

# KANT ÜBER SUIZID

INAUGURALDISSERTATION

zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie  
der Universität Mannheim

vorgelegt von:

Sebastian Lücke

# INHALTSVERZEICHNIS

Inhaltsverzeichnis .....	1
Danksagung .....	3
Siglenverzeichnis .....	4
Einleitung .....	5
<u>Kapitel I – Kants Positionierung zum Suizid .....</u>	<u>12</u>
I.1 Viele Begriffe für den Suizid – Kants Sprachgebrauch .....	13
I.2 Kants moralphilosophische Behandlung des Suizids	
I.2.1 <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> .....	15
I.2.1.1 Der Suizid als Beispiel zur Naturgesetzformel (GMS 421f.) .....	16
I.2.1.2 Der Suizid als Beispiel zur Zweckformel (GMS 429) .....	23
I.2.2 <i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i> .....	31
I.2.3 <i>Die Metaphysik der Sitten, Tugendlehre</i> .....	36
I.2.3.1 Verortung des Suizids in der <i>Metaphysik der Sitten</i> .....	37
I.2.3.2 Der Suizid als Laster .....	47
I.2.3.3 Von der Selbstentleibung – § 6 TL .....	49
I.3 Kants empirische Behandlung des Suizids .....	61
Zwischenbilanz .....	65
<u>Kapitel II – Kants Auseinandersetzung mit der Geistesgeschichte.....</u>	<u>68</u>
II.1 Der sanfte Tod des Weisen – Kant über die stoische Position zum Suizid .....	69
II.2 Rebellion gegen Gott – Kant über die platonisch-christliche Position zum Suizid...	76
II.3 Familie, Gesellschaft, Obrigkeit – Kant über die sozialetische Position zum Suizid .....	85
II.3.1 Weshalb der Mensch die Unterlassung des Suizids nicht anderen schuldet	87
II.3.2 Inwiefern der Suizid als Pflichtverletzung gegen andere angesehen werden kann .....	88
II.3.3 Ob der Suizid Gegenstand des Strafrechts sein kann .....	89
Zwischenbilanz .....	90

<u>Kapitel III – Zur Strenge von Kants Suizidverbot.....</u>	<u>92</u>
III.1 Zur Verortung des Suizidverbots in der <i>Metaphysik der Sitten</i> .....	94
III.1.1 Einteilung der <i>Metaphysik der Sitten</i> und der Pflichten .....	95
III.1.2 Zur Einordnung der Pflichten in die <i>Metaphysik der Sitten</i> .....	98
III.1.3 Zur Einordnung der vollkommenen Pflichten gegen sich selbst in die <i>Tugendlehre</i> .....	100
III.2 Ob die kasuistischen Fragen (§ 6 TL) eine Weite der Verbindlichkeit verbürgen .	103
III.3 Der Suizid zur Bewahrung der Würde .....	107
III.4 Der altruistische Suizid .....	109
Zwischenbilanz .....	114
Schlussbilanz .....	117
Literaturverzeichnis .....	121

# DANKSAGUNG

Die vorliegende Studie wurde im Mai 2020 von der Philosophischen Fakultät der Universität Mannheim als Dissertation angenommen.

Ohne die Unterstützung verschiedener Personen und Institutionen hätte sie in dieser Form nicht realisiert werden können. Für die vielfältig erfahrene Hilfe möchte ich mich an dieser Stelle sehr bedanken. Mein besonderer Dank gilt zunächst meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Lothar Kreimendahl für seine hervorragende und motivierende Betreuung sowie für seine Unterstützung in Form von Denkanstößen und überaus hilfreichen Anmerkungen. Herrn Prof. Dr. Bernward Gesang danke ich für seine Tätigkeit als Zweitgutachter. Für anregenden wissenschaftlichen Austausch danke ich Herrn Prof. Dr. Heiner Klemme, Herrn Dr. Gabriel Rivero sowie Herrn Martin Brecher. Nicht zuletzt gilt mein Dank der Gerda Henkel Stiftung, die mich durch ein Promotionsstipendium unterstützt und so wesentlich zum Gelingen des Forschungsvorhabens beigetragen hat.

Mein besonderer Dank gilt schließlich neben vielen Freunden meinen Eltern Fritz und Elvira Lücke, sowie meinem Bruder Christian Lücke und meiner Schwägerin Dr. Katharina Spiger, die mich während der Arbeit an dieser Studie stets unterstützt und ermutigt haben. Ihnen ist diese Arbeit gewidmet.

## SIGLENVERZEICHNIS

Wo nicht ausdrücklich darauf hingewiesen wird, werden die Werke, Briefe und Reflexionen Kants wie auch die Vorlesungsnachschriften zitiert nach: *Kants gesammelte Schriften* (hg. von der Preußischen, später: Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin 1900ff.). Zitate und Verweise enthalten die Kurzbezeichnung sowie die Seitenzahl des betreffenden Bandes der Akademie-Ausgabe (z.B. „GMS 421“). Die *Kritik der reinen Vernunft* wird wie üblich gemäß der Originalpaginierung nach der ersten Ausgabe von 1781 [A] oder nach der zweiten von 1787 [B] zitiert.

Es werden die folgenden Abkürzungen verwandt:

Ak.	Akademie-Ausgabe
Anth	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Ak. VII)
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Ak. IV)
KpV	Kritik der praktischen Vernunft (Ak. V)
KrV	Kritik der reinen Vernunft (zitiert nach: Kant, Immanuel: <i>Kritik der reinen Vernunft</i> . <sup>1</sup> 1781/ <sup>2</sup> 1787. Hg. von Jens Timmermann. Hamburg 1998.)
KdU	Kritik der Urteilskraft (Ak. V)
MAN	Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften (Ak. IV)
MS	Die Metaphysik der Sitten (Ak. VI)
Päd	Pädagogik (Ak. IX)
PG	Physische Geographie (Ak. IX)
Refl	Reflexionen (Ak. XIV-XIX)
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Ak. VI)
SF	Streit der Fakultäten (Ak. VII)
VAMS	Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten (Ak. XXIII)
VATL	Vorarbeiten zur Tugendlehre (Ak. XXIII)
Col	Moralphilosophie Collins (Ak. XXVII)
Doh	Logik Dohna-Wundlacken (Ak. XXVIII)
Her	Praktische Philosophie Herder (Ak. XXVII)
Mro	Moralphilosophie Mrongovius (Ak. XXVII)
Mro II	Moralphilosophie Mrongovius II (Ak. XXIX)
Pow	Praktische Philosophie Powalski (Ak. XXVII)
Vig	Die Metaphysik der Sitten Vigilantius (Ak. XXVII)

## EINLEITUNG

Kaum eine Handlung macht Kant so häufig und differenziert zum Gegenstand seines Nachdenkens wie den *Suizid*. In allen moralphilosophischen Schriften wird er behandelt – nicht selten an exponierter Stelle. So steht der Suizid in der *Grundlegung* unter den Anwendungsbeispielen zu verschiedenen Formulierungen des Kategorischen Imperativs an erster Stelle (GMS 421f., 429). In der *Kritik der praktischen Vernunft* dient er mehrmals zur Illustration zentraler Lehrstücke (KpV 44, 69, 88). In der *Religionsschrift* wird die für das Christentum äußerst heikle Frage verhandelt, ob Jesus ein Selbstmörder war (RGV 81). In der *Tugendlehre* wird der Suizid unter den ausdifferenzierten Pflichten als erstes behandelt (MS 422f.). In den Vorlesungsmitschriften zur Moralphilosophie ist der Suizid seit der Vorlesung *Herder* stets Bestandteil und nimmt in den folgenden Vorlesungen zunehmend Raum ein. Auch in empirischer Weise, d.h. mit einem Blick auf den Menschen, bloß als *animal rationale* betrachtet, thematisiert Kant den Suizid immer wieder, so in der *Anthropologie* (Anth 213, 258f.) und im *Streit der Fakultäten* (SF 99).

Die besondere Relevanz des Suizids für Kant zeigt sich auch an verschiedenen seiner Äußerungen. Er bezeichnet ihn als „Widerspiel“ der „erste[n] Pflicht des Menschen gegen sich selbst in der Qualität seiner Thierheit“ (MS 421; H.i.O.) und als „die höchste Verletzung der Pflichten gegen sich selbst“ (Col 342). Der Suizid erhält in Kants Ausführungen dieses Gewicht, weil er durch seine spezifischen Eigenschaften als Handlung eine besondere Herausforderung für die praktische Philosophie darstellt. In gewissem Sinne nimmt er die Rolle eines *Prüfsteins* der kritischen Moralphilosophie ein. Um den philosophischen Problemgehalt des Suizids zu erhellen, wird im Folgenden zunächst erklärt, inwiefern der Suizid einen Prüfstein der Kantischen Moraltheorie darstellt. Vor diesem Hintergrund wird sodann das Programm der vorliegenden Arbeit vorgestellt.

Kants Moralphilosophie erhebt als apriorische den Anspruch, jede aus Freiheit mögliche Handlung eindeutig moralisch bestimmen zu können. Denn Freiheit ist Kant zufolge nur durch Einwirkung praktischer Vernunft auf die Willkür denkbar, geht also stets mit vernünftiger Selbstgesetzgebung einher. Insofern muss Kants Moraltheorie auch eine Beurteilung jeder durch Freiheit möglichen Handlung leisten können. Bleibt sie diese schuldig oder kann sie sie nicht in Übereinstimmung mit ihren eigenen Grundsätzen begründen, scheitert sie. Insofern darf man besonders schwierig zu beurteilende Handlungen als Prüfsteine ihrer Gültigkeit

betrachten. An diesen muss sich erweisen, ob Kants moralphilosophische Lehre ihrem Selbstanspruch gerecht wird.

Dass eine Handlung solcherart zum Prüfstein taugt, hat eine notwendige und eine hinreichende Bedingung. Die *notwendige* liegt darin, dass die Handlung aus Freiheit möglich ist. Denn eine Handlung, die notwendig ohne Freiheit, d.h. ohne die Möglichkeit eines Vernunftinflusses auf die Willkür verübt würde (beispielsweise eine Zwangshandlung), läge außerhalb der Zuständigkeit der Moralphilosophie. Ob nun der Suizid eine freie Handlung unter möglichem Einfluss der Vernunft darstellt oder nicht, darüber lässt sich streiten. Soweit ich sehe, sind die Wissenschaften, die diese Frage diskutieren, bis heute nicht zu einer abschließenden Beurteilung gelangt. Dennoch ist der Suizid als Gegenstand der Moralphilosophie verhandelbar. Denn jeder Mensch kann ihn als Handlungsoption erwägen. Insofern der Mensch im Allgemeinen als frei vorgestellt wird (was Voraussetzung der Moralphilosophie ist), ist der Suizid eine aus Freiheit mögliche Handlung. Folglich muss er auch moralisch bestimmbar sein.<sup>1</sup> Die *hinreichende* Bedingung liegt darin, dass die Handlung besondere Charakteristika besitzt, die sie zu einem außerordentlichen Gegenstand der praktischen Philosophie machen. Der Suizid erfüllt auch diese Bedingung. Seine Besonderheit lässt sich in zwei Begriffen ausdrücken: *Radikalität* und *Widersprüchlichkeit*. *Radikal* ist der Suizid, weil der Mensch darin irreversibel seine ganze Existenz beendet. Aus Sicht des Betrachters verschwindet damit ein Mensch auf eigenen Wunsch aus der Welt. Aus subjektiver Binnensicht des Suizidenten, der alle Verbindungen zu seiner Lebenswelt durchtrennt, verschwindet *für ihn* zugleich die ganze Welt. In der Frage, ob das Ich in dieser Welt sein soll, stellt er *alles* zur Disposition. *Widersprüchlich* ist der Suizid, weil er auf einem Verhältnis von Mensch und Welt beruht, das er zugleich zerstört. Er stellt eine Handlung (und zwar die einzige) dar, die die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit zunichtemacht. Im Entschluss zum Suizid negiert der Mensch alles, was ihn mit der Welt verbindet. Damit macht er das vollständig Negative zur Bestimmung seiner Handlung, welche als Begehung *per se* positiv ist.

Indem Kant den Suizid zu einem zentralen Thema seiner Ausführungen macht, stellt er sich in eine lange geistesgeschichtliche Tradition. Der Suizid war durch seine besonderen Eigenschaften – ebenso wie durch seinen irritierenden Charakter – immer schon Gegenstand ganz verschiedener Disziplinen menschlichen Nachdenkens, so in Kunst, Kultur und Wissenschaft, darunter Philosophie, Theologie, Rechtswissenschaft, Medizin, Psychologie und

---

<sup>1</sup> Durch diese Überlegung ist eine Grenze der moralphilosophischen Reichweite aufgefunden. Der Suizid wird hier stets als freie Handlung unter möglichem Einfluss der Vernunft gedacht. Und nur darauf bezieht sich das aufgefundene Sollen. Damit sind Suizide von der Betrachtung ausgeschlossen, die in Unzurechnungsfähigkeit bzw. ohne Freiheit verübt werden.

