieser Gesundheitsbegriff frei von dem subjektiven Eindruck, von dem Gefühl gesund zu sein, sich wohl zu fühlen, auch wenn im „Antrieb zur Erhaltung seines Vermögens zum angenehmen aber doch nur tierischen Lebensgenuß“ schon die subjektive Seite von Gesundheit angedeutet ist. Daß diese Seite aber in dem bisher Gesagten fehlen muß, ist eine notwendige Folge daraus, daß dieser Gesundheitsbegriff aus Kants Tugendlehre abgeleitet ist. Es sei daran erinnert, daß dieser Gesundheitsbegriff auf ethische Pflichten bezogen ist, und diese haben nach Kant nicht ihre Begründung darin, daß sie einem subjektiven, empirischen Prinzip folgen, wie es das eigene Wohlergehen ist, was Kant ausdrücklich betont:

„Doch ist das Prinzip der *eigenen Glückseligkeit* am meisten verwerflich, nicht bloß deswegen, weil es falsch ist, und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht, auch nicht bloß, weil es gar nichts zur Gründung einer Sittlichkeit beiträgt (...): sondern, weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen und nur den Kalkül besser ziehen lehren, den spezifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen“ (GMS BA 90 f.).

Es kann bei einer Pflicht zur Gesundheit also nicht darum gehen, sein eigenes Wohlbefinden als oberstes Ziel vor Augen zu haben, sondern nur in Übereinstimmung mit seiner Natur zu leben, keine Maxime zu haben, wie die des Selbstmordes oder des Mißbrauchs vom Genußmitteln, die den Zwecken des Menschen als Naturwesen widerspricht.

Eine subjektive Dimension von Gesundheit ist aber durchaus aus der indirekten Begründung für eine Gesundheitspflicht zu gewinnen:

„Seine eigene Glückseligkeit sicher, ist Pflicht (wenigstens indirekt), denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande, in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen, könnte leicht eine große *Versuchung zu Übertretung der Pflichten* werden“ (GMS BA 11 f.).

Hier geht es ganz offensichtlich um Wohlbefinden in einem sehr weit gefaßten Bereich, der bei Kant „Glückseligkeit“ heißt.⁹² Bei dieser indirekten Pflicht ist es leichter, einen Gesundheitsbegriff auszumachen, denn Kant spricht hier selbst von Gesundheit:

⁹² Man könnte in diesem Zusammenhang an die Definition der WHO von Gesundheit denken, in der von körperlichem, seelischem und sozialem Wohlbefinden die Rede ist. Da jedoch Kant selbst in diesem Kontext einen offensichtlich engeren Gesundheitsbegriff gebraucht, sei an dieser Stelle nur auf die Möglichkeit verwiesen, den Gesundheitsbegriff im Sinne der WHO auszudehnen auf alle Lebensbereiche.

„Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen; teils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichtum gehört) Mittel zu Erfüllung seiner Pflicht enthält, teils weil der Mangel derselben (z. B. Armut) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten“ (KpV A 166 f.).

An anderer Stelle definiert er Gesundheit als „Gleichgewicht aller körperlichen Kräfte des Menschen“ (MST A 11) und als „negatives Wohlbefinden, sie selbst kann nicht gefühlt werden“ (MST A 176).

Diese subjektive Seite der Gesundheit unter dem Oberbegriff der Glückseligkeit jedoch kann für Kant nur als Mittel zur Ausübung der Sittlichkeit als Zweck an sich zur indirekten Pflicht werden. Es wäre auch befremdlich, wenn man sich via Pflicht zum subjektiven Wohlbefinden zwingen müßte; „Denn *eigene Glückseligkeit* ist ein Zweck, den zwar alle Menschen (vermöge des Antriebs ihrer Natur) haben, nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne sich selbst zu widersprechen. Was ein jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von *Pflicht*“ (MST A 13)

Doch hat Gesundheit, wie wir gesehen haben, durchaus auch eine objektive Dimension des biologischen Funktionierens als Zweck an sich der Natur und der Vernunft.

Die hier vorgenommene Trennung des Gesundheitsbegriffs ist eine künstliche, um zu zeigen, daß es eine Dimension von Gesundheit gibt, die dem Menschen keineswegs immer schon als Ziel vor Augen steht, das er „von Natur aus“ erreichen möchte, weshalb Gesunderhaltung ein „Ratschlag der Klugheit“ und nicht der Sittlichkeit sei. Gesundheit als biologisches Funktionieren kann z. B. durch risikoreiches Verhalten und Genußsucht, die ja eigentlich dem Wohlbefinden dienen soll, aufs Spiel gesetzt werden, wie Kant im Fall des „unmäßigen Gebrauchs von Genieß- und Nahrungsmitteln“ zeigt. Sie kann geradezu dem Wohlbefinden (dem augenblicklichen) geopfert werden, wie der in dieser Arbeit schon häufig zitierte Fall des Podagristen zeigt. Ganz plastisch führt Kant uns auch die kommerzielle Verwertbarkeit des eigenen Körpers vor: das Beispiel des Kastraten oder desjenigen, der einen Zahn verkauft, scheint in unserer Gesellschaft antiquiert, aber die Vermarktung des eigenen Körpers unter Inkaufnahme gesundheitlicher Schäden (z. B. Magersucht bei Models) oder die Frage nach kommerziellem Organhandel sind nach Kant sicherlich parallel zu beurteilen.

So ist eine Gesundheitspflicht denkbar, obwohl oder gerade weil dem Menschen sein Wohlbefinden von Natur aus am Herzen liegt.

3. Gesundheit als Pflicht

In der gegenwärtigen medizinethischen Literatur finden sich nur wenige Hinweise auf eine Pflicht zur Gesundheit und noch weniger auf eine Pflicht zur Gesunderhaltung als Pflicht gegen sich selbst. Häufiger finden sogenannte „Patientenpflichten“ Erwähnung, die sich zumeist aus dem Verhältnis Patient zum Arzt rekrutieren. Dabei lassen sich deutlich Pflichten unterscheiden, die ein paternalistisches Arzt-Patienten-Verhältnis, von Pflichten, die die Autonomie des Patienten voraussetzen. Zu Ersteren gehören z. B. Gehorsam gegenüber dem Arzt, Geduld bei der Behandlung, sogar Dankbarkeit und Treue.⁹³ Bei letzteren handelt es sich bei den meisten Autoren um Pflichten, die aus einem angenommenen Vertrag zwischen Arzt und Patient resultieren und somit ein gegenseitiges Verpflichtetsein zur Bedingung haben.⁹⁴ Daraus ergibt sich für den Patienten nach Michael J. Meyer z. B. folgendes:

„...the autonomous patient has a duty to communicate his own concerns openly.“

„The autonomous patient also has a duty to cooperate on mutually agreed-upon goals (or to negotiate an adjustment of those goals).“

„The autonomous patient has a duty to avoid regarding the health care professional as infallible.“⁹⁵

Dabei unterscheidet Meyer Patientenpflichten nach „self-regarding duties or duties to others“⁹⁶ und faßt unter die „self-regarding duties“ offene Kommunikation, das Sammeln von Informationen, Kooperation usw. mit dem Argument: „it clearly benefits the patient“. Es handelt sich also um Interessen, die dem angenommenen Ziel des Patienten, gesund zu werden, dienen. Damit steht die eigentliche Zwecksetzung nicht in Frage, auch wenn Meyer erklärt:

„Patient duties are moral obligations because their practice goes beyond the exercise of prudence.“⁹⁷ Im Kantschen Sinne ist diese Behauptung sicherlich nicht aufrechtzuerhalten, zumindest ist bei Meyer die Trennung zwischen Klugheit und

⁹³ „The patient must be grateful“ heißt es in einem Artikel, der die Patientenpflichten vor 125 Jahren referiert. (Bugyi Balázs: A betegek kötelességei. Adalék az orvos és a beteg kapcsolatához 125 évvel ezelőtt; In: Orv Hetil 118 (1977) S. 220-221 Engl. Übersetzung Juliana Oszkó

⁹⁴ So betont Lorne E. Rozovsky: „The issue of the patient’s duty arises as a secondary matter only after this primary relationship has been created.“ (ders.: The Patient’s Duty to himself; In: Dimensions in Health Service 56 (1979) S. 27-28

⁹⁵ Michael J. Meyer: Patient’s Duties; In: The Journal of Medicine and Philosophy 17 (1992) S. 541-555 (Zitate S. 550, 551, 552)

⁹⁶ ebd. S.549

⁹⁷ ebd. S.553

Sittlichkeit nicht nachvollziehbar. Und es wird auch nicht deutlich, womit er begründet, daß diese Pflichten für alle autonomen Patienten „minimum, general moral requirements“ darstellen. Eine Verknüpfung mit der gesetzgebenden praktischen Vernunft fehlt.

Vor einem ganz anderen Hintergrund begründen Roger C. Sider und Colleen D. Clements eine ethische Verpflichtung der Patienten gegen ihre Gesundheit. Deutlich grenzen sich beide Autoren in ihrem Vorhaben von Kants Ethik ab, indem sie jeder rationalen Ethik, namentlich auch Kant, absprechen, eine Pflicht zur Gesundheit begründen zu können:

„Based upon a Kantian conception of the patient as an autonomous agent (...) it claims that each person (patient) stands alone as the creator of his or her values and purposes. It follows that each patient is *prima facie* free to regard his or her health with whatever degree of value or disvalue he or she sees fit. (...) Such a conception of medical ethics has great difficulty grounding a moral obligation for health,...“⁹⁸

Das häufig anzutreffende Mißverständnis der Bedeutung von autonom ist hier offensichtlich. Der Gedanke, daß es diese Autonomie nur geben kann, weil der Mensch ein eigenes Gesetz hat, wird von dem Verständnis überlagert, Autonomie bedeute, jede Zwecksetzung sei ins Belieben des einzelnen gestellt, solange er niemandes Freiheit störe.

