

Elke Elisabeth Schmidt und Dieter Schönecker

Kants Philosophie des Gewissens – Skizze für eine kommentarische Interpretation

Die Geschichte der Philosophie und Theologie ist reich an Theorien darüber, was das Gewissen ist. Dies verwundert nicht, ist doch das Gewissen ein moralisches Phänomen, mit dem wir alle vertraut sind und das wir als Anlage, so jedenfalls Kant, alle „haben“ (EXII: 399,7)¹, sofern wir überhaupt Menschen sind. Dies und die Tatsache, dass Kant in seinen ethischen Schriften immer wieder die Nähe seiner Überlegungen zur ‚gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis‘ betont, macht es um so überraschender, in Kants *Grundlegung* und in der zweiten *Kritik* 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.

Eine *umfassende* Analyse des kantischen Gewissensbegriffs muss sich allerdings, so werden wir zeigen, mit zahlreichen Problembereichen auseinandersetzen – eine Aufgabe, der wir hier aus Platzgründen nicht gerecht werden können. Stattdessen können wir kaum mehr tun, als nur die wichtigsten Thesen kurz zu diskutieren. Schon nur ein etwas genauerer (kommentarischer)² Blick auf die Textstellen wird nämlich enthüllen, wie außerordentlich schwierig es ist, eine kohärente und philosophisch jedenfalls nicht ganz unplausible Interpretation zu erarbeiten. Obwohl wir also auch Lösungen für Interpretationsprobleme vorschlagen werden, wird es uns im Wesentlichen darum zu tun sein, die Probleme

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 Bernd Ludwig (²2008); die R nach der Ausgabe von Bettina 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 Zur Idee der kommentarischen Interpretation vgl. Damschen/Schönecker ²2013, 203–272.

überhaupt erst einmal zu benennen.³ Wir orientieren uns dabei an zwei Leitfragen: *Was ist oder leistet das Gewissen, oder auch: was ist, wie Kant es nennt, sein „Geschäfte“ (TL: 438,26)? Und: Wer ist das Gewissen?*

1. Was ist oder leistet das Gewissen?

Kant entfaltet seine Philosophie des Gewissens in mehreren Schriften und in verschiedenen Kontexten; die beiden wichtigsten Werke sind in diesem Zusammenhang – abgesehen von den Vorlesungsmitschriften⁴ – zweifelsohne die 1793 erschienene *Religionsschrift* (R) sowie die 1797 im Rahmen der *Metaphysik der Sitten* (MS) publizierte *Tugendlehre* (TL).⁵ In R ist § 4 einschlägig („Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen“), in TL sind es das Kapitel XII der *Einleitung* (kurz: EXII; dort wird das Gewissen als eine der vier moralischen Gemütsanlagen erörtert) und § 13 („Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den angeborenen Richter über sich selbst“). Wir werden diese Texte nun nacheinander in ausgewählten Passagen betrachten.

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

Im § 4 der *Religionsschrift* präsentiert Kant tatsächlich *zwei* Beschreibungen des Gewissens, von denen die zweite an eine Definition von Baumgarten anknüpft:⁶

3 Es ist hier kein Raum für eine Diskussion der Forschungsliteratur zum Gewissensbegriff (ein solcher Bericht wird im Zusammenhang mit einer größeren Arbeit in naher Zukunft folgen); unser Eindruck ist, dass die Literatur sich nicht genau genug auf die Texte einlässt (ein Beispiel geben wir später, vgl. S. 301).

4 Die Vorlesungsmitschriften (vor allem AA: XXVII, 618ff.) 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. Vgl. in diesem Sinne auch die klare Stellungnahme bei Esser 2013, 276.

5 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.

6 So jedenfalls die Auskunft in der von Bettina Stangneth besorgten Ausgabe der *Religionsschrift* im Meiner-Verlag (S. 303).

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

„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 richtender 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, u. H.) 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, nicht das Gewissen‘. 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‘. Auf einer *zweiten Stufe* kommt dann die Urteilskraft zweiter Stufe (nennen wir sie *Meta-Urteilskraft*) ins Spiel: Sie drängt zu der Selbstbefragung, ob die vorausgegangene Subsumtion, also das vorausgegangene Urteil erster Stufe (‚Handlung x ist erlaubt‘), ‚behutsam‘ durchgeführt wurde. Aber wann 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 Optimismus in die Einsichtsfähigkeit einer ‚gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis‘ 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-Urteilstkraft muss also fragen und prüfen, ob ich mein Urteil und damit auch die daraus erwachsende 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 Vernünftlei auf der Ebene der Prinzipien oder auch der Subsumtion.⁷

Demnach geht es beim Gewissen 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 zufolge, welches darüber Auskunft gibt, ob das zugrundeliegende Urteil erster Stufe rein vernünftig oder von Interessen begleitet war. Ein Urteil ist nur dann verlässlich gefällt, wenn es einen Prozess durchlaufen hat, den wir vorläufig wie folgt konstruieren:

Stufe 1: Die Vernunft urteilt, ob eine konkrete Handlung geboten 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-Urteilstkraft 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 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, kommt Urteilstkraft zum Zuge; nur dies erlaubt es Kant, das Gewissen als ‚sich selbst richtende Urteilstkraft‘ zu verstehen. Wenn Kant sonst von der moralischen ‚Urteilstkraft‘ spricht – sei es an vereinzelten Stellen etwa der *GMS* (z. B. 389,30), sei es sogar im hervorgehobenen Kontext der „Typik der reinen praktischen Urteilstkraft“ (*KpV*: 67) –, ist immer

⁷ Zu berücksichtigen wären hier natürlich auch Kants Ausführungen zum „Hange zum Bösen in der menschlichen Natur“ (R: 28 ff.).

diejenige Urteilskraft gemeint, die erlaubt, zu entscheiden, ob eine gegebene Handlung unter ein Gesetz fällt, also erlaubt bzw. geboten ist oder nicht.⁸

Und bezüglich der Stufe 2 mag man sich vielleicht fragen, warum die besagte Tätigkeit der Meta-Urteilskraft und somit das Gewissen denn überhaupt als *Urteilskraft* bezeichnet wird; *worunter* subsumiert die sich selbst richtende Urteilskraft? Die Antwort scheint nicht schwerzufallen: Während die Urteilskraft erster Stufe eine *Maxime* oder Handlung unter eine Regel (einen kategorischen Imperativ) bringt, so dass die Frage Beantwortung findet, ob sie der Regel entspricht oder nicht (also erlaubt oder verboten ist), bezieht die Urteilskraft zweiter Stufe dieses 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 Verstand⁹ und die ‚subjektiv-praktische Vernunft‘¹⁰ 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

⁸ 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 Urteilskraft, 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 sog. Naturgesetzformel, wie man sie auch aus der GMS kennt.

⁹ Vgl. nochmals R: 186,1 („Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urteilt der Verstand, nicht das Gewissen“).

¹⁰ 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“). Irritierend ist an dieser Stelle übrigens auch, dass Kant dann im Fortgang des Satzes trotzdem von den „*casus conscientiae*“ (R: 186, 15) spricht und von einer „Dialektik des Gewissens“ (ebd.) bezüglich solcher Fälle.

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 zwei-, 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.

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-Urteilkraft 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,¹¹ 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:

¹¹ Vgl. GMS: 412,29: „[...] so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft“.

[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)

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? Immerhin wird ja [R4] mit einem ‚also‘ (185,25) eingeleitet. Es gibt zwei Lesarten, dieses ‚also‘ zu verstehen. In der ersten wird es im logisch-deduktiven Sinne gelesen. Demnach gibt es ein echtes Argument, das sich so rekonstruieren lässt:

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 ‚muss‘ 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 ‚unbedingte Pflicht‘ und ‚Forderung‘ identisch seien,¹² 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.¹³

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

¹² Die ‚Forderung‘ des Gewissens lautet in grammatisch rekonstruierter Fassung: Sei gewiss, dass die Handlung, die Du unternehmen willst, nicht unrecht sei. Das unterscheidet sich nicht von der ‚unbedingten Pflicht‘ aus [R4].

¹³ 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.

EXII, hat als vernünftig-sinnliches Wesen ein Gewissen, und es besteht daher keine Pflicht, ein solches zu haben.¹⁴ 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*,¹⁵ ‚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.¹⁶ Und in der Tat wird diese Gewissheit in Satz [7] 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 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‘, d. h. wenn mein Urteil tatsächlich verlässlich gefällt wurde, kann ich mir *gewiss* sein, dass die betreffende Handlung auch tatsächlich rechtmäßig ist.¹⁷ Wir müssen also das

14 Vgl. etwa TL: 400,23ff.

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

16 Dazu passt die Pflicht, „sein Gewissen zu kultivieren“ (EXII: 401,19).

17 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 ‚Entschließung‘ (TL: 440,11). – Hier liegt natürlich der Einwand nahe, dass

‚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] so:

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

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.

aus der subjektiven Gewissheit nicht zweifelsfrei folge, dass eine angestrebte Handlung tatsächlich recht ist. Dieses Problem wird von Kant nicht thematisiert.

