

Elke Elisabeth Schmidt / Dieter Schönecker

Vernunft, Herz und Gewissen. Kants Theorie der Urteilskraft zweiter Stufe als Modell für die Medizinische Ethik

Für Kant ist das Gewissen eine „Gemütsanlage“ (EXII: 399,11), die wir alle „haben“ (EXII: 399,7), sofern wir überhaupt Menschen sind.¹ Dies und die Tatsache, dass Kant in seinen ethischen Schriften immer wieder die Nähe seiner Überlegungen zur „gemeinen sittlichen Vernunftkenntniß“ (GMS: 392,23) betont – und diese alltägliche Moralität ist natürlich mit dem Phänomen des Gewissens vertraut –, macht es um so überraschender, in Kants *Grundlegung* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* so gut wie nichts über das Gewissen zu lesen. Erst in der *Religionsschrift* und dann in der *Tugendlehre* entwirft Kant so etwas wie eine Theorie oder Philosophie dieses „wundersamen Vermögens“ (KpV: 98). Obwohl diese Philosophie des Gewissens selbstverständlich Elemente enthält, wie sie auch in der Tradition zu finden sind, bildet sie doch eine ganz eigene, komplexe und weitreichende Theorie, die eine genauere philosophische Untersuchung lohnend macht.

Dieser Lohn ist zweifach: Es lohnt sich gewiss philosophiehistoriographisch, weil es bislang keine genaue Analyse dieses Kantischen Theoriestücks gibt; und es lohnt sich vielleicht philosophisch, weil Kants Theorie des Gewissens einiges hergeben könnte für die systematische Philosophie und auch für die Medizinische Ethik. Im ersten und größten Teil dieses Aufsatzes werden wir versuchen, einen Abriss der Kantischen Philosophie des Gewissens zu zeichnen; dies ist der Hauptzweck unseres Beitrages.² Ausgangs- und Mittelpunkt ist dabei der § 4 aus

1 Alle Seiten- und Zeilenangaben beziehen sich auf die Paginierung der Akademieausgabe (AA); wir zitieren jeweils mit Sigle, unter Angabe der Seiten- und Zeilenzählung der Akademieausgabe, z. B. (TL: 400,3). Die *Tugendlehre* und die *Religionsschrift* werden nach den entsprechenden Ausgaben des Felix Meiner Verlags zitiert: Die TL nach der Ausgabe von B. Ludwig (2008), die R nach der Ausgabe von B. Stangneth (2003). Alle übrigen Werke werden auf der Textgrundlage der Akademieausgabe zitiert. Folgende Siglen wurden verwendet: TL = *Tugendlehre*; MS = *Metaphysik der Sitten*; R = *Religionsschrift*; EXII = *Einleitung XII zu TL*; KpV = *Kritik der praktischen Vernunft*; KrV = *Kritik der reinen Vernunft*; GMS = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; MT = *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*.

2 Eine wirklich eingehende Untersuchung können wir hier schon aus Raumgründen nicht anbieten. Eine Skizze haben wir in E. E. Schmidt/D. Schönecker, *Kants Philosophie des Gewissens. Skizze für eine kommentarische Interpretation*, in: M. Egger (Hg.), *Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*, Berlin 2014, 279–311,

Kants *Religionsschrift*. Kant entwickelt in diesem Text ein Modell des Gewissens als *Urteilkraft zweiter Stufe*, das auch für die Interpretation seiner anderen Schriften grundlegend ist, wenn auch diese anderen Texte – vor allem die *Tugendlehre* – deutlich mehr Theorieelemente enthalten als die *Religionsschrift*. Außerdem ist dieses Modell besonders anschlussfähig für Überlegungen im Kontext der Medizinischen Ethik. Dieser systematische Aspekt soll, wenn auch in aller Kürze, im zweiten Teil behandelt werden; zugleich erlaubt uns dieser Teil, noch einige Ergänzungen zum Gewissensbegriff vorzunehmen.

1 Funktion und Prozess des Gewissens

Kant entfaltet seine Philosophie des Gewissens in mehreren Schriften und in verschiedenen Kontexten; die beiden wichtigsten Werke sind in diesem Zusammenhang – abgesehen von den Vorlesungsmitschriften³ – zweifelsohne die bereits erwähnte, im Jahre 1793 erschienene *Religionsschrift* sowie die 1797 im Rahmen der *Metaphysik der Sitten* publizierte *Tugendlehre*.⁴ In R ist § 4 einschlägig, in TL sind es das Kapitel XII der *Einleitung* und § 13. Wir konzentrieren uns im Folgenden auf R und ausgewählte Absätze aus § 13; auf EXII kommen wir später zurück.

1.1 Kants Theorie der sich selbst richtenden Urteilkraft in der *Religionsschrift*

Im § 4 der *Religionsschrift* präsentiert Kant tatsächlich zwei Beschreibungen des Gewissens, von denen die zweite an eine Definition von A. G. Baumgarten anknüpft:

Man könnte das Gewissen auch so definieren: es ist die sich selbst richtende moralische Urteilkraft; nur würde diese Definition noch einer vorhergehenden Erklärung der darin enthaltenen Begriffe gar sehr bedürfen. (R: 186,9)

präsentiert (darin gibt es auch Literaturhinweise); wesentliche Teile daraus finden in diesem Aufsatz ihren Niederschlag.

3 Die Vorlesungsmitschriften (vor allem AA: XXVII, 618–620) bleiben hier unberücksichtigt, obwohl die thematische bzw. thetische Übereinstimmung insbesondere mit R sehr deutlich ist. Doch erstens besteht dafür kein Raum; zweitens, handelt es sich, was die Forschung immer wieder zu vergessen scheint, nur um *Mitschriften*, die nicht auch nur annähernd den gleichen Stellenwert besitzen dürfen wie Kants eigene Schriften.

4 Zu nennen ist auch die „Schlußanmerkung“ in MT (267–271), auf die wir aber aus Platzgründen nicht eingehen können; die wesentlichen Gedanken sind zudem in R enthalten.

„Man könnte“ heißt hier nichts anderes als „man kann“, und insofern ist deutlich, dass das Gewissen an dieser Stelle als eine spezifische Form der Urteilskraft verstanden wird. Doch was tut diese Urteilskraft, verstanden als Gewissen? Was genau heißt es, dass sie „sich selbst richtet“? Die Antworten auf diese Fragen finden wir im unmittelbaren Fortgang des Textes:

Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Kasus, die unter dem Gesetz stehen; denn das tut die Vernunft, sofern sie subjektiv-praktisch ist [...]: sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurteilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind) übernommen habe [...] (R: 186,12).

Man sieht: Kant leistet hier das, was er im zweiten Teil des vorausgegangenen Satzes angekündigt hat – er erklärt die in der Definition des Gewissens als „sich selbst richtende Urteilskraft“ enthaltenen Begriffe. Wir erfahren also zunächst, was das Gewissen *nicht* tut: Es „richtet nicht die Handlungen als Kasus, die unter dem Gesetz stehen“. Das Gewissen ist also *nicht* dafür verantwortlich, zu bestimmen, ob eine einzelne Handlung erlaubt oder verboten ist (ob man etwa, wenn man in Not ist, ein falsches Versprechen geben darf); das ist vielmehr Aufgabe der Vernunft, insofern sie „subjektiv-praktisch“ ist: „subjektiv“, insofern das einzelne Individuum hier beurteilt, ob eine Handlung unter einen Fall bzw. unter ein Gesetz fällt, und „praktisch“, weil es eben um die zu vollziehende Handlung geht. Diese Vernunft, sofern sie „subjektiv-praktisch“ ist, nennt Kant auch „Verstand“. Denn „jene Beurteilung“ (R: 186,17, unsere Hervorhebung) ist ja eindeutig bezogen auf das einige Zeilen vorher thematisierte Urteil des Verstandes: „Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urteilt der Verstand, nicht das Gewissen“ (R: 186,1). Dagegen kommt es dem Gewissen als spezifischer Form der Vernunft zu, die eigene Vernunftleistung (bzw. Verstandesleistung) zu richten, d. h. zu überprüfen und zu beurteilen, „ob sie (die Vernunft bzw. der Verstand) auch wirklich jene Beurteilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit übernommen habe“. Hier wie auch in anderen Stellen identifiziert Kant das Gewissen mit der Vernunft, sofern sie als Urteilskraft verstanden wird; denn Kant definiert das Gewissen ja zunächst als „sich selbst richtende moralische Urteilskraft“, um dann von der „Vernunft“ zu sagen, dass sie sich selbst richtet („hier richtet die Vernunft sich selbst“).