Nach dieser deutlichen Abgrenzung von „rationalist ethics“ entwickeln Sider und Clements ein eigenes Konzept einer Gesundheitspflicht, wobei auch sie „health as an obligation to oneself“ und „health as an obligation to others“ unterscheiden. Dabei verzichten sie darauf, eine allgemeingültige Verpflichtung zu postulieren:

„There can be no categorial or necessary answer to the question. (...) Although this turns out to be devastating for ethics based on absolute, necessary and universal principles, it is a realistic foundation in any empirical endeavour and for a modern naturalistic ethics.“⁹⁹

Ihre Gesundheitspflicht gründet sich darauf, daß die meisten Menschen eine positive Grundeinstellung zum Leben hätten und mit dieser intersubjektiven Übereinstimmung eine Theorie der Werte beginnen könne. Die Verpflichtung gegen sich selbst findet ihre Begründung darin, daß die naturalistische Ethik „survival and well-functioning“ als das Gute beschreibe. Die Pflichten gegen andere in puncto Gesundheit entstehen aus der Bindung an andere: „When we bond with others, therefore, we become

⁹⁸ Roger C. Sider, Colleen D. Clements: Patients' ethical obligation for their health; In: Journal of medical ethics 10, 1984 S. 138-142 (Zitat S. 138)

⁹⁹ ebd. S. 140

ethically responsible to regard their feelings in choosing our health-related behaviours.¹⁰⁰ Und das reicht soweit, daß man nach Sider und Clements auch die Gefühle des Arztes achten soll. Auch wenn diese Ethik keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit geltend gemacht hat, gilt: „For this reason persons who are grossly self-destructive in terms of health can be viewed as morally blameworthy at the broad level of the human community.“¹⁰¹

Die Unterschiede zu der Pflicht zur Gesundheit als Pflicht gegen sich selbst im Sinne Kants sind offensichtlich und tiefgreifend. An dieser Stelle soll kein grundsätzlicher Vergleich zwischen diesen beiden ethischen Konzepten erörtert werden. Wie und mit welchen Argumenten sich Kant von den Vorstellungen einer empiristischen Ethik abgrenzt, ist bereits im Kapitel „das Gesetz“ dargestellt worden. So sei hier nur auf ungeklärte Fragen im Artikel von Sider und Clements hingewiesen. Wenn sie sich darauf berufen, daß die meisten Menschen eine positive Einstellung zum Leben und zur Gesundheit haben und dies zur Grundlage machen und als Norm („biological (biopsychosocial) norms“) qualifizieren, so fragt man sich, mit welcher Begründung Menschen, die dieser Norm nicht entsprechen, unter eine moralische Verpflichtung gerufen sein sollen. Diese Norm stützt sich auf die Beobachtung bei einer Mehrheit, wobei Sider und Clements selbst Ausnahmen erkennen, die dementsprechend auch nicht unter die Bindung an die moralische Verpflichtung fallen: „Some individuals fall so far outside these population norms, that our intersubjective consensus would excuse their self-obligation.“¹⁰². Warum soll sich jemand einer moralischen Norm unterstellen, nur weil sie für andere eine biologische Norm ist? Und scheint diese Ethik zunächst auf empirische Statistiken gestützt, wirkt der Umgang mit der Minderheit derer, die diese Norm weit verfehlen, wie die Willkürherrschaft einer Mehrheitsentscheidung. Samuel Gorovitz drückt seine Kritik in diesem Punkt so aus: „Thus is ethics by statistics replaced with ethics by plebiscite!“¹⁰³

Außer in diesem stark kritisierten Entwurf von Sider und Clements¹⁰⁴ und dem oben erwähnten Artikel von Meyer, wird in der medizinethischen Literatur eine Gesundheitspflicht, wenn man denn eine solche postuliert, zumeist nur als Pflicht gegen andere dargestellt, wie es z. B. auch S. Gorovitz tut, der die Möglichkeit,

¹⁰⁰ ebd. S. 141

¹⁰¹ ebd. S. 142

¹⁰²

ebd. S. 141

¹⁰³ Samuel Gorovitz: Why you don't owe it to your self to seek health; In: Journal of medical ethics 10 (1984) S. 143-146

¹⁰⁴ siehe auch Dame Elizabeth Ackroyd: A rejection of doctors as moral guides; In: Journal of medical ethics 10 (1984) S. 147

Pflichten gegen sich selbst zu denken, für Empiristen ausschließt: „It would be hard to argue convincingly that one literally owes it to oneself to be protective of one’s health“.¹⁰⁵

Doch nicht nur als Pflicht gegen sich selbst ist eine Gesundheitspflicht umstritten. Ein häufiger genereller Kritikpunkt ist, daß Gesundheit nicht zur Pflicht werden könne, da sie niemand willentlich erzeugen könne. Zwar zweifelt niemand daran, daß es tatsächlich gesündere und ungesündere Lebensweisen gibt, die jeder auch in einem gewissen Rahmen wählen kann, doch eine Ethik, die sich am Erfolg einer Handlung orientiert, stößt unausweichlich auf das Problem, daß Gesundheit nur zu einem Teil vom Handeln des einzelnen abhängt und ihr ein schicksalhafter Charakter zukommt.

Daß Kants ethische Pflichten nicht nach dem Erfolg einer Handlung sondern nach der zugrundeliegenden Maxime beurteilt werden, gilt natürlich auch für eine Pflicht zur Gesundheit, besser also: eine Pflicht, seine Gesundheit zu erhalten und zu fördern. Hier tritt ganz offensichtlich zutage, was Kant jeder am Erfolg einer Handlung messenden Ethik vorwirft, daß nämlich der Erfolg einer Handlung nicht nur vom Handeln des Menschen abhängt und nicht vollständig im Vermögen des Handelnden liegen kann. Kein noch so der Gesundheit dienendes Verhalten garantiert Gesundheit in jedem Fall.

Auch wenn der Erfolg einer Handlung nicht ethisches Beurteilungskriterium werden kann, so kann doch auch nur da etwas zur Pflicht werden, wo der Mensch durch sein Handeln selber Ursache werden kann, wie Kant ausdrücklich für den Zweck der eigenen Vollkommenheit betont:

„Wenn von der dem Menschen überhaupt (eigentlich der Menschheit) zugehörenden Vollkommenheit gesagt wird: daß, sie sich zum Zweck zu machen, an sich selbst Pflicht sei, so muß sie in demjenigen gesetzt werden, was Wirkung von seiner *Tat* sein kann, nicht was bloß Geschenk ist, das er der Natur verdanken muß; denn sonst wäre sie nicht Pflicht.“ (MST A 15)

So kann nur der durch Handeln beeinflussbare Bereich von Gesundheit bei der Pflicht zur Gesundheit in Frage stehen. Unter diesen Gesichtspunkten wird klar, daß Kant unter dem Stichwort „Naturvollkommenheit“ nicht irgend ein Gesundheitsideal unterstellt werden kann, das zu verwirklichen wäre und wer dies nicht erreicht, wäre unmoralisch zu nennen. Ein solcher Vorwurf kann Kant nicht gemacht werden. Im Gegenteil: weder ist der Gesundheitszustand Meßlatte der Moralität, noch kann es

¹⁰⁵ Samuel Gorovitz: *Doctors’ dilemmas: moral conflict and medical care*; New York, Macmillan 1982 S. 60

darum gehen Schuld zuzuschreiben. Kant kennt keine andere Instanz als das eigene Gewissen, um ethische Pflichtversäumnisse einzuklagen.

3.1 Gesundheitspflicht im Verhältnis zu Rechtspflichten

3.1.1 Gesundheitspflicht und Pflichterkenntnis

Wie wir schon im Kapitel „Pflichten gegen sich selbst“ gesehen haben, sind Pflichten gegen sich selbst nicht von außen erzwingbar. Selbst die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst, im Falle der Gesundheitspflicht also die Pflicht, seine Gesundheit nicht willentlich zu schädigen, stehen nicht unter dem Einfluß von äußerem Zwang, obwohl sie von enger Verbindlichkeit sind. Es ist ganz allein die eigene praktische Vernunft, der man sich verpflichtet. So sind alle Versuche, eine Pflicht zur Gesundheit als Pflicht gegen sich selbst zur äußeren Rechtspflicht zu machen gegen den Geist von Kants Begriff der Pflicht gegen sich selbst. Als Pflicht gegen sich selbst kann eine Pflicht, seine Gesundheit zu erhalten und zu fördern, nicht zur Rechtspflicht, also nicht von anderen eingefordert werden. Ein solcher Versuch, eine ethische Pflicht zu erzwingen, wäre ein Eingriff in die Freiheit des anderen, der sich dazu nur selbst bestimmen kann. Von daher mutet es etwas zwiespältig an, wenn Fritz Hartmann schreibt: „denn das höchste Recht der Freiheit wird entscheidend durch Krankheit eingeschränkt. Gesundheit hat deswegen den politisch wirksamen Charakter eines Grundrechts. Seine Sicherung ist aber nicht nur den Ärzten anvertraut, sondern allen, auch den Kranken, zur Bürgerpflicht gemacht.“¹⁰⁶

Es wird nicht ganz deutlich, auf welcher Ebene sich Hartmann bewegt, ob er von der inneren Freiheit, die durch Krankheit bedroht sei, und den korrespondierenden ethischen Pflichten spricht, oder von einer äußeren Freiheit, wozu der Begriff des Grundrechts eher passen würde, aus der aber eine Gesundheitspflicht als „Bürgerpflicht“ nicht abzuleiten ist.¹⁰⁷ Die Vermischung dieser Ebenen ist zumindest fragwürdig.

Doch ist es auch nach Kant – anders als G. Patzig feststellt – möglich, eine Pflicht zur Gesundheit als Pflicht gegen andere zu deuten. Ein Hinweis dazu findet sich unter dem Paragraphen von der „Selbstentleibung“:

¹⁰⁶ Fritz Hartmann: *Ärztliche Anthropologie. Das Problem des Menschen in der Neuzeit*; Bremen 1973 S. 330

¹⁰⁷ Auf die Schwierigkeit, Gesundheit als „Grundrecht“ zu betrachten, kann an dieser Stelle nicht ausführlich eingegangen werden. Vgl. dazu Horst Baier: „Gesundheit ist nicht nur ein Recht der Einzelnen im Sozialstaat, sondern auch eine öffentliche Pflicht zur Einlösung versprochener Leistung.“ (Reformen der Medizin; Ders. *Medizin im Sozialstaat*; Stuttgart 1978 S. 168)

„Die Selbstentleibung ist ein Verbrechen (Mord). Dieses kann nun zwar auch als Übertretung seiner Pflicht gegen andere Menschen (Eheleute, Eltern gegen Kinder, des Untertans gegen seine Obrigkeit, oder seine Mitbürger, endlich auch gegen Gott betrachtet werden, dessen uns anvertrauten Posten in der Welt der Mensch verläßt, ohne davon abgerufen zu sein) betrachtet werden“ (MST A 72).

Daß Kant sie trotzdem primär unter dem Gesichtspunkt der Pflicht gegen sich selbst betrachtet, macht nur einmal mehr deutlich, daß für ihn alle Pflichtenkenntnis ihren Ausgang von dem eigenen Verpflichtet-Sein nimmt. Und dann steht im Falle des Selbstmordes oder auch der Gesunderhaltung die Verpflichtung gegenüber einem selbst zunächst mehr in Frage als die gegenüber anderen. „Denn ich kann mich gegen andere nicht für verbunden erkennen, als nur so fern ich zugleich mich selbst verbinde;“ (MST A 64). Wenn die Bindung an die eigene praktische Vernunft Wurzel aller Pflichten ist, und wenn sich im Pflichtbegriff Pflichten gegen sich selbst und gegen andere also gar nicht unterscheiden, dann ist es naheliegend, eine willentliche Gesundheitsschädigung zunächst als Pflichtverletzung gegen sich selbst, der ich direkt betroffen bin, zu betrachten, was aber nicht ausschließt, auch die Pflichtverletzung gegen andere zu erkennen.