1.2 Kants Theorie der sich selbst richtenden Urteilskraft in der *Tugendlehre*

In TL wird das Gewissen, wie schon bemerkt, sowohl in der *Einleitung* im Rahmen von Kants Theorie der moralisch-ästhetischen Gemütsanlagen diskutiert wie auch als ‚Erster Abschnitt des Zweiten Hauptstückes des Ersten Teils der Ethischen Elementarlehre‘, d. h. im Rahmen von Kants Theorie der vollkommenen Pflichten gegen sich selbst als einem moralischen Wesen. Beide Texte sind direkt *nicht* aufeinander bezogen; allerdings gibt es – abgesehen natürlich davon, dass sie beide vom Gewissen handeln – Grund zu glauben, dass sie keineswegs unvermittelt nebeneinanderstehen.

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

Folgen wir der *Religionsschrift*, so ist das Gewissen also als sich selbst prüfende Urteilskraft zweiter Stufe zu verstehen, deren Aufgabe und Ziel es ist, nur solche Urteile als handlungsbestimmend zuzulassen, die ‚behutsam‘ zu Stande gekommen sind, also ohne Vernünftelei weder in der Prinzipienbildung noch in der Subsumtion. So jedenfalls interpretiert es die erste Lesart, aber gemäß der zweiten versucht das Gewissen die Willensbestimmung so zu beeinflussen, dass der Wille sich nur durch ‚rechte‘ Urteile bestimmen lässt und in diesem Sinne solche Urteile ‚übernimmt‘ (so dass also diese ‚Übernahme‘ und damit die Willensbestimmung ‚behutsam‘ sind). Nun wollen wir unsere Aufmerksamkeit auf den § 13 der *Tugendlehre* („Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den angeborenen Richter über sich selbst“) lenken, der ebenfalls wesentlich für das Verständnis des Kantischen Gewissensbegriffs ist. Auch hier müssen wir uns wieder die Fragen stellen, was das Gewissen ist, was es leistet und insbesondere, ob Kants Aussagen in TL sich mit denen aus R decken. Allerdings werden, im Vergleich zu R, die Interpretationsprobleme jetzt noch größer.

§ 13 ist thematisch recht klar aufgebaut, wenn auch unklar ist, warum das letzte Thema (der *Prozess* des Gewissens) dort behandelt wird, wo es steht, nämlich ganz am Ende. Am Anfang (Absätze 1–2) findet man, wenn man so will, eine Theorie des Gewissens; aber in der Tat nur, wenn man wirklich so will, denn die Ausführungen Kants sind durchweg allegorisch. Die schon in der *Patristik* (etwa bei Chrysostomos)¹⁸ gebräuchliche Analogie zwischen dem Gewissen und dem, sehr allgemein gesprochen, Gericht, wird von Kant so sehr auf die Spitze

¹⁸ Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3, 579.

getrieben, dass seine Ausführungen (zumindest in den ersten beiden Absätzen) sich in bloßer Analogie *erschöpfen*; die Interpretation erschwert dies ungemein, u. a. deshalb, weil oft nicht klar ist, wie weit die Analogie gehen soll und was die Relata in der Analogie sind. Die Einteilung des § 13 fällt so aus:¹⁹

- 1) Absätze 1–2: analogische Definition des Gewissens
- 2) Absätze 3–5 (plus Anm.): der Richter als wirkliche oder idealische Person
- 3) Absätze 6–8: der Prozess des Gewissens

Die analogische Definition des Gewissens enthält zwar ein wirkmächtiges Motiv der kantischen Gewissenstheorie (das Gewissen als ‚innerer Richter‘), ist aber so problembeladen, dass es unmöglich ist, diese Textpassage hier auch nur halbwegs angemessen zu analysieren; wir beschränken uns daher auf Hinweise darauf, was den Text so schwierig macht. Wir werden uns also, was das ‚Geschäft‘ des Gewissens betrifft, im Wesentlichen auf die Absätze 6–8 beschränken; auf die Absätze 3–5 kommen wir später zurück (Abschnitt 2).

Das Gewissen als Gericht (Absatz 1–2)

Werfen wir also einen kurzen Blick auf den ersten Absatz des § 13 (der zweite Absatz kann hier ignoriert werden), damit nachvollziehbar wird, welche Gründe uns zu dieser interpretatorischen Enthaltensamkeit zwingen:

Ein jeder Pflichtbegriff enthält objektive Nötigung durchs Gesetz (als moralischen, unsere Freiheit einschränkenden Imperativ) und gehört dem praktischen Verstande zu, der die Regel gibt; die innere *Zurechnung* aber einer Tat, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles, (*in meritum aut demeritum*), gehört zur *Urteilskraft* (*iudicium*), welche, als das subjektive Prinzip der Zurechnung der Handlung, ob sie als Tat (unter einem Gesetz stehende Handlung) geschehen sei oder nicht, rechtskräftig urteilt; worauf denn der Schluß der *Vernunft* (die Sentenz), d.i. die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung (die Verurteilung oder Lossprechung) folgt: welches alles vor *Gericht* (*coram iudicio*), als einer dem Gesetz Effekt verschaffenden moralischen Person, *Gerichtshof* (*forum*) genannt, geschieht. – Das Bewußtsein eines inneren *Gerichtshofes* im Menschen („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen“) ist das *Gewissen*. (TL: 437,32)

Warum also scheint uns dieser Absatz so außerordentlich schwierig? *Erstens* ist der Absatz, wie man sieht, durch die Rede vom Gericht, dem Richter usw. *extrem* analogisch; tatsächlich könnte man den vollständigen ersten langen Satz (bis zum Gedankenstrich) auch einfach als Schilderung eines *Gerichtsprozesses* und nicht als Schilderung des *Gewissensprozesses* verstehen. Und auch wenn man die Elemente übertragen will, bleibt unklar, *wofür* sie jeweils *im Gewissen* stehen

¹⁹ Auf die *Überschrift* des § 13 können wir erst im Zusammenhang mit EXII eingehen.

sollen.²⁰ Außerdem ist es eben auch *nur* eine Analogie, und die Vergleichbarkeit der einzelnen Elemente endet – auch wenn unklar ist, wo *genau* – *irgendwo*. *Zweitens* ist der Begriff der ‚Zurechnung‘, der hier ganz offenkundig eine zentrale Rolle spielt, nur schwer verstehbar. Es liegt zunächst nahe, ihn im Sinne der *Einleitung* zur MS zu verstehen (hier wird ‚Zurechnung‘, grob gesprochen, im heute üblichen, rechtlichen Sinne verstanden).²¹ Dann allerdings bleibt unklar, was die ‚Zurechnung‘, verstanden in diesem Sinne als Zurechnung einer Tat als *causa libera*, mit dem Gewissen zu tun haben soll; denn beim Gewissensprozess kann es nicht darum gehen, mich etwa für böse Taten als nicht zurechnungsfähig zu erkennen, weil ich als Handelnder kein wirklich *freies* Subjekt bin. Man müsste also ‚Zurechnung‘ hier interpretieren als Subsumtion einer Handlung unter eine Klasse von Fällen und damit auch unter ein Gesetz. *Drittens* ist unklar, wie wir, wenn wir die Analogie denn auf das Gewissen übertragen wollen, die ‚Urteilstkraft‘ (TL: 438,3) hier zu verstehen haben. In einer Lesart könnte sie das Vermögen sein, das Subsumtionsurteile erster Stufe fällt (was Kant in R ‚Verstand‘ nennt); entsprechend würde man die besagte ‚Zurechnung‘ als diese Subsumtion verstehen. Hiergegen spricht aber u. a., dass Kant schon nach der besagten Tätigkeit der Urteilstkraft von einem ‚*rechtskräftigen*‘ Urteil spricht, die zweite Stufe, d. h. die Prüfung des ursprünglichen Urteils, nicht erwähnt wird und die ‚Lossprechung oder Verurteilung‘ somit *zu schnell* folgen würde. Alternativ könnte man (zweite Lesart) diese ‚Urteilstkraft‘ hier bereits als die Urteilstkraft *zweiter* Stufe interpretieren. So oder so wird in diesem zentralen Absatz nicht deutlich, was genau das Gewissen tut und auf welcher Basis es prüft bzw. ‚verurteilt‘ oder ‚losspricht‘ – die Forderung nach der Behutsamkeit oder Gewissenhaftigkeit findet sich jedenfalls nicht nur auf den ersten Blick in diesem Absatz nicht wieder.

Der Prozess des Gewissens (Absätze 6–8)

Die nun folgenden Absätze aus § 13 zum Prozess des Gewissens stehen (auch mit Blick auf die unerwartete Zählung, der keine einleitende Bemerkung oder Begründung vorhergeht) völlig unvermittelt hinter den Passagen zu Gott als ideali-

20 Kant unterscheidet hier offenkundig das ‚Gericht‘ vom ‚Gerichtshof‘, bezeichnet dann allerdings die ‚moralische Person‘ sowohl als ‚Gericht‘ wie auch als ‚Gerichtshof‘ – doch warum? Erschwert wird die Analogie außerdem dadurch, dass Kant nicht den ‚Gerichtshof‘ (oder das ‚Gericht‘) selbst in Analogie als Gewissen bezeichnet, sondern das ‚*Bewusstsein* des inneren Gerichtshofes‘.