Aber inwiefern ist das Gewissen die „sich selbst richtende moralische Urteilskraft“? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns die Funktion des Gewissens deutlicher machen. Die richtende Funktion der Vernunft bzw. Urteilskraft besteht darin, die Frage aufzuwerfen (und zu beantworten), ob sie (also sie selbst, die Vernunft) auch wirklich „jene Beurteilung“ (des Verstandes) „mit aller Behutsamkeit (ob sie [die Handlungen] recht oder unrecht sind) übernommen habe“. Die Überlegung, die hinter dieser Begrifflichkeit steckt, ist folgende: Die

‚subjektiv-praktische‘ Vernunft (der Verstand) urteilt auf einer *ersten Stufe*, ob eine einzelne spezifische Handlung in einer konkreten Situation erlaubt oder verboten ist; wie schon zitiert, ‚ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urteilt der Verstand‘. Das Subjekt urteilt also beispielsweise: ‚Ja, ich bin gerade in Not und darf ein falsches Versprechen geben‘. In diesem Fall subsumiert die Urteilskraft also eine Handlung unter eine Regel und ist insofern ‚subjektiv-praktisch‘. Dann kommt die Urteilskraft *zweiter Stufe* ins Spiel (nennen wir sie *Meta-Urteilskraft*): Sie drängt zu der Selbstbefragung, ob die vorausgegangene Subsumtion, also das vorausgegangene Urteil erster Stufe (‚Handlung x ist erlaubt‘), ‚behutsam‘ durchgeführt wurde. Aber unter welchen Bedingungen ist ein Urteil ‚behutsam‘ gefällt? Kant erläutert diesen Begriff nicht unmittelbar. Er gibt nur ein Beispiel, das aber stark an den Kontext des § 4 gebunden ist (der ja vom ‚Leitfaden des Gewissens in *Glaubenssachen*‘ handelt). Nun ist trotz dieser Einbettung die These kaum plausibel, dass Kants Beschreibung des Gewisses in § 4 *ausschließlich* auf dessen Funktion in eben jenen ‚Glaubenssachen‘ bezogen ist und die Behutsamkeit demnach allein darin bestünde, in ‚Glaubenssachen‘ den „Irrtum“ (R: 187,8; 187,12) zu vermeiden und nur insofern nicht „gewissenlos“ (R: 187,10; 187,13) zu sein; dagegen spricht deutlich, dass die ersten drei Absätze in § 4 eine *allgemeine* Theorie des Gewissens präsentieren. Deshalb muss man auch jene ‚Behutsamkeit‘ allgemeiner verstehen und sie auf Kants Anthropologie beziehen: Die ‚Behutsamkeit‘ besteht dann darin, nicht dem Hang zum Selbstbetrug im Dienste der Neigungen und Interessen zu erliegen. Nun äußert Kant zwar gelegentlich, dass wir mit dem kategorischen Imperativ auf unproblematische Weise zu sicheren Urteilen gelangen und insofern scheint sich hier ein Konflikt zwischen Kants anthropologischer Bestimmung und der allgemeinen Interpretation des Gewissens als Instanz der Behutsamkeit aufzutun. Doch dies täuscht, da Kant neben allem Vertrauen in die Einsichtsfähigkeit einer ‚gemeinen sittlichen Vernunft‘ zugleich mit realistischem Blick die „natürliche Dialektik“ (GMS: 405,13) der Vernunft nicht ignoriert: Der Mensch kennt zwar die moralischen Gesetze, verspürt jedoch in sich einen „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 angemessener zu machen“ (GMS: 405,13). Dieses ‚Vernünfteln‘ kann auf zweifache Weise geschehen: So, dass die allgemeinen *Regeln selbst*, unter die subsumiert werden muss, den eigenen Bedürfnissen angepasst werden; oder so, dass zwar die moralischen Regeln (der kategorische Imperativ bzw. die kategorischen Imperative) rein bleiben, der einzelne Fall aber als nicht unter eine Regel fallend subsumiert wird (‚man darf nie lügen, aber diese meine Handlung ist ja gar keine Lüge, sondern nur eine Notlüge‘). Das Gewissen bzw. die Meta-Urteilskraft muss also fragen und prüfen, ob ich mein Urteil und damit auch die daraus erwach-

sende Handlung so verantworten kann, dass ich, soweit möglich, ausschließen kann, in meinem Urteil erster Stufe nicht durch meine Interessen beeinflusst worden und damit Opfer jenes ‚Hanges‘ geworden zu sein; darin besteht die ‚Behutsamkeit‘ des Urteilsaktes – im Ausschluss der Vernünftetei auf der Ebene der Prinzipien oder auch der Subsumtion.

Demnach geht es bei der Frage nach der Gewissenhaftigkeit nicht um den Wert einer Handlung im Hinblick auf die dahinter liegende Moralität (ob man eine Entscheidung tatsächlich aus Achtung vor dem Gesetz, d. h. aus Pflicht getroffen hat; denn das kann man nach Kant ohnehin nie wissen), sondern nur um die Frage, ob das Urteil über die Handlung ‚behutsam‘ gefällt wurde. Die Frage nach der ‚Behutsamkeit‘ hat also ausschließlich ein Urteil zweiter Stufe zur Folge, welches darüber Auskunft gibt, ob das zugrundeliegende Urteil erster Stufe rein vernünftig oder von Interessen begleitet war. Ein Urteil ist also nur dann verlässlich gefällt, wenn es einen Prozess durchlaufen hat, den wir vorläufig wie folgt rekonstruieren:

Stufe 1: Die Vernunft urteilt, ob eine konkrete Handlung verboten oder erlaubt ist.

Stufe 2: Das Gewissen fordert den Menschen dazu auf, sich die Frage zu stellen, ob sein Urteil erster Stufe behutsam zu Stande gekommen ist, und die Meta-Urteilkraft als besondere Form der Vernunft prüft dies.

Zwei Dinge sind dabei zu beachten:

Stufe 1, also die erste Urteilsbildung („Ist Handlung *x* erlaubt?“), wird von Kant ausdrücklich nicht als eine Funktion des Gewissens, sondern als eine des Verstandes bzw. der Vernunft („nicht das Gewissen“; R: 186,2) begriffen. Da es hierbei um die Applikation des Gesetzes auf den Einzelfall geht, ist Urteilkraft gefragt; nur dies erlaubt es Kant, auf der zweiten Stufe das Gewissen als ‚sich selbst richtende Urteilkraft‘ zu verstehen: Die Urteilkraft zweiter Stufe ‚richtet *sich selbst*‘, also die Urteilkraft auf der ersten Stufe. Wenn Kant sonst von der moralischen ‚Urteilkraft‘ spricht – sei es an vereinzelt Stellen etwa der GMS (z. B. 389,30), sei es sogar im hervorgehobenen Kontext der „Typik der reinen praktischen Urteilkraft“ (KpV: 67) –, ist immer diejenige Urteilkraft gemeint, die erlaubt, zu entscheiden, ob eine gegebene Handlung unter ein Gesetz fällt, also erlaubt bzw. geboten ist oder nicht; gemeint ist also die Urteilkraft erster Stufe.⁵

⁵ Vgl. KpV: 67: „Ob nun eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall sei, der unter der Regel stehe oder nicht, dazu gehört praktische Urteilkraft, wodurch dasjenige, was in der Regel allgemein (*in abstracto*) gesagt wurde, auf eine Handlung *in concreto* angewandt wird.“ Das Verallgemeinerungsverfahren orientiert sich dabei am „Typus“ (KpV: 69) des Naturgesetzes im Sinne der sogenannten Naturgesetzformel, wie man sie auch aus der GMS kennt.

Und bezüglich der Stufe 2 mag man sich vielleicht fragen, warum die besagte Tätigkeit der Meta-Urteilstkraft und somit das Gewissen überhaupt als *Urteilstkraft* bezeichnet wird; *worunter* subsumiert die sich selbst richtende Urteilstkraft? Die Antwort scheint nicht schwer zu fallen: Die Urteilstkraft zweiter Stufe bezieht das auf erster Stufe gefällte Urteil („Handlung x ist erlaubt“) auf die Metaregel „Fälle moralische Urteile mit Behutsamkeit!“, so dass dann das Metaurteil „Mein Urteil erster Stufe wurde (nicht) behutsam gefällt“ getroffen werden kann.

Diese bisher vorgetragene Interpretation hat aber einen Haken, den wir nicht unerwähnt lassen können. Wir sind davon ausgegangen, dass der urteilende Verstand⁶ und die ‚subjektiv-praktische Vernunft‘⁷ identisch sind, und es diese (einmal so, einmal so genannte) Instanz ist (und nicht das Gewissen), die entscheidet, ob eine Handlung recht ist oder nicht. Betrachten wir den maßgeblichen Satz aber noch einmal genauer:

Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Kasus, die unter dem Gesetz stehen; denn das tut die Vernunft, sofern sie subjektiv-praktisch ist [...]: sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurteilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind) übernommen habe [...] (R: 186,12).

Der Gegenstand des richtenden Aktes des Gewissens, so hatten wir gesagt, ist das Urteil der ersten Stufe. Tatsächlich lautet die Frage in der eben zitierten Stelle aber *nicht*, ob die (subjektiv-praktische) Vernunft (der Verstand) ‚auch wirklich jene Beurteilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind) *durchgeführt* habe‘. Die Frage ist vielmehr, ‚ob sie (die Vernunft) auch wirklich jene Beurteilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind) *übernommen* habe‘. Eine Beurteilung ‚durchzuführen‘ ist aber sehr verschieden davon, eine Beurteilung zu ‚übernehmen‘. Dieser Befund legt nahe, den Prozess der moralischen Urteilsfindung – und damit den Gewissensprozess – nicht zweistufig, sondern dreistufig zu rekonstruieren:

Stufe 1: Der Verstand urteilt, ob eine konkrete Handlung geboten oder erlaubt ist.
Stufe 2: Die subjektiv-praktische Vernunft bestimmt sich selbst und ihren Willen, indem sie das Urteil des Verstandes als willensbestimmend übernimmt (oder eben nicht).