Soziologie. Innerhalb der Geschichte der Philosophie lässt sich von Platon bis Kant (und darüber hinaus) kaum ein namhafter Philosoph finden, der sich nicht mit diesem Thema befasst hätte. Der Suizid ist insofern kanonischer Gegenstand der okzidentalen Moralphilosophie. Diese Tatsache fordert vom Baumeister eines moralphilosophischen Systems seine Verhandlung, will er sich nicht des Unvermögens verdächtig machen, die moralische Bestimmung im oben dargelegten Sinne zu leisten. Für Kant gilt das umso mehr, als der Suizid zu seiner Zeit omnipräsent in der gelehrten und öffentlichen Diskussion war.<sup>2</sup>

Die vorliegende Arbeit hat den Anspruch, ein möglichst vollständiges Bild von Kants Auseinandersetzung mit dem Suizid zu zeichnen. Dabei will sie insbesondere zu einer Beurteilung gelangen, ob er darauf eine konsistente Antwort zu leisten vermag, mithin der Herausforderung gerecht wird, die dieser Prüfstein an die kritische Moralphilosophie stellt. Das Thema *Kant über Suizid* fand bisher weder in der deutschen noch internationalen Forschung jene große Beachtung, die das Werk Kants üblicherweise erfährt. Größer angelegte Untersuchungen, die sich differenzierter mit der facettenreichen Position Kants zum Suizid befassen, sucht man vergebens. Zwar liegt eine gewisse Anzahl einschlägiger Aufsätze sowie Unterkapitel in Monographien vor, die indes zumeist in bloß fragmentarischer Weise einzelne Aspekte der Thematik aufgreifen und zudem ihren Untersuchungen keine allzu breite Textbasis zugrunde legen. Nicht selten nehmen Autoren auch auf Kant Bezug, um seine Ansichten im Zusammenhang aktueller Fragen der angewandten Ethik (so beispielsweise nach der Erlaubtheit der Sterbehilfe) zu befürworten oder zu kritisieren, jedoch weniger mit dem Anspruch, seine Position zu erhellen. Die nicht selten unvollständige oder einseitige Behandlung des Themas *Kant über Suizid* kritisierten unter anderem Paton (1962), S. 177; Seidler (1983), S. 442f.; und Wittwer (2001), S. 180. Heute muss der Leser zu der Einschätzung gelangen, dass sich daran nicht allzu viel geändert hat.

Dieser Befund der Unvollständigkeit und Einseitigkeit ist im Hinblick auf ein tieferes Verständnis der Kantischen Suizidposition in zweierlei Hinsicht problematisch. Erstens ist keine Suizid-Äußerung Kants für sich betrachtet völlig verständlich. Denn Kant gebraucht den Suizid zumeist zur Illustration moralphilosophischer Sachverhalte und gibt deshalb an den jeweiligen Stellen nur unzureichend Auskunft über die Gründe seiner Beurteilung. Und diejenigen Passagen, die den Suizid eigenständig behandeln, sind aufgrund enormer Dichte und

---

<sup>2</sup> Für detaillierte Darstellungen zur Diskussion des Suizids im 18. Jahrhundert in Europa cf. Lester G. Crocker: „The Discussion of Suicide in the Eighteenth Century”, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 13 (1952), Nr. 1, S. 47-72. Zur Diskussion insbesondere im deutschen Sprachraum cf. Vera Lind: *Selbstmord in der Frühen Neuzeit. Diskurs, Lebenswelt und kultureller Wandel am Beispiel der Herzogtümer Schleswig und Holstein*. Göttingen 1999.

Komplexität nur schwer verständlich. Daher erfordert ein adäquates Verständnis von Kants Äußerungen stets die gleichzeitige Berücksichtigung verschiedener Schriften.<sup>3</sup> So ist es unabdingbar, über die prominenten moralphilosophischen Werke hinaus weitere Texte einzubeziehen, darunter die *Religionsschrift*, die *Anthropologie*, den *Streit der Fakultäten*, verschiedene Vorlesungsmitschriften<sup>4</sup> sowie Briefe und Fragmente aus dem handschriftlichen Nachlass.

Die vorliegende Arbeit befasst sich in drei Kapiteln mit dem Thema *Kant über Suizid*. Kapitel I untersucht, wie Kant in seinem Werk den Suizid in moralphilosophischer, aber auch bloß empirischer Perspektive beurteilt. Dazu erfolgt zunächst ein Überblick über Kants Begriffsgebrauch zur Bezeichnung des Suizids, der auf verschiedene Akzentuierungen hinweist und deren spezifischen Aussagegehalt erklärt. Sodann wird Kants moralphilosophische Auseinandersetzung mit dem Suizid behandelt. Zur Darstellung seiner Position werden chronologisch geordnet die relevanten Passagen veröffentlichter Werke untersucht und ihre vielfältigen Bezüge in das Kantsche Œuvre aufgezeigt. Abschließend wird darlegt, wie Kant in empirischer Perspektive den Suizid behandelt, d.h. mit einem Blick auf den Menschen als *animal rationale*.

---

<sup>3</sup> Die vorliegende Arbeit operiert unter der Annahme einer einheitlichen Suizidposition ab spätestens 1785. Demnach werden beispielsweise zur Erklärung der Gedankengänge der *Grundlegung* (1785) auch Passagen späterer Werke, so der *Kritik der praktischen Vernunft* (1787) oder der *Metaphysik der Sitten* (1797) herangezogen. Dieses Vorgehen ist mit Blick auf mögliche Veränderungen innerhalb von Kants Moraltheorie nicht ganz unproblematisch, aber nötig, um überhaupt zu einem tiefergehenden Verständnis von Kants Suizidposition zu gelangen. Denn erst durch das Herstellen von Zusammenhängen zwischen den Passagen verschiedener Werke lässt sich die Tiefenstruktur seiner Überlegungen freilegen. Auf den Suizid bezogen scheint mir der mögliche exegetische Nachteil durch Nichtberücksichtigung allgemeiner moralphilosophischer Veränderungen nicht schwer zu wiegen, denn soweit ich sehe, hat Kant seine Suizidposition spätestens seit der *Grundlegung* nicht mehr wesentlich verändert, sondern lediglich spezifiziert und differenziert.

<sup>4</sup> Es ist zu berücksichtigen, dass die Mitschriften zu Kants Vorlesungen eine eingeschränkte Aussagekraft besitzen. Denn sie stammen nicht aus Kants Feder, sondern (sieht man von der 1794/95 abgefassten Mitschrift des Regierungsrats Johann Friedrich Vigilantius (1757-1823) ab) von philosophisch ungeschulten Studenten und stellen daher kein festes Fundament für die Kant-Exegese dar. Schneewind (1997), S. xvii berichtet: „Kant’s audience consisted largely of unsophisticated boys, younger than present-day college students, usually away from their rural homes for the first time, and for the most part ill-educated.“ Jerome B. Schneewind: Introduction, in: Immanuel Kant: *Lectures on Ethics*. Hg. von Peter Heath; Jerome B. Schneewind, Cambridge 1997. Man möchte meinen, dass doch wenigstens die Mitschrift eines philosophischen Kopfes wie Herder als zuverlässiger einzustufen ist, denn Herder ist gewiss nicht unter die „unsophisticated boys“ zu zählen. Stattdessen scheint hier aber die Authentizität dadurch wiederum in Gefahr gebracht, dass der philosophisch Begabtere dazu neigt, immer schon eigene Gedanken in seine Aufzeichnungen hineinzumischen (für diesen Denkanstoß danke ich Herrn Prof. Dr. Lothar Kreimendahl). Darum ist auch im Umgang mit Herders Mitschrift, obgleich aus anderem Grunde, Umsicht angebracht. Das bedeutet indes weder für die Mitschriften Herders noch anderer Studenten, dass diese nicht zur Erhellung verschiedener Sachverhalte dienlich sein können. Denn hinsichtlich bestimmter Punkte bezüglich des Suizids sind sie ausführlicher als die veröffentlichten Werke und können Hinweise zu deren adäquatem Verständnis geben.

Zu den besonders wichtigen Ergebnissen dieses Kapitels gehört, dass Kant den Suizid als die *willkürliche Urheberschaft des eigenen Todes* versteht. Diese erweist er sowohl im Hinblick auf die formale als auch die materiale Seite der dazugehörigen Maxime als pflichtwidrig. In *formaler* Hinsicht ist sie pflichtwidrig, weil sie sich allgemeingesetzlich gedacht widerspricht. Denn der Mensch will sich darin seiner Vermögen zum selbstbestimmten Handeln bedienen, eben diese Vermögen zugleich aber vernichten. In *materialer* Hinsicht ist jede Suizidmaxime pflichtwidrig, weil der Mensch sich hierbei durch vollständige Verfügung über sich selbst bloß als Mittel, nicht zugleich als Zweck an sich selbst behandelt. Keine Suizidmaxime sei denkbar, die mit der Vorstellung einer praktischen Natur des Menschen vereinbar ist. Daher hat der Mensch die *vollkommene Pflicht gegen sich selbst*, den Suizid zu unterlassen. Sodann grenzt Kant vom Suizid Handlungen ab, die unter gewissen Bedingungen erlaubt sind, nämlich das *Wagnis* seines Lebens und das *Selbstopfer*. Schließlich betrachtet Kant den Suizid auch als *Laster*, das der Mensch zum Zweck eigener Vollkommenheit bekämpfen soll.

Kapitel II untersucht, wie Kant sich mit konkurrierenden Denktraditionen zum Suizid befasst, nämlich der stoischen, der platonisch-christlichen und der sozialetischen. Das wesentliche Ergebnis besteht darin, dass Kant alle drei Positionen ablehnt. Denn ihnen fehlt der allein durch transzendente Reflexion auffindbare Schlussstein der Moral: Das Konzept der Autonomie, zusaamt der Begriffe von Freiheit, Sittengesetz, praktischer Vernunft und kategorischem Imperativ. Daher gelangen diese Traditionen auch aus Kants Sicht zu einem falschen oder zumindest falsch begründeten Urteil. Jede dieser Auseinandersetzungen hat darüber hinaus ihre Eigenheiten, deren Untersuchung in verschiedener Weise zur Erhellung der Kantschen Suizidposition beiträgt.

Kapitel III befasst sich mit der Frage, ob Kant jeden Suizid als pflichtwidrig ansieht oder ihn doch unter bestimmten Bedingungen erlaubt. Diese Frage wird in der kommentierenden Literatur vergleichsweise häufig diskutiert. Sie hat ihre Berechtigung, denn Kant scheint in seinen Äußerungen gelegentlich eine härtere und gelegentlich eine weichere Form des Suizidverbots zu vertreten. Für das Verständnis von Kants Suizidposition wie auch seine Moralphilosophie im Allgemeinen ist sie von erheblicher Bedeutung. Fällt der Befund zugunsten einer strengen Lesart aus, mag das zwar in manchen Fällen mit der moralischen Intuition des Lesers kollidieren, strukturelle Probleme folgen daraus aber nicht. Erweise das Suizidverbot sich dagegen als bloß bedingt, ergäben sich daraus für Kants Moraltheorie problematische Konsequenzen. Denn der Verpflichtungsgrund zur Unterlassung des Suizids ist *materialiter* die Unantastbarkeit des Menschen als eines mit Würde begabten Wesens (GMS 429, MS 422f.). Eben diese stünde unter Vorbehalt, wenn der Suizid unter bestimmten

Bedingungen erlaubt wäre. Nun stellt aber die *unbedingte* Unantastbarkeit der moralischen Persönlichkeit einen Grundpfeiler der Kantischen Moraltheorie dar. Insofern würde ein bedingtes Suizidverbot Kants Moraltheorie grundsätzlich in Frage stellen. Hier entscheidet sich also, ob Kants Suizidposition mit den Grundsätzen der kritischen Moralphilosophie vereinbar, folglich konsistent ist. Ist das nicht der Fall, ist Kants Antwort auf das Suizidproblem nichtig, die kritische Moralphilosophie daran gescheitert.

Diese Untersuchung prüft verschiedene Anhaltspunkte für eine Bedingtheit des Kantischen Suizidverbots, nämlich die Verortung des Suizidverbots in der *Tugendlehre*, die kasuistischen Fragen zum Selbstentleibungs-Paragrafen der *Tugendlehre* und schließlich die womöglich aus Kants Äußerungen folgende Erlaubnis von Suiziden zur Vermeidung eines würdelosen Zustands sowie von altruistischen Suiziden. Jedem dieser Punkte, die alle in der kommentierenden Literatur zugunsten einer Lesart weiter Verbindlichkeit bemüht werden, darf man eine gewisse Überzeugungskraft zugestehen. Dennoch wird sich im Zuge umfassender Analysen zeigen, dass sie allesamt haltlos sind. Sie beruhen auf Missverständnissen, Irrtümern und begrifflichen Verwechslungen.<sup>5</sup> Insofern ist Kants Verbot als streng zu lesen, der Suizid ist immer pflichtwidrig. Folglich stimmt Kants Suizidverbot mit seinen moralphilosophischen Grundsätzen überein.

Schließlich ist noch zu erklären, was diese Arbeit *nicht* behandelt. Zunächst einmal wird hier der Suizid bei Kant als Gegenstand und Prüfstein seiner Moralphilosophie untersucht. Insofern wird die Thematik aus einer Binnenperspektive der kritischen Moralphilosophie betrachtet. Daher wird auch erstens die Frage, ob der Suizid tatsächlich eine aus Freiheit mögliche Handlung darstellt oder doch bloß pathologisch ist, nicht in einer Form thematisiert, die über Kants eigene Überlegungen zu dieser Frage hinausgeht. Zweitens geht es auch nur darum, ob Kant eine in sich stimmige Antwort auf den Suizid leistet, die mit den Grundsätzen seiner Moralphilosophie vereinbar ist. Daher ist die vorliegende Arbeit auch nicht als Plädoyer dafür zu verstehen, Kants moralische Beurteilung habe als *die* Antwort der Moralphilosophie zu gelten. Weiter hat diese Arbeit keine Geschichtsschreibung der praktischen Philosophie zum Anliegen (wiewohl das Thema *Kant über Suizid* in gewissem Sinne geistesgeschichtlich ist). Daraus folgt zweierlei: Erstens wird die Geschichte des Nachdenkens über den Suizid *vor* bzw. *zur Zeit* Kants zwar stellenweise thematisiert. Dies dient aber stets nur dem Zweck, Kants historische Bezugspunkte zu erhellen. Zweitens wird die Geschichte des Suizids in der

---

<sup>5</sup> Der Grund, dass sie dennoch immer wieder vorgetragen werden, ist darin zu vermuten, dass die Behandlung des Suizids bei Kant in der kommentierenden Literatur stets bloß fragmentarisch erfolgte und darum irrtumsanfällig ist.

praktischen Philosophie *nach* Kant – zusamt der Frage, wie er sie beeinflusst hat – in dieser Arbeit nicht untersucht. Schließlich wird sich die Arbeit nur mit dem Suizid befassen und nicht mit anderen Handlungen. Folglich sind Gegenstände der praktischen Philosophie, die bisweilen in engem Zusammenhang mit dem Suizid verhandelt werden (so die Sterbehilfe), von der Betrachtung ausgeschlossen. Auch der Tod und damit zusammenhängende Fragen der praktischen Philosophie (beispielsweise, wie er sich begreifen lässt oder wie sich das Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit auf die praktische Natur des Menschen auswirkt), wird hier nur insofern thematisiert, als dies zur Untersuchung des eigentlichen Gegenstands – *Kant über Suizid* – nötig ist.