21 Vgl. MS: 227,21: „Zurechnung (*imputatio*) in moralischer Bedeutung ist das Urtheil, wodurch jemand als Urheber (*causa libera*) einer Handlung, die alsdann That (*factum*) heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird; welches, wenn es zugleich die rechtlichen Folgen aus dieser That bei sich führt, eine rechtskräftige (*imputatio iudiciaria s. valida*), sonst aber nur eine beurtheilende Zurechnung (*imputatio diiudicatoria*) sein würde.“

scher Person; zweifelsohne wären sie besser platziert hinter dem ersten Absatz, in dem Kant seinen Begriff des Gewissens als „Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes“ (TL: 438,10) erläutert.²² Wie dem auch sei, jedenfalls beschreibt Kant hier, wie er sich die Funktion des Gewissens denkt:

1. In einer Gewissenssache (*causa conscientiam tangens*) denkt sich der Mensch ein warnendes Gewissen (*praemonens*) vor der Entschließung; wobei die äußerste Bedenklichkeit (*scrupulositas*), wenn es einen Pflichtbegriff (etwas an sich Moralisches) 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 Frohsein, 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 nur 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)

Auch diese Passage ist erheblich schwieriger, als man zunächst denken mag (und nicht alles in ihr können wir thematisieren). Kant legt (bekräftigt durch die Nummerierung) 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 (Ebenen, Funktionen) nicht benennt, wollen wir dies tun: Das Gewissen der 2. Stufe heiße das *streitende* und das der Stufe 3 das *richtende* Gewissen. Wie sich zeigen wird, hängen Stufe 2 und 3 aber eng zusammen, weil der Richtspruch nur den Abschluss des Verfahrens der Stufe 2 bildet (Kant spricht vom ‚Streit‘).

²² Die Editionsprobleme hinsichtlich der TL sind bekannt; wir können darauf hier nicht eingehen.

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 ‚Entschlüsse‘ geht, Gewissenssachen, und das ist offenkundig falsch.²³ 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 alleinige²⁴ 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, u. H.). 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 consentiam 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) ich zwar ein rechtes Urteil fälle, aber der realen Versuchung ausgesetzt bin, meinen Willen nicht durch dieses rechte Urteil zu bestimmen. Entscheidend ist die Subjektrelevanz; nur wenn sie vorliegt, rührt sich das Gewissen.²⁵

Wie gesagt, auf den ersten Blick könnte man meinen, dass Kant in den Absätzen 6–8 des § 13 ein geläufiges und einfaches Modell des Gewissens präsentiert; tatsächlich ist das Modell aber alles andere als einfach, es ist in Wahrheit außerordentlich komplex – jedenfalls bringt es Fragen und Implikationen mit

23 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.

24 Es ist nicht unmittelbar einsichtig, in welchem Sinne der Richter der ‚*alleinige* Richter‘ ist. Gibt es bei Rechtspflichten noch einen anderen Richter? Aber geht es im Gewissen, wie Kant nahelegt, nicht ohnehin nur um die Rechtmäßigkeit? Auch diese Fragen können wir hier nicht weiter verfolgen.

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

sich, die es komplexer machen als sogar Kant selbst es vielleicht gedacht haben mag. Unbestreitbar ist zunächst, dass das warnende Gewissen nicht einfach nur, wie es doch naheliegt, *vor einer Tat* warnt, sondern schon vor der ‚Entschließung‘ zur Tat. Doch damit beginnen die Probleme; und um das zu sehen, brauchen wir nur einige einfache Fragen zu stellen: (1.) Was genau liegt denn *vor* der Entschließung? (2.) Eine ‚Warnung‘ warnt vor etwas; aber *wovor genau* warnt das warnende Gewissen? (3.) Eine ‚Warnung‘ kann erfolgreich sein oder auch nicht; was heißt es also, die Warnung des warnenden Gewissens zu befolgen oder auch nicht zu befolgen? (4.) Wie verhält sich eine solche Befolgung oder eben auch Nicht-Befolgung der ‚Warnung‘ zu den Stufen 2 und 3? Und schließlich (5.): 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 Frage 2: Wovor genau eigentlich warnt das warnende Gewissen? 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 (*scrupolositas*)“ (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 ‚Entschließung‘ 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, u. H.) 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, und was folgt daraus für die Frage (5), ob Stufen 2 und 3 notwendigerweise auf Stufe 1 folgen? Die vielleicht naheliegende Antwort geht zunächst davon aus, dass Kants Stufenmodell *nicht-konsekutiv* zu lesen ist: Unter dieser Prämisse wäre denkbar, dass es nach erfolgreicher Warnung durch das Gewissen nicht zur Entschließung zur (falschen) Tat kommt und damit auch *nicht* zur Stufe 2, die ja die

EntschlieÙung zur (falschen) Tat voraussetzt. Frage (5) wåre 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 ausgefñhrt).²⁶ Dennoch muss diese ‚EntschlieÙung‘ aber bedeuten, dass es eine einigermaßen *feste* ‚EntschlieÙung‘ zu einer Tat gibt. Nehmen wir also an, die Akteurin entschlieÙt 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 ‚Anklåger‘ und ‚Anwalt‘ im Gewissen ihren ‚Streit‘ ausfechten, der dann ‚nach der Strenge des Rechts entschieden werden muss‘?²⁷ Wer oder was sind hier Anwalt und Anklåger? Und wer ist der *Richter*, der ebenfalls, insofern er auch Anklåger ist,²⁸ auf Stufe 2 die Bñhne betritt? Auf Stufe 3 schlieÙlich tritt der Richter auf, insofern er urteilt; es folgt ja erst ‚hierauf‘ – also auf Stufe 2 – der ‚rechtskråftige Spruch des Gewissens über den Menschen, ihn *loszusprechen* oder zu *verdammten*‘.²⁹ 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 ‚EntschlieÙung‘ warnt. Die falsche EntschlieÙung 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 (‚EntschlieÙung‘) wieder abzubringen. Aber von einer

26 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 ‚EntschlieÙung‘. (Allerdings heißt es auch, dass der ‚rechtskråftige Spruch des Gewissens [...] den *Beschluß* macht‘ [TL: 440,25], also den Gewissensprozess abschlieÙt.) – Wir danken Johannes Reich für den Hinweis auf diese mögliche alternative Lesart.

27 Schwierig ist übrigen auch, dass Kant im Gewissen ‚*zuerst*‘ den Anklåger, ‚*aber zugleich*‘ mit ihm‘ auch einen Anwalt auftreten lässt.

28 Vgl. unten S. 306.

29 Dieses ‚hierauf‘ kann nicht unmittelbar auf das ‚wenn die Tat beschlossen ist‘ folgen, weil ja zwischen dieser ‚EntschlieÙung‘ zur Tat und dem ‚rechtskråftigen Spruch‘ der ‚Streit‘ steht; auf den Rechtsstreit (Stufe 2) folgen also (auf Stufe 3) die ‚Entscheidung‘ und dann der ‚Spruch‘ der ‚Verurteilung oder Lossprechung‘ (TL: 438,7), wie Kant es in Absatz 1 des § 13 bereits formuliert hatte.

‚Tat‘ ist in diesen Absätzen 6 – 8 aus § 13 der TL gar keine Rede; es ‚folgt‘ ja nach der ‚*Entschlieſung* zur Tat‘ der ‚Streit‘, die ‚Entscheidung‘ und dann der ‚rechtskräftige Spruch‘, und Letzterer kann also nur auf die ‚*Entschlieſung* zur Tat‘ bezogen sein, nicht auf die ‚Tat‘, die noch immer anders ausfallen kann als der Entschluss der Stufe 2 es beinhaltet.³⁰

Hier tut sich, sofern wir innerhalb der nicht-konsekutiven Lesart bleiben (d. h. bei 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 ein gutes oder schlechtes Gewissen zu integrieren, das sich *nach* einer vollzogenen Handlung regt – jedenfalls dort nicht, wo Kant das Gewissen systematisch behandelt.³¹ Sowohl der § 4 wie auch das Modell am Ende von § 13 kennen alleine das Gewissen vor und nach der *Entschlieſung* (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. Dieser Verdacht, so scheint uns, lässt sich schwerlich entkräften,³² 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

30 Gemäß einer anderen Deutung des Modells ist dies gerade *nicht* mehr möglich: Nach der ‚rechtskräftigen‘ (!) ‚Verurteilung oder Lossprechung‘ ist die Willensbildung abgeschlossen, d. h. die Tat wird gemäß dem Entschluss notwendig erfolgen; der Gerichtsprozess kann also die Handlung des Akteurs nicht mehr beeinflussen und hat eine eben nur ‚richtende‘ Funktion. Dafür spricht, dass Kant, wenn er von ‚Verurteilung und Lossprechung‘ redet, eine *endgültige* ‚Verurteilung und Lossprechung‘ im Sinn zu haben scheint, die dem Akteur *nicht* die Möglichkeit gibt, durch den Verzicht auf die Tat das Urteil rückgängig zu machen. Die implizite Prämisse – dass die Handlung definitiv auf den Entschluss hin folgt – ist jedoch in systematischer Hinsicht sehr unplausibel (der Akteur kann den festen Entschluss zu einer Tat fassen, aber im letzten Moment doch von ihrer Ausführung absehen). – Eine weitere Variante dieser anderen Deutung ginge davon aus, dass die Tat auch schon auf Stufe 2 nicht nur als ‚beschlossen‘, sondern als bereits *ausgeführt* vorausgesetzt wird. Dann wäre vom *postfactum*-Gewissen die Rede; diese These lässt sich angesichts des Textbestands jedoch kaum halten.