⁶ Vgl. nochmals R: 186,1 (‚Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urteilt der Verstand, nicht das Gewissen‘).

⁷ Vgl. nochmals R: 186,12 (‚Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Kasus, die unter dem Gesetz stehen; denn das tut die Vernunft, sofern sie subjektiv-praktisch ist‘).

Stufe 3: Das Gewissen fordert den Menschen dazu auf, sich die Frage zu stellen, ob die Willensbestimmung auf Stufe 2 behutsam vorgenommen wurde, und die Meta-Urteilstkraft als besondere Form der Vernunft prüft dies.

Was die Vernunft also vom Verstand ‚übernimmt‘, ist das von ihm bloß verstandesmäßig objektiv gefällte Urteil, ob eine Handlung recht oder unrecht sei. Aber sie übernimmt es zum Zweck der Willensbestimmung. Die ‚Behutsamkeit‘ liegt demnach nicht auf Seiten des Verstandes, der das objektive Urteil fällt. Vielmehr obliegt es der Vernunft, sofern sie den Willen und damit sich selbst als praktische Vernunft bestimmt,⁸ dabei – also bei der ‚Übernahme‘ des moralischen Verstandesurteils zu dieser Willensbestimmung als einer ‚subjektiv-praktischen‘ Selbstbestimmung – ‚Behutsamkeit‘ walten zu lassen. Diese, wie es genauer heißt, ‚Behutsamkeit (ob sie [die Handlungen] recht oder unrecht sind)‘, ist also keine unmittelbare Behutsamkeit bei der objektiven Urteilsbildung des Verstandes, sondern eine Behutsamkeit bei der ‚Übernahme‘ des Verstandesurteils zur Willensbestimmung mit Blick darauf, ob es eben ‚recht oder unrecht‘ ist. Das Gewissen fordert zu einer Prüfung und Beurteilung dieser ‚Behutsamkeit‘ auf, und damit prüft es, aus Anlass der Willensbestimmung, indirekt die Richtigkeit des moralischen Verstandesurteils.

Betrachten wir nun noch einmal im Zusammenhang den ersten Teil des für uns relevanten § 4; in ihm glaubt man zunächst eine (erste) Definition des Gewissens selbst zu finden, die Kant (wie oben gezeigt) dann in Anlehnung an Baumgartens Definition variiert:

[R1] Das Gewissen ist ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist. [R2] Wie ist es aber möglich, sich ein solches zu denken, da das Bewußtsein aller unserer Vorstellungen nur in logischer Absicht, mithin bloß bedingterweise, wenn wir unsere Vorstellung klar machen wollen, notwendig zu sein scheint, mithin nicht unbedingt Pflicht sein kann? [Absatz] [R3] Es ist ein moralischer Grundsatz, der keines Beweises bedarf: man soll nichts auf die Gefahr wagen, daß es unrecht sei (*quod dubitas, ne feceris!* Plin.). [R4] Das Bewußtsein also, daß eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sei, ist unbedingte Pflicht. [R5] Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urteilt der Verstand, nicht das Gewissen. [R6] Es ist auch nicht schlechthin notwendig, von allen möglichen Handlungen zu wissen, ob sie recht oder unrecht sind. [R7] Aber von der, die ich unternehmen will, muß ich nicht allein urteilen und meinen, sondern auch gewiß sein, daß sie nicht unrecht sei, und diese Forderung ist ein Postulat des Gewissens, welchem der Probabilismus, d. i. der Grundsatz entgegengesetzt ist: daß die bloße Meinung, eine Handlung könne wohl recht sein, schon hinreichend sei, sie zu unternehmen. (R: 185,18)

⁸ Vgl. GMS: 412,29: „[...] so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft“.

Zunächst erhellt durch die Abgrenzung des Gewissens als ‚Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht ist‘ [R1], vom bloß *bedingten* ‚Bewusstsein aller unserer Vorstellungen in logischer Absicht‘ [R2], dass das Gewissen insofern ‚für sich selbst Pflicht‘ ist, als es eben nicht ‚bloß bedingter Weise‘ Pflicht ist, sondern *unbedingt*. In [R4] wird dann wieder eine ‚unbedingte Pflicht‘ genannt, und zwar das Bewusstsein, ‚dass eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sei‘. Es liegt nahe, dieses Bewusstsein mit dem Bewusstsein aus [1] und damit mit dem Gewissen zu identifizieren. Wir hätten dann folgende Aussagen:

[G] Das Gewissen ist das Bewusstsein, dass eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sei.

[GP] Das Gewissen ist eine unbedingte Pflicht.

Wie hängen nun die Sätze [R1], [R3] und [R4] bzw. [G] und [GP] miteinander zusammen? [R4] wird mit einem ‚also‘ (185,25) eingeleitet. Dies legt ein echtes Argument im logisch-deduktiven Sinne nahe; es ließe sich so rekonstruieren:

1. Wenn es verboten ist, Handlungen auf die Gefahr hin zu vollziehen, dass sie unrecht sind (gemäß [R3]), dann ist es geboten, alle Handlungen, die ich unternehmen will, in dem Bewusstsein zu vollziehen, dass sie recht sind (gemäß [R4]).
2. Es ist verboten, Handlungen auf die Gefahr hin zu vollziehen, dass sie unrecht sind. Also: Es ist geboten, alle Handlungen, die ich unternehmen will, in dem Bewusstsein zu vollziehen, dass sie recht sind.

Und die Konklusion in diesem Satz bringt in der Tat nichts anderes zum Ausdruck als [R4]: ‚Das Bewusstsein also, dass eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sei, ist unbedingte Pflicht.‘ Was in [R4] formuliert wird, wird wiederum (mit einer Ergänzung) in [R7] nochmals wiederholt: ‚Aber von der Handlung, die ich unternehmen will, muss ich gewiss sein, dass sie nicht unrecht sei‘. Dabei taucht, was in [R4] ‚unbedingte Pflicht‘ heißt, in [R7] als *Müssen* auf (186,5: ‚muss‘), und was in [R4] ‚Bewusstsein‘ genannt wird, ist in [R7] in der ‚Forderung‘ (186,6) enthalten, man ‚müsse‘ wirklich ‚gewiss‘ (186,6) sein, keine unrechten Handlungen zu unternehmen; denn sich dessen ‚gewiss‘ zu sein, ist ja genau das besagte ‚Bewusstsein‘ (keine ‚Gewissheit‘ ohne ‚Bewusstsein‘). Kants Argument besagt also, dass es ein Verbot gibt, vielleicht unrechte Handlungen zu riskieren, und ein daraus entspringendes Gebot, meine zu unternehmenden Handlungen in dem Bewusstsein zu vollziehen, dass sie in der Tat nicht unrecht sind.

In dieser Lesart wird der ‚Grundsatz‘ aus [R3] also von der ‚unbedingten Pflicht‘ aus [R4] und der ‚Forderung‘ aus [R7] unterschieden. Während jene ‚un-

bedingte Pflicht‘ und ‚Forderung‘ identisch seien,⁹ sei in dieser Lesart der ‚Grundsatz‘ davon unterschieden und jenes ‚also‘ daher auch deduktiv zu lesen: Wir wissen axiomatisch (der ‚moralische Grundsatz‘ aus [R3] bedarf ja ‚keines Beweises‘), dass man nichts ‚auf die Gefahr wagen soll‘, d. h. keine Handlung vollziehen darf mit dem Risiko, dass eine solche Handlung ‚unrecht sei‘. Eine notwendige Bedingung zur Erfüllung dieser Norm besteht aber darin, auch ein *Bewusstsein* davon zu haben, dass tatsächlich alle Handlungen, die ich unternehmen will, recht sind; genau diesen Gedanken bringt Prämisse 1 aus dem obigen Argument zum Ausdruck.¹⁰

Allerdings generiert diese Interpretation ein großes Problem. In [R1] heißt es, das Gewissen sei ein Bewusstsein, das ‚für sich selbst‘, also unbedingte Pflicht sei; in [R4] scheint genau diese Aussage wiederholt zu werden, wenn erneut von einem ‚Bewusstsein‘ die Rede ist, das eine ‚unbedingte Pflicht‘ sei. Wie aber soll man mit [R1] und [R4] das Gewissen als ‚unbedingte Pflicht‘ begreifen, wenn doch dies spätestens in EXII explizit *bestritten* wird? Jeder (gesunde) Mensch, so heißt es in EXII, hat als vernünftig-sinnliches Wesen ein Gewissen, und es besteht daher keine Pflicht, ein solches zu haben.¹¹ Um diesen Widerspruch zwischen R und EXII zu vermeiden, schlagen wir folgende Unterscheidung vor: Es gibt ein enges und ein weites Verständnis des Begriffs ‚Gewissen‘. In einem engen Sinn bezeichnet das Gewissen ein Vermögen bzw. eine Anlage, die, gemäß EXII, in der Tat keine Pflicht sein kann; in einem weiten Sinn meint ‚Gewissen‘ aber die *Gewissheit*,¹² ‚Handlungen, die ich unternehmen will, in dem Bewusstsein zu vollziehen, dass sie recht sind‘. Es gibt also auch in R keine Pflicht, ein Gewissen als Anlage zu haben; sehr wohl aber gibt es eine Pflicht, der Forderung dieser Anlage (also des Gewissens) nachzukommen, Handlungen nur dann zu vollziehen, wenn ich das Bewusstsein habe, dass sie recht sind. Und in der Tat wird diese Gewissheit in Satz [R7] als ‚Forderung‘ bzw. ‚Postulat des Gewissens‘ bezeichnet: ‚Aber von der [Handlung], die ich unternehmen will, muss ich (...) *gewiss* sein, dass sie nicht unrecht sei, und diese *Forderung* ist ein Postulat des Gewissens‘: *Sei dir sicher, dass das, was du unternehmen willst, moralisch erlaubt ist!* Es reicht also, wie [R7] es

⁹ Die ‚Forderung‘ des Gewissens lautet in grammatisch rekonstruierter Fassung: Sei gewiss, dass die Handlung, die Du unternehmen willst, nicht unrecht ist. Das unterscheidet sich nicht von der ‚unbedingten Pflicht‘ aus [R4].