3.1.2 Praktische Relevanz der Diskussion am Beispiel der Sanktionen von Krankenkassen für Risikoverhalten

Ob aus dieser Perspektive, die bei Kant nur kurz angedeutet wird, Konsequenzen, wie Sanktionen von Krankenkassen für gesundheitsgefährdendes Verhalten (z. B. höhere Beiträge für Raucher) abzuleiten sind, ist nicht eine Frage der Ethik im engeren Sinne. Es wäre nach Kant nicht abwegig, eine ethische Pflicht gegen andere zu formulieren, die es für unmoralisch hielte, die Solidarität der anderen Kassenmitglieder nicht für eigenes Vergnügen über Gebühr auszunutzen; aber vom Standpunkt einer ethischen Pflicht aus, stellt sich bei Kant die Frage nach Strafe oder äußerem Zwang nicht. Dies wäre eine Frage der Rechtspflicht, unter welche eine Pflicht zur Gesunderhaltung als Pflicht gegen andere nur dann fiel, wenn eine Verletzung dieser Pflicht ein Eingriff in die Freiheit des anderen wäre. Bei Kant finden sich dazu keine weiteren Hinweise und so wären weitere Ausführungen rein spekulativ.

Da jedoch der Begriff „Gesundheitspflicht“ aber gerade im Zusammenhang mit der Diskussion um höhere Kassenbeiträge für Patienten, die ihre Gesundheit willentlich riskieren, häufig auftaucht, scheint eine Klärung der Rolle der hier vorgestellten Gesundheitspflicht als Pflicht gegen sich selbst im Vergleich mit anderen

Vorstellungen erforderlich. Dabei gilt eine postulierte Pflicht, sich gesund zu erhalten, als Argument dafür, die durch Risikoverhalten entstandenen Kosten den „Verursachern“ anzulasten, da sie diese Pflicht verletzt haben. Ein häufiges Argument stellt Daniel Wikler in seinem Aufsatz „Who Should be Blamed for Being Sick“ vor:

„Illness is a terribly costly problem in a country like ours. (...) It may also be a part of this view that those whose lifestyle contributes to the cost problem in health care have a duty, in their role as fellow-members of the community, to acquiesce in programs designed to promote healthier living.“¹⁰⁸

Diese Pflicht bestehe gegenüber der Gesellschaft und gründe in der „general utility“, so Wikler. Davon ist eine Pflicht im Kantschen Sinne deutlich abzugrenzen: auch wenn die „fremde Glückseligkeit“ – und das meint durchaus auch die einer Gruppe – „Zweck an sich“ ist, gründet sich diese Pflicht nicht auf ein Nützlichkeitsprinzip sondern auf die praktische Vernunft. Damit ist der Mensch der willkürlichen Bestimmung durch die Gesellschaft, die entscheidet, was für alle nützlich ist, entzogen. Und trotzdem führt ihn seine eigene Vernunft zu allgemeingültigen Gesetzen, die die „fremde Glückseligkeit“ zum Zweck an sich machen. So kann auch mit unterschiedlicher Begründung eine Pflicht gegen andere die gleichen konkreten Handlungen zur Folge haben, wie die oben von Wikler vorgestellte Pflicht, nämlich anderen nicht zu schaden, indem man ihnen Kosten für vermeidbare Krankheiten zumutet. Die Frage nach der Konsequenz aus einer solchen Pflicht klang bereits an: Es ist durchaus denkbar bei willentlicher Ausnutzung des Solidaritätsprinzips, eine Verletzung der Freiheit der anderen zu erkennen und diese Pflicht zur Rechtspflicht werden zu lassen. Allerdings muß dabei der Schutz der Freiheit entscheidend sein, sowohl der Gruppe als auch des Einzelnen. Und ob dies den Eingriff in die persönlichen Lebensgewohnheiten, wie rauchen oder nicht rauchen, Diät halten oder nicht, rechtfertigt, scheint mir äußerst fraglich.

Und dennoch scheint es unfair, anderen die Kosten für das eigene gesundheitsschädliche Verhalten zuzumuten, wie Wikler feststellt: „Those who risk illness by smoking, lack of exercise, and other unhealthy habits are unfairly burdening their neighbours. (...) Fairness demands, then, that these costs be imposed on those who generate them.“¹⁰⁹ Und so folgert Robert M. Veatch: „From this application of a subsidiary component of the principle of justice, I reach the conclusion that it is fair,

¹⁰⁸ Daniel Wikler: Who Should be Blamed for Being Sick? In: Health Education Quarterly 14 (1987) S. 11-25 (Zitat S.13)

¹⁰⁹ ebd. S.14

that it is just, if persons in need of health services resulting from true, voluntary risks are treated differently from those in need of the same services for other reasons.“¹¹⁰

Voraussetzung für das hier diskutierte Problem ist die Annahme, daß Menschen ihre Gesundheit in gewissem Umfang willentlich durch ihr Verhalten beeinflussen können – die gleiche Voraussetzung, die überhaupt für jedes Reden von einer Gesundheitspflicht gilt.¹¹¹ Und eben an diesem Punkt setzt die Kritik an der „Ideologie und Politik des Selbstverschuldens“, wie Robert Crawford¹¹² es nennt, an. Dabei vertritt er nicht eine rein deterministische Position, die jede Möglichkeit des Menschen, seine Lebensgewohnheiten hin zu einer gesünderen Lebensweise zu beeinflussen, leugnet, aber er macht geltend, daß bei den Befürwortern von Sanktionen für gesundheitsschädliches Verhalten andere beeinflussbare Krankheitsursachen, wie z. B. gesellschaftliche Faktoren, denen das Individuum unterworfen sei, aus politischen oder ideologischen Gründen vernachlässigt würden, um Kosten und Verantwortung auf den einzelnen abzuwälzen.¹¹³ Aus dem Problem, den Anteil des eigenen Verhaltens an Gesundheit und Krankheit nicht genau bestimmen zu können, erwachsen in dem konkreten Fall, daß jemand die Kosten für eine „selbstverschuldete“ Krankheit bezahlen soll, weitere Fragen, die sich aus dem vorgeschlagenen Prinzip der Gerechtigkeit ergeben. Absichtliches Verhalten läßt sich von Unwissenheit, soziokultureller Beeinflussung¹¹⁴ oder psychologischen Faktoren kaum trennen,

¹¹⁰ Robert M. Veatch: Voluntary Risks to Health: The Ethical Issues; In: Biomedical ethics, Hrsg. Thomas A. Mappes, Jane S. Zembaty USA 1986 S.593-601 (Zitat S.599)

¹¹¹ Veatch schlägt ein multikausales Model vor, indem Krankheit nicht nur schicksalhaft oder zufällig auftritt, sondern auch durch das eigene Verhalten beeinflussbar ist. Doch auch das Gesundheitsverhalten des einzelnen, seine Lebensweise sieht er durch psychologische und soziokulturelle Faktoren mitbestimmt, ohne daß der Mensch davon unabdingbar bestimmt werde. „The only reasonable alternative is to adopt a multicausal model; one that has place for organic, psychological, and social theories of causation, as well as voluntarist elements, in account of the cause of a disease or health pattern.“ (s. o. S. 597)

¹¹² Robert Crawford: Gesundheitsgefährdendes Verhalten: Zur Ideologie und Politik des Selbstverschuldens; In: Argumente Sonderband 30 (1979), S. 6-29 Übersetzung und zusätzliche Anmerkungen von Dieter Borgers (Titel des Originals: You are dangerous to Your Health: The Ideology and Politics of Victim Blaming. International Journal of Health Service 7 (4), 1977, S. 663-680)

¹¹³ Crawford sieht als Auslöser der Debatte u. a. die finanzielle Krise, die politische Auseinandersetzung um die soziale Verursachung von Krankheiten und die Grenzen der Medizin, von denen durch das Prinzip des Selbstverschuldens abgelenkt werden solle. „Krankheit erscheint als Folge von Risikoverhalten und Gesundheit vor allem erreichbar durch Änderung der Lebensgewohnheiten mittels Erziehung und ökonomischen Sanktionen. Die Popularisierung dieser Ideologie wird aus den aufkommenden Widersprüchen zwischen der ‚Kostenexplosion‘ im Gesundheitswesen, den traditionellen Erwartungen an die Medizin, den politischen Auseinandersetzungen um den Abbau von Sozialleistungen und der Politisierung von Umweltschutz- und Arbeitsschutzfragen erklärt.“ (s. o. S. 9) Vgl. auch Alfons Labisch: Die Wiederaneignung der Gesundheit. Zur sozialen Funktion des Gesundheitsbegriffs; In: Argumente Sonderband 113 (1984) S.13-32

¹¹⁴ Zu dem Zusammenhang sozialer Benachteiligung und Krankheit siehe auch Christian und Liselotte von Ferber: Der kranke Mensch in der Gesellschaft; Rowohlt Hamburg 1978

geschweige denn, daß die Medizin immer mit Eindeutigkeit die Ursachen einer Erkrankung benennen könnte.

So häufig in dieser Diskussion auch mit einer Pflicht zur Gesundheit argumentiert wird, so sehen wir doch, daß es dabei nicht um die ethische Zielsetzung des einzelnen, seine Gesundheit zu bewahren, geht, sondern um die Zuschreibung einer Handlungsfolge zu ihrem Verursacher. Und so scheint es mir treffender in diesem Zusammenhang, nicht von Pflicht zur Gesundheit, sondern von Verantwortung für sein Tun zu sprechen, wie es Görg Haverkate vorschlägt: „Die freiheitliche Verfassung läßt jeden nach seiner Fassung glücklich werden, solange er nicht Rechte Dritter verletzt. Die Verantwortung des Bürgers für seine Gesundheit ist also nicht als eine ‚Pflicht‘ (etwa: eine Pflicht gegen sich selbst) zu verstehen, sich gesund zu ernähren, sich regelmäßig zu bewegen, nicht übermäßig zu rauchen oder zu trinken. Der Bürger ist für seine Gesundheit selbst verantwortlich, also auch frei, sich unvernünftig zu verhalten;¹¹⁵ (...) Mehrkosten, die der Krankenkasse durch bewußte oder grob fahrlässige Selbstschädigung entstehen, müssen gewiß nicht zwingend sozialisiert werden und der Allgemeinheit oder der Solidargemeinschaft aufgebürdet werden.“¹¹⁶

Diese Verantwortung des einzelnen ist also keineswegs eine Gesundheitspflicht. Es geht im Grunde gar nicht um die Gesundheit des einzelnen, sondern um Kosten, die er anderen aufbürdet, die er aber unter Umständen selbst verursacht. In diesem Sinne kann sogar von einer rechtlichen Pflicht gesprochen werden, die aus dem Vertrag mit der Versicherung entsteht: „Schadensverhütung und Schadensminderung ist eine der versicherten Person auferlegte Verhaltenspflicht. Diese besteht gegenüber dem Versicherer als Leistungsbringer.“¹¹⁷

Was also eigentlich in Frage steht, ist das Solidarprinzip der Krankenversicherung, das sich vor allen Dingen darauf gründet, daß Krankheit völlig unverschuldet jeden treffen kann. Daß dieses Prinzip an dem Punkt in Frage gestellt wird, wo es ausgenutzt werden kann, scheint in der Natur der Sache zu liegen, da Krankheit eben nicht

¹¹⁵ Daß dieser Satz nicht im Sinne Kants ist, ist offensichtlich: frei sein bedeutet sich „vernünftig“ zu entscheiden. Was jedoch Haverkate meint, ist die äußere Freiheit, die von der Verfassung geschützt wird im Sinne von Kants Rechtslehre. Und hier gibt es in der Tat wie wir gesehen haben keine Pflicht gegen sich selbst, sich gesund zu erhalten.