Nach diesen einleitenden Worten nun zu Werke, nämlich der Klärung dieser Fragen: Wie versteht Kant den Suizid aus der Perspektive praktischer Philosophie? Wie beurteilt er die Handlung hinsichtlich ihrer moralischen Qualität? Wie begründet er sein Urteil? Wie befasst er sich mit geistesgeschichtlich prominenten moralphilosophischen Positionen zum Suizid und wie grenzt er sich von ihnen ab? Ist Kants Position konsistent, d.h. stimmt sie mit sich selbst und den ihr zugrundeliegenden moralphilosophischen Grundsätzen überein oder scheitert sie?

# KAPITEL I

## KANTS POSITIONIERUNG ZUM SUIZID

Dem Leser bietet sich in Kants Werk eine Vielzahl an Äußerungen, die den Suizid aus verschiedenen Perspektiven in den Blick nehmen. Von der Vorlesungsmitschrift *Herder* der frühen 1760er-Jahren bis hin zur *Tugendlehre* der späten 1790er-Jahre und darüber hinaus äußert Kant sich vielfältig dazu. Dieses Kapitel legt dar, wie Kant den Suizid als Handlung charakterisiert und in moralphilosophischer sowie in empirischer Perspektive beurteilt. Das erste Unterkapitel geht auf Kants vielfältigen Sprachgebrauch zur Bezeichnung des Suizids ein. Eine solche Untersuchung ist insofern von Relevanz, als ein Blick auf Kants Begriffsverwendung häufig erste Hinweise auf argumentative Absichten und Kontexte gibt und dadurch zum Verständnis der jeweiligen Ausführung beiträgt. Zunächst wird hier ein Überblick über die von Kant gebrauchten Begriffe gegeben und sodann erklärt, welche Schlüsse sich aus dem Vorliegen bestimmter Begriffe ziehen lassen. Das zweite Unterkapitel thematisiert Kants moralphilosophische Auseinandersetzung mit dem Suizid, darunter insbesondere die moralische Beurteilung der Handlung und ihre Gründe. Die Auswahl der untersuchten Passagen erfolgte so, dass alle wesentlichen Aspekte der Kantischen Position berücksichtigt sind. Ausführlich behandelt werden die Passagen der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, der *Religionsschrift* sowie der *Metaphysik der Sitten*,<sup>6</sup> jeweils ergänzt durch die Bezugnahme auf andere veröffentlichte Werke, Vorlesungsmitschriften und Fragmente. Die *Grundlegung* bringt zwei Argumente für die Pflichtwidrigkeit des Suizids vor. Die *Religionsschrift* ergänzt Kants Position durch Abgrenzung erlaubter Handlungsweisen vom Suizid. Die *Tugendlehre* weist dem Suizidverbot seinen Ort im System der Pflichten zu und behandelt ihn nicht nur als pflichtwidrige Handlung, sondern insbesondere als Laster. Das dritte Unterkapitel befasst sich mit Kants Behandlung des Suizids in empirischer Perspektive, d.h. mit Blick auf den Menschen als *animal rationale*. Hier geht es um die Frage, in welches Verhältnis Kant den Suizid zu den Naturanlagen des Menschen als einem bloß tierischen Wesen setzt und ferner, wie der Suizid

---

<sup>6</sup> Dem Leser wird nicht entgangen sein, dass in dieser Aufzählung ein prominentes moralphilosophisches Werk nicht auftaucht: *Die Kritik der praktischen Vernunft*. Das liegt daran, dass dieses Werk nichts Wesentliches zum Verständnis der Kantischen Suizid-Position beiträgt. Der Suizid wird dort zwar an drei Stellen angesprochen (KpV 44, 69, 88), dient aber stets nur als Beispiel für eine pflichtwidrige Handlung (KpV 44, 69), bzw. deren pflichtmäßige Unterlassung (KpV 88). Argumente für die Pflichtwidrigkeit des Suizids werden nicht ausgeführt, genauso wenig konkretisiert oder differenziert Kant hier seine Position.

als Krankheitsbild zu verstehen ist. Daraus kann schließlich auch die Moralphilosophie Schlüsse hinsichtlich indirekter Pflichten suizidpräventiver Natur ziehen.

## I.1 Viele Begriffe für den Suizid – Kants Sprachgebrauch

Nicht selten hebt Kants Begriffsgebrauch zur Bezeichnung des Suizids bestimmte Handlungsmerkmale hervor und gibt damit einen ersten Hinweis auf die Richtung der folgenden Behandlung des Suizids. Hierzu nun ein grob einteilender Überblick.

Erstens gebraucht Kant sowohl wertungsfreie als auch wertende Begriffe, welche ein moralisches Urteil enthalten. So differenziert er in der *Tugendlehre*: „Die willkürliche *Entleibung* seiner selbst kann nur dann allererst *Selbstmord* (*homicidium dolosum*) genannt werden, wenn bewiesen werden kann, daß sie überhaupt ein Verbrechen ist“ (MS 422).<sup>7</sup> Die Bezeichnung *willkürliche Selbstentleibung* ist ein wertungsfreier Begriff der Handlung, welche der moralischen Beurteilung erst zuzuführen ist. Sobald sie als pflichtwidrig erwiesen wurde, wird sie als *Selbstmord* angesprochen.<sup>8</sup> Diese sprachliche Unterscheidung findet man an vielen Stellen in Kants Werk. In wertungsfreier Weise ist die Rede davon, über sich zu *disponieren* (u.a. GMS 429, RGV 81, MS 423), „sich das Leben zu nehmen“ bzw. „abzukürzen“ (GMS 422), „sein Leben *willkürlich* [zu] endigen“ (KpV 44; H.i.O.), den Tod zu wählen (Anth 259) und von der „willkürliche[n] *Entleibung* seiner selbst“ (MS 422; H.i.O.). Dem stehen wertende Bezeichnungen gegenüber: „Attentat“ (Anth 258), „*Selbstmord*“, „sich des Lebens [...] *berauben*“<sup>9</sup> (u.a. MS 422, eigene Hervorhebung).<sup>10</sup>

Zweitens unterschieden sich die Handlungsbezeichnungen danach, ob Kant darin Willkürlichkeit prädiert oder nicht. Ersteres beispielsweise als „sein Leben *willkürlich*

---

<sup>7</sup> In den *Vorarbeiten zur Tugendlehre* heißt es: „Die Selbstentleibung nicht *Selbstmord*“ (VATL 400; H.i.O.).

<sup>8</sup> Hinsichtlich Kants Verwendung des Begriffs *Selbstmord* ist Umsicht geboten. Denn dessen wertender Charakter läuft dem heute alltäglichen Sprachgebrauch entgegen, der für gewöhnlich keine Wertung beabsichtigt.

<sup>9</sup> Hier findet die Wertung indirekt über den Begriff „berauben“ Eingang in die Bezeichnung. Die *Rechtslehre* bezeichnet den Raub als Verbrechen (MS 331), das Verbrechen ist eine zurechenbare, *pflichtwidrige* Handlung (MS 224).

<sup>10</sup> Die Unterscheidung wertend/nicht-wertend zeigt sich auch im handschriftlichen Nachlass sowie in den Vorlesungsmitschriften. Wertungsfrei ist beispielsweise die Rede von „sich selbst tödten“ (Refl 6801, Ak. XIX:165), „auf sein eigenes Leben Verzicht zu thun“ (Pow 191), „über seine Person disponieren“ (Ibid. 192) bzw. „über unser Leben disponieren“ (Pow 208), „sich umbringen“ (Pow 210) oder „dem Leben einen Abschnitt machen“ (Col 370). Wertend wird der Suizident als *Mörder* bezeichnet (Pow 209), der sich aus der Welt herausstiehlt (Pow 209). Der Suizid bedeute, „sich [...] zum Aas [zu] mach[en]“ (Pow 209) und „[das Leben] *weg[zu]werfen*“ (Refl 6979; Ak. XIX:219; eigene Hervorhebung). In letzterer Bezeichnung drückt „wegwerfen“ eine Geringschätzung und Missachtung gegen das Weggeworfene, d.h. das Leben aus.

endigen“ (KpV 44, H.i.O.), „der willkürliche *physische Tod*“ (MS 421, H.i.O.), die „willkürliche *Entleibung* seiner selbst“ (MS 422, H.i.O.) oder den Tod „wie ein freier Mensch wähl[en]“ (Anth 259). Diese Prädizierung findet sich fast ausschließlich bei moralisch wertungsfreien Bezeichnungen. Denn die Willkürlichkeit ist moralisch qualifizierendes Merkmal der Selbsttötung zum *Mord*.<sup>11</sup> Enthält der Begriff schon eine Wertung, ist die Anzeige der Willkürlichkeit überflüssig.

Drittens finden sich im moralphilosophischen Zusammenhang unter den wertungsfreien Bezeichnungen solche, die die Handlung nach der jeweiligen Argumentation Kants für ein Suizidverbot akzentuieren. Das geschieht insbesondere einerseits nach der Universalisierungs- bzw. Naturgesetzformel, die die formale *Widersprüchlichkeit* der Maxime, andererseits nach der Zweckformel des kategorischen Imperativs, die die darin enthaltene *Selbsterabwürdigung* des Menschen betonen. So spricht Kant in Ersterem vom „Gebrauch der freyen Willkühr wieder die Person und ihr Daseyn“ (Pow 208), „der Mensch bedient sich hier seiner Kräfte und Freiheit wider sich selbst“ (Col 343), „das Leben soll gebraucht werden, um die Leblosigkeit hervorzubringen“ (Col 369), „[d]as Leben [...] wider sich selbst [kehren]“ (Col 372), die Freiheit wider sich selbst gebrauchen (Col 374), „seine Willkühr gebrauch[en], die Macht seiner Willkühr selbst zu zerstöhren“ (Mro 1502). In Letzterem ist die Rede davon, dass „sich ein Mensch zum Aas macht“ (Pow 209), sowie über sich selbst – gleich einer Sache – zu *disponieren* (GMS 429, RGV 81, MS 422f.).

Viertens signalisieren manche Bezeichnungen, dass Kant sich mit konkurrierenden Suizid-Positionen auseinandersetzt. So übernimmt er bisweilen die kanonischen Formulierungen der Stoiker (in ihrem wohlwollenden Charakter gegenüber dem Suizid indes nur als Illustrierung der kritisierten Position). Der Suizid sei ein „sanfter Tod des Weisen“ (Col 374), ein sich „aus der Welt expedire[n]“ (Pow 209), „als aus einem Zimmer, das raucht [...], ungedrängt durch gegenwärtige oder besorgliche Übel, mit ruhiger Seele hinaus zu gehen“ (MS 422), ein „aus der Welt gehen und also Meister über sein Schicksal seyn“ (Pow 210). Bezüglich der Begründung des Suizidverbots als einer Pflicht gegen Gott spricht Kant beispielsweise davon, den von Gott „uns anvertrauten Posten in der Welt [...] [zu] verl[assen]“ (MS 422), das „Heiligthum, was ihm [dem Menschen; S.L.] anvertrauet ist, antaste[n]“ (Col 372; cf. Vig 627). Der Suizid sei ein „Eingriff in das Meisterstück des großen Werck Meisters“ (Pow 209). So trifft der Leser auf ein weites Spektrum von Handlungsbezeichnungen. Diese akzentuieren die

---

<sup>11</sup> Als Mord versteht Kant die Tötung eines Menschen, die zugleich Verbrechen ist. Das Verbrechen versteht Kant als die *vorsätzliche* Übertretung, „d. i. diejenige, welche mit dem Bewußtsein, daß sie Übertretung sei, verbunden ist“ (MS 224).

Selbsttötung nicht selten kontextbezogen und weisen damit auf argumentative Absichten Kants hin.

Abschließend noch eine kurze Anmerkung zum Begriffsgebrauch dieser Arbeit. Im Folgenden wird regelmäßig vom *Suizid* gesprochen. Diesen Begriff verwendet Kant selbst nicht.<sup>12</sup> Er soll hier aber doch regelmäßig zur Bezeichnung der betreffenden Handlung gebraucht werden. Erstens liegt er näher an der heutigen Sprache, zweitens vermeidet er durch seine Distanz zum Kantischen Sprachgebrauch, sich in dessen Vielfältigkeit mitsamt seiner unterschiedlichen Bedeutungsnuancen zu verwickeln. Dem folgend wird der Mensch, der Suizid begeht, als *Suizident* bezeichnet.

### **I.2.1 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**

Die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) stellt Kants erste monographische Abhandlung zur Entwicklung moralphilosophischer Grundsätze dar. Darin sei insbesondere die „Aufsuchung und Festsetzung *des obersten Princips der Moralität*“ (GMS 392; H.i.O.) zu leisten.<sup>13</sup> Gemeint ist damit der *kategorische Imperativ*.<sup>14</sup> Ebenso ist es die erste veröffentlichte Schrift, die den Suizid (gleich zweimal an prominenter Stelle) behandelt. Dies geschieht allerdings noch ohne allgemeinen Anspruch, sondern in der Absicht, zu verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs Anwendungsbeispiele zu geben. Das erste (GMS 421f.) findet sich in einer Reihe von Beispielen zur Naturgesetzformel des kategorischen Imperativs, das zweite (GMS 429) in einer solchen zur Zweckformel. Beide Male handelt es sich um ein exemplarisches Szenario, worin eine selbstliebige Maxime des Suizids aus Lebensüberdruß darauf geprüft wird, ob sie mit dem Sittengesetz vereinbar ist. Dabei fällt das Ergebnis negativ aus, der Suizid ist *pflichtwidrig*. Im Kern repräsentieren die Argumente trotz ihres Beispielcharakters schon Kants allgemeine Position zum Suizid.<sup>15</sup> Der Leser wird diese

---

<sup>12</sup> Davon macht der Begriff „suicidium“ des § 5 der *Tugendlehre* (MS 421) eine Ausnahme, der zumindest eine gewisse Nähe zum deutschen „Suizid“ besitzt. Soweit ich sehe, taucht dieser Begriff im Werk Kants aber auch nur einmal auf und zwar an dieser Stelle.