¹⁰ Dagegen wird in einer alternativen Lesart der moralische Grundsatz mit der ‚unbedingten Pflicht‘ bzw. mit der ‚Forderung‘ identifiziert und das ‚also‘ daher explikativ gelesen; diese durchaus plausible Lesart (vgl. MT: 268,7–8) lassen wir hier beiseite.

¹¹ Vgl. etwa TL: 400,23–25.

¹² Vgl. noch einmal das ‚gewiss‘ in R: 186,6.

formuliert, nicht aus, ‚zu meinen‘, dass eine Handlung erlaubt ist, sondern ich muss mir dessen eben ‚gewiss‘ sein.

Die Gewissheit, die hier gefordert wird, setzt nun die gerade erläuterte Überprüfung des gefälltten Urteils erster Stufe durch die Meta-Urteilkraft voraus: Ich muss auf erster Stufe mein Urteil tatsächlich auf verlässliche Art und Weise (‚behutsam‘) fällen; diese Behutsamkeit ist eine jedenfalls notwendige Bedingung dafür, ein richtiges Urteil zu fällen. Die vom Gewissen geforderte Gewissheit ist also erst dann möglich, wenn ich den oben beschriebenen Urteilsprozess der zweiten Stufe durchlaufen habe. Erst dann kann ich mir, wie [R4] es formuliert, ‚gewiss‘ sein, dass ‚eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sei‘; nur wenn mein Urteil tatsächlich verlässlich gefällt wurde, kann ich mir gewiss sein, dass die betreffende Handlung auch tatsächlich rechtmäßig ist.¹³ Wir müssen also das ‚Bewusstsein‘ aus [R1] und [R4] von der dann folgenden Textentwicklung her lesen und damit aus der Perspektive der ‚Forderung‘: Das Gewissen fordert etwas; dann kann aber mit dem ‚Bewusstsein‘ aus [R4] nicht das Gewissen *selbst* gemeint sein, weil sonst das Gewissen das Gewissen fordern würde, was keinen Sinn ergibt. Sinnvoll ist [R4] aber dann, wenn das darin vermerkte ‚Bewusstsein‘ die vom Gewissen geforderte Gewissenhaftigkeit bezeichnet. Die Forderung geht vom ‚Gewissen‘ (R: 186,7) aus, und *dieses* ‚Gewissen‘ versteht Kant, wie er es später nennt, als eine „moralische Anlage“ (TL: 438,25). Was dieses Gewissen als Anlage fordert und zugleich ermöglicht, ist Gewissenhaftigkeit; diese Gewissenhaftigkeit ist eine ‚unbedingte Pflicht‘. So rekonstruiert lautet also [R4]:

[R4]* Die Gewissheit, dass eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sei, ist unbedingte Pflicht.

13 Und diese Gewissheit bzgl. der Rechtmäßigkeit einer Handlung ist, wie [R6] nochmals betont, nur für solche Handlungen gefordert, deren Ausführung ich in Erwägung ziehe, nicht für ‚alle möglichen Handlungen‘. Es ist daher bemerkenswert, dass sowohl in [R4: ‚Das Bewusstsein also, dass eine Handlung, die ich unternehmen *will*, recht sei, ist unbedingte Pflicht‘] und auch in [R7: ‚Aber von der, die ich unternehmen *will*, muss ich nicht allein urteilen und meinen, sondern auch gewiss sein, dass sie nicht unrecht sei‘] vom *Wollen* die Rede ist. Ein solches Wollen geht über die bloße Urteilsbildung auf Stufe 1 hinaus. Dies passt gut zur oben präsentierten zweiten Lesart, wonach es auf der Stufe 2 um das ‚Übernehmen‘ des Urteils im Akt der Willensbildung geht; wie wir später sehen werden, unterscheidet Kant auch in der TL zwischen dem Urteil und der „EntschlieÙung“ (TL: 440,11). – Hier liegt natürlich der Einwand nahe, dass aus der subjektiven Gewissheit nicht zweifelsfrei folge, dass eine angestrebte Handlung tatsächlich recht ist. Dieses Problem wird von Kant nicht thematisiert.

Da aber die Rede vom ‚Bewusstsein‘ in [R4] das ‚Bewusstsein‘ aus [R1] aufgreift, muss nun diese Rede vom ‚Bewusstsein‘ in [R1] aus der Perspektive des so verstandenen ‚Bewusstseins‘ aus [R4] gelesen werden. Entsprechend lautet [R1] so:

[R1]* Die Gewissheit ist ein Bewusstsein, das unbedingte Pflicht ist.

Damit können wir jetzt (G), (GP) und die Hauptthese des § 4 zusammenfassend so rekonstruieren:

[RG] Das Gewissen ist eine moralische Gemütsanlage, der die Forderung entspringt, Gewissheit darüber zu erlangen, dass eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sei, und die darüber richtet, ob diese Forderung erfüllt ist.

Diese These zieht unvermeidlich mehrere Fragen nach sich, die zu beantworten der Text selbst nicht erlaubt und die dazu zwingen, die anderen Texte aufzusuchen. Sie ergeben sich vor allem aus Kants These, dass das Gewissen die ‚Forderung‘ nach Gewissenhaftigkeit aufstelle und ‚richte‘: Wer oder was genau erfüllt diese Forderung? Auf welche Weise weiß das Handlungssubjekt um diese Forderung? Auf welche Weise weiß das Handlungssubjekt, wann Gewissenhaftigkeit erreicht ist? Die letzte Frage ließe sich auch so formulieren: Auf welche Weise richtet die moralische Urteilskraft sich selbst? Ein wenig Aufklärung verspricht hier die *Tugendlehre*, der wir uns jetzt zuwenden.¹⁴

1.2 Kants Theorie des Gewissens in § 13 der *Tugendlehre*

§ 13 der *Tugendlehre* präsentiert eine schon bei Paulus (Röm 2,15) angelegte und in der Patristik gebräuchliche Analogie zwischen dem Gewissen und dem, sehr allgemein gesprochen, Gericht. Sie wird von Kant aber so sehr auf die Spitze getrieben, dass seine Ausführungen (zumindest in den ersten beiden Absätzen des § 13) sich in bloßer Analogie *erschöpfen* und kaum rekonstruierbar sind; aus diesem Grund werden wir hier auf eine Analyse verzichten. Verzichten werden wir ebenfalls auf eine Analyse der Absätze 3–5 des § 13, in denen Kant das „Geschäfte“

¹⁴ Wir verzichten auf eine Analyse des Unterkapitels zum Gewissen in Kants Theorie der moralischen Gemütsanlagen, sofern darin das Gewissen ebenfalls als Urteilskraft zweiter Stufe thematisiert wird. Ähnlich wie in R lautet Kants Hauptthese auch in EXII: Das Gewissen ist eine Form der praktischen Vernunft, insofern es dem Menschen in einem konkreten Fall, in dem ein moralisch relevantes Gesetz greift, seine Pflicht zur Gewissenhaftigkeit vorhält. Allerdings kommen wir in Teil 2 auf die grundlegende Funktion dieser Gemütsanlage noch einmal zurück.

(TL: 438,26) des Gewissens im Gerichts- bzw. Gewissensprozess mit Blick darauf beschreibt, dass es darin einen „Angeklagten“ (TL: 438,30) und einen „Richter“ (TL: 438,35, eben das Gewissen) geben muss, und zwar so, dass diese beiden *nicht* in jeder Hinsicht identisch sind. Denn wären sie es, würde der Richter als Ankläger „jederzeit“ (TL: 438,32) verlieren, weil dann der Mensch als Richter, wenn er über sich selbst urteilte, sich stets freisprechen würde. Folglich müssen wir uns, so Kant, eine „andere Person“ (TL: 438,28) vorstellen, und diese ‚andere Person‘ könne „eine *wirkliche* oder bloß *idealische* Person sein“ (TL: 438,36, unsere Hervorhebung). Es ist unklar, wie genau dies zu lesen ist: Mit der ‚wirklichen Person‘ könnte (i) der Mensch selbst, verstanden als *homo noumenon*, gemeint sein; es könnte (ii) um eine real existierende, von Gott und dem Menschen selbst verschiedene andere Person gehen; und schließlich könnte (iii) die angedeutete Unterscheidung von ‚wirklicher‘ und ‚idealischer‘ Person eine bloß modale Unterscheidung sein, die letztlich auf Gott zielt – es ginge demnach allein um die Frage, ob Gott als ‚wirklich‘, d. h. existierend, oder eben als bloß ‚idealisches‘ zu betrachten ist. Die ‚idealisches‘ Person ist jedenfalls Gott, auch wenn im Sinne der letztgenannten Möglichkeit (iii) Gott vielleicht als ‚wirkliche‘ Person identifiziert werden müsste. Für die Frage, was das Gewissen eigentlich leistet, ist diese interpretatorische Schwierigkeit aber einigermaßen irrelevant. Wir werden uns daher, was das ‚Geschäft‘ des Gewissens betrifft, im Wesentlichen auf die verbleibenden Absätze 6–8 des § 13 beschränken.