¹¹⁶ Görg Haverkate: Verantwortung für Gesundheit als Verfassungsproblem; In: Gesundheit – unser höchstes Gut? Heinz Häfner (Hrsg.), Springer Berlin 1999

¹¹⁷ Gabriela Riemer-Kafka: Die Pflicht zur Selbstverantwortung; Freiburg (Schweiz) 1999 S. 58
Im Weiteren weist Riemer-Kafka auch auf die mit einer solchen Verhaltenspflicht verbundene Einschränkung der Grundrechte hin: „Verhaltenspflichten beschränken grundsätzlich aus der Sicht des Individuums die persönliche Freiheit im Sinne des Bestimmungsrechts über sich selbst. (...) Der Staat hat aber die Möglichkeit, Freiheitsrechte zu beschneiden, wenn ein überwiegendes öffentliches Interesse nachgewiesen ist, eine gesetzliche Grundlage dazu geschaffen wurde, und der Eingriff verhältnismäßig gehandhabt und nicht der Wesenskern des Grundrechts ausgehöhlt wird.“ (ebd. S. 59)

gänzlich unabhängig vom eigenen willentlichen Verhalten ist. Doch sollte die Verhältnismäßigkeit zwischen Eingriffen in die persönliche Freiheit und Belastung der Gemeinschaft gewahrt bleiben.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß eine Pflicht zur Gesunderhaltung als Pflicht gegen sich selbst im Sinne Kants von diesem Problem nicht berührt wird. Es scheint insgesamt schwer, in diesem Kontext von Gesundheitspflicht zu sprechen, ohne daß diese diskreditiert wird, da es im Kern nicht um Gesundheit, sondern um Verantwortungs- und Kostenverteilung geht. Zwar fußt jede Gesundheitspflicht auf der gleichen Voraussetzung wie der Gedanke der Verantwortlichkeit für Gesundheit, nämlich auf der willentlichen Beeinflußbarkeit von Gesundheit und Krankheit, doch ist es bei der Pflicht, sich gesund zu erhalten, als Pflicht gegen sich selbst im Sinne Kants keineswegs nötig, diese willentliche Beeinflussung im Ergebnis von anderen Einflüssen zu trennen, was wie wir gesehen haben immer dann ein Problem wird, wenn vom Erfolg ausgehend der Verursacher verantwortlich gemacht wird, was im komplexen System der Krankheitsentstehung selten eindeutig geschehen kann. Kants Pflicht geht nicht vom erreichten Erfolg aus. Sie betrifft die zugrunde liegende Maxime, so daß sich auch dieses Problem gar nicht stellt.

Was aber die vorgestellte Pflicht zur Gesundheit bedeutet, soll der nächst Abschnitt zeigen.

3.2 Ausformung der Pflicht zur Gesundheit

Die in dieser Arbeit vorgestellte Pflicht zur Gesundheit als Pflicht gegen sich selbst bedeutet also, daß man es sich – seiner eigenen Vernunft folgend und dieser verpflichtet – zur Maxime machen soll, seiner Gesundheit nicht willkürlich zu schaden (als vollkommene Pflicht) und sie zu fördern (als unvollkommene Pflicht), zum einen, weil die biologische Funktion ein Zweck der Natur ist, und zum anderen, weil sie als Mittel zu moralischen Zwecken des Menschen zu dessen Vollkommenheit gehört. Des weiteren bezeichnet Kant es als indirekte Pflicht, sein eigenes Wohlergehen zu fördern, und diese Pflicht ist eigentliches Mittel zur Sittlichkeit:

„Widerwärtigkeit, Schmerz und Mangel sind große Versuchungen zu Übertretung seiner Pflicht. Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit und Wohlfahrt überhaupt, die jenem Einflüsse entgegenstehen, können also auch, wie es scheint, als Zwecke angesehen werden, die zugleich Pflicht sind; nämlich *seine eigene* Glückseligkeit zu befördern, und sie nicht bloß auf fremde zu richten. – Aber alsdenn ist diese nicht Zweck,

sondern die Sittlichkeit des Subjekts ist es, von welchem die Hindernisse wegzuräumen es bloß das *erlaubte* Mittel ist; da niemand anders ein Recht hat, von mir Aufopferung meiner nicht unmoralischen Zwecke zu fordern“ (MST A 17 f.).

3.2.1 Vollkommene Pflichten am Beispiel der Lebend-Organspende

Was unter die vollkommene Pflicht gegen sich selbst fällt zeigt Kant in seinen Beispielen recht deutlich:

„Sich eines integrierenden Teils als Organ berauben (verstümmeln), z. B. einen Zahn verschenken, oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines andern zu pflanzen, oder die Kastration mit sich vornehmen lassen, um als Sänger bequemer leben zu können, u dgl. gehört zum partialen Selbstmorde“ (MST A 73).

Seine Gesundheit für Zwecke zu opfern, die nicht Zwecke des Menschen als vernünftiges Naturwesen sind, ist im Sinne einer vollkommenen moralischen Pflicht gegen sich selbst verboten. Die Beispiele sind durchaus aktualisierbar, um anschaulich zu machen, daß eine solche Vorstellung der moralischen Intuition nicht fremd ist. Wie bereits angedeutet, kann man sich statt eines verkauften Zahns eine verkaufte Niere denken (woran Kant in seiner Zeit nicht im Traum gedacht hätte) oder statt einer Kastration an gesundheitsschädliches Fasten oder Schönheitsoperationen bei Models. Worum es geht, ist eine Zweckentfremdung der eigenen Gesundheit, des eigenen biologischen Funktionierens. Im Falle einer Organtransplantation am Lebenden bliebe trotz allem auch bei dieser Argumentation die Frage offen, ob es nicht auch rein moralische Gründe gäbe, die ein solches Opfer rechtfertigen würden. Diese Frage hat durchaus die gleiche Qualität wie Kants Fälle in der Selbstmordkasuistik. In der deutschen Gesetzgebung scheint sich dieser Gedanke niedergeschlagen zu haben, denn sie erlaubt nur Lebend-Organspenden bei Verwandten, um eine Kommerzialisierung weitgehend auszuschließen.¹¹⁸

Wie wichtig in diesem Zusammenhang ein grundlegendes Verständnis von Kants Ethik ist, zeigt der Artikel „The Market for Bodily Parts: Kant and the duties to oneself“ von Ruth F. Chadwick, in dem sie fragt: „if a man can both owe and be owed a duty to himself, why cannot he be both owner and property?“¹¹⁹ auf dem Hintergrund der Frage, warum er nicht über sein „Eigentum“ Niere verfügen könne. In dieser Frage

¹¹⁸ Das LSG Niedersachsen spricht ganz im Sinne Kants davon, daß es der Achtung der Menschenwürde widerspreche, wenn der Mensch Körperteile verkaufe und sich damit zum Objekt erniedrige. (Urt. v. 30.8.95 –L 4 Kr256/93, Breithaupt, Sammlung von Entscheidungen aus dem Sozialrecht, 1996, S. 23 ff.).

¹¹⁹ Ruth F. Chadwick: The Market for Bodily Parts: Kant and duties to oneself; Journal of Applied Philosophy 6 (2) (1989) S. 129-139 (Zitat S. 133)

offenbart sich genau der Widerspruch, den Kant selbst den Erläuterungen zu den Pflichten gegen sich selbst voranstellt und – wie im Kapitel „Pflichten gegen sich selbst“ gezeigt – auflöst. Erkennt man im diesem Zusammenhang nicht die menschliche Bindung an das Sittengesetz als Grundsatz aller Verpflichtung, so kann man tatsächlich annehmen, wie Chadwick es zunächst tut, daß Pflichten gegen sich selbst ganz gegenständlich als Pflichten gegen den eigenen Körper zu verstehen sind. Und damit tun sich für Chadwick Probleme auf, die für Kant keine sind:

„This seems right, but even if we accept that it makes sense to speak in terms of obligations to my own body I need to have some idea of the extent of my obligations, where 'extent' is understood in physical sense. What are the boundaries of my own body?“¹²⁰ Und daran schließt sich die Frage an, ob man auch Pflichten gegenüber einer amputierten Gliedmaße habe.

Hier geht es nicht um zu achtende Naturzwecke des Körpers aus dem Prinzip des obersten Sittengesetzes oder um das Streben nach eigener Vollkommenheit, sondern um die Frage „which bodily continuity is necessary for personal identity“, wenn sich die Pflichten gegen den eigenen Körper darin begründen, daß er die Verkörperung der Person darstellt.

Man könnte sich an Kants Abwägungen, ob das Schneiden der Haare erlaubt sei, während man sich sonst keines Organs berauben dürfe (siehe MST A 73), erinnert fühlen. Doch geht es dabei um die Frage, ob damit die Funktion eines Organs beschnitten werde oder nicht und nicht um einen Eingriff in die Identität der Person. So ist nach Kant die Amputation eines „dem Leben nachteiligen“ Organs deshalb erlaubt, weil es dem Zweck der Natur entgegen steht und nicht, weil, wie Chadwick andeutet, Kant Teile des Körpers, wenn sie dem Selbsterhalt der Person entgegenstehen, als Eigentum der Person betrachtet.

3.2.2 Unvollkommene Pflichten am Beispiel der Diätetik

Kants Beispiele zur „Unmäßigkeit im Gebrauch von Genieß und Nahrungsmitteln“ benötigen keine Aktualisierung, um auch heute noch die zweckentfremdete Genußsucht anschaulich zu machen. Dabei reicht Kants Spektrum vom unmäßigen Essen bis zu „harten Drogen“, wie Opium, was zeigt, wie sehr es hier um zugrunde liegende Prinzipien des Genießens geht und nicht um Unterscheidung in erlaubte und unerlaubte Drogen.

¹²⁰ ebd. S. 131

Diese „negativen“, also verbietenden Pflichten, sind nach Kant vollkommene Pflichten gegen sich selbst, da ihnen eine Maxime zugrunde liegt, die in sich widersprüchlich ist: Damit ich besser leben kann, nehme ich eine Schädigung meiner Gesundheit in Kauf. Sie pervertiert den Antrieb, besser zu leben, sich zu erhalten.

Die unvollkommene Pflicht gegen sich selbst, seine Gesundheit zu fördern, läßt einen breiten Spielraum. In der Metaphysik der Sitten sind unter „Naturvollkommenheit“ Geist, Seele und Körper genannt, und entsprechend weit sind auch die Bereiche zur Beförderung derselben gefaßt. Da Kant eine Einengung auf „Gesundheit“ gar nicht im Sinn hat, sondern alles, was dem Menschen als Mittel der Sittlichkeit dienen könnte in den Blick nimmt, reichen seine Beispiele von geistiger Beschäftigung mit Mathematik und Logik, über Gedächtnistraining bis zur Gymnastik. Konkret auf Gesundheit bezogen baut er diesen Gedanken jedoch in der Schrift: „Der Streit der Fakultäten“ aus in einer Antwort auf die Frage eines bedeutenden Mediziners: Wilhelm Hufeland.