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

32 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.

Phänomen des Gewissens als *mahnende Gegenkraft bei Willensschwäche*.³³ 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‘ –,³⁴ 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, *wider besseres Urteil* etwas zu wollen, vor dem zu warnen Aufgabe des Gewissens wäre. Ist der Verdacht begründet?

Um diesen Verdacht sinnvoll zu diskutieren, müssen wir noch etwas genauer werden. Greifen wir zu diesem Zweck die erste der oben genannten fünf Fragen auf. Bisher haben wir nur gesagt, dass das Gewissen vor der falschen Entschlie-ßung und damit auch vor der falschen Tat warne. Aber was genau liegt vor der ‚Entschlie-ßung‘? 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 ‚Entschlie-ßung‘, dieses Urteil nicht zur Grundlage der Willensbildung zu machen. Aber wie unschwer zu erkennen ist, passt das ja

33 Wie schon bemerkt, ist die Aktivität des Gewissens im Falle von Willensschwäche *eine* Weise, in der das Handlungs-subjekt berührt und ein Fall zur Gewissenssache wird. – Die Schwäche des Willens zeigt sich schon darin, überhaupt auch das Böse (neben dem Guten) zu wollen; Kant würde das wohl einen Mangel an Tugend nennen. Im engeren Sinne ist willens-schwach, wer diesem bösen Wollen *nachgibt*, also den Kampf verliert. (Ein typisches Beispiel wäre der Ehebruch; wohl nicht wenige, die ihn begehen, werden vor und nach der Tat urteilen, dass es falsch ist, dies zu tun.) Uns scheint klar, dass Kant Motiv-Internalist ist: Das Wissen um die Geltung einer Norm impliziert zwar eine Triebfeder zu ihrer Befolgung, aber nicht die Befolgung selbst.

34 Oder auch eine Handlung, von der sie genau weiß, dass sie richtig ist (z. B. Hilfe in Notwehr).

genau zum Modell vom Gewissen als Gegenkraft bei Willensschwäche, so dass also jener zweite Verdacht in dieser Interpretation nicht stichhaltig ist.³⁵

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 ‚EntschlieÙung 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 ihre EntschlieÙung aufgibt und also auch die Tat nicht umsetzt, andernfalls erfolgt die ‚Verurteilung bzw. ‚Verdammnis‘.³⁶

Drittens ist aber gar nicht zwingend, dass vor der EntschlieÙung 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 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 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.

Die nicht-konsekutive Lesart nimmt an, dass nach einer erfolgreichen Warnung – wenn es also *nicht* zur EntschlieÙung zur (falschen) Tat kommt – die Stufen 2 und 3 nicht mehr durchlaufen werden. Nicht unerwähnt bleiben soll die Möglichkeit einer konsekutiven Lesart von Kants Stufenmodell des Gewissens: Diese Lesart nimmt an, dass auch im Falle einer ‚erfolgreichen Warnung‘ die Stufen 2 und 3 dennoch durchlaufen werden. In diesem Fall müssten wir auf Stufe 2 nicht lesen ‚wenn die (*falsche*) Tat beschlossen ist‘, sondern: ‚wenn die *Tat* – d. h. die in diesem Kontext relevante Tat – beschlossen ist‘; und das würde heißen, dass eben

³⁵ 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 Franz-Josef Bormann.

³⁶ Dies setzt allerdings wiederum voraus, dass die Akteurin ihre EntschlieÙung noch aufgeben kann; dass also der ‚Beschluss‘ zur Tat kein endgültiger ist; vgl. Fußnote 30.

hier mit ‚Tat‘ nicht die ausschließlich moralisch verwerfliche Tat gemeint ist, sondern schlichtweg die Tat, für die die Akteurin sich entscheidet. Wenn sie also überlegt ‚Soll ich nun zu meinem Mann nach Hause fahren, oder soll ich zu Hans, meinem Geliebten, fahren?‘, dann ist die ‚Tat‘, um die es hier geht, nach A oder nach B zu fahren; die Entscheidung zur ‚Tat‘ liegt also vor, egal wie diese Entscheidung ausfällt. Und wenn die (moralisch falsche oder richtige) ‚Tat‘, nach A oder nach B zu fahren, in diesem Sinne ‚beschlossen‘ ist (also nach der Entscheidung), folgen Stufen 2 und 3; je nachdem, ob der ‚Beschluss‘ der Tat richtig oder falsch war, können dann ‚Lossprechung oder Verdammnis folgen‘. – Wir können diese nicht-konsekutive Lesart hier nicht weiter verfolgen. Allerdings scheint uns dies hier akzeptabel, weil sie bereits auf den ersten Blick mit diversen Problemen belastet ist. Um nur die vermutlich größte Schwierigkeit zu nennen: Versteht man die drei Gewissensstufen als notwendigerweise aufeinanderfolgend, bleibt unklar, welche Funktion der ‚Streit‘ überhaupt noch haben soll. Denken wir uns nämlich den Fall einer erfolgreichen Warnung (die Akteurin wählt Option A, also den Weg zu ihrem Mann), ist nicht ersichtlich, 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.

1.2.2 Kants Theorie des Gewissens in der *Einleitung der Tugendlehre*

Wie bereits erwähnt, entfaltet Kant in der TL die Philosophie des Gewissens auch im Rahmen seiner Theorie der moralischen Gemütsanlagen. Was es heißt, dass Kant das Gewissen als eine dieser für die menschliche Moralität unabdingbaren Gemütsanlagen bezeichnet, ist eine überaus komplexe Frage, die wir hier nicht beantworten können.³⁷ Überhaupt ist der betreffende Absatz zum Gewissen (EXII) äußerst schwer zu verstehen, und er wirft, wie schon die anderen Texte, zahlreiche Fragen auf.

Eben so ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches, und es gibt keine Pflicht, sich eines anzuschaffen; sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich. Zum Gewissen verbunden zu sein, würde soviel sagen als: die Pflicht auf sich haben, Pflichten anzuerkennen. **Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft.** Seine Beziehung also ist nicht die auf ein Objekt, sondern bloß aufs Subjekt (das moralische Gefühl durch ihren Akt zu affizieren); also eine unausbleibliche Tatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht. Wenn man daher sagt: dieser Mensch hat kein Gewissen, so meint man damit: er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben. Denn hätte er wirklich

³⁷ Vgl. aber Schönecker 2010, 137–151.

keines, so würde er sich auch nichts als pflichtmäßig zurechnen oder als pflichtwidrig vorwerfen, mithin auch selbst die Pflicht, ein Gewissen zu haben, sich gar nicht denken können. [Absatz] Die mancherlei Einteilungen des Gewissens gehe ich noch hier vorbei und bemerke nur, was aus dem eben Angeführten folgt: daß nämlich ein *irrendes* Gewissen ein Unding sei. Denn in dem objektiven Urteile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjektiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urteils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurteilt haben würde; in welchem Fall weder Irrtum noch Wahrheit statt hat. *Gewissenlosigkeit* ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang, sich an dessen Urteil nicht zu kehren. Wenn aber jemand sich bewußt ist, nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, seinen *Vers t a n d* über das, was Pflicht ist oder nicht, aufzuklären; wenn es aber zur Tat kommt oder gekommen ist, so spricht das Gewissen unwillkürlich und unvermeidlich. Nach Gewissen zu handeln, kann also selbst nicht Pflicht sein, weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müßte, um sich des Akts des ersteren bewußt zu werden. [Absatz] Die Pflicht ist hier nur, sein Gewissen zu kultivieren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden (mithin nur indirekte Pflicht), um ihm Gehör zu verschaffen. (EXII: 400,23, nur Fettdruck von uns)

Um zu verdeutlichen, welche interpretatorischen Schwierigkeiten sich auftun, werden wir exemplarisch den oben fett markierten dritten Satz einer genaueren Analyse unterziehen.³⁸ Er ist von zentraler Bedeutung, weil er uns ganz augenscheinlich eine Definition des Gewissens anbietet, die sich aber von der aus R noch einmal zu unterscheiden scheint:

[EXIIG] Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft.