In diesen drei Absätzen beschreibt Kant, wie er sich den Prozess bzw. die Funktion des Gewissens denkt:

1. In einer Gewissenssache (*causa conscientiam tangens*) denkt sich der Mensch ein warnendes Gewissen (*praemonens*) vor der EntschlieÙung; wobei die äußerste Bedenklichkeit (*scrupulositas*), wenn es einen Pflichtbegriff (etwas an sich Moralische) betrifft, in Fällen, darüber das Gewissen der alleinige Richter ist (*casibus conscientiae*), nicht für Kleinigkeitskrämerei (Mikrologie) und eine wahre Übertretung nicht für Bagatelle (*peccatillum*) beurteilt und (nach dem Grundsatz: *minima non curat praetor*) einem willkürlich sprechenden Gewissensrat überlassen werden kann. Daher ein weites Gewissen jemandem zuzuschreiben so viel heißt als: ihn gewissenlos nennen.
2. Wenn die Tat beschlossen ist, tritt im Gewissen zuerst der Ankläger, aber, zugleich mit ihm, auch ein Anwalt (Advokat) auf; wobei der Streit nicht gütlich (*per amicabilem compositionem*) abgemacht, sondern nach der Strenge des Rechts entschieden werden muß; und hierauf folgt
3. der rechtskräftige Spruch des Gewissens über den Menschen, ihn loszusprechen oder zu verdammen, der den Beschluß macht; wobei zu merken ist, daß der erstere nie eine Belohnung (*praemium*) als Gewinn von etwas, was vorher nicht sein war, beschließen kann, sondern nur ein Frohssein, der Gefahr, strafbar befunden zu werden, entgangen zu sein, enthalte, und daher die Seligkeit, in dem trostreichen Zuspruch seines Gewissens, nicht positiv (als Freude), sondern negativ (Beruhigung nach vorhergegangener

Bangigkeit) ist; was der Tugend, als einem Kampf gegen die Einflüsse des bösen Prinzips im Menschen, allein beigelegt werden kann. (TL: 440,10)

Wir sehen: Kant legt hier sehr stark eine Stufung und sogar zeitliche Abfolge nahe:

1. Stufe, ‚vor der Entschließung‘: *Warnung*
2. Stufe, ‚Wenn die Tat *beschlossen* ist‘: *Streit*
3. Stufe, ‚*hierauf folgt* der rechtskräftige Spruch des Gewissens‘: *Entscheidung*

Auf Stufe 1 gibt Kant selbst dem Gewissen einen Namen; er nennt es das ‚*warnende* Gewissen‘. Da er die anderen Stufen nicht benennt, wollen wir dies tun: das Gewissen der 2. Stufe heiße das *streitende* und das der Stufe 3 das *richtende* Gewissen. Einen Fall, in dem das Gewissen überhaupt aktiv wird, nennt Kant ‚Gewissenssache‘; aber welche Fälle sind das? Ein Fall wird, so Kant, zu einer solchen ‚Gewissenssache‘, vorausgesetzt, es geht um ‚einen Pflichtbegriff (etwas an sich Moralisches)‘. Aber dies ist nur eine notwendige, keine hinreichende Bedingung; denn sonst wären ja alle Fälle, in denen es um moralische Urteile und ‚Entschließungen‘ geht, Gewissenssachen, und das ist offenkundig falsch.¹⁵ Die entsprechende Formulierung bei Kant („wenn es einen Pflichtbegriff (etwas an sich Moralisches) betrifft“, TL: 440,12) geht ja auch tatsächlich noch weiter, und zwar so: „...in Fällen, darüber das Gewissen der alleinige Richter ist“. Doch damit spezifiziert Kant nicht, was einen ‚Fall‘ zur ‚Gewissenssache‘ macht. Zwar muss es um moralisch relevante Fälle gehen, aber das Gewissen rührt sich, so Kant, eben nur ‚in Fällen, darüber das Gewissen der alleinige Richter ist‘ – und wir verlangen ja zu wissen, *welche* Fälle das sind. Schon für die Stimme des warnenden Gewissens gilt also, was Kant in EXII über das richtende Gewissen sagt: „[W]enn es aber zur Tat kommt oder gekommen ist, so spricht das Gewissen *unwillkürlich* und *unvermeidlich*“ (EXII: 401,15, unsere Hervorhebung). Das Gewissen spricht, oder eben: es warnt, und dann, und nur dann, wenn es das ‚unwillkürlich und unvermeidlich‘ tut, wird eine moralische Angelegenheit zur ‚Gewissenssache‘. In einer solchen ‚Gewissenssache‘ geht es um einen moralischen Fall, der mich berührt. Und die ‚*causa conscientiam tangens*‘ (wie Kant die ‚Gewissenssache‘ lateinisch nennt) berührt mich, wenn ich (i) in meiner Urteilsbildung und Willensbestimmung unsicher bin oder (ii) ein falsches Urteil zu fällen drohe oder (iii) zwar ein rechtes Urteil fälle, ich aber der realen Versuchung ausgesetzt bin,

¹⁵ Die spontane Entrüstung über ein unmoralisches Angebot (sagen wir: 10.000 Euro Belohnung für einen Meineid mit gravierenden Konsequenzen für einen unschuldigen Menschen) und dessen feste Zurückweisung können ohne Gewissensakt geschehen; man erinnere sich an das Galgenbeispiel aus der KpV (30), in dem der Lüstling den Meineid ohne Mahnung des Gewissens ablehnt.

meinen Willen nicht durch dieses rechte Urteil zu bestimmen. Entscheidend ist die Subjektrelevanz; nur wenn sie vorliegt, rührt sich das Gewissen.¹⁶

Unbestreitbar ist zunächst, dass in Kants Modell das warnende Gewissen nicht einfach nur, wie es doch naheliegt, *vor einer Tat* warnt, sondern schon vor der ‚*EntschlieÙung*‘ zur Tat. Doch damit beginnen die Probleme; und um das zu sehen, brauchen wir nur einige einfache Fragen zu stellen: Was genau liegt denn *vor* der EntschlieÙung? Eine ‚Warnung‘ warnt vor etwas; aber *wovon genau* warnt das warnende Gewissen? Eine ‚Warnung‘ kann erfolgreich sein oder auch nicht; was heißt es also, die Warnung des warnenden Gewissens zu befolgen oder auch nicht zu befolgen? Wie verhält sich eine solche Befolgung oder eben auch Nicht-Befolgung der ‚Warnung‘ zu den Stufen 2 und 3? Und schließlich: Müssen wir uns die drei Stufen als zwingend konsekutiv in dem Sinne denken, dass das Gewissen, wenn es denn aktiv wird, einen Prozess in Gang bringt, der die drei Stufen durchlaufen *muss*?

Beginnen wir die Analyse mit Blick auf die Frage, wovon genau eigentlich das warnende Gewissen warnt. Im Lichte von R könnte man denken, die Warnung des Gewissens bestehe darin, zur ‚Behutsamkeit‘ im Urteil zu ermahnen; und in der Tat taucht diese ‚Behutsamkeit‘ auch in der Stelle zur ersten Stufe als „äußerste Bedenklichkeit (*scrupulositas*)“ (TL: 440,12) wieder auf. Doch darf man dies nicht so verstehen, als fordere das Gewissen *ohne Anlass* zur Behutsamkeit auf; das Gewissen rührt sich, wenn Sorge bestehen muss, dass ein moralisch falsches Urteil und infolgedessen eine ‚EntschlieÙung‘ zur moralisch falschen Tat und endlich die verwerfliche Tat selbst erfolgen könnte. Schon der Begriff der ‚Warnung‘ impliziert, dass vor etwas *Schlechtem* gewarnt wird, und dieses Schlechte muss offenkundig das moralisch Schlechte sein, da es ja um ‚Gewissenssachen‘ geht. Die mögliche Falschheit des Urteils erster Stufe und die mögliche Verwerflichkeit der Tat lassen die Stimme des Gewissens laut werden; oder vielmehr: Ich erfahre durch diese Stimme von der Gefahr der möglichen moralischen Falschheit. Die Warnung kann aber nicht generell die Warnung vor einer *sicher* falschen Tat sein, denn ich kann durchaus vor der „Gefahr“ (TL: 440,29, unsere Hervorhebung) des moralischen Irrtums gewarnt werden, d. h. vor einer Handlung, die eben *möglicherweise* falsch ist (in einem Fall, in dem ich nicht ohne Weiteres sagen kann, was falsch und was richtig ist). Jedenfalls muss also ein hinreichender Anfangsverdacht bestehen, damit der Prozess des Gewissens in Gang kommt.