Hufeland – persönlicher Leibarzt von Kant – verlangt von ihm:

„ein Urteil über Ihr Bestreben, das Physische im Menschen moralisch zu behandeln; den ganzen, auch physischen Menschen als ein auf Moralität berechnetes Wesen darzustellen und die moralische Kultur als unentbehrlich zur physischen Vollendung der überall nur in der Anlage vorhandenen Menschennatur zu zeigen,...“ (Streit der Fakultäten A 166).

Es schließen sich ausführliche Betrachtung zur Diätetik an, die keineswegs nur vom „Essen und Trinken“ handeln, sondern z. B. auch vom „Schlafe“, vom „Krankhaften Gefühl aus der Unzeit im Denken“ oder „von der Hebung und Verhütung krankhafter Zufälle im Atemziehen“. Es soll an dieser Stelle nicht den einzelnen Betrachtungen Kants zu seiner Vorstellung, seine Gesundheit zu fördern, Raum gegeben werden. Diese Schrift belegt nur, daß Kant selbst durchaus auch konkret an ein Verhalten zur Gesundheitsförderung gedacht hat. Wie diesem Gedanken aus heutigem Wissen und nach eigener Lebensführung nachgegangen werden kann, bleibt ohnehin im weiten Spielraum der unvollkommenen Pflicht dem einzelnen überlassen.

„Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seiner *physischen* Vollkommenheit ist aber nur *weite* und unvollkommene Pflicht: weil sie zwar ein Gesetz für die Maxime der Handlung enthält, in Ansehung der Handlungen selbst aber, ihrer Art und ihrem Grad nach, nichts bestimmt, sondern der freien Willkür einen Spielraum verstattet“ (MST A 113).

3.3 Autonomie und Pflicht zur Gesundheit

Jede Beschäftigung mit moralischen Pflichten steht leicht im Ruf, vom Menschen etwas zu fordern, ihn auf moralisches Handeln zu verpflichten und damit seine eigene Wahl einzuschränken. Doch ist in dieser Arbeit gezeigt worden, daß gerade diese Art von Verpflichtung Kants Auffassung grundsätzlich widerspricht. Der synonyme Gebrauch von Autonomie und Freiheit ist in sofern irreführend, als daß landläufig mit Freiheit nur die „negative“ Freiheit, die Freiheit von etwas assoziiert wird. Doch wird im Wort Autonomie deutlicher, was die „positive“ Bedeutung von Freiheit ausmacht. Vom griechischen $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\omicron\mu\iota\alpha$ ($\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ = selbst, $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ = Grundsatz, Gesetz) scheint die deutsche Übersetzung Selbstgesetzgebung am treffendsten. Welche Bedeutung diese Begriffe als Grundlage in Kants Ethik haben, ist in dieser Arbeit ausführlich dargestellt worden; und so ist auch gezeigt worden, daß Pflicht und Autonomie im Sinne von Selbstgesetzgebung sich keineswegs widersprechen, sondern im Gegenteil ethische Pflichten im Sinne Kants nicht ohne die Autonomie des Menschen denkbar sind. Wirklich frei von allen äußeren Ursachen ist der Mensch aber nur, wenn er selbst Ursache wird, wenn seine eigene praktische Vernunft zum Ursprung der Handlung wird. Die in dieser Arbeit entwickelte Idee einer Gesundheitspflicht als Pflicht gegen sich selbst ist nicht nur auf diesem Hintergrund zu sehen, sie gewinnt überhaupt erst ihre Berechtigung auf der Grundlage dieses Verständnisses. Eine Frage, was den Menschen bewegt, einer solchen Gesundheitspflicht nachzukommen, zielt also in die falsche Richtung, wenn damit die Vorstellung eines äußeren Antriebs verbunden ist. Antrieb zur Pflichterfüllung, zum moralischen Handeln ist die praktische Vernunft des Menschen. Weil er ein vernünftiges Wesen und zugleich Naturwesen ist, ist ihm das moralische Sollen bewußt – es ist indirektes Zeichen seiner Freiheit. Im Falle einer Gesundheitspflicht gegen sich selbst ist ein allgemeines Bewußtsein, sich gesund erhalten zu sollen, wahrscheinlich schwer zu trennen von dem „Naturzweck“, sich wohl fühlen zu wollen. Denn auch wenn dieser Zweck nicht selbst Pflicht ist, so sind doch trotzdem die Wege dahin manchmal lästig, was dem Bemühen um Gesundheit an sich schon einen Pflichtcharakter geben kann, ohne daß eine wirklich moralische Pflicht dahinter steht. Ein weiteres Phänomen unserer Zeit, das eine Pflicht zur Gesunderhaltung in Kants Sinne verschleiert, ist das gesellschaftlich stark betonte Ideal der Gesunden und Jungen – wie Horst Baier charakterisiert: „Gesundheit wird zunehmend ein Maß des Sozialprestiges werden...“¹²¹. Auch diesem Ideal nachzueifern

¹²¹ Horst Baier: Die Medizin in der Wohlstandsgesellschaft; ders. Medizin im Sozialstaat; Enke-Verlag Stuttgart 1978 S. 12

als einem „höchsten Gut“ entspräche nicht Kants Gedanken, denn auch bei einer Gesundheitspflicht ist nicht Gesundheit das höchste Gut der Ethik. Erinnerung sei an Kants heftige Abwehr aller ethischen Theorien, die ein gegenständliches, aus der Erfahrung stammendes höchstes Gut zum Ziel alles Handelns machen.

Bleibt dennoch die Frage, ob es nicht ein Bewußtsein dafür gibt, sich aus Vernunft gesundheitsdienlich zu verhalten, nicht nur aus Klugheit, weil man auch langfristig gesund sein möchte, sondern losgelöst von einer gegenständlichen Vorstellung eines zu erreichenden Zustands. Beispiele für ein solches Bewußtsein sind schon angeklungen: Es erscheint unsittlich, die eigene Gesundheit zu riskieren, um einem Modeideal zu entsprechen, oder eine Niere zu verkaufen um des Geldes willen. Auch die Bezeichnung „Laster“ für Rauchen oder Alkoholtrinken sagt nichts anderes, als daß dieses Verhalten im allgemeinen Sprachgebrauch als „unsittlich“ gebrandmarkt wird. Steckt dahinter nicht auch ein Bewußtsein einer Gesundheitspflicht gegen uns selbst, ein moralisches Sollen?

Doch eben dieses „Sollen“ ist Zeichen der Freiheit und der Fähigkeit zur Sittlichkeit zugleich, auch wenn wir uns seine Wurzeln in unserer Vernunft klar machen müssen. Nichts anderes zwingt den Menschen zum sittlichen Handeln als er sich selbst, als seine eigene Vernunft und dies gilt auch im Bereich seiner Gesundheit.

3.4 Gesundheitspflicht im Arzt-Patienten-Verhältnis

Die in dieser Arbeit vorgestellte Pflicht, sich gesund zu erhalten, als Pflicht gegen sich selbst ist eine allgemeine ethische Pflicht im Kantschen Sinne und hat in keiner Weise eine spezielle Bedeutung im Verhältnis von Arzt und Patient. Nur insofern erscheint dieses Verhältnis in einem andern Licht, als der Arzt dem Patienten Hilfe ist, seinen Zweck, gesund zu werden bzw. zu bleiben, zu erreichen. Wann er sich dem Arzt „als Mittel bedient“, ist ihm überlassen, sobald er es aber tut, handelt nicht mehr er allein in der Erfüllung seiner Pflicht gegen sich selbst, sondern er benötigt dazu die Hilfe des Arztes, der aber selbst nicht nur Mittel, sondern zugleich Zweck ist und der beruflich vorgegebene Pflichten hat.

Hinzu kommt, daß der Patient in der Regel nicht alle Bestandteile von Diagnostik und Therapie selbst verstehen und bestimmen kann und der Eindruck entsteht, er sei selbst Mittel in Entscheidungen, die andere treffen, zu Zwecken, die nicht er gesetzt hat. Doch möchte ich hier nicht die Problematik der sogenannten „Patientenautonomie“ vertiefen über die hier in Frage stehende Ebene der Gesundheitspflicht hinaus. Daß die

gegenseitige Achtung der Autonomie jedes Menschen auch Grundlage einer Beziehung zwischen Arzt und Patient ist, versteht sich, auch wenn es Grenzbereiche geben mag, in denen diese Frage anders zu stellen ist, wenn es nicht um die Autonomie im Kantschen Sinne geht, sondern um die Fähigkeit, Dinge verstandesmäßig zu erfassen, Urteile zu bilden und „Klugheitsentscheidungen“ in der richtigen Weise zu treffen. Hier geht es jedoch um die Autonomie, sich selbst ein Gesetz gegeben zu können, selbst sittliche Zwecke setzen zu können. So ist gezeigt worden, inwiefern eine Gesundheitspflicht ganz im Sinne dieser Autonomie Gesunderhaltung zum sittlichen Zweck des Patienten macht, besser: daß der Patient sich selbst einen sittlichen Zweck setzt, zu dem die Behandlung ein Mittel ist. Wie sehr der Patient im einzelnen Mittel bestimmen kann, hängt von seinem Vermögen dazu ab, doch gilt auch hier, daß man zum Erreichen seiner Zwecke auch die größtmögliche Klugheit walten lassen sollte, mit anderen Worten: der Patient ist an dem Prozeß selbst beteiligt nicht nur als „Erduldender“ sondern auch als (Mit-)Wirkender. Unter dieser Voraussetzung steht auch der Arzt, der den Patienten „jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ (GMS BA 66 f.) brauchen darf. Wenn jedoch von einer Pflicht, sich gesund zu erhalten, als Pflicht gegen sich selbst die Rede ist, scheint das Mißverständnis nicht fern, der Patient sei nun indirekt verpflichtet, zu tun, was der Arzt ihm sagt. Das zumindest folgern R. Sider und C. Clements aus der Existenz einer von ihnen naturalistisch begründeten Gesundheitspflicht.

„Patients are free, of course, except when *in extremis*, to disregard their doctors' advice. But in doing so, they risk violating fundamental ethical obligations and invite justifiable disapproval.“¹²²

Diese Folgerung hat aber nicht nur zur Voraussetzung, daß man eine Gesundheitspflicht als „fundamental ethical obligation“ annimmt und damit suggeriert, daß ihre Erfüllung von jedermann erwartet werden kann, sondern auch, daß Ärzte in dieser Pflicht die Rolle der Moralhüter übernehmen: „They (the doctors, Anm. d. Verf.) are also moral guides in the realm of health.“¹²³ Damit gilt nicht nur, daß das, was der Arzt geraten hat, per se die einzig richtige Art sei, seiner Gesundheitspflicht nachzukommen, sondern auch, daß dieser Rat zugleich als eine moralische Anweisung zu betrachten sei.

¹²² Roger C Sider, Colleen D Clements: Patients' ethical obligation for their health; Journal of Medical Ethics 10 (1984) S. 138-142

¹²³ ebd.