Was hier zunächst auffällt, ist das zu Beginn stehende ‚denn‘: Der Satz fungiert offenkundig als Prämisse eines Arguments, dessen Ziel die Begründung der in den vorausgegangenen zwei Sätzen enthaltenen Aussage ist, dass es nämlich keine Pflicht geben kann, ein Gewissen, verstanden als Anlage, zu haben oder zu erwerben. Wir hatten oben bereits darauf verwiesen, dass Kant mit großem Nachdruck betont, dass keine der vier Gemütsanlagen Gegenstand einer Pflicht in dem Sinne ist, dass man sie haben oder erwerben müsste, und das gilt auch für das Gewissen. Da wir, wieder aus Platzgründen, Kants Argument hier nicht rekonstruieren können, werden wir diesen argumentativen Kontext von [EXIIG] – das ‚denn‘ – im Folgenden außer Acht lassen und nur die eigentliche Aussage des

³⁸ Anhand dieses Satzes ließe sich demonstrieren, dass die Literatur die Schwierigkeiten der Interpretation nicht hinreichend würdigt; vgl. z. B. Esser 2013, Forkl 2000, 91f., Heubült 1980, Kittsteiner 1991, 267–274, Reiner 2009, Timmermann 2006.

Satzes analysieren. Sie besteht im Kern darin, dass das Gewissen die ‚praktische Vernunft‘ *ist*, und zwar insofern sie (diese Vernunft) etwas Bestimmtes *tut*. Dass nun das Gewissen die ‚praktische Vernunft‘ bzw. eine bestimmte Form der praktischen Vernunft ist, braucht uns an dieser Stelle nicht mehr allzu sehr zu wundern; auch in R, so hatten wir gesehen, bezeichnet Kant das Gewissen als ‚Vernunft‘, insofern es sich um eine Form der Urteilskraft handelt, welche die eigene Leistung ‚richtet‘. Dieser richterliche Akt scheint hier, zumindest auf den ersten Blick, allerdings nicht unmittelbar thematisch zu sein; aber inwiefern oder warum bezeichnet dann Kant hier das Gewissen als Vernunft? Das Gewissen, so Kant, ‚hält dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vor‘. Haken wir ein bei der Formulierung ‚in jedem Fall eines (moralischen) Gesetzes‘. Sie soll, so meinen wir, zum Ausdruck bringen, dass es im Kontext des Gewissens allein um moralische Fälle geht, die mich berühren; es geht also, wie es in § 13 heißt, um ‚Gewissenssachen‘. Diesen Punkt aufgreifend und den Satz [EXIIG] grammatisch leicht rekonstruierend können wir also vorläufig festhalten:

[EXIIG]* Das Gewissen ist insofern eine Form der praktischen Vernunft, als es dem Menschen in einem ihn berührenden Fall, in dem ein moralisch relevantes Gesetz greift, seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhält.

Von welcher ‚Pflicht‘ redet Kant aber hier nun? Zwei sehr verschiedene Lesarten scheinen *prima facie* recht plausibel. *Erstens* wäre denkbar, dass das Gewissen dem Menschen in einer konkreten Situation eine einzelne relevante, auf den Fall bezogene Pflicht vorhält; und zwar nicht, um diese Pflicht selbst ‚loszusprechen oder zu verurteilen‘ – das ergibt keinen Sinn –, sondern um ihn daran zu erinnern, sein Urteil behutsam zu fällen und somit sich selbst bzw. die Qualität seiner Urteilsfällung nach der Prüfung des Urteils ‚loszusprechen oder zu verurteilen‘: In einem Fall etwa, in dem der Mensch bereits ein falsches Urteil gefällt hat oder Gefahr läuft, ein solches zu fällen – etwa, dass er in einer konkreten Situation ausnahmsweise lügen darf –, würde das Gewissen ihm demnach die Pflicht, nie ein falsches Versprechen zu geben, in dem Sinne ‚vorhalten‘, dass es den Menschen mahnend an diese Pflicht erinnert, damit er sodann seinen eigenen Urteilsprozess ‚lossprechen oder verurteilen‘ kann. Doch wirkt diese Lesart recht künstlich, da sie letztlich das ‚zum Lossprechen oder Verurteilen‘ wohl nicht befriedigend erklären kann;³⁹ außerdem legt die Formulierung ‚in jedem Fall eines

³⁹ Man müsste lesen können: ‚Das Gewissen ist insofern eine Form der praktischen Vernunft, als es dem Menschen in einem konkreten Fall, in dem ein moralisch relevantes Gesetz greift, die

Gesetzes seine Pflicht‘ doch stark nahe, dass es sich ‚in jedem Fall‘ um ‚seine‘, d. h. stets um *eine und dieselbe* ‚Pflicht‘ des Menschen handelt.⁴⁰

Ziehen wir daher eine *zweite* Lesart in Erwägung: Alternativ könnte hier mit ‚Pflicht‘ eine *genuine* Gewissenspflicht gemeint sein, nämlich eben die *Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen*, die vom Gewissen ausgeht. Diese Pflicht würde dabei verstanden als genau die Pflicht, die wir in R als die ‚Forderung‘ nach (oder eben als die ‚unbedingte Pflicht‘ zur) Behutsamkeit bzw. Gewissenhaftigkeit identifiziert hatten. Das Gewissen würde uns demnach also in einer konkreten relevanten Situation gleichsam an unsere Pflicht erinnern, ‚behutsam‘ zu urteilen und zu wollen (im Sinne der zweiten Lesart des ‚übernehmen‘ aus R:186,18).⁴¹ Dass Kant diese Pflicht in EXIIG die ‚Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen‘ nennt, liegt demnach nur daran, dass dieses ‚Lossprechen oder Verurteilen‘ (wie wir bei der Analyse des § 13 sahen) ja der Akt ist, auf den der Gewissensprozess hinausläuft; losgesprochen oder verurteilt werden wir ja in Bezug auf unsere Pflicht, das Urteil bzw. die Willensbildung ‚behutsam‘ vorzunehmen. Die ‚Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen‘ in EXIIG würde dem Menschen in etwa sagen (‚vorhalten‘): ‚Vorsicht, sind dein Urteil und deine sich darauf gründende Willensbildung wirklich ‚behutsam‘ von statten gegangen? Es ist deine Pflicht, dies noch einmal zu überprüfen!‘ Und auch wenn in TL der Begriff der ‚Behutsamkeit‘ nicht fällt, ist er doch in Kants Theorie des ‚warnenden Gewissens‘ insofern wiederzufinden, als, wie wir sahen, diese Warnung ja als ‚Forderung‘ zur Behutsamkeit zu verstehen ist; zudem spricht Kant von „Bedenklichkeit“ (TL: 440,12), „Gewissenhaftigkeit“ (TL: 440,3) und „Verantwortlichkeit“ (TL: 440,4).⁴²

auf den Fall bezogene Pflicht vorhält, damit (‚zum‘) der Mensch sein ursprüngliches Verstandesurteil lossprechen oder verurteilen kann.⁴

40 Streng genommen lässt sich ‚seine Pflicht‘ auf den ‚Menschen‘ und auf das ‚Gewissen‘ beziehen. Der Bezug ist allerdings anhand des Textes nicht eindeutig zu klären, was jedoch nicht weiter problematisch ist, da beide Lesarten inhaltlich kaum einen Unterschied darstellen: Wäre von der ‚Pflicht des Gewissens‘ die Rede, könnte mit dieser Pflicht keine Pflicht zum Gewissen gemeint sein (also eines zu haben; denn diese kann es nicht geben), sondern nur eine Pflicht, die vom Gewissen ausgeht. Und da diese Pflicht, also die Pflicht zur Behutsamkeit bzw. zur Gewissheit oder Gewissenhaftigkeit, zwar in einem bestimmten Sinne vom Gewissen ausgeht, aber ja Pflicht des Menschen ist, ist der genaue Bezug von ‚seine‘ letztlich irrelevant.

41 Vgl. unsere Analyse S. 285.

42 Dafür, dass in TL doch, wenn auch nicht *expressis verbis*, von der ‚Behutsamkeit‘ die Rede ist, spricht auch folgender bereits zitierter Satz aus EXII: ‚Denn in dem objektiven Urteile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjektiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urteils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurteilt haben würde; in welchem Fall weder Irrtum noch Wahrheit statt hat.‘ Leider ist dieser Satz aber noch schwieriger zu verstehen als EXIIG. Es stellt sich nämlich die Frage, worauf das Pronomen ‚es‘ bezogen ist (mögliche

Diese Lesart bringt zwei bedeutende Vorteile mit sich: Zum einen erkennen wir auf diese Weise eine Verbindung zu R. Zum anderen erlaubt diese Lesart vielleicht, eine weitere Schwierigkeit zu lösen, die mit § 13, oder genauer: mit dessen Überschrift zu tun hat; kehren wir also noch einmal mit einem Exkurs zum § 13 zurück. Dessen Überschrift lautet nämlich: „Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den angeborenen Richter über sich selbst“. Wir wissen bereits, dass mit dem ‚angeborenen Richter‘ das Gewissen gemeint ist; doch welche Pflicht meint Kant hier in der Überschrift eigentlich? Entgegen dem ersten Anschein gibt es nicht nur eine, sondern zwei mögliche Lesarten. Wir beginnen mit der (wie anzunehmen ist) Standardinterpretation:

(i) Die *erste* Lesart rekonstruiert die Überschrift so: „Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, *insofern er angeborener Richter über sich selbst ist*.“ Diese Lesart impliziert, dass der Mensch eine genuine (spezifische) Pflicht gegen sich selbst hat, insofern er Richter ist, d. h. insofern er ein Gewissen hat. Dies kann freilich nicht bedeuten, dass der Mensch eine Pflicht *gegen* sein eigenes Gewissen oder eine Pflicht *zum* Gewissen hat, da das Gewissen, wie gezeigt, selbst Bedingung der Pflicht ist und es keine Pflicht gibt, ein Gewissen zu haben. Dennoch wäre denkbar, dass hier von einer Pflicht die Rede ist, die eben erst durch die Anlage des Gewissens ermöglicht wird. Und als mögliche neue, spezifische Gewissenspflicht lassen sich nun zwei Kandidaten ausmachen: Erstens wäre eine in Frage kommende neue Pflicht das, was Kant „Religionspflicht“ (TL: 443,30) nennt; gegen diese Lesart spricht aber, dass diese zumindest explizit erst in § 18 thematisiert wird. Als zweiter Kandidat drängt sich natürlich die ‚unbedingte Pflicht‘ bzw. die ‚Forderung‘ des Gewissens auf. Zwar spricht gegen diese zweite Option,

Antworten sind: auf ‚subjektives‘ Urteil, ‚objektives Urteil‘, oder auf ‚etwas‘); aus Gründen, die wir hier nicht erläutern können, ist der Bezug vermutlich das ‚objektive Urteil‘. Während sich das ‚jene‘ ferner auf das ‚objektive Urteil‘ beziehen muss, bleibt der Satzteil ‚ob ich es [d.i. das objektive Urteil] mit meiner praktischen (hier richtenden Vernunft) zum Behuf jenes [des objektiven Urteils] verglichen habe‘ mehr als kryptisch. Unser Rekonstruktionsvorschlag ist der folgende: Das objektive Urteil ist jenes, das urteilt, ob eine Handlung erlaubt oder verboten ist. Es ist also das Urteil erster Stufe, und dieses wird gewissermaßen mit der Gewissensforderung (‚mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft‘) – das heißt mit der Forderung nach Behutsamkeit bzw. Gewissenhaftigkeit – verglichen. Ergebnis dieses Vergleichs ist das subjektive Urteil, das mir darüber Auskunft gibt, ob ich das erste Urteil verglichen habe und wie das Ergebnis des Vergleichs ausfällt. (Kants Behauptung, dass man sich ‚nicht irren‘ kann, ob man verglichen hat oder nicht, zielt auf die Überlegung ab, dass man sich nicht darin irren kann, ob man ein Meta-Urteil bzw. Urteil zweiter oder dritter Stufe gefällt hat oder nicht; das Gewissen spricht eben ‚unvermeidlich‘, und wenn die Stimme des Gewissens nicht gehört wird, hat das Gewissen auch nicht gesprochen. Vgl. dazu MT: 268,13–18.)

dass eine solche Pflicht zur Behutsamkeit in § 13 schwerlich zu finden ist; dafür spricht aber, dass in EXII ja, gemäß der oben (in 1.2.2) vorgestellten Lesart, gerade von einer spezifischen Gewissens-Pflicht ‚zum Lossprechen oder Verurteilen‘ die Rede ist. Vor dem Hintergrund dieser Lesart können wir EXIIG nun wie folgt rekonstruieren:

[EXIIG]** 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.

(ii) Die *zweite* Lesart rekonstruiert die Überschrift so: „Von *den* Pflichten des Menschen gegen sich selbst hinsichtlich der Tatsache, dass er ein Gewissen hat.“ Die Grundidee dieser Lesart besteht darin, dass § 13 die bereits zuvor von Kant erläuterten Pflichten gegen sich selbst (§§ 9–12) *im Allgemeinen* nochmals hinsichtlich der Frage betrachten will, wie das Gewissen funktioniert. Die Tatsache, dass Kant in der Überschrift ‚Von *der* Pflicht‘ (im Singular) spricht, schwächt diese Lesart jedenfalls nicht unmittelbar, da auch das erste und zweite ‚Hauptstück‘ des ersten ‚Buchs‘ der ‚Elementarlehre‘ überschrieben sind mit „Die Pflicht [Singular!] des Menschen gegen sich selbst als einem animalischen Wesen“ bzw. mit „Die Pflicht [Singular!] des Menschen gegen sich selbst, bloß als einem moralischen Wesen“, obwohl in beiden Abschnitten jeweils *mehrere* Pflichten behandelt werden. Problematisch an dieser Lesart ist jedoch die Einordnung des § 13 im Aufbau von TL: Will man keine spezifische Gewissens-Pflicht annehmen, bleibt die Position des § 13 irritierend; denn wenn dieser etwas über alle Pflichten gegen sich selbst (vollkommene *und* unvollkommene) aussagt, insofern der Mensch ein Gewissen hat, könnte er ebenso gut auch vor § 5 oder in der Einleitung (§§ 1–4) zur Elementarlehre zu finden sein, weil er die Möglichkeit des Gewissens und somit *aller* Pflicht gegen sich selbst überhaupt erklärt.⁴³

⁴³ Es stellt sich aber die Frage, warum § 13 überhaupt demjenigen Part von TL zugeordnet ist, der sich mit der Erörterung der *vollkommenen* Pflichten gegen sich selbst befasst (wenn es tatsächlich eine genuine Gewissens-Pflicht gibt, wäre diese Zuordnung dann plausibel, wenn diese Gewissens-Pflicht selbst eine der vollkommenen Pflichten ist), und warum man die Gewissens-Pflicht, wenn es sie denn gibt, als vollkommene und nicht unvollkommene Pflicht verstehen sollte. Auch die §§ 14 und 15 benennen mit der Pflicht „Erkenne dich selbst“ keine wirklich neue Pflicht des Menschen gegen sich selbst; die Forderung der Selbsterkenntnis ist vielmehr als Bedingung für die Erfüllung (mindestens) *aller* Pflichten gegen sich selbst zu verstehen. Somit wäre es, wenn es keine spezifische Gewissenspflicht gibt – eine Auffassung, die wir allerdings nicht teilen – eine Überlegung wert, die §§ 13–15 zu verschieben, zumal sie ohnehin in die Aufteilung der Elementarlehre nicht richtig hineinpassen wollen; vgl. dazu Ludwig ²2008, XIX. Doch auch ungeachtet dieser sehr heiklen Thematik bleibt ein an dieser

Auch diese Frage nach der adäquaten Lesart wollen und können wir hier nicht abschließend beantworten (auch wenn uns die erste Lesart die größere Überzeugungskraft zu besitzen scheint.) Es ist, so hoffen wir, deutlich geworden, vor welch großen Herausforderungen wir bei der Interpretation von Kants Gewissenslehre stehen. Diese Herausforderungen werden nicht geringer, wenn wir uns jetzt einem weiteren Baustein dieser Theorie zuwenden.

2. Wer ist das Gewissen? Kants These von der ‚anderen Person‘

Die Rede von der ‚anderen Person‘ (§ 13, Absätze 3–5)

Kant kleidet, wie schon bemerkt, seine Theorie des Gewissens in eine umfassende Analogie vom Gewissen als einem „Gericht“ (z. B. TL: 438,8) bzw. einem „Gerichtshof[.]“ (TL: 438,11), an dem verschiedene Personen – „Angeklagte[r]“ (TL: 438,30), „Ankläger“ (TL: 440,20), „Anwalt“ (TL: 440,21) und „Richter“ (TL: 438,30) – den Gewissensprozess gestalten.⁴⁴ Wie bereits die Überschrift des § 13 erkennen lässt, bezeichnet Kant dabei das Gewissen wiederholt als „andere[.] Person“ (TL: 438,28, u. H., Kants Hervorhebungen getilgt). Wir werden nun betrachten, (i) wie genau Kants Argument dafür lautet, sich eine ‚andere Person‘ denken zu müssen, (ii) welche Lösungsvorschläge Kant für die sich daraus ergebende Problematik der ‚anderen Person‘ macht und (iii) inwiefern hierin ein Übergang zur Religionsphilosophie liegt.

Ad (i) Beginnen wir also mit der Frage nach Kants Argument, und sehen wir uns dazu folgende Passage aus dem dritten Absatz von § 13 an:

Stelle nicht weiter auflösbares Problem: Der erste Abschnitt (§ 13) des zweiten Hauptstücks (das die Pflichten des Menschen gegen sich selbst als moralisches Wesen betrachtet) setzt nicht mit den §§ 9–12 ein, welche die Lüge-, Geiz-, und Kriecherei-Verbote beinhalten, sondern mit § 13, dem Gewissens-Abschnitt – die §§ 9–12 stehen also *vor* dem ersten Abschnitt des zweiten Hauptstücks, obgleich sie die *zentralen* Abschnitte dieses Hauptstücks darstellen.

⁴⁴ Die begrenzte Reichweite dieser Analogie wird bereits durch die Tatsache betont, dass Kant ‚Richter‘ und ‚Ankläger‘ sowie ‚Anwalt‘ und ‚Angeklagten‘ je als eine Person versteht. Dass Richter und Kläger zusammengefasst werden, wird u. a. in TL: 439,22ff. deutlich: Hier geht es im zweiten Satz der Fußnote um ‚Kläger‘ und ‚Angeklagten‘, während zuvor der Richter mit dem Angeklagten kontrastiert wurde. Nicht diskutiert werden kann hier ferner die Frage, ob der Ausdruck ‚Gewissen‘ alle diese Instanzen umfassen, oder ob er nur für die moralische Instanz (den Richter) stehen soll, und wie sich der Begriff des ‚Gerichts‘ bzw. ‚Gerichtshofs‘ hierzu verhält. Eine mögliche Lesart wäre, in einem weiten Sinne unter dem Gewissen den ganzen Gerichtshof zu verstehen, in einem engen Sinne aber nur den Richter.