Der Begriff der ‚Warnung‘ impliziert außerdem, dass die Warnung *erfolgreich* sein kann. Aber wie kann man sich den Erfolg der Warnung begrifflich machen,

¹⁶ Diese Bestimmung lässt sich Kants Ausführungen direkt nicht entnehmen. Es wird sich gleich zeigen, dass sie ein Implikat seiner Überlegungen zum Stufenaufbau des Gewissens ist.

und was folgt daraus für die Frage, ob Stufen 2 und 3 notwendigerweise auf Stufe 1 folgen? Die vielleicht naheliegende Antwort geht zunächst davon aus, dass Kants Stufen-Modell *nicht-konsekutiv* zu lesen ist: Unter dieser Prämisse wäre denkbar, dass es nach erfolgreicher Warnung durch das Gewissen nicht zur Entschlieung zur (falschen) Tat kommt und damit auch *nicht* zur Stufe 2, die ja die Entschlieung zur (falschen) Tat voraussetzt. Jene Frage wäre damit bereits beantwortet: Der Gewissensprozess muss nicht alle drei Stufen durchlaufen, es kann ein rein warnendes Gewissen geben. Ist die Warnung aber *nicht erfolgreich*, so wird ‚die (falsche) Tat beschlossen‘ (nota bene: ‚*beschlossen*‘, keineswegs schon ausgeführt).¹⁷ Dennoch muss diese ‚Entschlieung‘ aber bedeuten, dass es eine einigermaßen *feste* ‚Entschlieung‘ zu einer Tat gibt. Nehmen wir also an, die Akteurin entschließt sich zur schlechten Tat. An dieser Stelle (bzw. auf Stufe 2) dominiert nun leider wieder Kants rechtliche Analogie, die dunkel bleibt; denn was genau soll es bedeuten, dass auf der zweiten Stufe ‚Ankläger‘ und ‚Anwalt‘ im Gewissen ihren ‚Streit‘ ausfechten, der dann ‚nach der Strenge des Rechts entschieden werden muss‘? Wer oder was sind hier Anwalt und Ankläger? Und wer ist der *Richter*, der ebenfalls, insofern er auch Ankläger ist, auf Stufe 2 die Bühne betritt? Auf Stufe 3 schließlich tritt der ‚Richter‘ auf, insofern er urteilt; es folgt ja erst ‚hierauf‘ – also auf Stufe 2 – der ‚rechtskräftige Spruch des Gewissens über den Menschen, ihn ‚*loszusprechen* oder zu ‚*verdammten*‘. Wie auch immer man diese Analogie(n) lesen muss, das Gewissen warnt jedenfalls, so haben wir gesagt, vor der moralisch schlechten Tat, indem es vor der moralisch schlechten ‚Entschlieung‘ warnt. Die falsche Entschlieung erfolgt; dann müsste Stufe 2 beginnen und das streitende Gewissen aktiv werden. Aber wie kann das sein? Worin kann der ‚Streit‘ bestehen, wenn doch der Akteurin klar ist, *dass* die beschlossene Tat falsch *ist*? Was gibt es hier noch zu streiten? Und wie sollte eine ‚Lossprechung‘ möglich sein, wenn doch die beschlossene Tat falsch ist? Eine solche ‚Lossprechung‘ könnte doch nur dann erfolgen, wenn es dem Gewissen durch seinen Einfluss gelingt, die Akteurin (die Angeklagte) auf Stufe 2 von der *Tat abzuhalten*; es müsste dann Aufgabe des streitenden Gewissens sein, die Akteurin von ihrem relativ festen Entschluss (‚Entschlieung‘) wieder abzubringen. Aber von einer ‚Tat‘ ist in diesen Absätzen 6–8 aus § 13 der TL gar keine Rede; es ‚folgen‘ ja nach der ‚*Entschlieung* zur Tat‘ der ‚Streit‘, die ‚Entscheidung‘ und dann der ‚rechts-

17 Die Formulierung ‚wenn die Tat beschlossen ist‘ ist also nicht im Sinne eines Abschlusses einer Handlung zu verstehen (weder der Text der TL selbst noch die Wörterbücher von Grimm oder Adelung unterstützen diese Lesart), sondern im Sinne der zuerst genannten ‚Entschlieung‘. (Allerdings heißt es auch, dass der ‚rechtskräftige Spruch des Gewissens [...] den *Beschluss* macht‘ [TL: 440,25], also den Gewissensprozess abschließt.) – Wir danken J. Reich für den Hinweis auf diese mögliche alternative Lesart.

kräftige Spruch', und Letzterer kann also nur auf die ‚*Entschließung* zur Tat' bezogen sein, nicht auf die ‚Tat', die noch immer anders ausfallen kann als der Entschluss der Stufe 2 es beinhaltet.¹⁸

Hier tut sich (unter der Annahme, es komme nicht zu Stufe 2, falls die Warnung erfolgreich ist) ein *erster*, starker Verdacht gegen das Kantische Modell auf: Kant scheint nämlich in seine Theorie des Gewissens kaum so etwas wie eine Theorie des guten oder schlechten Gewissens zu integrieren, das sich *nach* einer vollzogenen Handlung regt – jedenfalls dort nicht, wo Kant das Gewissen systematisch behandelt.¹⁹ Sowohl der § 4 wie auch das Modell am Ende von § 13 kennen alleine das Gewissen vor und nach der *Entschließung* (das Gewissen *präfactum*), aber kein Gewissen nach der ‚Tat'. Dabei ist doch das sogenannte schlechte oder gute Gewissen *postfactum* ein unbezweifelbares Phänomen, so unbezweifelbar, dass auch Kant es natürlich kennt – und dennoch nicht substantiell in seine Theorie des Gewissens integriert.²⁰ Dieser Verdacht, so scheint uns, lässt sich schwerlich entkräften, ein *zweiter* Verdacht gegen das Kantische Modell dagegen schon: Er macht geltend, dass Kant auch für ein weiteres, nicht wegdefinierbares Phänomen kein Modell anzubieten weiß, das aber sowohl in der philosophischen Tradition wie auch im ‚gemeinen' Verständnis von dem, was das Gewissen ist und tut, stets mitgedacht wird, und zwar für das Phänomen des Gewissens als *mahnende Gegenkraft bei Willensschwäche*. Danach ist das Gewissen *auch* das Vermögen, ein Urteil, von dem die Akteurin genau weiß, dass es richtig ist – etwa: ‚diese Handlung (Ehebruch) ist moralisch schlecht' –, tatsächlich willensbestimmend werden zu lassen. Das Gewissen ist nach EXII ja eine der vier Gemütsanlagen, „durch Pflichtbegriffe affiziert zu werden“ (EXII: 399,11). Die entsprechende Funktion des Gewissens besteht darin, die Akteurin vor einer Tat zu warnen, von der sie *sehr wohl und genau urteilt und weiß*, dass sie *falsch* ist, zu der die Akteurin sich aber stark hingezogen fühlt, so dass sie Gefahr läuft, an Willensschwäche moralisch zu scheitern. Dieser (zweite) Verdacht – dass Kant dieses Gewissensphänomen gar nicht im Blick habe – wird dadurch genährt, dass es in R tatsächlich allein darum zu gehen scheint, richtige Urteile zu fällen, nicht darum,

18 Es sei denn, die Tat folgt unweigerlich auf den Entschluss; dann würde Kant zwar mit den Stufen 2 und 3 ein *präfactum*-Gewissen beschreiben, das aber, nach erfolgter Tat, zum *postfactum*-Gewissen avanciert.

19 Allerdings wird das schlechte Gewissen bezüglich einer bereits *begangenen* gesetzwidrigen Handlung in der KpV (98 f.) durchaus thematisiert, wenn auch nur am Rande. Vgl. auch die Rede von den „Gewissensbissen“ in TL: 394 und R: 78, Fn.

20 Fasst man die tatsächliche Ausführung der Tat wiederum als notwendige Folge des Beschlusses auf, wäre auch hier, wie oben, indirekt von einem *postfactum*-Gewissen die Rede.

wider besseres Urteil etwas zu wollen, vor dem zu warnen Aufgabe des Gewissens wäre. Ist der Verdacht begründet?