Aus dem hier entwickelten Gedanken der Gesundheitspflicht als Pflicht gegen sich selbst lassen sich diese Schlüsse nicht ziehen. Im Rahmen dieser Pflicht gegen sich selbst, die ja auf einer Selbstverpflichtung beruht, weil sie eine ethische Pflicht ist, hat der Mensch keine Pflicht gegenüber dem Arzt, dessen Anweisungen zu folgen. Es kann ihm, wenn er seinen Zweck, seine Gesundheit zu erhalten oder wieder herzustellen, Mittel zum Zweck sein und es kann unklug sein, den Anweisungen des Arztes nicht zu folgen. Unmoralisch wäre das Verhalten aber erst dann, wenn dahinter ein mit der Pflicht sich gesund zu erhalten nicht vereinbarer Zweck steht. Doch auch dann kann diese Pflicht, wie wir gesehen haben, nicht eingefordert werden.

Ebenso scheint mir die Rolle des Arztes als Moralhüter in Sachen Gesundheit dem Geist des Kantschen Begriffes einer ethischen Pflicht zuwider. Oberster „Moralhüter“ kann nur das eigene Gewissen sein. Und auch wenn man von der Frage nach der Möglichkeit eines „Moralhüters“ für ethische Pflichten überhaupt absieht, so ist es doch nicht unproblematisch im Spannungsfeld des weitverbreiteten ärztlichen Paternalismus, dem Arzt auch noch die Aufgabe eines ethischen Beraters geben zu wollen. Zu leicht könnte dann eine Pflicht zur Gesundheit als Pflicht gegen sich selbst falsch verstanden als Druckmittel zur Erhöhung der Compliance des Patienten gesehen werden. So dürfte eine Pflicht sich gesund zu erhalten oder seine Gesundheit zu fördern als Pflicht gegen sich selbst nicht verstanden werden. Sie ist demjenigen eine Pflicht, der nach der Sittlichkeit seines Handelns fragt, weil er sich als ein vernünftiges Wesen, das in der Lage ist, frei zu handeln, weil er sich als Mensch begreift. Von nichts anderem geht Kant aus, als daß der Mensch „vernünftiges Naturwesen“ ist und das Gesetz der Sittlichkeit ihm als „Faktum der Vernunft“ gegeben ist. Zwar stellt Kant der Kritik der praktischen Vernunft wie auch der Metaphysik der Sitten eine „Methodenlehre“ nach, die zeigen soll, „wie man den Gesetzen der reinen Vernunft *Eingang* in das menschliche Gemüt, *Einfluß* auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objektiv-praktische Vernunft auch *subjektiv* praktisch machen könne“ (KpV A 269). Kant sieht also durchaus eine „moralische Erziehung“ vor, die „auf das Bewußtsein der eigenen *Freiheit* aufmerksam“ (KpV A 286) machen will. Doch ist auch diese „Erziehung“ Gebot der Vernunft und weit ab von einer „Missionierung“. Und auch Kant sieht die Gefahr, daß eine moralische Erziehung zur Legalität und nicht zur Moralität führt, daß also das Gesetz nicht um seiner selbst willen befolgt würde, sondern „das Gesetz würde gehaßt, oder wohl gar verachtet, indessen doch um den eigenen Vorteil befolgt werden“ (KpV A 270).

Doch trotz der für Kant offensichtlichen Notwendigkeit einer Hinführung auf das Gesetz, scheint mir eine Verknüpfung zwischen ärztlicher Behandlung, medizinischer Beratung und moralischer Anleitung problematisch. Der Charakter eines Hinweises auf eine Gesundheitspflicht könnte angesichts ärztlicher Autorität zu leicht den eines äußeren Zwanges annehmen. Gesundheitserziehung kann nichtsdestoweniger eine Anleitung zum gesunden Leben im Sinne dieser Gesundheitspflicht sein. Sie beinhaltet „Ratschläge der Klugheit“. Doch die „Triebfeder“ ist „das Gesetz“.

Im Verhältnis von Arzt und Patient ist eine Pflicht, sich gesund zu erhalten, als Pflicht gegen sich selbst im Sinne Kants nur in Verknüpfung mit dem Begriff der Autonomie des Patienten gegenüber dem Arzt denkbar. Doch diese Autonomie ist bei Kant eine Bindung an das Gesetz, das sich der Mensch selbst gibt. Macht dieses Gesetz Gesunderhaltung zur Pflicht gegen sich selbst, so ist es jeder selbst, dem diese Pflicht anheimgestellt ist und sie kann ihm von niemandem abgenommen werden. So kann der professionalisierten Medizin nicht die Aufgabe zukommen, alleiniger Hüter der Gesundheit zu sein, zum einen in dem Sinne, daß sie dem Patienten nicht seine Pflicht abnehmen kann¹²⁴, zum anderen aber auch in dem Sinne, daß ihr nicht die Verfügungsgewalt über Maßnahmen zur Gesunderhaltung zukommt. Sie kann und darf nicht die ethische Entscheidung, sich gesund erhalten zu wollen, für ihre Patienten treffen. Für sie ist die Frage entscheidend, wie einem solchen Ziel nachzukommen ist. Hier allerdings setzt Kants Vorstellung schon sehr grundlegend an: Sich die Maxime zu setzen, seine Naturvollkommenheit zu fördern, bedeutet einen Grundsatz anzunehmen, der die Lebensweise beeinflusst und der nicht nur dann und wann gilt, sondern grundlegend. Ein solcher Grundsatz wirkt also auf eine gesunde Lebensführung hin ganz im Sinne der Präventivmedizin, die angesichts des heutigen Krankheitsspektrums wieder an Aktualität gewonnen hat, wie H.-J. Seidel beschreibt:

„Die Fortschritte der Medizin haben lange Zeit die Wichtigkeit gesundheitgerechten Verhaltens überdeckt. Erst jetzt, nachdem sich die Mortalität und das

¹²⁴ Dazu schreibt U. Fiebig: „Zieht man die Summe aus dem Gesagten und wendet es auf das Selbstbestimmungsrecht des Patienten an, dann folgt daraus, daß ‚Herr sein über sich selbst als Inbegriff der inneren Freiheit‘ (vgl. MST A50, Anm. d. Verf.) die Pflicht nach sich zieht, für die eigene Gesundheit an erster Stelle selber die Verantwortung zu tragen und nicht den Arzt, das Krankenhaus oder das Gesundheitswesen dafür verantwortlich zu machen.“ (Udo Fiebig: Freiheit für Arzt und Patient; Urachus Stuttgart 1985 S. 21) Der Begriff „Verantwortung“ läßt sich meines Erachtens nicht gleichsetzen mit „Pflicht gegen sich selbst“, denn er suggeriert eine Verantwortung gegenüber einer außenstehenden Instanz. So bekommt in diesem Zusammenhang die Berufung auf eine Pflicht zur Gesundheit leicht den Charakter einer Schuldzuweisung: der Patient ist Herr über sich, also selbst verantwortlich, wenn er sich nicht gesund erhält. Dabei geht es nicht um die Frage nach einer ethischen Begründung für eine Pflicht sich gesund zu erhalten, sondern um die Frage der Verursachung von Krankheit. Das Ziel Gesundheit scheint dabei gar nicht zur Debatte zu stehen. Bei der Pflicht zur Gesundheit als Pflicht gegen sich selbst geht es jedoch um die Frage, warum der Mensch sich gesund erhalten soll.

Morbiditätsspektrum zu therapeutisch schwieriger zu beeinflussenden Erkrankungen verschoben haben und Grenzen der kurativen Medizin bewußt werden, tritt die Idee der primären Prävention und damit auch der Gesundheitsförderung wieder vermehrt in den Vordergrund.¹²⁵

Gerade auf diesem Gebiet ist die ethische Entscheidung, seine Gesundheit fördern zu wollen auch unabhängig vom Antrieb zum Wohlergehen, von Lust und Unlust, eine wichtige Frage, die in der Darstellung einer Pflicht, sich gesund zu erhalten, als Pflicht gegen sich selbst im Sinne Kants eine mögliche Antwort gefunden haben sollte.

¹²⁵ H.-J. Seidel: Ökologisches Stoffgebiet; Hippokratesverlag Stuttgart 2. Aufl. 1995 S.178

IV. Zusammenfassung

Ausgehend von der Frage nach einer Pflicht, sich gesund zu erhalten, konnte in dieser Arbeit gezeigt werden, daß es nach I. Kant tatsächlich eine Pflicht als Pflicht gegen sich selbst gibt, seine physische und geistige Vollkommenheit zu bewahren und zu fördern. Diese Pflicht ist auf dem Hintergrund der Grundlagen von Kants Ethik zu verstehen, die ihren „Seinsgrund“ in der Freiheit des Menschen hat. Nur weil der Mensch Vernunft besitzt, kann er frei und damit sittlich handeln. Sittlichkeit bedeutet also nichts anderes, als der Vernunft zu folgen und damit frei von der Kausalität der Natur zu sein. Das oberste Prinzip der Sittlichkeit, dem Menschen als „Faktum der Vernunft“ im Bewußtsein, gibt nichts weiter vor als die Form eines Gesetzes: die Grundsätze meines Handelns müssen allgemeines Gesetz und als solches gewollt werden können. Diesem „kategorische Imperativ“ unterstehen alle Menschen, indem sie Vernunft besitzen. Da sie jedoch zugleich auch Naturwesen sind, entsteht ein Widerstreiten zwischen dem obersten Prinzip der Sittlichkeit und den Antrieben der Natur. Daraus entsteht der Pflichtcharakter, den das Befolgen der Sittlichkeit für den Menschen mit sich bringt. Nach Kant ist aber einzig und allein die menschliche Bindung an die Vernunft Grund des Verpflichtet-Seins. Daraus jedoch erwachsen ethische Pflichten in konkreter Ausformung, darunter auch die Pflicht gegen sich selbst, sich gesund zu erhalten. Im Kapitel „Pflichten gegen sich selbst“ ist gezeigt worden, wie eine Pflicht gegen sich selbst auf diesem Hintergrund zu verstehen ist: Sie erwächst aus dem der eigenen Vernunft Verpflichtet-Sein und besteht gegenüber der „Menschheit“ in der eigenen Person, gegenüber dem Vernunftwesen Mensch, das man selbst ist. Die Achtung und Würde, die dieses Mensch-Sein uns gegenüber anderen abverlangt, besteht in gleichem Maße auch gegenüber der eigenen Person. Daraus folgt bei Kant auch eine Pflicht, seinen „Körper, Geist und Seele“ zu erhalten und zu fördern um des Mensch-Seins willen. Nicht nur um der Sittlichkeit, besser nachkommen zu können, sondern auch aus vernünftiger Anerkennung der Naturbedürfnisse des Menschen. So ergibt sich das Bild einer ethischen Pflicht gegen sich selbst, sich gesund zu erhalten.