<sup>13</sup> Dieser Anspruch ist dezidiert aufklärerisch. Kant will hier kein fundamental neues Moralprinzip konstruieren, sondern durch transzendente Reflexion die im Menschen immer schon vorliegenden, bis dato aber nur dunkel und unscharf gedachten Prinzipien der Moral erhellen und – wie Höffe (2019), S. 6 schreibt – „auf den Begriff bringen“. Otfried Höffe: „Einführung“, in: Ders. (Hg.): *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Berlin, Boston 2019, S. 1-13.

<sup>14</sup> Heiner F. Klemme: *Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. Ein systematischer Kommentar*. Ditzingen 2017, S. 14.

<sup>15</sup> Dass die Argumente hier nicht mit allgemeinem Anspruch geführt werden, bedeutet nicht, dass sie nicht gegen jede Suizidmaxime vorgebracht werden könnten. Zwar hat nämlich das von Kant geschilderte Szenario, wonach

Gedanken unter anderem in der *Metaphysik der Sitten*, Kants Spätwerk zur Ethik aus dem Jahre 1797, wiederfinden (dort sodann mit allgemeinem Anspruch). Im Folgenden sind beide Passagen zu untersuchen und einer Interpretation zuzuführen. Dabei werden auch verschiedene Bezüge zu anderen Schriften hergestellt, die das Verständnis von Kants Überlegungen erheblich erleichtern.

### **I.2.1.1 Der Suizid als Beispiel zur Naturgesetzformel (GMS 421f.)**

Kants erste Äußerung zum Suizid besteht in einem Anwendungsbeispiel zur Naturgesetzformel des kategorischen Imperativs. Dort ist es das erste unter vieren, die sich – wenngleich nach Kants eigener Aussage bloß „beliebig“ und unsystematisch gewählt (GMS 421) – doch in zweierlei Hinsicht einteilen lassen. Sie beziehen sich auf zu erweisende *innere* und *äußere* sowie *vollkommene* und *unvollkommene* Pflichten.<sup>16</sup> Der Suizid (bzw. seine Unterlassung) nimmt hierbei als *vollkommene Pflicht gegen sich selbst*<sup>17</sup> die erste Stelle ein. Es handelt sich

---

ein Mensch *aus Lebensüberdruß* Suizid begehen will, exemplarischen Charakter, nicht aber die darin zu beurteilende Maxime. So prüft auch der kategorische Imperativ allgemeine Grundsätze und nicht bloß spezifische Handlungsregeln; cf. Otfried Höffe: „Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 31 (1977), Nr. 3, S. 354-384, S. 374. Daher spielt auch das Motiv des Lebensüberdrußes in der Argumentation eigentlich gar keine Rolle. So konstatiert Kersting (1983), S. 417, dass „Kant sein Beispiel mit der Überdrußmotivation belastet, die einerseits überflüssig, weil tautologisch, und andererseits irreführend ist, weil sie eine spezifische Differenz und damit die Erlaubnis zu anders motivierten Selbstmordhandlungen suggeriert“. Wolfgang Kersting: „Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 37 (1983), Nr. 3, S. 404-421. Ein Grund, weshalb Kant solche exemplarischen Motive in seine Beispiele einbringt, mag wohl darin liegen, dass er ihnen größere Anschaulichkeit geben wollte, um so dem Leser zugleich die „Alltagsnähe“ des recht abstrakt anmutenden kategorischen Imperativs aufzuzeigen. Grundsätzlich lässt sich sagen, dass die Suizidmaxime für Kant ein *selbstliebendes* Prinzip ist, nämlich sich aus sinnlichen Beweggründen das Leben zu nehmen, und gegen dieses Prinzip richten sich die Argumente der *Grundlegung*. Ob sich diese auf *jede* Suizidmaxime anwenden lassen, hängt davon ab, ob auch eine Maxime zum Suizid möglich ist, die kein Prinzip aus Selbstliebe darstellt. Dazu äußert sich Kant in der *Grundlegung* nicht. Wie später in Kapitel III.4 gezeigt wird, ist das nicht der Fall.

<sup>16</sup> Wie Kersting (1982), S. 185f. feststellt, orientiert sich Kant in dieser bloß vorläufigen Einteilung (die endgültige erfolgt in der noch auszuarbeitenden *Metaphysik der Sitten*; cf. GMS 421) an der zeitgenössisch nicht unüblichen Pflichteneinteilung der Naturrechtstradition. Er weicht aber schon insofern davon ab, als sein Kriterium zur Abgrenzung vollkommener von unvollkommenen Pflichten nicht mehr die *Erzwingbarkeit*, sondern ihre *Ausnahmslosigkeit* ist. Durch diese Änderung ergibt sich, so Kersting (1982), S. 186 eine vierte, zuvor nicht vorgesehene Pflichtenklasse: die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst. Wolfgang Kersting: „Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit. Kant und die Pflichtenlehre im 18. Jahrhundert“, in: *Studia Leibnitiana* Bd. XIV/2 (1982), S. 184-220. Dieses neue Kriterium Kants zur Abgrenzung vollkommener und unvollkommener Pflichten ist indes problematisch. Denn auch unvollkommene Pflichten sind ja ausnahmslos gültig. Für eine ausführlichere Kritik an diesem Kriterium cf. Allan W. Wood (1999): *Kant's Ethical Thought*, Cambridge 1999, S. 97-101.

<sup>17</sup> So wird der Suizid später auch in der *Metaphysik der Sitten* klassifiziert (MS 422f.), wo Kant die endgültige systematische Ordnung aller Pflichten ausarbeitet.

also um eine Pflicht von *strenger Verbindlichkeit* (sie verbietet die Handlung ausnahmslos), die der Mensch allein *sich selbst* schuldet.

Zunächst führt Kant vor Abhandlung der Naturgesetzformel die *Universalisierungsformel* des kategorischen Imperativs an: „[H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (GMS 421; Hervorhebung getilgt). Solcherart dient der kategorische Imperativ als formaler Prüfstein einer jeden Maxime, ob sie Ausdruck eines guten Willens sein könne. Indem dieser nur als durch praktische Vernunft bestimmt denkbar ist (GMS 396), muss eine jede mit ihm vereinbare Maxime den Kriterien von *Allgemeinheit* und *Notwendigkeit* entsprechen (GMS 420f.).<sup>18</sup> Eine Maxime, die sich in einer solchen Prüfung widerspricht, genügt diesen Kriterien nicht. Insofern identifiziert der kategorische Imperativ als *negatives* Prinzip all jene Maximen als pflichtwidrig, die nicht mit einem guten Willen, als dem einzigen, „was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden“ (GMS 393), übereinstimmen. Demnach ist jede Maxime zurückzuweisen, die weder als allgemeines Gesetz (mithin widerspruchsfrei) *gedacht* noch – sofern doch solcherart denkbar – *gewollt* werden kann. Scheitert sie (so diejenige des Suizids) schon an ersterem, offenbart sich dem Menschen hierin eine *vollkommene* Pflicht zur Unterlassung oder Begehung von *Handlungen*. Scheitert sie dagegen – als eine solche, die gedacht, aber nicht gewollt werden kann – an letzterem, zeigt sich damit eine *unvollkommene* Pflicht in Bezug auf *Maximen* (GMS 424).

Wenige Zeilen später führt Kant die *Naturgesetzformel* des kategorischen Imperativs an: „[H]andle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte“ (GMS 421; Hervorhebung getilgt). Anders als zuvor wird hier nun gefordert, eine Maxime solle als allgemeines Gesetz der *Natur* denkbar sein. Diese Natur ist im „allgemeinsten Verstande“ das „Dasein der Dinge, [...] so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“ (GMS 421). Sie umfasst alle Gegenstände der Erfahrung.<sup>19</sup> Kant meint damit

---

<sup>18</sup> Cf. Klemme (2017), S. 111.

<sup>19</sup> Mit dem angeführten Naturbegriff bezieht sich Kant *nicht* auf das allgemeinste Verständnis der Natur, welches auch die *übersinnliche Natur* umfasst (cf. KpV 43, Pro 294), sondern lediglich auf die *sinnliche Natur* (KpV 70) als Natur „*materialiter* betrachtet“ (Pro 295; H.i.O.). Diese ist „der *Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung*“ (Pro 295; H.i.O.); cf. Dieter Schönecker; Allan W. Wood: *Immanuel Kant. ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘. Ein einführender Kommentar*. Paderborn et al. <sup>3</sup>2002, S. 129. Das überrascht nicht, ist es doch gerade Anliegen der Naturgesetzformel, die Frage der Möglichkeit von praktischen Prinzipien (als Gesetze einer *übersinnlichen* Natur) anhand ihrer Denkmöglichkeit als Gesetze einer *sinnlichen* Natur zu beantworten. Daher verwundert bei Uleman (2016), S. 83f. auch der Begriff der „practical nature“, den die Vf. ihrer Interpretation des fraglichen Arguments zugrunde legt. Denn das spezifisch Praktische der Natur des Menschen (seine intelligible Seite) soll in der Anwendung der Naturgesetzformel ja gerade *keine* Rolle spielen. Trotzdem legt Uleman eine gut durchdachte Interpretation vor, die den aus Sicht der Kantischen Moralphilosophie problematischen Charakter des

nicht nur die *äußeren*, ausgedehnten Objekte der Wahrnehmung (als Gegenstände der *Naturlehre*), sondern auch die Objekte des *inneren Sinns*. Mit letzteren befasst sich die *Seelenlehre*, als „Wissenschaft der denkenden Natur“ (MAN 467), mit anderen Worten die *Psychologie*.

Ob eine Maxime universalisierbar ist, wird im Rahmen dieser Naturvorstellung geprüft, worin sie als *kausal* ordnendes Prinzip gedacht wird. Möglich ist dieser Wechsel in der Formulierung des kategorischen Imperativs durch die *Analogie* der Freiheitsgesetze mit den Naturgesetzen (GMS 437). In beidem bestimmen Gesetze vernunfttypisch mit *Allgemeinheit* und *Notwendigkeit* – hier als Kausalgesetze der Freiheit, dort als solche der Natur. Durch ihren Bezug auf die Vorstellung der Natur lässt diese Prüfung eine Anschaulichkeit zu, die die Universalisierungsformel nicht gestattet. Sie erlaubt die Prüfung von Maximen unter Vorstellung von Gegenständen der Erfahrung, folglich „Beispiele im Erfahrungsfalle [...] bei Hand [sic!] zu haben“ (KpV 70).

Das erste Beispiel zur Anwendung der Naturgesetzformel besteht nun in der Prüfung einer Suizidmaxime. Kant leitet die Darstellung mit einem exemplarischen Szenario ein:

„Einer, der durch eine Reihe von Übeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Überdruß am Leben empfindet, ist noch so weit im Besitze seiner Vernunft, daß er sich selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sei, sich das Leben zu nehmen.“<sup>20</sup>

Zunächst einmal sei auf die hier herausgestellte Vernünftigkeit des Akteurs hingewiesen. Dieser ist noch „im Besitze seiner Vernunft“. Es handelt sich also nicht um einen Suizid ohne Zurechnungsfähigkeit,<sup>21</sup> sondern um eine von Kant später so bezeichnete *willkürliche Selbstentleibung* (cf. MS 422).

---

Suizids zutreffend ausdrückt. Darin gelangt sie zu dem Resultat, dass es ein selbstwidersprüchlicher Begriff einer praktischen Natur wäre, sich ein Prinzip der Zerstörung seiner selbst zu machen. Denn das wäre der Begriff einer Natur, die in sich ein Gesetz ihres eigenen Nicht-Seins enthielte (Ibid., S. 86ff.). Damit zielt die Autorin in ihren Überlegungen indes auf eine Argumentation gegen den Suizid, wie sie wohl aus der Anwendung der Universalisierungsformel folgen würde (die Kant in der *Grundlegung* aber gar nicht ausführt), nicht aber auf die dem eigenen Anspruch nach anvisierte Argumentation nach der Naturgesetzformel. Cf. Jennifer Uleman: “No King and No Torture: Kant on Suicide and Law”, in: *Kantian Review*, Vol. 21 (2016), Nr. 1, S. 77-100.

<sup>20</sup> GMS 421f.

<sup>21</sup> Diesen Punkt hebt auch Klemme (2017), S. 161 hervor. Der Leser mag sich fragen, wie realitätsnah ein Szenario ist, worin der Mensch bei klarem Bewusstsein den Suizid erwägt. Insbesondere auch angesichts Kants eigener Aussagen, der Suizid sei nicht selten Wirkung eines *Raptus* (Anth 213; cf. SF 99, Pow 209, Col 374). Kann hier also überhaupt moralisches Urteilsvermögen vorausgesetzt werden? Diese Frage ist für die untersuchte Passage irrelevant. Denn hier soll die Anwendung des kategorischen Imperativs erläutert werden. Der kategorische

Die Maxime sei darin: „[I]ch mache es mir aus Selbstliebe zum Princip, wenn das Leben bei seiner längeren Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen“ (GMS 422). In der allgemeinen Form eines Naturgesetzes wäre dies ein Prinzip, nach dem sich alle Lebewesen aus Selbstliebe das Leben nehmen, sobald es ihnen langfristig mehr Übel als Annehmlichkeiten verspricht. Hier ist zunächst noch kein Widerspruch offensichtlich. Dieser tritt erst zutage, wenn man zugleich annimmt, ein Prinzip aus Selbstliebe befördere bzw. erhalte naturgesetzmäßig das Leben.<sup>22</sup> Unter dieser Annahme lässt sich nicht zugleich denken, dass selbstliebige Prinzipien die Beendigung desselben vorsehen. Dies wäre die Vorstellung einer Natur, in der ein und dasselbe psychologische Prinzip gesetzmäßig sich gegenseitig ausschließende Handlungen herbeiführt: Die Erhaltung des Lebens, zugleich seine Beendigung. Fraglich sind indes Provenienz und Begründetheit von Kants These, dass Prinzipien aus Selbstliebe immer zur Erhaltung des Lebens anweisen. Die Erklärung dafür leistet er hier nicht. Daher betrachten nicht wenige Interpreten diese These als argumentativen Import, vermittelt dessen Kant unter der Hand eine naturteleologische bzw. naturgesetzliche Bestimmung der Selbstliebe in den Beweisgang einführt.<sup>23</sup> Ein solcher Befund wäre für Kants Argumentation problematisch, weil somit die Suizidmaxime nicht als *per se* widersprüchlich erwiesen würde. Der Widerspruch ergäbe sich vielmehr aus ihrem Widerstreit mit einem bestimmten naturteleologischen Weltbild, nach dem die Selbstliebe immer zur Selbsterhaltung anweist. In diesem Sinne kritisiert beispielsweise Marx (2003), S. 73: „eben dies, was er [Kant] der Natur

---

Imperativ findet nur da statt, wo die praktische Vernunft die Willkür affizieren kann, folglich muss Rationalität vorausgesetzt werden. Daher muss der Suizid hier auch als möglicher Gegenstand der Moralphilosophie angenommen werden, d.h. als Handlung unter möglichem Einfluss der Vernunft. Und denkbar ist der Suizid solcherart, weil ein jeder Mensch ihn erwägen kann und der Mensch im Allgemeinen als frei vorgestellt wird.