Bisher haben wir nur gesagt, dass das Gewissen vor der falschen Entschließung und damit auch vor der falschen Tat warne. Aber was genau liegt vor der ‚Entschließung‘? Nun, ein Urteil, möchte man im Lichte von R meinen, und zwar ein Urteil erster Stufe, also das in R beschriebene Urteil des ‚Verstandes‘ bzw. der ‚subjektiv-praktischen‘ Vernunft über die Rechtmäßigkeit einer Handlung. Aber ein solches Urteil kann unterschiedlich ausfallen:

Es könnte *erstens* ein klarerweise richtiges Urteil sein (‚Ich darf in dieser Situation nicht lügen‘), das einhergeht mit einem schwachen Willen (‚Ich möchte aber in dieser Situation lügen, um mir Unannehmlichkeiten zu ersparen‘), und die Warnung erfolgt dann vor der ‚Entschließung‘, dieses Urteil nicht zur Grundlage der Willensbildung zu machen. Aber wie unschwer zu erkennen ist, passt das ja genau zum Modell vom Gewissen als Gegenkraft bei Willensschwäche, so dass also jener zweite Verdacht in dieser Interpretation nicht stichhaltig ist.²¹

Es könnte *zweitens* ein (objektiv) falsches Urteil der Akteurin sein, von dem sie (aus welchen Gründen auch immer) glaubt oder sich zumindest erfolgreich einredet, es wäre richtig, und dessen Unrichtigkeit sie durch das Gewissen gewahrt wird. Hierbei geht es nicht um Willensschwäche, sondern um das aus kognitiven oder psychischen Gründen irrende oder jedenfalls *unbedenklich* gefällte Urteil. Reift die Willensbildung der Akteurin auf der Grundlage dieses Urteils trotz der Warnung des Gewissens dennoch bis zur mehr oder weniger festen ‚Entschließung zur Tat‘, kommt es zur – von Kant offenkundig als irgendwie *stärker* gedeuteten – Funktion des Gewissens auf Stufe 2: Zum ‚Streit‘, zur ‚Entscheidung‘ und schließlich zum ‚Spruch des Gewissens‘. Die ‚Lossprechung‘ erfolgt, wenn die Akteurin behutsam urteilt, ihre Entschließung aufgibt und also auch die Tat nicht umsetzt; andernfalls drohen ‚Verurteilung‘ bzw. ‚Verdammnis‘.²²

Drittens ist aber gar nicht zwingend, dass vor der Entschließung überhaupt ein Urteil vorliegt. Statt des Urteils kann ja auch *Urteilsunsicherheit* vorliegen, so dass das Gewissen als diejenige Instanz begriffen werden muss, die den Akteur behutsam sein lässt. Denken wir uns eine Situation, in der die moralische Entscheidung gravierend und objektiv schwierig ist, etwa den Fall Daschner: Darf ich den Entführer foltern, um das Opfer zu retten? Das Gewissen rührt sich ‚unwillkürlich‘ und ‚unvermeidlich‘ so, dass der Akteur abwägt und behutsam ist; die

²¹ Auch die Passage zur sich richtenden Urteilskraft (nach dem Gedankenstrich in § 4; R: 186,9–20) lässt sich vielleicht im Sinne einer bloß warnenden Urteilskraft lesen; für diesen wichtigen Vorschlag danken wir F.-J. Bormann.

²² Dies setzt allerdings wiederum voraus, dass die Akteurin ihre Entschließung noch aufgeben kann; dass also der ‚Beschluss‘ zur Tat kein endgültiger ist.

Urteilsunsicherheit ist bereits Reflex der Tätigkeit des Gewissens. Fragen wir wieder, ob die Warnung erfolgreich ist: Wenn nicht, d. h. wenn es nach der Urteilsunsicherheit zu schnell zu einem Urteil kommt und der Tatbeschluss erfolgt, kommt es zu den Stufen 2 und 3. Wenn aber die Warnung erfolgreich ist, d. h. wenn die Urteilsunsicherheit zu einem behutsamen Urteil führt, bleiben Stufen 2 und 3 aus.²³

2 Eine Kantische Theorie des Gewissens im Kontext medizinischer Ethik

Das Gewissen spielt, wie nicht zuletzt dieser Band deutlich macht, im Bereich der Medizinischen Ethik eine große Rolle. Oder jedenfalls können das Gewissen und eine Theorie von ihm eine große Rolle spielen, ganz unabhängig davon, welchen ethischen Ansatz man vertritt. Das gilt für grundlegende Fragen der Ethik (Was bedeutet „Moral“ überhaupt? Warum überhaupt moralisch handeln?), für generelle Fragen der Urteilsbildung (Gibt es allgemeine ethische Prinzipien? Wie finden sie Anwendung?) und für Fragen, die sich in ganz spezifischen Kontexten der im Gesundheitswesen handelnden Akteure ergeben. Wir werden jetzt einen kurzen Überblick geben, wie eine Kantische Theorie des Gewissens auf solche Fragen antworten würde.

2.1 Kant über das Gewissen als Fundament der Ethik

Wir haben schon darauf hingewiesen, dass das Gewissen erst beim späten und sehr späten Kant (R, TL) eine wirkliche Rolle spielt. Diese Rolle ist dafür aber um so größer, ja sie ist sogar fundamental: Für Kant ist das Gewissen nämlich – neben dem moralischen Gefühl, der Menschenliebe und der Achtung – eine der angeborenen sinnlichen Grundlagen der motivationalen und kognitiven Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff überhaupt. Denn erstens sind die Gemütsanlagen notwendige Bedingungen dafür, überhaupt zu moralischen Handlungen *bewegt* werden zu können. Und zweitens ist das Affiziertsein des Gewissens eine not-

23 Nicht unerwähnt bleiben soll aber die Möglichkeit einer konsekutiven Lesart von Kants Stufenmodell des Gewissens, wonach auch im Falle einer ‚erfolgreichen‘ Warnung die Stufen 2 und 3 durchlaufen werden. Dagegen spricht aber u. a., dass dann unklar bleibt, worüber sich Ankläger, Anwalt usw. überhaupt noch ‚streiten‘ können; darin besteht ja gerade der Erfolg der Warnung, dass es gar nicht erst zum Streit kommt.

wendige Bedingung dafür, uns des nötigen Charakters des moralischen Sollens bewusst zu werden. Für die Achtung, so wie Kant sie in der KpV präsentiert, und auch für jene vier moralischen Gemütsanlagen aus der TL trifft zwar zu, dass sie uns nicht im Allgemeinen erkennen lassen, *welche* Handlungen geboten sind; das Gefühl der Achtung „dient nicht zur Beurteilung der Handlungen“ (KpV: 76) und die Gemütsanlagen liegen nur „als subjektive Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objektive Bedingungen der Moralität zum Grunde“ (EXII: 399). Dennoch *fühlen* wir durch das Gefühl der Achtung als integralem Bestandteil des Bewusstseins des moralischen Gesetzes dessen absolute, kategorische Geltung.²⁴ Und wir *fühlen* durch das Gewissen, dass wir unsere moralischen Urteile ‚behutsam‘ fällen müssen, und dadurch *erkennen* wir bekräftigend auch auf einer weiteren Stufe die kategorische Geltung des moralischen Imperativs;²⁵ in diesem Sinne ist das Gewissen eine „Bedingung aller Pflicht überhaupt“ (TL: 406,34). Es ist also keineswegs so, dass wir mit dem Verstand allein (ohne Gefühl) die Stimme des Gewissens vernehmen. Die ‚Forderung‘ des Gewissens, Gewissheit darüber zu erlangen, dass eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sei, hat zwar einen kognitiven Gehalt; aber dass es eine ‚Forderung‘ *ist* (ein *Gebot*), erkenne ich durch das Gefühl, das mit dem Gewissen einhergeht.²⁶ Kant ist also schon in der KpV, aber erst recht in der TL keineswegs der logozentrische Rationalist, als der er oft tradiert wird. „Vernunft, Herz und Gewissen“ (R: 145) sind aufeinander angewiesen. Ohne sie ist der Mensch „sittlich tot“ (TL: 400,11).

2.2 Das Gewissen und die Urteilsbildung

Trotz der wichtigen Rolle des Gewissens als eine jener ‚subjektiven Bedingungen‘ scheint uns klar, dass Kant weder einem wie auch immer genau verstandenen Partikularismus noch einem geltungstheoretischen Subjektivismus Platz lässt. Natürlich ist es richtig, dass die sogenannten weiten oder unvollkommenen

²⁴ Dieses fühlende Bewusstsein nennt Kant in der KpV ‚Faktum der Vernunft‘. Vgl. dazu D. Schönecker, *Das gefühlte Faktum der Vernunft. Skizze einer Interpretation und Verteidigung*, in: *DZPh* 61,1 (2013), 91–107. Zur motivationalen Rolle der Achtung vgl. E. E. Schmidt, *Kants Begriff der Demütigung in der „Kritik der praktischen Vernunft“*, Masterarbeit, Universität Siegen 2013 (<http://dokumentix.uni-siegen.de/opus/volltexte/2013/704/>; Zugriff am 18.11.2013).

²⁵ Zu den Gemütsanlagen vgl. D. Schönecker, *Kant über Menschenliebe als moralische Gemütsanlage*, in: *AGPh* 92,2 (2010), 133–175 (bes. 137–151; in Zusammenarbeit mit A. Cotter, M. Eckes und S. Maly).

²⁶ Und mit diesem Gefühl sind, wenn es um das Gewissen *postfactum* geht, wiederum „Reue“ (KpV: 98) und „Schmerz“ (KpV: 99) verbunden.