Diese „Pflicht“ ist frei von jedem Zwang von außen, stellt also kein Druckmittel zur Erhöhung der Compliance des Patienten dar. Aber aus ihr ließe sich eine positive Grundhaltung gegenüber seiner eigenen Gesundheit ableiten, die die eigenen

Grundbedürfnisse achtet im Bewußtsein der eigenen Moralität. Die Beispiele Kants reichen von „Selbstentleibung“ bis zur „Selbstbetäubung durch die Unmäßigkeit im Gebrauch der Genieß- oder auch Nahrungsmittel“. Was der heutige Leser für Konsequenzen zieht, ist seiner eigenen Phantasie und Lebenssituation anheimgestellt. Mag sein, daß es für den karriereorientierten Manager heißen kann, seinem Körper genügend Schlaf zu gönnen oder für figurbewußte Jugendliche, ihrer Gesundheit nicht durch Abmagerungskuren zu schaden. Wichtig ist aber dabei zu bemerken, daß Kant keineswegs das Ziel vorgibt: Man solle gesund sein um der Gesundheit willen. Vielmehr solle man sich gesund erhalten um der Bindung an die Vernunft willen. Dabei geht es auch nicht um das Ergebnis „Gesundheit“, sondern um die eigenen Grundsätze, die Maximen. Natürlich ist es klug, zum Erreichen seiner Zwecksetzung auch die geeigneten Mittel zu wählen, aber ein Mißerfolg wäre nicht „unsittlich“. Kants Ethik gibt keine inhaltlichen Ziele vor, die nur „empirisch“, aus der Erfahrung genommen, sein könnten und damit nicht allgemeingültig wären. Am Beispiel der Gesundheit läßt sich dieser Gedanke gut nachvollziehen: Gäbe ein ethisches Konzept Gesundheit als das Gute und Erstrebenswerte vor, so könnte ein Kranker, dessen Krankheit nicht heilbar ist, dieses Ziel nie erreichen. Ebenso stellte sich die Frage, was Gesundheit ist, in einem ganz anderen Maße. Das ethisch Gute wäre abhängig von empirischen Ergebnissen und subjektiver Meinung. Davon ist Kants Ethik frei.

So „haarspalterisch“ auch manches Beispiel Kants erscheinen mag, so ist seine Ethik doch auch frei in der konkreten Umsetzung: gerade der Satz: „*mache dich vollkommener* als die Natur dich schuf (perficie te ut finem; perfice te ut medium)“ (MST A 67), und damit die Förderung von Geist, Seele und Körper meint, beschreibt eine unvollkommene Pflicht, die in ihrer Ausübung Spielraum läßt. Entscheidend über sittlich oder nicht sittlich ist nur der Grundsatz, die eigenen Naturgaben nicht verkümmern zu lassen.

Mit diesem Verständnis von Pflicht gegen sich selbst, sich gesund zu erhalten, wirft Kant ein neues Licht auf das Verhältnis des Menschen zu seiner Gesundheit, das damit auch eine sittliche Dimension erhält.

Des weiteren stellt dieser Gedanke jedoch auch einen Beitrag zu aktuellen medizinethischen Diskussionen dar, wie z. B. der Debatte um Lebend-Organpende, die nach Kant aus rein kommerziellen Gründen sicherlich nicht zulässig wäre. Dieser Beitrag steht in engem, systematischem Zusammenhang mit den in der medizinethischen Diskussion zentralen Begriffen von Freiheit, Autonomie, Pflicht und Gesundheit. Wie die Einordnung in die medizinethische Literatur gezeigt hat, sind

gerade diese Begriffe, in unterschiedlichen Konnotationen gebraucht, Anlaß für Mißverständnisse. Aus unterschiedlichen systematischen Vorgaben folgen dementsprechend unterschiedliche, teils konträre Antworten, so daß der Arzt medizinethische Fragen in ihren systematischen Zusammenhängen durchdacht haben muß, was oft eine Grenzüberschreitung in andere wissenschaftliche Disziplinen wie Philosophie oder Theologie notwendig macht, um im konkreten Entscheidungsfall adäquat handeln zu können. Diese Grenzüberschreitung hat sich die medizinische Ethik zur Aufgabe gemacht und dazu sollte diese Arbeit einen Beitrag geleistet haben.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

Gesammelte Werke von Immanuel Kant in der Ausgabe von Wilhelm Weischedel (Hrsg.): Immanuel Kant. Werke in 10 Bänden; Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1968

Die Seitenangaben richten sich nach denen der Originalausgabe, wobei A für 1. Auflage und B für 2. Auflage steht.

Für folgende Werke wurden nebenstehende Abkürzungen verwandt:

GMS Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. A = Riga 1785, B = Riga 1786

KpV Kritik der praktischen Vernunft. A = Riga 1788

KrV Kritik der reinen Vernunft. A = Riga 1781, B = Riga 1787

MSR Metaphysik der Sitten. Erster Teil, metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. A = Königsberg 1797, B = Königsberg 1798

MST Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil, metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. A = Königsberg 1797

KdU Kritik der Urteilskraft. A = Berlin und Libau 1790, B = Berlin 1793, C = Berlin 1799

Hilfsmittel:

Kant im Kontext Plus. Werke auf CD-ROM 2. Erw. neu durchges. Aufl. 1997 ©

Karsten Worm, InfoSoftWare, Berlin 1996-97

Sekundärliteratur

1. Abbing, Roscam: Doctors' Rights and Patients' Duties? *Medicine and Law* 11 (1992) S. 626-632
2. Ackerknecht, Erwin H.: *Geschichte der Medizin*; Ferdinand Enke Verlag Stuttgart 1992 7. Von Axel Hinrich Murken überarbeitete Auflage
3. Ackroyd, Elizabeth Dame: A rejection of doctors as moral guides; *Journal of medical ethics* 10 (1984) S. 147
4. Acton, H. B.: *Kant's Moral Philosophy*; The Macmillan Press LTD, London 1970
5. Amelung, E ; *Ethisches Denken in der Medizin*; Springer Berlin, New York 1992
6. Arntzen, Sven: Kant on Duty to Oneself and Resistance to Political Authority; *Journal of History of Philosophy* 34 (1996) S.406-424
7. Aul, Joachim: Aspekte des Universalisierungspostulats; *Neue Hefte für Philosophie* 22 S.62-94 Göttingen 1983
8. Aune, Bruce: *Kant's Theory of Morals*; Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1979
9. Baier, Horst: *Medizin in der Wohlfahrtsgesellschaft*; Eröffnungsvortrag der 79. Tagung der Deutschen Gesellschaft für Innere Medizin in Wiesbaden am 29.4.1973. Originaldruck: *Verhandlungen der Deutschen Gesellschaft für Innere Medizin* 79 (1973), 1-11 und in: *Medizin im Sozialstaat*; Stuttgart 1978, Enke
10. Baier, Horst: *Reformen in der Medizin?*; Funkmanuskript für den hessischen Rundfunk, Sendung am 28.9.1974 und in: *Medizin im Sozialstaat*; Enke Stuttgart 1978
11. Baier, Horst; *Gesundheit als organisiertes Staatsziel oder persönliches Lebenskonzept? Sozialgeschichte und Soziologie des Wohlfahrtsstaates*; in: *Gesundheit – unser höchstes Gut?* Heinz Häfner (Hrsg.), Springer Berlin 1999
12. Baier, Kurt: *The moral point of view*; Cornell University Press, New York USA 1966, 5. Auflage
13. Bieganski, W.: *Über die Zweckmäßigkeit in den pathologischen Erscheinungen*; *Annalen der Naturphilosophie* 5 (1906) S. 137-203
14. Bittner, Rüdiger: *Moralisches Gebot oder Autonomie*; Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1983

15. Böckle, Franz: Die Stellung der Gesundheit in der katholischen Morallehre; in: *Arzt und Christ* 8 (1962) 140-147 und in: *Ja zum Menschen. Baustein einer konkreten Moral*; Aus dem Nachlaß herausgegeben von Gerhard Höver, Kösel-Verlag, München 1995
16. Böckle, Franz: *Fundamentalmoral*; Kösel München 1977; 6. Auflage 1994
17. Callender, John S: *Ethics and aims in psychotherapy: a contribution from Kant*; *Journal of Medical Ethics* 24; 1998; 274-278
18. Cancik, Hubert, Helmuth Schneider (Hrsg.): *Der neue Pauly*; Stuttgart 1997 Bd 3 Stw. Curtius
19. Carey, Jonathan Sinclair: *Kant and the Cosmetic Surgeon*; *Journal Florida Medical Annual* 76 (1989) S. 637-643
20. Casas, Vicente Durán: *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants „Metaphysik der Sitten“*; Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 1996
21. Chadwick, Ruth F.: *The Market for Bodily Parts: Kant and duties to oneself*; *Journal of Applied Philosophy* 6 (2) (1989) S. 129-139
22. Cohen, Hermann: *Kants Begründung der Ethik (1910 (1877))*; in: *Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*; Hrsg. Rüdiger Bittner und Konrad Cramer, Frankfurt 1975 S. 422-453
23. Crawford, Robert: *Gesundheitsgefährdendes Verhalten: Zur Ideologie und Politik des Selbstverschuldens*; In: *Argumente-Sonderband 30 (Reihe: Kritische Medizin im Argument)* 1979, S. 6-29 (Titel des Originals: *You are dangerous to Your Health: The Ideology and Politics of Victim Blaming*. *International Journal of Health Service* 7 (4), 1977, S. 663-680. Übersetzung und zusätzliche Anmerkungen von Dieter Borgers)
24. Denis, Lara: *Kant's Ethics and Duties to Oneself*; *Pacific Philosophical Quarterly* 78 (1997) S. 321-348
25. Ebbinghaus, Julius: *Deutung und Mißdeutung des kategorischen Imperativs*; In: *ders. Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, S. 80-96 Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim 1968
26. Ebbinghaus, Julius: *Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung bestimmter Pflichten*; In: *ders. Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, S.140-160 Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim 1968
27. Ebbinghaus, Julius: *Kantinterpretation und Kantkritik*; In: *ders. Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, S.1-23 Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim 1968

28. Engelhardt, Dietrich von: Teleologie in der Medizin des 20. Jahrhunderts; Neue Hefte für Philosophie 20 (1981) S.72-93
29. Engstrom, Stephen: Deriving Duties to Oneself: Comments Andrew Reath's „Self-Legislation and Duties to Oneself“; The Southern Journal of Philosophy 34, Supplement, (1997) S.125-130
30. Feinberg, Joel: Disease and Values; In: Biomedical Ethics; Hrsg. Mappes, Thomas A., Jane S. Zembaty; USA 1986 S.252-253
31. Ferber, Christian und Liselotte von: Der kranke Mensch in der Gesellschaft; Rowohlt Hamburg 1978
32. Fiebig, Udo: Freiheit für Patient und Arzt, Das Selbstbestimmungsrecht des Patienten als Postulat der Menschenwürde; Urachus, Stuttgart 1985
33. Forschner, Maximilian: Gesetz und Freiheit; Dissertation, München 1972
34. Forschner, Maximilian: Reine Morallehre und Anthropologie; Neue Hefte für Philosophie 22 (1983) S.25-44 Göttingen
35. Funke, Gerhard: Handeln aus Pflicht, Pflichten gegen sich selbst und Pflichten gegen andere; In: ders. Von der Aktualität Kants, Bouvier, Bonn 1979 S.99-119
36. Funke, Gerhard: Kant für Mediziner? In: Von der Aktualität Kants; Bouvier, Bonn 1979 S.63-75
37. Gorovitz, Samuel: Doctors' dilemmas: moral conflict and medical care; New York, Macmillan 1982
38. Gorovitz, Samuel: Why you don't owe it to your self to seek health; Journal of medical ethics 10 (1984) S. 143-146
39. Haldane, John J.: „Medical Ethics“ – an alternative approach; Journal of medical ethics 12 (1986) S.145-150
40. Hartmann, Fritz; Ärztliche Anthropologie. Das Problem des Menschen in der Neuzeit; Schünemann Universitätsverlag Bremen 1973
41. Haverkate, Görg: Verantwortung für Gesundheit als Verfassungsproblem; In: Gesundheit – unser höchstes Gut? Heinz Häfner (Hrsg.), Springer Berlin 1999
42. Henrich, Dieter: Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft; In: Kant; Hrsg Gerold Prauss, Kiepenheuer & Witsch, Köln 1973 S. 223-254
43. Hill, Thomas E.: Pains and Projects: justifying to oneself; In: Autonomy and Self-respect, Cambridge University Press USA 1995 S.173-188
44. Hill, Thomas E.: Self-regarding Suicide: a modified Kantian view; In: Autonomy and Self-respect, Cambridge University Press USA 1995 S. 85-103