<sup>22</sup> Schönecker/Wood (2002), S. 130f.

<sup>23</sup> Für diese Lesart cf. Herbert J. Paton: *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*. Ins Deutsche übertragen von Karen Schenk. Berlin 1962, S. 184f.; Kersting (1983), S. 417f.; Christine Korsgaard: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge 1996, S. 158; Wood (1999), S. 85f.; Héctor Wittwer: „Über Kants Verbot der Selbsttötung“, in: *Kant-Studien*, Jg. 92 (2001), S. 180-209, hier insbesondere S. 192-200; Schönecker/Wood (2002), S. 131f.; Wolfgang Marx: „Gibt es ein Menschenrecht auf freie Gestaltung des eigenen Lebensendes?“, in: Gerd Brudermüller et al. (Hg.): *Suizid und Sterbehilfe*. Würzburg 2003, S. 59-80, S. 73; Martin Gunderson: „A Kantian View of Suicide and End-of-Life Treatment“, in: *Journal of Social Philosophy*, Vol. 35 (2004), Nr. 2, S. 277-287, S. 278; Paul Guyer: *Kant's 'Groundwork for the Metaphysics of Morals': A Reader's Guide*. London, New York 2007, S. 116; Sally Sedgwick: *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: An Introduction*. Cambridge 2008, S. 113-115; Henry E. Allison: *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Oxford 2011, S. 184 sowie Michael Cholbi: *Understanding Kant's Ethics*. Cambridge 2016, S. 184.

unterstellt, statuiert er als Pflicht.“<sup>24</sup> Daher wurde das fragliche Argument häufig als schwach, nicht selten sogar als gescheitert angesehen.<sup>25</sup>

Diese Kritik soll im Folgenden zurückgewiesen werden. Dazu wird gezeigt, dass Kant zum Erreichen seines Ziels keines solchen Importes bedarf, mithin auch seine Argumentation keine naturalistische bzw. naturteleologische ist.<sup>26</sup> Denn die fragliche Bestimmung der Selbstliebe ist in der geprüften Suizidmaxime selbst als Voraussetzung bereits enthalten und ergibt sich unter Anwendung des Universalisierungsverfahrens. Folglich ist Kant hier auch nicht auf unzulässige Anleihen an bestimmten Naturvorstellungen angewiesen. Damit ist der Vorwurf entkräftet, Kant müsse auf eine unbegründete naturteleologische These zurückgreifen, um den Widerspruch in der Maximenprüfung zu erzeugen.

Zum Verständnis, wie sich die fragliche Bestimmung der Selbstliebe aus der exemplarischen Suizidmaxime ergibt, bedarf es (über die Grenzen der *Grundlegung* hinaus) zunächst eines Blicks auf den Begriff des *Lebens*, dessen Beendigung sie vorsieht. Leben ist nach Kant das „Vermögen einer *Substanz*, sich aus einem *inneren Princip* zum Handeln, einer *endlichen Substanz*, sich zur Veränderung, und einer *materiellen Substanz*, sich zur Bewegung oder Ruhe als Veränderung ihres Zustandes zu bestimmen“ (MAN 544; H.i.O.). Es ist das „Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln“ (MS 211), das „Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehungsvermögens zu handeln“ (KpV 9). Das *Begehungsvermögen* beschreibt Kant als Vermögen, „durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein“ (MS 211). Im *Begehren* besteht das *innere Prinzip* der Selbstbestimmung zum Handeln, das Vermögen dieser Selbstbestimmung ist das Leben (MAN 544).<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Weiter schreibt Marx (2003), S. 73, es werde „in diesem Zusammenhang eine Pflicht aufgestellt, die, man weiß nicht genau wie, der Natur entnommen wird“ (Ibid.). Paton (1962), S. 184 fragt: „Warum sollte es nicht eine gnädige Fügung der Vorsehung sein, daß derselbe Instinkt, der gewöhnlich zur Erhaltung des Lebens führt, dann zum Tode führen kann, wenn das Leben nichts mehr als dauernden Schmerz bietet?“

<sup>25</sup> Hill (1991), S. 92 bezeichnet es als „unpersuasive“. Thomas E. Hill: *Autonomy and Self-Respect*. Cambridge 1991. Allison (2011), S. 184 bemerkt dazu: „One of the few truly non-contentious claims in Kant scholarship and interpretation is that this argument is unsuccessful.“

<sup>26</sup> Einige Autoren teilen diese Einschätzung, cf. Mary J. Gregor: *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*. Oxford 1963, S. 137f.; Schöndorf (1985), S. 556; Andrea M. Esser: *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*. Stuttgart-Bad Cannstadt 2004, S. 352ff.; Philipp Richter: *Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘. Ein systematischer Kommentar*. Darmstadt 2013, S. 81 sowie Uleman (2016).

<sup>27</sup> Weiterführend sei der Leser verwiesen an Thomas Höwing: „Das Verhältnis der Vermögen des menschlichen Gemüts zu den Sittengesetzen (MS 6:211-214)“, in: Andreas Trampota et al. (Hg.): *Kant's »Tugendlehre«. A Comprehensive Commentary*. Berlin, Boston 2013, S. 25-58. Der Vf. bietet dort im Rahmen einer Kommentierung der *Tugendlehre* unter anderem eine vergleichsweise differenzierte Darstellung der Begriffe *Leben*, *Lust* und *Begehungsvermögen* sowie ihres Zusammenhangs.

Sieht man auf die zu prüfende Suizidmaxime, sich zum Vermeiden von Leid das Leben zu nehmen, handelt es sich hierbei um ein praktisches Prinzip, mithin um ein *Begehren*. Dieses Begehren bezieht sich auf ein *Objekt* bzw. auf eine *Materie*: Das Vermeiden von Leid. Dies ist im exemplarischen Prinzip derjenige Gegenstand des Begehungsvermögens, dessen Wirklichkeit begehrt wird und nach dem gefassten Prinzip durch Handeln realisiert werden soll. Insofern die Maxime das Vermeiden von Leid zum Grund der Handlung macht, mithin ein Objekt des Begehungsvermögens voraussetzt, handelt es sich um ein *empirisches Prinzip* (KpV 21) der *Selbstliebe*. Solche Prinzipien sind eudaimonistisch (KpV 22). Darin wird die *Lust*, die der Mensch durch die Vorstellung der „Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subject von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwartet“ (KpV 22), zum Bestimmungsgrund des Begehungsvermögens erhoben. Indem hier die Lust, in *naturgesetzmäßigem* Zusammenhang vorgestellt, *notwendig* dem Begehren vorhergeht, ist das Begehren selbst *Begierde* (cf. MS 212).

In der exemplarischen Prüfung der selbstliebigen Maxime wird dieselbe also als Naturgesetz vorgestellt, worin sich alle Lebewesen in Ansehung der Materie ihres Begehrens die mit der Vorstellung des Gegenstandes verbundene Lust oder Unlust gesetzmäßig zum Bestimmungsgrund ihres Begehungsvermögens machen. Insofern in der vorgestellten Naturordnung die Lust gesetzmäßig *jedem* Begehren vorhergeht, ist hier *jedes* Begehren zugleich *Begierde*.<sup>28</sup> Da das Leben im Vermögen des *inneren Prinzips* zur Selbstbewegung/-bestimmung besteht, das heißt des *Begehrens überhaupt*, ist hier durch die Identität von Begehren und Begierde letztere jenes innere Prinzip, in dessen Vermögen das Leben besteht. Insofern die Lust oder Unlust – als Empfinden, „welches die Thätigkeit zur Hervorbringung des Objects *antreibt*“ (KpV 23; eigene Hervorhebung) – immer Begierden nach sich zieht, die das Lebendigsein ausmachen, ist die Lust eine „Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben“ (GMS 422).<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Diese extensional vollständige Identifikation von Begehren und Begierde ist allerdings nur im Rahmen dieses exemplarischen Universalisierungsverfahrens zulässig. Denn im Allgemeinen ist zwar jede Begierde Begehren, nicht aber jedes Begehren auch Begierde. Die Begierde ist ein Begehren, dem das Gefühl der Lust (aus der Vorstellung der Wirklichkeit eines Gegenstandes des Begehungsvermögens) *notwendig* vorhergeht. Dagegen kennt Kant auch Begehren, die sich nicht auf Objekte des Begehungsvermögens beziehen, mithin nicht material sind (MAN 544). In solchen Begehren hat das Begehungsvermögen den *Willen* zum Bestimmungsgrund.

<sup>29</sup> Es ist ein häufig in der kommentierenden Literatur anzutreffendes Missverständnis, dass Kant hier mit dem Begriff der *Empfindung* auf die Selbstliebe zielt. Dass diese nicht gemeint sein kann, zeigt sich schon daran, dass in Kants Werk, soweit ich sehe, an keiner Stelle die Selbstliebe als Empfindung angesprochen wird, sondern immer als ein *Prinzip*. So auch hier als ein solches, wonach Empfindungen zum Bestimmungsgrund des Begehungsvermögens gemacht werden. Die Selbstliebe dagegen als Empfindung anzusehen, würde das adäquate Verständnis von Kants Gedankengang unmöglich machen. Denn damit würde der *prinzipielle* Zusammenhang von Empfindungen (der Lust) und ihrer Bestimmung zur Beförderung des Lebens uneinsehbar. Dass eigentlich

Dadurch, dass also *in dieser Maxime*<sup>30</sup> der Selbstliebe die Lust beziehungsweise Unlust prinzipiell zur Beförderung des Lebens bestimmt wird,<sup>31</sup> zugleich aber zur Herbeiführung des Todes, handelt es sich um ein widersprüchliches Prinzip, das als Gesetz der Natur undenkbar ist.<sup>32</sup>

„Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könne und folglich dem obersten Princip aller Pflicht gänzlich widerstreite.“<sup>33</sup>

Kurz gesagt sieht Kant in der fraglichen Maxime einen Widerspruch, weil der Mensch zur Handlung psychische (und physische) Vermögen voraussetzen muss, die er doch zugleich vernichten will.<sup>34</sup> Dieser Gedanke findet sich in ähnlicher Form schon in den

---

die Lust gemeint ist, verrät auch ein Blick in die Reflexionen zur Anthropologie: „Lust ist überhaupt das Gefühl der Beförderung [sic!] des Lebens“ (Refl 988, Ak. XV:433).

<sup>30</sup> Dass unter Vorstellung des lebensbefördernden Charakters der Lustempfindung der hier aufgefundene Widerspruch in der Maxime selbst liegt, meint auch Höffe (1977), S. 376.

<sup>31</sup> Zu diesem Ergebnis gelangt auch Schöndorf (1985), S. 554-558. Zumindest die Möglichkeit einer solchen Lesart, wonach der Suizident selbst durch seine Maxime die fragliche Bestimmung der Selbstliebe setzt, sieht ferner Timmermann (2007), S. 80: „The ‚vocation‘ or ‚task‘ of the striving for pleasure might not be set by nature but rather by the agent himself. Pleasure is normatively inconclusive, but the agent’s attitude towards it must be consistent. The idea would then be that someone who normally takes the striving for pleasure to be a reason to further his vital interests should now, all of a sudden, consider it a reason to destroy his life. This would, at least, be a recognizable contradiction.“ Jens Timmermann: *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Cambridge 2007.

<sup>32</sup> Auch Richter (2013), S. 81 und Klemme (2017), S. 161f. beschreiben – wenn auch weniger ausführlich – diese widersprüchliche Bestimmung von Empfindungen als zentralen Punkt des Arguments. Cf. außerdem Friedrich Kaulbach: *Immanuel Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘. Interpretation und Kommentar*. Darmstadt 1988, S. 67. Es geht in der untersuchten Argumentation also auch nicht, wie vielfach angenommen, um eine als widersprüchlich zu erweisende Naturvorstellung, in der sich *jeder* Mensch das Leben nimmt. Dazu Paton (1962), S. 177: „Beiläufig bemerkt, wäre es interessant herauszufinden, welcher geniale Mann als erster diesen Passus dahingehend ausgelegt hat, daß Selbstmord kein Naturgesetz sein könne, weil – wäre dem so – niemand mehr übrig wäre, um Selbstmord zu begehen! Diese Interpretation ist so oft wiederholt worden, daß sie beinahe orthodox ist; dennoch findet sie keinerlei Rechtfertigung weder in diesem Absatz noch, soviel ich weiß, in irgendeinem anderen.“ Wer der erste Vertreter dieser Lesart war, lässt sich nicht sagen. Sie ist aber zumindest implizit schon in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* anzutreffen, der dort – genauer: in § 135 – im Zuge seiner Kritik an Kants Moralphilosophie feststellt, es liege kein Widerspruch darin, „daß dieses oder jenes einzelne Volk, Familie u.s.f. nicht existire, oder daß überhaupt keine Menschen leben“. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Gesammelte Werke Bd. 14,1. Hg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Künste, Hamburg 2009, S. 118.