Pflichten Spielraum für subjektabhängige Entscheidungen lassen, und natürlich kennt Kant auch so etwas wie eine Kasuistik. Aber dieser Spielraum ändert nichts daran, dass es trotzdem allgemeine Pflichten sind, die als solche in allgemeiner Weise formuliert werden und Geltung beanspruchen; und die Kasuistik wiederum ist ja zumindest offiziell allein auf den Spielraum bei den weiten Pflichten bezogen.²⁷ Vor allem aber hebt Kants Theorie des Gewissens als ‚sich selbst richtende Urteilskraft‘ weder den Gedanken auf, dass es moralische Prinzipien gibt, die allgemein und rigoros angewandt werden müssen, noch verletzt sie den objektivistischen Grundzug der Kantischen Ethik, dass *jede* Frage, ob diese oder jene Handlung erlaubt, geboten oder verboten ist, eine *eindeutige*, nicht subjektabhängige Antwort hat. Man kann zwar (natürlich) „in dem objektiven Urteile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, [...] wohl bisweilen irren“ (TL: 401,5); daraus folgt aber nicht, dass es kein objektives, d. h. für alle wahres oder falsches Urteil gibt. Auch ist nach Kant „ein irrendes Gewissen ein Unding“ (TL: 401,5). Der Irrtum liegt nämlich auf der Ebene des Urteils der ersten Stufe; dagegen kann ich nicht darin irren, ob (dass) das Gewissen mich warnt, freispricht oder verurteilt bezüglich der Frage, ob ich ‚behutsam‘ geurteilt habe.²⁸ Daraus, dass das Gewissen nicht irren kann, lässt sich aber nicht ableiten, dass es nach Kant keine Gewissensfreiheit oder subjektive Gewissensentscheidung geben kann – wenn man diese nur recht versteht.²⁹ Versteht man sie so, als müsse man stets, wie man sagt, ‚seinem Gewissen folgen‘, wenn es um die Frage geht, wie man in einer bestimmten Situation handeln soll, so dass der eine seinem Gewissen in diese, der andere in jene, vielleicht sogar entgegengesetzte Richtung folgt, dann ist dies in mehrfacher Hinsicht nicht Kantisch gedacht. Denn erstens wird die Frage, wie man handeln soll, von der ‚subjektiv-praktischen Vernunft‘ (bzw. vom Verstand) beantwortet, nicht vom Gewissen. Da es, zweitens, nur *eine* Vernunft gibt, erlaubt diese auch nur eine richtige Antwort auf jene Frage, und es liegt nicht im Ermessen eines Akteurs oder seines Gewissens, die Prinzipien selbst zu verändern oder Aus-

27 Vgl. TL: 411, wo Kant die weiten Pflichten und die Kasuistik engführt. In TL: 433 schreibt Kant sogar, die Urteilskraft bei weiten Pflichten verfare „nach Regeln der Klugheit (den pragmatischen), nicht denen der Sittlichkeit“. Unbestreitbar ist indes, dass Kant tatsächlich kasuistische Fragen fast ausschließlich bei vollkommenen Pflichten behandelt; aber damit berühren wir generelle Fragen der systematischen Ordnung der TL.

28 Vgl. MT: 267f.: Ich kann z. B. darin irren, ob das, was ich sage, wahr ist; aber ich kann in meinem Gewissen nicht darin irren, ob ich überzeugt bin, die Wahrheit zu sagen. In MT stellt Kant ebenfalls fest, dass ein irrendes Gewissen ein „Unding“ (268,11) sei.

29 Tatsächlich werden noch zu Kants Zeiten Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit geradezu identifiziert (vgl. die entsprechenden Einträge in den Wörterbüchern von Adelung und Grimm); davon sehen wir hier ab, obwohl das auch in R eine Rolle spielt. Vgl. auch Kants Brief an M. Mendelssohn vom 16. August 1783 (AA: X, 347).

nahmen zuzulassen. In einem konsequentialistischen Ansatz entsteht Spielraum für Individualität und Gewissensfreiheit durch die Ausrichtung des Urteils an den Konsequenzen; Kants Ansatz ist dagegen non-konsequentialistisch und hat für Folgeüberlegungen keinen Platz. Gewissensfreiheit gibt es, drittens, sicher bei den weiten Pflichten; aber das ist klar und unproblematisch. Man denke nur an die Paraded Pflicht der Wohltätigkeit: Auf welche Weise soll ich *wem* (und wem nicht) *wiev* und *wann* helfen? (Auf ein weiteres Moment kommen wir gleich zurück.)

2.3 Das Gewissen und die Akteure im Gesundheitswesen

Ein zentraler Aspekt von Kants Gewissenstheorie besteht, wie wir sahen, darin, dass in R die ‚Forderung‘ des Gewissens nach Behutsamkeit (der Urteils- bzw. Willensbildung) aus dem Grundsatz abgeleitet wird, keine Handlung ‚auf die Gefahr hin‘ wagen zu sollen, dass diese unrecht sei. Diesem Grundsatz und damit auch der ‚Forderung‘ stellt Kant den von ihm abgelehnten Probabilismus entgegen, „daß die bloße Meinung, eine Handlung könne wohl recht sein, schon hinreichend sei, sie zu unternehmen“ (R: 186,8). Ob diese Position wirklich das ist, was in den entsprechenden moraltheologischen Debatten unter dieser Benennung verstanden wurde, sei dahingestellt. Dass Kants Ablehnung des Probabilismus und seine (des Gewissens) ‚Forderung‘ nach ‚Behutsamkeit‘ im Sinne eines Tutorials auf die Medizinische Ethik applikabel ist, liegt auf der Hand. Übertragen wir ganz kurz das von Kant selbst gegebene Beispiel aus § 4 (R) auf den Fall der Stammzellforschung oder Abtreibung: Der Ketzerrichter, der den Ketzler zum Tode verurteilt, begeht einen Fehler, weil „er [...] nie ganz gewiß sein konnte, er tue hierunter nicht vielleicht unrecht“ (R: 186,29). Der Ketzerrichter kann nämlich nicht ausschließen, dass sein Urteil – der Ketzler mache sich des blasphemischen Unglaubens schuldig und verdiene es, mit dem Tode bestraft zu werden – auf einem „Irrtum“ (R: 187) beruht, nämlich auf dem Irrtum, dass es Gottes Wille wäre, den Ketzler zu bestrafen: „Alsdann aber würde er es auf die Gefahr wagen, etwas zu tun, was höchst unrecht sein würde, und hierin eben handelt er gewissenlos“ (R: 187,8). Dieser Grundsatz *In dubio pro haeretico* lässt sich verwandeln zu *In dubio pro embryone*: Der Ketzerrichter darf die Handlung (die Verurteilung zum Tode) nicht vollziehen, ohne gewiss zu sein, dass sein Urteil eine solide Grundlage hat; der involvierte Akteur darf dementsprechend die Handlung (Abtreibung des Embryos) nicht vollziehen, ohne gewiss zu sein, dass diese Handlung nicht elementare moralische Rechte bzw. Pflichten verletzt. Eben eine solche Verletzung läge vor, wenn es sich bei Embryonen um Menschen oder Personen handelte; und da wir nicht mit Sicherheit wissen, dass dies nicht der Fall ist – weil wir also nicht mit Sicherheit wissen, dass Embryonen keine Menschen oder Personen sind –,

dürfen wir auch nicht die Abtreibung ‚auf die Gefahr wagen‘, dass es nicht so ist. Hier bedürfte es natürlich noch erheblicher Präzisierungen.³⁰ Was für Fragen der allgemeinen Medizinischen Ethik gilt, so wie sie im philosophischen Diskurs, in rechtlichen Kontexten oder auch in Ethikkommissionen (etwa dem Deutschen Ethikrat) diskutiert werden, lässt sich auch auf die individuelle Akteursebene (Ärztinnen, Patienten, Pflegende, Kliniken und ihre Träger) herunterbrechen.

Dessen ungeachtet wäre aber zu bedenken, was genau ‚Gefahr‘ im Kantischen Tutorismus überhaupt bedeutet, und wie groß diese ‚Gefahr‘ sein muss, um gegebenenfalls eine Handlung zu unterlassen. Es ist dieser Punkt, an dem sich in Kants Theorie die Gewissensfreiheit des Individuums entfalten kann: Die Entscheidung, ob eine Handlung ausgeführt werden darf, hängt eben unter anderem an der individuellen Einschätzung dieser ‚Gefahr‘, eine unrechte Handlung auszuführen. Wer einen Fall unter eine Regel bringt, muss subsumieren; und wer dabei nicht ‚Gefahr‘ laufen will, falsch zu subsumieren, muss ‚behutsam‘ sein. Was das bedeutet, ist Ermessenssache; dafür gibt es, wie Kant sagt, kein „zweites Gewissen“ (EXII: 401,17).³¹

30 Vgl. dazu G. Damschen/D. Schönecker, *In dubio pro embryone. Neue Argumente zum moralischen Status menschlicher Embryonen*, in: G. Damschen/D. Schönecker (Hg.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen. Argumente pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument*, Berlin 2003, 187–267.

31 Wir danken den TeilnehmerInnen des 8. Siegener Kant-Kurses (L. Berger, M. Cillario, F. Fantasia, S. Flügel, C. Gleitze, S. Josifovic, H. Kim, B. Küçük, L. Meli, J. Noller, J. Reich, S. Schmidt, F. Smeets, T. Specht, S. Yamatsuta) und besonders Prof. Dr. F.-J. Bormann für sehr wertvolle Diskussionen und Hinweise. Zu großem Dank verpflichtet sind wir ebenfalls unserem hochverehrten Kollegen, lieben Freund und *Indianer* Prof. Dr. R. dos Santos, der als Gast am Siegener Zentrum für Kommentarisches Interpretationen zu Kant unsere Diskussionen zum Gewissensbegriff sehr bereichert hat.

Gewissen

Dimensionen eines Grundbegriffs
medizinischer Ethik



Herausgegeben von
Franz-Josef Bormann und Verena Wetzstein

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-031770-1
e-ISBN 978-3-11-031779-4

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com