[TL3.1] Diese ursprüngliche intellektuelle und (weil sie Pflichtvorstellung ist) moralische Anlage, Gewissen genannt, hat nun das Besondere in sich, daß, obzwar dieses sein Geschäft ein Geschäft des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genötigt sieht, es als auf den Geheiß einer anderen Person zu treiben. [TL3.2] Denn der Handel ist hier die Führung einer Rechtssache (*causa*) vor Gericht. [TL3.3] Daß aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. – [TL3.4] Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen A n d e r e n (als den Menschen überhaupt), d.i. als sich selbst zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich selbst im Widerspruch stehen soll. (TL: 438,24)

Aus [TL3.1] lassen sich zwei, von Kant als ‚besonders‘ gehaltene Aspekte des Gewissens herauslösen:

[a] Das Geschäft des Gewissens ist ein Geschäft des Menschen mit sich selbst.

[b] Der Mensch betreibt das Geschäft des Gewissens (,es‘) auf das Geheiß einer anderen Person.

Kant meint hier mit dem ‚Geschäft des Gewissens‘ das, was er im ersten Absatz des § 13 erläutert hat, d. h. denjenigen Prozess, an dessen Ende die „Verurteilung oder Lossprechung“ (TL: 438,7) steht; und dieses ‚Geschäft‘ müssen wir also, so Kant, ‚auf Geheiß einer anderen Person‘ betreiben;⁴⁵ andernfalls läge ‚eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe‘ vor. Aber warum eigentlich? Kants Begründung hierfür folgt in [TL3.3]: Wäre der Angeklagte mit dem Richter in jeder Hinsicht identisch, dann würde der Richter als Ankläger ‚jederzeit‘ verlieren, weil dann der Mensch als Richter, wenn er über sich selbst urteilte, sich stets freisprechen würde.

Ad (ii) Wie sollen wir uns diese ‚andere Person‘ nun vorstellen? Kant gibt hierauf folgende Antwort: Die ‚andere Person‘ kann „eine *wirkliche* oder bloß *idealische* Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft“ (TL: 438,36,

⁴⁵ Wir müssen nicht *das Gewissen* ‚auf Geheiß einer anderen Person‘ betreiben, d. h. wir werden von niemandem angetrieben, ein Gewissen *zu haben*. Die Formulierung ‚Geschäft des Gewissens‘ kann also hier nicht in einem identifizierenden Sinn gelesen werden (das Geschäft *ist* also nicht das Gewissen), da es keine andere Person gibt, die uns vorschreibt, ein Gewissen zu haben; niemand befiehlt mir also, die Tätigkeit des Gewissens in diesem Sinne zu vollziehen. Aber innerhalb des Gewissens, so werden wir sehen, kann (und muss) ich mir eine Person vorstellen, auf deren ‚Geheiß‘ hin ich das tue, wofür das Gewissen zuständig ist.

u. H.).⁴⁶ Wir haben demnach zwei Möglichkeiten. Beginnen wir bei der erstgenannten, der ‚wirklichen‘ Person: Wer soll diese Person sein? Hier sind wiederum mehrere Optionen denkbar: 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.⁴⁷ Die Frage, wer oder was genau die ‚wirkliche‘ Person ist, von der Kant hier spricht, lässt sich freilich nur in Rekurs auf den Text beantworten. Wo aber behandelt Kant die Thematik der ‚wirklichen‘ Person? Im Fortgang des Textes befasst der nächste Absatz (wie auch der folgende) sich unmittelbar mit der ‚idealischen‘ Person, nicht aber mit der ‚wirklichen‘ (der folgende Absatz beginnt ausdrücklich mit den Worten „Eine solche *idealistische* Person [...]“; TL: 439,3, u. H.), und auch im weiteren Verlauf des Haupttextes ist keine Stelle auffindbar, die jene ‚wirkliche‘ Person zu identifizieren erlaubte. Befasst Kant sich also gar nicht mit dieser ersten Option? Nun, vielleicht doch: An den eben zitierten Satz, der die genannten zweierlei Optionen nennt (‚wirklich‘ vs. ‚idealisches‘), knüpft Kant eine die Thematik des ‚Anderen‘ aufgreifende Fußnote an, in der er die im Konzept des „doppelte[n] Selbst“ (TL: 439,23) enthaltene Spannung (dass wir also gleichzeitig Angeklagter wie auch Richter sind) mit dem Hinweis auflösen will, Ankläger und Richter seien zwar „ebenderselbe Mensch (*numero idem*)“ (TL: 439,27), allerdings einmal verstanden als „*homo noumenon*“ (TL: 439,30), das andere Mal dagegen als „mit Vernunft begabte[r] Sinnenmensch“ (TL: 439,30), d. h. als *homo phaenomenon* (obgleich dieser Begriff hier nicht fällt). Demnach wäre die erste der oben genannten Möglichkeiten also die richtige, d. h. der Mensch selbst, verstanden als *homo noumenon*, wäre die besagte ‚wirkliche‘ und damit die ‚andere Person‘.⁴⁸ Stimmt dies, dann ist die Fußnote der Ort, an dem Kant sein Verständnis der ‚anderen‘ *wirklichen* Person entwickelt.

46 Man beachte, dass der Relativsatz ‚welche die Vernunft sich selbst schafft‘ sich allein auf die ‚idealistische Person‘ beziehen kann, oder aber auf die ‚wirkliche‘ und die ‚idealistische Person‘.

47 Vgl. dazu: „Dieses will nun nicht soviel sagen als: der Mensch durch die Idee, zu welcher ihn sein Gewissen unvermeidlich leitet, sei berechtigt, noch weniger aber: er sei durch dasselbe verbunden, ein solches höchstes Wesen außer sich als *wirklich* anzunehmen [...]“ (TL: 439,17, u. H., Kants Hervorhebungen getilgt).

48 Die Fußnote versteht den *homo noumenon* als ‚Ankläger‘, als „innere[n] Richter“ (TL: 439,36), als „*m a c h t h a b e n d e* Person“ (TL: 439,36) sowie als „Weltherrscher[.]“ (TL: 439,38; Letzteres meint nicht Gott, sondern den Herrscher der inneren moralischen Welt, also den *homo noumenon*).

Wie bereits erwähnt, befassen sich die beiden folgenden Absätze ausführlich mit der ‚idealischen‘ Person, die Kant mit *Gott* identifiziert. Bevor wir auf diese These eingehen, sei noch auf folgende zentrale Problematik hingewiesen, nämlich die nach dem Verhältnis der erwähnten Fußnote und den folgenden Absätzen: Unserer Ansicht nach bietet uns Kant, wie gerade erläutert, zwei Möglichkeiten an, wie wir uns die ‚andere Person‘ denken können, nämlich entweder als ‚wirkliche‘ oder als ‚idealische‘ Person, d. h. entweder, gemäß der Fußnote, als *homo noumenon*⁴⁹ oder, gemäß des Fortgangs des Haupttexts, als *Gott*. Eine der zentralen Fragen ist dennoch, in welchem Verhältnis die erwähnte Fußnote und die Absätze zur ‚idealischen‘ Person tatsächlich stehen. Problematisch an unserer Lesart ist nämlich, dass diese Wahlmöglichkeit – wir können die ‚andere Person‘ *entweder* als *Gott* oder als *homo noumenon* denken – aus dem Text heraus (abgesehen vom bereits zitierten Satz) nicht unmittelbar ersichtlich wird. Sowohl die Fußnote wie auch die sich anschließenden Absätze, die *Gott* als inneren Richter thematisieren, lesen sich gewissermaßen jeweils alternativlos bzw. ausschließlich – Kant scheint dem Leser jeweils zu sagen: Die ‚andere Person‘ *muss* als *Gott* bzw. *muss* als *homo noumenon* gedacht werden.⁵⁰

Ad (iii)⁵¹ Damit können wir zum letzten Problemfeld fortschreiten, dem Übergang zu Kants Religionsphilosophie. Die Absätze 4 und 5, die auf jene Passage folgen, in der die Problematik des Anderen eingeführt wird, thematisieren die ‚idealische‘ Person, als welche wir uns den ‚Anderen‘ denken können (oder müssen) und identifizieren diese ‚idealische‘ Person mit *Gott*. Dabei wird der

49 Bedenklich an dieser Interpretation ist klarerweise, dass Kant dann zwei gleichberechtigte Möglichkeiten für die ‚andere Person‘ ins Spiel bringt, von denen er die eine (die ‚idealische‘) ausführlich im Haupttext diskutieren würde, die andere (die ‚wirkliche‘) dagegen nur in einer Fußnote.