<sup>33</sup> GMS 422.

<sup>34</sup> Esser (2004), S. 353 bezeichnet Kants argumentatives Vorgehen daher als „bedingungsanalytisch“. Rhodes (2007), S. 45 drückt den Widerspruch treffend wie folgt aus: „In sum, it [suicide] would require using the ability to govern one’s own life to destroy one’s ability to govern one’s own life – that is, both willing the existence and

Vorlesungsmitschriften: Der Suizid bedeutet, „das Leben [...] wider sich selbst [zu kehren]“ (Col 372; cf. Col 343, 369).

Damit scheidet die Suizidmaxime an den Anforderungen der Naturgesetzformel. Durch die Analogie der Gesetze der Natur mit denen der Freiheit lässt sich aus der Unmöglichkeit als Naturgesetz die Unmöglichkeit als praktisches Gesetz schließen. Insofern daher die Willkür im Beschluss des Handlungsgrundsatzes nicht durch praktische Vernunft bestimmt gedacht werden kann, ist die Maxime Ausdruck der *Heteronomie*. Darin stellt der Mensch die Bestimmung seines Handelns unter die Naturkausalität.<sup>35</sup> Denn wo nicht praktische Vernunft die Willkür bestimmt, fehlt der letzteren die Unabhängigkeit „von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt“ (GMS 452), mithin „von dem Mechanismus der ganzen Natur“ (KpV 87). Daher ist die Maxime unerlaubt, die objektive Notwendigkeit der Unterlassung „aus Verbindlichkeit“, als „Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Princip der Autonomie (die moralische Nöthigung)“, ist *Pflicht* (GMS 439).

### **1.2.1.2 Der Suizid als Beispiel zur Zweckformel (GMS 429)**

Kants zweite Äußerung findet im Rahmen der Anwendungsbeispiele zur *Zweckformel* des kategorischen Imperativs statt. Auch hier wird der Suizid als erstes unter vier Beispielen angeführt. Diesmal geht es um die Frage, ob die selbstliebige Maxime des Suizids aus Lebensüberdruß mit dem Gedanken der *Selbstzweckhaftigkeit des Menschen* vereinbar ist. Kant zufolge ist das nicht der Fall. Der Suizid ist verwerflich, weil er der Würde des Menschen widerspricht. Im Folgenden werden zuerst kurz Inhalt und systematische Hintergründe der Zweckformel erläutert. Sodann wird gezeigt, wie Kant danach den Suizid beurteilt.

Zunächst ist es so, dass jede Maxime neben ihrer *formalen* auch eine *materiale* Seite hat (GMS 436). Bei der *Materie* handelt es sich um ihren *Inhalt*, also darum, was in der Maxime als *Zweck* vorgestellt wird. Und so, wie jede Maxime nach ihrer Materie vorgestellt werden kann, ist auch der kategorische Imperativ in Bezug auf Zwecke formulierbar. Dies leistet Kant mit der *Zweckformel*: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (GMS 429; Hervorhebung getilgt). Dieses Prinzip ist *negativ*, insofern es die Wahl der Maximen auf

---

the non-existence of the same thing.“ Rosamond Rhodes: „A Kantian Duty to Commit Suicide and Its Implications for Bioethics“, in: *American Journal of Bioethics*, Jg. 7 (2006), Nr. 6, S. 45-47.

<sup>35</sup> So schreibt Kant: „Wenn der Wille irgend *worin anders* als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit *Heteronomie* heraus.“ (GMS 441; H.i.O.).

moralisch-mögliche Zwecke *einschränkt*. Jede Maxime ist verwerflich, worin die Menschheit in der Person, als dasjenige, was allein Zweck an sich selbst ist, lediglich als Mittel behandelt wird.

Die Formel beruht auf einem Gedanken, den Kant kurz zuvor äußert: „[D]ie vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst“ (GMS 429; Hervorhebung getilgt). Das wird von Kant hier nicht sogleich begründet, sondern als Bedingung der Möglichkeit eines kategorischen Imperativs formuliert.<sup>36</sup> Sofern der Mensch eine vernünftig-moralische Natur, d.h. *Persönlichkeit* hat, gibt es auch einen kategorischen Imperativ. Eine solche Persönlichkeit muss als absolut werthhaft vorgestellt werden, weil sie als das Vermögen der Selbstgesetzgebung auch Gesetze für Zwecke gibt. Insofern sie solcherart *Maßstab für Zwecke* ist, kann sie nicht als beliebiger, mithin *subjektiver Zweck* von relativem, sondern muss als *objektiver Zweck* von absolutem Wert angesehen werden. Wenn nämlich „aller Werth bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Princip angetroffen werden“ (GMS 428). Als Maßstab hat sie durch ihren *inhärenten* zugleich *absoluten Wert*, der jeden Vergleich mit empirischen Gütern verbietet (GMS 434).

Alle Gegenstände dagegen, die keinen Wert *an sich* besitzen, bezeichnet Kant als *Sachen*. Sie sind nur in Bezug auf ein „besonders geartetes Begehungsvermögen des Subjects“ (GMS 427) wertvoll. Ihr Wert ist nicht inhärent, sondern abhängig vom Subjekt und dessen kontingenten Urteilsbedingungen, folglich relativ. Sie sind nichts, was der Mensch um seiner selbst willen, sondern bloß etwas, was er als *Mittel* zu beliebigen Zwecken anstrebt. Insofern nun Personen Wert an sich selbst besitzen, sind sie auch für alle vernünftigen Wesen *objektive Zwecke*. Sachen haben dagegen nur Wert in Bezug auf die besondere Beschaffenheit eines Menschen, sind also nicht für alle vernünftigen Wesen gleichermaßen Zweck (mithin sind sie *subjektive Zwecke*).<sup>37</sup>

Insofern nun der kategorische Imperativ vom Menschen fordert, sich jederzeit ausschließlich vernünftige Maximen zu machen, muss darin die Menschheit in der Person eines jeden (als das allein Selbstzweckhafte) immer zugleich Zweck und darf niemals bloß Mittel sein. Denn eine Person nur als Mittel zu gebrauchen, hieße, sie als Sache zu behandeln, mithin als Gegenstand ohne inhärenten Wert. Daher ist nach diesem Kriterium jede Maxime pflichtwidrig, worin der Mensch allein als Mittel, nicht zugleich als Zweck behandelt wird.

---

<sup>36</sup> Cf. Christoph Horn et al.: *Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt a. M. 2007, S. 245f.

<sup>37</sup> Höffe (2019), S. 140 weist berechtigterweise darauf hin, dass kein Ding zugleich Person und Sache sein kann. Denn diese Begriffe sind für Kant – in einem auf römisches Recht zurückgehenden Verständnis – kontradiktorisch gegensätzlich.

Nun zur exemplarischen Beurteilung des Suizids. Der Mensch erwägt die Maxime, sich das Leben zu nehmen, „um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen“ (GMS 429).<sup>38</sup> Das Argument für die Pflichtwidrigkeit der Maxime lautet wie folgt:

„[1] *Erstlich* nach dem Begriffe der nothwendigen Pflicht gegen sich selbst, [wird] derjenige, der mit dem Selbstmorde umgeht, sich fragen, ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit *als Zwecks an sich selbst* zusammen bestehen könne. [2] Wenn er, um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person bloß als *eines Mittels* zu Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zum Ende des Lebens. [3] Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das *bloß* als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. [4] Also kann ich über den Menschen in meiner Person nichts disponiren, ihn zu verstümmeln, zu verderben, oder zu tödten. [5] (Die nähere Bestimmung dieses Grundsatzes zur Vermeidung alles Mißverständes, z. B. der Amputation der Glieder, um mich zu erhalten, der Gefahr, der ich mein Leben aussetze, um mein Leben zu erhalten etc., muß ich hier vorbeigehen; sie gehört zur eigentlichen Moral.)“<sup>39</sup>

Satz [1] enthält die Exposition des Beispiels. Der Mensch fragt sich, ob der Suizid mit der Vorstellung seiner selbstzweckhaften Persönlichkeit zusammenbestehen kann. Satz [2] besagt, im Suizid behandle der Mensch sich bloß als Mittel. Satz [3] gibt sinngemäß die Zweckformel wieder, wonach der Mensch nicht nur als Mittel, d.h. als Sache behandelt werden darf. In Satz [4] zieht Kant aus den Sätzen [2] und [3] den Schluss, dass der Mensch daher nicht befugt ist, sich „zu verstümmeln, zu verderben, oder zu tödten“.<sup>40</sup> Satz [5] verweist die moralische

---

<sup>38</sup> Hier handelt es sich wie zuvor im Beispiel zur Anwendung der Naturgesetzformel um einen Suizid aus Selbstliebe (zum Vermeiden von Leid): „Einer, der durch eine Reihe von Übeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Überdruß am Leben empfindet, ist noch so weit im Besitze seiner Vernunft, daß er sich selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sei, sich das Leben zu nehmen.“ (GMS 421f.).

<sup>39</sup> GMS 429; H.i.O.

<sup>40</sup> Die systematische Differenzierung des zur Selbstentleibung gehörigen Handlungsspektrums leistet Kant insbesondere in § 5 der *Tugendlehre* (MS 421). Kant erklärt dort allerdings nicht, was damit gemeint ist, dass ein Mensch sich selbst *verdirbt*. Man darf davon ausgehen, dass damit die Zerrüttung der Gesundheit durch schädigende Verhaltensweisen gemeint ist, so z.B. durch *Versoffenheit* und *Gefräßigkeit* (MS 427). Zur Frage, ob hier Selbstmord vorliegt, äußern sich die Vorlesungsmitschriften: „Wer sein Leben durch Unmäßigkeit verkürzt, der ist zwar durch seine Unvorsichtigkeit Schuld daran, sein Tod kann ihm also indirecte imputirt werden, aber nicht directe. Er intendirte doch nicht sich zu töten. Es ist kein vorsätzlicher Tod. Denn alle unsere Vergehungen sind entweder culpa oder dolus. Obgleich nun hier kein dolus ist, so ist doch culpa. Zu dem kann man sagen: du bist selbst Schuld an deinem Tode, aber nicht: du bist ein Selbstmörder. Die Intention sich selbst zu destruieren macht den Selbstmord aus.“ (Col 371). Es handelt sich bei der Selbstverderbnis also nicht um Suizid. Das bedeutet aber nicht, dass sie moralisch unproblematisch ist. Denn hier liegen die Laster der „Unmäßigkeit im Gebrauch der Genieß- oder auch Nahrungsmittel“ (MS 427) vor, worin der Mensch pflichtwidrig seine Tiernatur (als zugleich

Bestimmung einiger, dem Handlungsspektrum des Suizids (im weiteren Sinne) zugehörige Handlungen, darunter die Amputation und das Wagnis des Lebens, in die angewandte Ethik,<sup>41</sup> die genauer zu klären hat, welche Handlungen unter den Suizid fallen und welche nicht.

Die eigentliche Argumentation gegen den Suizid findet in den Sätzen [2], [3] und [4] statt:

Prämisse [1/Satz 3]: Der Mensch darf nicht bloß als Mittel gebraucht, d.h. als Sache behandelt werden.

Prämisse [2/Satz 2]: Im Suizid gebraucht der Mensch sich bloß als Mittel, d.h. behandelt sich als Sache.

Konklusion [K/Satz 4]: Der Suizid ist verboten.

Inhalt und Provenienz von Prämisse [1] sind klar. Es handelt sich um eine Wiedergabe der Zweckformel. Der Grund für Prämisse [2] ist schwieriger nachzuvollziehen. Es ist nämlich nicht sogleich klar, dass der Mensch sich im Suizid tatsächlich immer nur als Mittel, nicht zugleich auch als Zweck an sich selbst behandelt.

Der Grund für Kants Aussage, der Mensch behandle sich hier bloß als Mittel, scheint zunächst darin zu liegen, dass der Mensch in der exemplarischen Suizidmaxime seine ganze Existenz *weniger* schätzt als ein bestimmtes empirisches Gut (hier das Vermeiden von Leid). Das wäre jedoch eine Lesart, die am Kern des Arguments vorbeigeht. Denn hier geht es Kant nicht um eine komparative Güterabwägung, sondern grundsätzlicher darum, ob das Leben des Menschen als eines moralischen Wesens überhaupt ein dispositionsfähiges Gut darstellt, das für andere Güter aufgegeben werden darf.<sup>42</sup> Dabei ist es irrelevant, welche Absicht der Mensch mit der Disposition über sich selbst verfolgt.<sup>43</sup> Kant meint also eigentlich, jede Suizidmaxime impliziere *per se*, der Mensch sei nicht Zweck an sich selbst. Insofern spielt auch der hier gegebene Zweck (das Vermeiden von Leid) im exemplarischen Pflichtwidrigkeitserweis lediglich eine illustrative Rolle.

---

Sitz seiner intelligiblen Natur) beschädigt. Damit ist also die Selbstverderbnis kein Selbstmord, wohl aber pflichtwidrig.

<sup>41</sup> Klemme (2017), S. 162. Diese Fragen klärt Kant an späteren Stellen seines Werks. Die Frage der Amputation seiner Glieder zur Erhaltung des Lebens behandelt die *Tugendlehre* (MS 423). Ob und unter welchen Bedingungen der Mensch sein Leben wagen bzw. opfern dürfe, erklärt sich aus der *Religionsschrift* (RGV 81).

<sup>42</sup> Cf. Attila Ataner: "Kant on Capital Punishment and Suicide", in: *Kant-Studien*, Jg. 97 (2006), S. 452-482, S. 460. Auch Korsgaard (1996), S. 126 gelangt zu dem Schluss, dass es hier nicht nur um „mismatched values“ (Ibid.) geht, sondern um die Quelle allen Werts überhaupt.

<sup>43</sup> Darauf weist auch Allison (2011), S. 230 hin.