45. Hoerster, Norbert; Kants kategorischer Imperativ als Test unsrer sittlichen Pflichten; in: Reahbilitation der praktischen Philosophie Band II S. 455-475, Hrsg. Manfred Riedel, Verlag Rombach Freiburg 1974
46. Höffe, Otfried: Immanuel Kant; Beck'sche Schwarze Reihe Bd 506, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1983
47. Höffe, Otfried: Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen; In: ders. Ethik und Politik, Frankfurt a. M. 1979 S.84-119
48. Honnfelder, Ludger und Krieger, Gerhard: Philosophische Propädeutik Bd 2: Ethik; Schöningh, Paderborn 1996
49. Hull, Richard T.: Informed Consent: Patient's Right or Patient's Duty? The Journal of Medicine and Philosophy 10 (1985) S.183-197
50. Kickbusch, Ilona: Der Gesundheitsbegriff der Weltgesundheitsorganisation; in: Gesundheit – unser höchstes Gut?; Heinz Häfner (Hrsg) Springer, Berlin 1999
51. Kleinmann, Friedrich: Das Problem der organismischen Teleologie; Selbstverlag Tübingen 1998
52. Knight, Frank H.: I, Me, My Self and my Duties; Ethics 71 (1961) S. 209-212
53. Kopper, Joachim: Zur Bedeutung des Leibes bei Kant; Perspektive der Philosophie 5 (1979) S. 53-73
54. Labisch, Alfons: Die Wiederaneignung der Gesundheit; Argumente-Sonderband AS 113 (Wie teuer ist uns Gesundheit) 1984 S.13-32
55. Lehmann, Gerhard: Kants Tugenden, Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants; de Gruyter Berlin 1980
56. Leske, Diane: Perfection, Happiness, and Duties to Self; American Philosophical Quarterly, 33 (3) (July 1996) S.263-276
57. Loewy, Erich H.: Kant, Health Care ans Justification; Theoretical Medicine 16 (1995) S. 215-222
58. Lorz, Ralph Alexander: Modernes Grund- und Menschenrechtsverständnis und die Philosophie der Freiheit Kants; in Marbruger Schriften zum öffentlichen Recht Bd 8, Boorberg Verlag Wiesbaden 1993
59. Löw, Reinhard: Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität; Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1980
60. Marcuse, Herbert: Kant über Autorität und Freiheit; In: Knat; Hrg Gerod Prauss, Kiepenheuer & Witsch, Köln 1973 S. 310-321
61. Mavrodes, George I.: Duties to Oneself I; Analysis 24 (1964) S. 165-167
62. Meiland, J.W.: Duties to Oneself III; Analysis 24 (1964) S. 168-171

63. Meiland, Jack W.: Duty and Interest; *Analysis* 23 (1963) S. 106-110
64. Meyer, Micheal J.: Patient's Duties; *The Journal of Medicine and Philosophy* 17 (1992) S. 541-555
65. Model, Anselm: Kant und die Medizin der Aufklärung; *Sudhofs Archiv für Wissenschaftsgeschichte* 74(1) (1990) S. 112-116
66. Narveson, Jan: Duties to Oneself II; *Analysis* 24 (1964) S. 167-168
67. Nisters, Thomas: Kants Kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis; Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1989
68. Norden, Margaret: Whose life is it anyway? A study in respect of autonomy; *Journal of medical ethics* 21 (1995) S. 179-183
69. Oelmüller, Willi: Kants Beitrag zur Grundlegung einer praktischen Philosophie der Moderne; In: *Rehabilitation der praktischen Philosophie Band II* S. 521-560, Hrg: Manfred Riedel, Verlag Rombach Freiburg 1974
70. Ost, David E.: The ‚Right‘ not to know; *The Journal of Medicine and Philosophy* 9 (1984) S. 301-312
71. Paton, H. J. : *The Categorical Imperative, A study in Kant's Moral Philosophy*; Hutchinson's University Library, London 1947
72. Paton, Margaret: A Reconsideration of Kant's Treatment of Duties of Oneself; *Philosophical Quarterly* 40 (156) (1990) S. 222-232
73. Patzig, Günther: Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik; Kant; Hrg Gerold Prauss, Kiepenheuer & Witsch Köln 1973 S. 207-222
74. Patzig, Günther: Gibt es eine Gesundheitspflicht? *Ethik in der Medizin* 1 (1989) S. 3-12
75. Raab, Stefan: *Gesundheit im Griff*; Profil Verlag GmbH München Wien 1996
76. Riemer-Kafka, Gabriela: *Die Pflicht zur Selbstverantwortung*; Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1999
77. Rozovsky, Lorne E.: The Patient's Duty to Himself; *Dimensions in Health Service* 56 (1979) S. 27-28
78. Sartorius, Rolf: Utilitarianism, Right, and Duties to Self; In: *American Philosophical Quarterly* 22(3) (July 1985) S.241-249
79. Schipperges, Heinrich: *Medizinische Dienste im Wandel*; Verlag Gerhard Witzstrock GmbH, Baden-Baden 1975
80. Schipperges, Heinrich; *Gesundheit – Krankheit – Heilung* ; in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 10* Franz Böckle, Franz-Xaver Kaufmann, Karl Rahner, Bernhard Welte Freiburg 1981 2.Aufl Herder

81. Schumaker, Millard: Analysis: An introduction to ethical concepts: Duties;
Journal of medical ethics 5 (1979) S. 83-85
82. Schwemmer, Oswald: Die praktische Ohnmacht der reinen Vernunft; Neue Hefte
für Philosophie 22 (1983) S.1-24 Göttingen
83. Schwemmer, Oswald: Vernunft und Moral. Versuch einer kritischen
Rekonstruktion des kategorischen Imperativs bei Kant; In: Kant; Hrg Gerold
Prauss, Kiepenheuer & Witsch, Köln 1973 S.255-273
84. Sider, Roger C, Colleen D Clements: Patients' ethical obligation for their health;
Journal of medical ethics 10 (1984) S. 138-142
85. Singer, Marcus G.: Duties and Duties to Oneself; Ethics 73 (1963) S. 133-142
86. Singer, Marcus G.: On Duties to Oneself; Ethics 69 (1959) S. 202-205
87. Sommer, Manfred: Mit dem Zufall leben; Neue Hefte für Philosophie 22 (1983) S.
95-112 Göttingen
88. Stark, Cynthia A.: The Rationality of Valuing Oneself: A Critique of Kant on Self-
Respect; Journal of History of Philosophy 35 (1997) S. 65-82
89. Sullivan, Roger J. : An Introduction to Kant's Ethics; Cambridge University Press
Cambridge 1994
90. Sullivan, Roger J. : Immanuel Kant's moral theory; Cambridge University Press,
Cambridge 1989
91. Veatch, Robert M.: Voluntary Risks to Health: The Ethical Issues; Biomedical
Ethics; Hrsg: Mappes, Thomas A., Jane S. Zembaty; USA 1986 S. 593-601
92. Weiß, Otmar (Hrsg.): Sport, Gesundheit, Gesundheitskultur; Böhlau Verlag, Wien,
Köln, Weimar 1994
93. Wikler, Daniel: Who should be Blamed for Being Sick? Health Education
Quarterly 14 (1987) S. 9-25
94. Williams, Bernard: Ethik und Grenzen der Philosophie; Hrsg. Otto Kalscheuer,
aus dem Englischen von Michael Haupt, Rotbuch Verlag Hamburg 1999
95. Ziegler, Konrat, Walther Sonheimer, Hans Gärtner: Der kleine Pauly; München
1975 Bd 5 Stw.: Seneca

Danksagung

Zum Gelingen meiner Promotion haben viele Menschen mit anregenden Gesprächen, Fragen und Denkanstößen beigetragen; an erster Stelle sicher meine Eltern, die mir die gedanklichen Voraussetzungen mit auf den Weg gegeben und es mir ermöglicht haben, diese Arbeit zu schreiben, in geistiger wie auch in materieller Hinsicht. Danken möchte ich ebenso meinem Mann, der jedes Hoch und Tief dieser Promotion mitgetragen hat und manchen, zu sehr „verkanteten“ Gedanken gelöst hat. Zu dem Schritt, eine Doktorarbeit in einem geisteswissenschaftlichen Bereich zu schreiben, hat mich in entscheidender Weise auch Pfarrer Dr. Ernst – Hochschulpfarrer der KHG Marburg – ermutigt und als Mitbewohner die Konsequenzen getragen. Für das fachkundige und gründliche Korrekturlesen der Arbeit sowie die konstruktive und Mut machende Kritik danke ich Tante Ma (mit vollem Namen Dr. Margret Peek-Horn). Und wenn ich schon Eingangs die vielen anregenden Gespräche erwähne, so hat daran einen nicht unerheblichen Anteil die mittägliche Mensarunde, die mit dazu beigetragen hat, dass ich die Zeit, die ich zum Schreiben dieser Arbeit in Marburg verbracht habe, sehr genossen habe.

Für die Betreuung dieser Arbeit, die Anregungen bei der Themensuche und die tiefen Diskussionen danke ich meinem Doktorvater PD Dr. med. F. Heubel.

Verzeichnis meiner akademischen Lehrer

Meine akademischen Lehrer waren in Marburg die Damen und Herren:

Arnold, Barth, Baum, Bertalanffy, Bien, Brilla, Bühler, Christiansen, Engel, Ganz, Geus, Görke, Görg, Gotzen, Griss, Happle, Herzum, Hesse, Heubel, Hilgermann, Jaspersen, Kälble, Krieg, Leder, Lennartz, Maisch, Moosdorf, Noll, Oertel, Rademacher, Richter, Rothmund, Stinner, Thomas, Vohland, von Wiechert

in Essen

Ansorg, Blank, Bruch, De Groot, Denker, Ganz, Jakobs, Jöckel, Leder, Müller, Paar, Passarge, Peters, Rademacher, Rassow, Schulz, Stäcker, Streffer, Weber, Werner, Wiemer, Winterhager

Angenommen vom Fachbereich Humanmedizin der Philipps-Universität Marburg am
30.9.2004

gedruckt mit der Genehmigung des Fachbereichs

Dekan: Prof. Dr. med. B. Maisch

Referent: PD Dr. med. F. Heubel

Korreferent: Prof. Dr. med. G. Richter