50 So scheint es beispielsweise auch an folgender Stelle Kants These zu sein, dass immer, wenn wir uns das Gewissen denken, wir uns auch *Gott* denken müssen. „[S]o wird das Gewissen, als subjektives Prinzip einer vor *Gott* seiner Taten wegen zu leistenden Verantwortung, gedacht werden *müssen*; ja es wird der letztere Begriff (wenngleich nur auf dunkle Art) in jenem moralischen Selbstbewusstsein *jederzeit* enthalten sein.“ (TL: 439,13, u. H.) (Mit ‚der letztere Begriff‘ ist hier unserer Ansicht nach die ‚vor *Gott* zu leistende Verantwortung‘ gemeint. Der Begriff der ‚Verantwortung‘ kann nicht gemeint sein, da dieser nicht ‚dunkel‘ im Gewissen enthalten ist; allenfalls könnte hier noch der Begriff ‚*Gott*‘ allein gemeint sein – wofür zum einen spricht, dass es sich hierbei um den zuletzt genannten *zentralen*, gesperrt gedruckten, Begriff handelt, und zum anderen, dass der nächste Absatz ebenfalls zentral von *Gott* handelt.)

51 Auch im § 9 von TL spricht Kant von einer „bloß idealische[n] Person“ (TL: 429,25), und auch hier ist *Gott* gemeint. Unterstützt wird diese Lesart dadurch, dass in der *Kritik der reinen Vernunft* unter dem *Ideal* die Idee als Person verstanden wird, womit *Gott* gemeint ist (vgl. dazu in der KrV die Kapitel „Von dem Ideal überhaupt“ und „Von dem transzendentalen Ideal (Prototypen transcendentale)“).

innere Richter als ‚idealische‘ Person bzw. Gott von Kant in drei Hinsichten gedacht und insofern als *absolutes* Gewissen verstanden: als „Herzenskundiger“ (TL: 439,4), als „allverpflichtend“ (TL: 439,5) und als allmächtig („alle Gewalt“; TL: 439,9). Die Notwendigkeit zweier dieser Attribute lässt sich recht einfach erklären: Dass Gott bzw. die so verstandene idealische Person als ‚herzenskundig‘ gedacht werden muss, heißt nichts anderes, als dass sie als allwissend gedacht werden muss. Gott als perfekter Richter muss wissen, warum wir bestimmte Urteile fällen und ob wir bei der Urteilsfällung rein vernünftig oder vernünftelnd geurteilt haben; nur er kann verlässlich das Urteil der ‚Lossprechung‘ oder ‚Verdammung‘ über uns fällen, weil nur er unser Innerstes kennt. Denken wir uns Gott als Teil des inneren Gewissens, denken wir uns also einen Gewissensrichter, der insofern *ideal* ist, als nur er als Allwissender tatsächlich in der Lage ist, eigene Entscheidungen gänzlich zu prüfen. Als ‚allmächtig‘ müssen wir uns den inneren Richter bzw. Gott ferner denken, damit er ‚dem Gesetz Effekt verschaffen‘ kann (was immer es bedeutet, dies zu tun). Doch wie kommt Kant auf den Gedanken, dass Pflichten als göttliche Gebote angesehen werden müssen? Seine Antwort lautet: „weil das Gewissen über alle freien Handlungen der innere Richter ist“ (TL: 439,8); doch ist dieser Begründung kaum Sinn beizumessen.

Wenn unsere Untersuchung auch nur ein klares Ergebnis hatte, dann vielleicht dieses, dass das allermeiste an Kants Theorie des Gewissens letztlich unklar ist. Versuchen wir abschließend, zumindest einige der *Problemfelder* zu überschauen: *Erstens* gibt es zum Themenbereich „Gewissen“ im Gesamtwerk Kants verschiedene Textpartien in verschiedenen Kontexten, die zu unterschiedlichen Zeiten entstanden sind und die sich teilweise – zumindest auf den ersten Blick – nur schwer miteinander in Einklang bringen lassen, die aber freilich für eine umfassende Interpretation alle berücksichtigt werden müssen. *Zweitens* stellt Kant seine Theorie des Gewissens sehr stark analogisch dar; das ist aber leider, anders als wohl gedacht, keine Verständnishilfe, sondern ein Hindernis. *Drittens* wird nach der Lektüre der verschiedenen Textpassagen bald deutlich, dass sich der Begriff des Gewissens auf verschiedene Elemente – Verstand, Vernunft und Urteilskraft – bezieht, die zwar im Zusammenhang, zugleich aber in ihren Gewissensfunktionen voneinander getrennt betrachtet werden müssen. *Viertens* redet Kant, wohl entgegen einer üblichen Erwartung, kaum von so etwas wie einem guten oder schlechten Gewissen – also einem solchen, dass sich *nach* einer vollzogenen Handlung regt und insofern als Gewissen *postfactum* zu bezeichnen wäre –, sondern fast ausschließlich von einem Gewissen *präfactum*, also einem voraus-eilenden oder warnenden, wobei keineswegs auf Antrieb deutlich wird, wie sich beide Gewissenskonzeptionen zueinander verhalten. *Fünftens* stellt auch die Charakterisierung des Gewissens als ‚inneren Richter‘ die Interpretation vor gra-

vierende Probleme. Sie ist nämlich verbunden mit der These, dass wir uns einen solchen ‚inneren Richter‘ als ‚andere Person‘ vorstellen, wobei uns, Kant zufolge, zwei Möglichkeiten offen stehen: Wir können ihn uns als wirkliche oder als idealische Person vorstellen. Und da die letztgenannte idealische Person Gott ist, enthält Kants Philosophie des Gewissens gleichzeitig einen nur schwer rekonstruierbaren Übergang zur Religionsphilosophie. *Sechstens* bietet schon die Überschrift des § 13 Anlass für nicht zu unterschätzende interpretatorische Fragestellungen, weil nicht klar ist, ob Kant in diesem entscheidenden § 13 wirklich eine genuine Pflicht des Menschen ‚gegen sich selbst, als den angeborenen Richter über sich selbst‘ oder die Pflichten des Menschen gegen sich selbst in Relation zum Gewissen thematisiert.

Das sind einige, wenn auch nicht alle der Schwierigkeiten. Es gibt, wie wir sahen, sehr viele Detailprobleme – ein unglücklicher Ausdruck allerdings, der suggeriert, man könnte zwischen großen und kleinen Problemen wirklich trennscharf unterscheiden.⁵²

Literatur

- Damschen, Gregor/Schönecker, Dieter (?2013): *Selbst Philosophieren. Ein Methodenbuch*, Berlin, Boston.
- Esser, Andrea M. (2013): „The Inner Court of Conscience, Moral, Self-Knowledge, and the Proper Object of Duty (TL 6: 437 – 444)“, in: A. Trampota/O. Sensen/J. Timmermann, *Kant's ‚Tugendlehre‘. A Comprehensive Commentary*, Berlin, Boston. S. 269 – 291.
- Forkl, Markus (2000): *Kants System der Tugendpflichten. Eine Begleitschrift zu den ‚Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre‘*, Frankfurt/M. et. al.
- Heubült, Willem (1980): „Gewissen bei Kant“, in: *Kant-Studien* 71, S. 445 – 454.
- Kittsteiner, Heinz D. (1991): *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt/M. et. al.
- Ludwig, Bernd (?2008): „Einleitung“, in: *Immanuel Kant. ‚Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil‘*, neu herausgegeben und eingeleitet von Bernd Ludwig, Hamburg.
- Reiner, Hans (2009): „Die Funktionen des Gewissens“, in: *Kant-Studien* 62, S. 467 – 488.

52 Wir danken den TeilnehmerInnen des 8. Siegener Kant-Kurses (Larissa Berger, Marco Cilario, Francesca Fantasia, Sebastian Flügel, Christian Gleitze, Sasa Josifovic, Hyeongjoo Kim, Baris Küçük, Lino Meli, Jörg Noller, Johannes Reich, Silvana Schmidt, Fabian Smeets, Theresa Specht, Saneyuki Yamatsuta) und besonders Prof. Dr. Franz-Josef Bormann für sehr wertvolle Diskussionen und Hinweise. Zu großem Dank verpflichtet sind wir ebenfalls unserem lieben Freund und hochverehrten Kollegen Prof. Dr. Robinson dos Santos, der als Gast am Siegener Zentrum für Kommentarische Interpretationen zu Kant unsere Diskussionen zum Gewissensbegriff sehr bereichert hat.

Schönecker, Dieter (2010): „Kant über Menschenliebe als moralische Gemütsanlage“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 92:2, S. 133–175 (in Zusammenarbeit mit Alexander Cotter, Magdalena Eckes und Sebastian Maly).

Timmermann, Jens (2006): „Kant on Conscience, ‚Indirect‘ Duty, and Moral Error“, in: *International Philosophical Quarterly* 46:3, 183, S. 293–308.

Philosophie nach Kant

Neue Wege zum Verständnis von Kants
Transzendental- und Moralphilosophie

Herausgegeben von
Mario Egger

DE GRUYTER

Die Stadtparkasse Wuppertal hat sich dankenswerterweise an den Druckkosten beteiligt.

ISBN 978-3-11-034401-1

e-ISBN 978-3-11-034411-0

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: CPI buch bücher.de GmbH, Birkach

☉ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com