Weshalb ist Kant nun aber der Ansicht, der Mensch gebrauche sich im Suizid bloß als Mittel? Zunächst einmal ist festzustellen, dass der Mensch sich im Suizid selbst *zerstört* (Satz [2]). Das schließt seine intelligible Natur ein, die zusamt der physischen zu Ende geht.<sup>44</sup> Die moralische Möglichkeit der Zerstörung eines Dings fällt nach Kant unter den Begriff des *ius disponendi*: „Das jus [...] disponendi [geht auf die] Substanz. Hierzu gehört Destruction, Deterioration, Verminderung des Nutzens und Corruption, gänzliche Aufhebung des Nutzens.“ (Fey 1348). Sollte der Mensch dazu befugt sein, sich das Leben zu nehmen, müsste er über sich selbst also ein *ius disponendi* haben. In dessen Ausübung wäre er „Dominus disponens, wenn er Actus ausübt, die mit dem dominio nicht bestehen können, und wenn dadurch die Sache aufhört so zu sein.“ (Fey 1348). Die *Substanz des Menschen*, die im Suizid betroffen ist, ist die *Persönlichkeit* (u.a. Vig 601, 627).<sup>45</sup> Das *ius disponendi*, als volles Verfügungsrecht über einen Gegenstand, knüpft Kant an den Eigentumsbegriff (*dominium*):

„Der äußere Gegenstand, welcher der Substanz nach das Seine von jemandem ist, ist dessen *Eigenthum* (*dominium*), welchem alle Rechte in dieser Sache (wie Accidenzen der Substanz) inhäriren, über welche also der Eigenthümer (*dominus*) nach Belieben verfügen kann (*ius disponendi de re sua*).“<sup>46</sup>

Das *ius disponendi* kann der Mensch also nur als Eigentümer (*dominus*) über sein Eigentum (*dominium*) haben.<sup>47</sup> Indem er sich eine Maxime zum Suizid macht, muss er daher ein *ius disponendi* über sich voraussetzen, sich mithin als Eigentum seiner selbst denken. Nun können aber nicht *Personen*, sondern nur *Sachen* Eigentum sein, also Gegenstände, „gegen die man keine Verbindlichkeit hat“ (MS 270). Denn Personen besitzen durch ihre intelligible Natur unverlierbare Rechte (so ihre Unversehrtheit), die die möglichen Gebrauchsrechte an ihnen solcherart einschränken, dass die zum Eigentum notwendig zugehörigen Rechte, so zur „Destruction“ (Fey 1348), ausgeschlossen sind.<sup>48</sup> Dieser Gedanke in der Persönlichkeit

---

<sup>44</sup> Schon in der Mitschrift *Collins* stellt Kant das Dasein der moralischen Persönlichkeit unter die Bedingung des Daseins des physischen Lebens: „Nun ist aber der Körper die gänzliche Bedingung des Lebens, so daß wir keinen andren Begriff von unserm Leben haben, als vermittelt unsers Körpers, und da der Gebrauch unsrer Freiheit nur durch den Körper möglich ist, so sehn wir, daß der Körper einen Theil unsrer selbst ausmacht.“ (Col 369).

<sup>45</sup> In der *Kritik der praktischen Vernunft*, darauf weist Durán Casas (1996), S. 228 hin, führt Kant in der Tafel der Kategorien der Freiheit unter der Kategorie der Relation die Persönlichkeit anstelle der Substanz an (KpV 66). Vicente Durán Casas: *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants ‚Metaphysik der Sitten‘*. Frankfurt a. M. et al. 1996.

<sup>46</sup> MS 270; H.i.O.

<sup>47</sup> „Das Eigenthum ist die Befugniß, die eine Person hat über ihre Sache oder Substanz zu disponiren.“ (Pow 191).

<sup>48</sup> Der Mensch ist also nicht *sui dominus* (Eigentümer), sondern lediglich *sui iuris* (Besitzer), d.h. „sein eigener Herr“ (MS 270; cf. Fey 1345). Er hat also über sich *Besitzrechte*, die seinen *empirischen Zustand* betreffen (Col 369), die jedoch durch die Rechte seiner Persönlichkeit eingeschränkt sind.

wurzelnder einschränkender Rechte ist auch in der *Zweckformel* als negativem Prinzip enthalten: Der Mensch ist jederzeit als ein Wesen zu achten, das sich selbst die Prinzipien seines Handelns gibt. Die Achtung verbietet seine *vollständige Instrumentalisierung*,<sup>49</sup> weil diese mit dem Gedanken unvereinbar ist, der Mensch wähle sich selbst die Zwecke seines Handelns. Die für das Eigentum spezifischen Gebrauchsrechte, die Kant unter dem Begriff des *ius disponendi* zusammenfasst, sind insofern allesamt mit dem Gedanken unvereinbar, deren Objekt bestimme sich selbst frei.<sup>50</sup> Dies betrifft im Falle des hier diskutierten Beispiels die „Destruction“. Um das Recht an der Zerstörung eines Dings zu haben, ist daran zugleich ein zwecksetzendes Vermögen undenkbar, das es kategorisch *in seinem Bestehen* zu achten gelte.<sup>51</sup> Daher kann also zur Voraussetzung des *ius disponendi* an einem Gegenstand derselbe nur als Sache, nicht aber als Person betrachtet werden. Der Mensch müsste sich daher in der Suizidmaxime als Sache denken. Der Begriff einer Sache beinhaltet jedoch die Eigenschaft, nur Mittel zu sein (GMS

---

<sup>49</sup> Die vollständige Instrumentalisierung, die durch die Verfügung über die Gesamtheit des Menschen im Suizid stattfindet, sehen auch Horn et al. (2007), S. 248 als zentralen Grund für Kants Meinung, der Mensch gebrauche sich im Suizid nur als Mittel; cf. ebenso Christoph Horn: „Die Menschheit als objektiver Zweck. Kants Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs“, in: Karl Ameriks; Dieter Sturma (Hg.): *Kants Ethik*. Paderborn 2004, S. 195-212, S. 208. Ähnlich äußert sich Richter (2013), S. 87.

<sup>50</sup> Weiterführende Untersuchungen zur Eigentumsunfähigkeit der moralischen Persönlichkeit bieten Ronald M. Green: „What Does it Mean to Use Someone as ‘A Means Only’: Rereading Kant“, in: *Kennedy Institute of Ethics Journal*, Jg. 11 (2001), Nr. 3, S. 247-261; Michael Schefczyk: „Der Mensch ist Herr, nicht Eigentümer seiner selbst.“ Kants Kritik des Selbsteigentumsgedankens“, in: Karsten Fischer; Sebastian Huhnholz (Hg.): *Liberalismus: Traditionsbestände und Gegenwartskontroversen*. Baden-Baden 2019, S. 337-358.

<sup>51</sup> Nach Kant wäre deshalb der Suizid nicht pflichtwidrig, wenn darin nur der Körper, nicht aber die Persönlichkeit zerstört würde (denn der Mensch hat zwar ein Verfügungsrecht über seinen Körper, nicht aber über seine Persönlichkeit). Diesen Gedanken äußert explizit die Vorlesungsmitschrift *Collins*: „Wenn der Körper zufälliger Weise zum Leben gehörte, nicht als eine Bedingung, sondern zum Zustand des Lebens, so daß wir den Körper ablegen könnten, wenn wir wollten; wenn wir so aus dem Körper ausschlüpfen könnten, und in einen andern eingehn, so wie in ein Land, dann könnten wir über den Körper disponiren, denn würde er unsrer freyen Willkühr unterworfen seyn, allein, denn würden wir nicht disponiren über unser Leben, sondern nur über unsern Zustand“ (Col 369). Da aber das Leben die Daseinsbedingung unserer moralischen Persönlichkeit ist (Col 372), müssen wir davon ausgehen, dass mit seiner Zerstörung das intelligible Leben endet.

An diesem Punkt mag man sich fragen, wie dieser Befund zu Kants Postulat der *Unsterblichkeit der Seele* passt (cf. KpV 122-124). Denn wenn die Seele, als intelligible Substanz des Menschen als unsterblich vorzustellen ist, wie kann die Feststellung der Pflichtwidrigkeit des Suizids darauf beruhen, dass der Mensch sich darin seiner Substanz, d.h. Persönlichkeit nach vernichtet? Der Grund ist der, dass die Unsterblichkeit der Seele (wie auch das Dasein Gottes und der Freiheit) als Postulat die transzendente Bedingung des moralischen Gesetzes darstellt, auf die wir durch unser Bewusstsein desselben schließen; Erkenntnis ist davon aber unmöglich (B 827f.). Daher schreibt Kant auch: „Sie [die Postulate] gehen alle vom Grundsatz der Moralität aus, der kein Postulat, sondern ein Gesetz ist, durch welches Vernunft unmittelbar den Willen bestimmt, welcher Wille eben dadurch, daß er so bestimmt ist, als reiner Wille, diese notwendige Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift fordert.“ (KpV 132). Es ist also das moralische Gesetz selbst, das die fraglichen Postulate zu seinem „Behuf postulirt“ (KpV 133). Insofern *folgt* das in praktischer Hinsicht notwendige Bewusstsein dieser postulierten Gegenstände dem moralischen Gesetz. Daher spielt auch die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele für die Erwägung der Pflichtwidrigkeit des Suizids keine Rolle. Denn diese ist schon Angelegenheit des moralischen Gesetzes selbst, also von seinen Postulaten unabhängig.

428). Daher schreibt Kant auch im fraglichen Satz [2], dass der Mensch, der Suizid begeht, sich selbst bloß als Mittel behandelt.<sup>52</sup> Insofern nun der Mensch sich also nicht als Sache, d.h. nur als Mittel, behandeln darf [3], der Suizid doch eben darauf beruht [2], ist die Handlung nicht mit dem Gedanken der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen vereinbar, mithin pflichtwidrig [4]: „Also kann ich über den Menschen in meiner Person nichts disponiren, ihn zu verstümmeln, zu verderben, oder zu tödten.“ (GMS 429).<sup>53</sup>

Hinsichtlich der werkgenetischen Provenienz dieser Argumentation ist anzumerken, dass der Gedanke, der Mensch dürfe sich aufgrund Eigentumsunfähigkeit nicht das Leben nehmen, bereits in früheren Texten angelegt ist. Dabei verweist der Begriff des *Disponierens*, den Kant in Satz [4] gebraucht, auf den rechtlichen Begriff des *ius disponendi*, der in engem Zusammenhang mit dem Konzept des Eigentums steht. So bildet hier auch (wie in jeder anderen Passage des Werks, die den Suizid als der Selbstzweckhaftigkeit widerstreitend zurückweist)<sup>54</sup> der Grundsatz, der Mensch könne nicht Eigentümer seiner selbst sein, stets den konzeptionellen Hintergrund, vor dem das Argument aus der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen entwickelt wird. Auf dieser Grundlage kritisierte Kant schon in der Vorlesung *Herder* der frühen 1760er-Jahre den Suizid. Anders als in der *Grundlegung* heißt es dort allerdings, der Mensch könne darum nicht Eigentümer seiner selbst sein, weil er „*durch einen andern*“ (Her 30; H.i.O.) sei.

---

<sup>52</sup> Wittwer (2001), S. 187-192 kritisiert Kants Argumentation dahingehend, dass es innerhalb der Kantischen Moralphilosophie gar nicht möglich sei, dass eine Person sich selbst nur als Sache behandle. Das liegt dem Vf. zufolge daran, dass derartige Handlungen reflexiven Charakter haben und darum der Mensch, obwohl er hier erleidend, jederzeit zugleich ein frei handelndes Wesen ist (dies belege sein Vermögen moralischer Abwägung). Und die Eigenschaft freien Handlungsvermögens grenze den Menschen *per se* von bloßen Sachen ab. Der Mensch sei daher auch im Suizid immer zugleich frei handelndes Subjekt, behandle sich mithin nicht bloß als Sache. Daher sei der Suizid „aus freien Stücken“ (Ibid. S. 188) eine Handlung, worin der Mensch „*seinen selbstgesetzten Zweck*“ (Ibid. S. 189; H.i.O.) verfolge. Dem ist entgegenzuhalten, dass die bloß kausale Urheberschaft einer reflexiven Handlung nicht *per se* bedeutet, dass der Mensch sich darin als freies Wesen, mithin als Person behandelt. Vielmehr soll ja durch Anwendung des kategorischen Imperativs erst entschieden werden, ob der Mensch sich in der fraglichen Maxime selbst zugleich als frei handelndes Wesen denken kann. Wie Fischer (1993), S. 119 ganz richtig feststellt, macht der Mensch sich in der reflexiven Handlung des selbstliebigen Suizids zwar zum Selbstzweck, dies aber – mit Blick auf die bestimmenden sinnlichen Antriebe – nur „in seiner Leiblichkeit“ (Ibid.), nicht jedoch in seiner Intelligibilität. Aber „[a]bstrahiert man vom Leib“, wie es der kategorische Imperativ vorsieht, „so bleibt der Handlung der Selbsttötung in der Tat kein menschlicher Zweck, sondern sie hebt die Person als das intelligible Subjekt grundlos auf“ (Ibid.). Peter Fischer: „Das Schöne, das Erhabene, die Askese und der Selbstmord“, in: Karl-Heinz Schwabe; Martina Thom (Hg.): *Naturzweckmässigkeit und ästhetische Kultur. Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*. Sankt Augustin 1993, S. 117-131.

<sup>53</sup> In der Mitschrift *Vigilantius* heißt es ähnlich: „[D]er Mensch kann nicht über seine Substanz disponiren: denn er würde über seine Persönlichkeit selbst, *innere Freiheit* oder Menschheit in seiner Person selbst verfügen.“ „Es ist daher Pflicht in Ansehung seiner Substanz a) weder total noch partial seine Substanz zu verderben, zu zerstören, z.E. Selbstmord, oder sich zu den natürlichen Bestimmungen seiner Substanz und eines jeden Gliedes besonders untauglich zu machen.“ (Vig 601; cf. Col 343, 369, Pow 192).

<sup>54</sup> In den veröffentlichten Werken insbesondere in der *Religion* (RGV 81) und der *Tugendlehre* (MS 423). Für die Vorlesungsmitschriften cf. die vorangegangene Anmerkung.

Hier wird der Mensch als Eigentum Gottes gedacht und kann darum nicht Eigentümer seiner selbst sein. Daran zeigt sich, dass der Grundgedanke des Arguments, der Mensch könne nicht sein eigener Eigentümer sein, bei Kant bereits viel früher angelegt ist und auf die christliche Ethik verweist.<sup>55</sup> Im Zuge des Übergangs in die kritische Phase wird der Gedanke der Eigentumsunfähigkeit des Menschen nun zwar beibehalten, jedoch anders begründet. Es heißt nicht mehr, der Mensch könne nicht Eigentum seiner selbst sein, weil er eigentlich einem andern gehöre, sondern weil er Persönlichkeit ist. Diese Einsicht folgt der Entwicklung des Autonomiekonzeptes, wonach der Mensch als selbstzweckhaft vorzustellen ist. Die Autonomie als Vermögen, sich eigenständig Zwecke zu setzen, ist es, was jegliche Gebrauchsrechte an Personen auf das Maß bloßen Besitzes einschränkt. So darf man dieses zweite Argument der *Grundlegung* gegen den Suizid als aufklärerisch-säkularisierte Version einer ursprünglich christlichen und noch zu Kants Zeit vielfach vertretenen Begründung des Suizidverbots bewerten.<sup>56</sup>

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass der Suizid in der *Grundlegung* zweimal in exemplifizierender Absicht als pflichtwidrig erwiesen wird, die zugehörige Maxime hält der Überprüfung durch den kategorischen Imperativ (anhand der Naturgesetzformel wie auch der Zweckformel) nicht stand. Einmal wird gezeigt, sie sei ihrer *Form* nach nicht als allgemeines Gesetz der Natur denkbar, weil sie sich solcherart selbst widerspräche. Das andere Mal wird die Suizidmaxime nach ihrer *Materie* zurückgewiesen, weil das darin notwendig vorauszusetzende Dispositionsrecht über sich selbst nicht mit der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen als zugleich moralischer Persönlichkeit vereinbar ist. Vorausweisend ist festzustellen, dass Kant den Gedanken der Unmöglichkeit der Suizidmaxime als Gesetz der Natur in seinem späteren Werk lediglich in der *Kritik der praktischen Vernunft* noch zweimal anführt (KpV 44, 69), dort jedoch nur in exemplifizierender Absicht und ohne weiterführende Erläuterungen. Darüber hinaus ist es für den Erweis der Pflichtwidrigkeit des Suizids nicht mehr

---

<sup>55</sup> Zur Darstellung des christlichen Arguments für die Verwerflichkeit des Suizids sowie Kants Auseinandersetzung damit cf. Kapitel II.2.

<sup>56</sup> Ein Zusammenhang zwischen dem religiösen Suizidverbot der Vorlesungsmitschrift *Herder* und der zweiten Argumentation der *Grundlegung* ist bisher nur von Wittwer (2001), S. 183 hergestellt worden. Der Vf. weist auf die Unverträglichkeit der beiden Argumente hin: Einmal verbiete Kant den Suizid, weil der Mensch Eigentum Gottes sei, ein andermal, weil er kein Eigentum sein könne. Daher fragt Wittwer: „Wie können beide Aussagen zugleich wahr sein?“ (Ibid.). Klarerweise können diese beiden Aussagen nicht zugleich wahr sein. Denn das eine setzt eine Fähigkeit des Menschen, Eigentum zu sein, voraus, das andere bestreitet sie. Ein Grund zur Annahme, dass Kant sich widerspricht, besteht indes nicht. Denn Kant bringt, wie dargelegt, die beiden Argumente in unterschiedlichen Schaffensphasen vor, und das zweite löst im Zuge von Kants Übergang in die kritische Phase seiner Philosophie das erste ab.

von Belang. Das zweite Argument aus der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen wird dagegen in verschiedenen Werken wieder aufgegriffen, so in der *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV 88) als Beispiel, in der *Religionsschrift* (RGV 81) hinsichtlich der Frage, ob Jesus ein Selbstmörder gewesen sei, sowie schließlich im Pflichtwidrigkeitserweis des Selbstentleibungs-Paragrafen der *Tugendlehre* (MS 422f.).

### **Kapitel I.2.2 Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft**

In der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) entwirft Kant das Konzept einer Vernunftreligion, die den etablierten, bloß partikulär-unvollkommen Kirchenglauben ablösen soll (RGV 115). In dieser Schrift befasst sich Kant auch mit dem Suizid (RGV 81),<sup>57</sup> ob nämlich das Ableben Jesu als Suizid zu beurteilen ist.<sup>58</sup> Diese Frage ist für das Christentum heikel. Wäre dem so, hätte sich der *Messias* selbst schwer versündigt.<sup>59</sup> Jedoch wäre dieser Befund auch für Kants Lehre problematisch, denn der *Gottessohn* verkörpert darin (gleichwohl

---

<sup>57</sup> Soweit ich sehe, wurde diese Passage bisher nur von wenigen Interpreten beachtet. Das überrascht, denn trotz ihrer Kürze ist sie für das Verständnis der Kantischen Suizidposition von erheblicher Relevanz. Wo sie doch untersucht wurde, geschah das lediglich zur Klärung der kasuistischen Frage der *Tugendlehre*, die sich mit dem Märtyrertum befasst: „Ist es Selbstmord, sich (wie Curtius) in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten? – oder ist das vorsätzliche Märtyrertum, sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldentat anzusehen?“ (MS 423); cf. Yvonne Unna: „Kant’s Answers to the Casuistical Questions Concerning Self-Disembodiment“, in: *Kant-Studien*, Jg. 94 (2003), S. 454-473, S. 459f.; Rudolf Schüßler: „Kant und die Kasuistik: Fragen zur Tugendlehre“, in: *Kant-Studien*, Jg. 103 (2012), S. 70-95, S. 78; Eva E. M. Oggionni: „Kantische Antworten auf Kants kasuistische Fragen, die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst betreffend“, in: *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, Jg. 5 (2017), S. 38-57, S. 46.

<sup>58</sup> Die Bibel selbst gibt an zahlreichen Stellen Anlass zur Vermutung, Jesus habe Suizid begangen und Teil seiner Botschaft an die Gläubigen sei die Forderung, es ihm gleich zu tun. So heißt es im *Evangelium des Johannes*: „Ich bin der gute Hirt. Der gute Hirt gibt sein Leben hin für die Schafe. [...] Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe, um es wieder zu nehmen. Niemand entreißt es mir, sondern ich gebe es aus freiem Willen hin.“ (Joh 10, 11-18). Weiter heißt es: „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt.“ (Joh 15, 13). Auch liest man dort: „Wer aber an seinem Leben hängt, verliert es; wer aber sein Leben in dieser Welt geringachtet, wird es bewahren bis ins ewige Leben. Wenn einer mir dienen will, folge er mir nach“ (Joh 12, 25f.). Im *Evangelium des Lukas* liest man: „Wenn jemand zu mir kommt und nicht [...] sein Leben gering achtet, dann kann er nicht mein Jünger sein. Wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein.“ (Lk 14, 26f.). Darüber hinaus ließen sich zahlreiche weitere Stellen anführen, in denen der Gläubige zur Verabscheuung des irdischen Daseins aufgefordert wird. Zudem äußert sich die Bibel an keiner Stelle ablehnend zum Suizid. Dazu bemerkt Minois (1996), S. 45: „Das Christentum entsteht und entwickelt sich in einer Atmosphäre des Zwiespalts, denn es behauptet, das irdische Leben sei hassenswert, und man müsse den Tod herbeisehen, um zu Gott gelangen und ins ewige Leben einzugehen. [...] Aber der christliche Tod muss ein Beweis der Treue zu Gott sein. Er darf also nicht um seiner selbst willen oder aus Verzweiflung gesucht werden. Der freudige Tod des Märtyrers steht im Gegensatz zum verzweifelten Tod des Sünders.“ Georges Minois: *Geschichte des Selbstmords*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Düsseldorf, Zürich 1996.

<sup>59</sup> Die kirchliche Lehre sah den Suizid als schwere Sünde an. Zur christlichen Ablehnung des Suizids unter Berufung auf Pflichten gegen Gott cf. Kapitel II.2.

nur als Ideal, nicht in historischer Erscheinung) das *gute Prinzip*<sup>60</sup> und gilt als „Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit“ (RGV 119). Insofern Kants Philosophie den Suizid als pflichtwidrig ansieht, ist ihr Jesus also nicht als Suizident vorstellbar. Daher wendet sich Kant hier gegen Autoren, die das Ableben Jesu als Suizid beurteilen. Die Untersuchung dieser Passage leistet einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis von Kants Suizidposition. Denn Kant grenzt hier vom Suizid zwei erlaubte Handlungen ab:<sup>61</sup> Das *Wagnis* und das *Selbstopfer*. Unter letzteres fällt sodann auch der Tod Jesu. Im Folgenden wird zunächst Kants Kritik an dieser Interpretation des Ablebens Jesu dargestellt. Dann wird gezeigt, wie Kant im Zuge dessen die erlaubten Handlungen vom Suizid abgrenzt und worin die Kriterien dieser Abgrenzung bestehen.

In der soeben beschriebenen Frage wendet sich Kant gegen zwei Interpretationen, die das Ableben Jesu als Suizid beurteilen. Die erste vertritt Karl Friedrich Bahrdt (1740 – 1792), die zweite Hermann Samuel Reimarus (1694 – 1768). Von Interesse für diese Arbeit ist Kants Kritik an Bahrdt.<sup>62</sup> Sie bezieht sich auf dessen *System der moralischen Religion* von 1787.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> Das gute Prinzip besteht darin, dass der Mensch die Bestimmung seines Handelns unter das Primat praktischer Vernunft stellt. Nach dem bösen Prinzip dagegen ist der Mensch „sich des moralischen Gesetzes bewußt, und hat doch die (gelegentlichliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen“ (RGV 32).

<sup>61</sup> Die Frage nach solchen Handlungen warf erstmalig die *Grundlegung* auf und verwies sie in die Zuständigkeit einer noch auszuarbeitenden angewandten Ethik (GMS 429).

<sup>62</sup> Der Vollständigkeit halber soll hier kurz der Hintergrund der zweiten von Kant zurückgewiesenen Interpretation Reimarus' dargestellt werden. Reimarus hatte sich in seiner bibel- und religionskritischen *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, die posthum und anonym durch Gotthold Ephraim Lessing (1721 – 1781) auszugsweise in den *Fragmenten eines Wolfenbüttelschen Ungenannten* veröffentlicht wurde, zu dieser Frage geäußert. Wie Allison (1966), S. 48 feststellt, zeichnet Reimarus dort kein gutes Bild von Jesus: „Jesus becomes regarded as a well meaning, but deluded fanatic, the apostles clever and self-seeking deceivers, and the christian religion a colossal fraud.“ Henry E. Allison: *Lessing and the Enlightenment. His Philosophy of Religion and Its Relation to Eighteenth-century Thought*. Ann Arbor 1966.

Kant dürfte sich darin auf die von Lessing 1778 herausgegebene Schrift *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Nach einem Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten* beziehen. Dort stellt Reimarus das Ableben Jesu als fehlgeschlagenes Wagnis in politischer Absicht dar: „Es war demnach sein Zweck nicht gewesen, daß er leiden und sterben wollte; sondern daß er ein weltlich Reich aufrichtete, und die Juden von ihrer Gefangenschaft erlösete: und darin hatte ihm [sic!] Gott verlassen, darin war ihm seine Hoffnung fehl geschlagen.“ (S. 153f.). Hermann Samuel Reimarus: *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Nach dem Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten*. Hg. von Gotthold Ephraim Lessing. Braunschweig 1778. Kant lehnt diese Deutung als grundlose Mutmaßung ab, weil solche bloß weltlichen Absichten nicht mit der Moralität Jesu vereinbar sind. Kant scheint dagegen als Absicht Jesu eher die moralisch gutzuheiße „Stürzung des alle moralische Gesinnung verdrängenden Ceremonialglaubens“ (RGV 81) zu sehen.

<sup>63</sup> Karl Friedrich Bahrdt: *System der moralischen Religion zur endlichen Beruhigung für Zweifler und Denker : Allen Christen und Nichtchristen lesbar*. Berlin 1787. Kants Kenntnis dieser Schrift belegt ein Briefwechsel mit ihrem Autor. Daraus geht hervor, dass Bahrdt ihm vor Veröffentlichung des Werks ein Exemplar davon zukommen ließ (Ak. X:472, 476).

Dort heißt es auf S. 62: „Es gehört nur gemeiner Verstand und gewöhnliche [sic!] Aufmerksamkeit dazu, um beim Lesen der Evangelisten mit Erstaunen wahrzunehmen, daß Jesus seine Leiden bis zu seiner Hinrichtung im eigentlichsten Sinne selbst veranstaltet hat.“ Nach Bahrtdt habe Jesus einen „Plan“ verfolgt, die Priester in politische Bedrängnis zu bringen, damit sie ihn, „den Galiläer [...] ermorden“ (Ibid.). Weiter habe er Judas nur noch unter seinen Jüngern verbleiben lassen, damit dieser ihn verrate. Schließlich habe Jesus in seinem Prozess auch nichts zu seiner Verteidigung unternommen. So gelangt Bahrtdt zu dem Schluss:

„Wahrhaftig so frei hat noch niemand sein Schicksal [sic!] gewählt, so absichtlich hat kein Märtyrer der Wahrheit seine Hinrichtung veranstaltet. Und eine fühllose Seele muss es seyn, die nicht hier mit starrer Verwunderung gesteht, daß kein Mensch je sich so eigentlich selbst für den Zweck [sic!] der Menschenliebe hingeopfert hat, wie Jesus.“<sup>64</sup>

Nach Bahrtdt, der Kant zufolge „romanhaft dichtete“ (RGV 81), „suchte“ der Gottessohn den „Tod [...], um eine gute Absicht, durch ein Aufsehen erregendes glänzendes Beispiel zu befördern“ (ibid.; H.i.O.). Das wäre aber Suizid gewesen, denn hier hätte er seinen Tod gewollt, sodann auch aktiv herbeigeführt. Dagegen wendet sich Kant auf Grundlage der folgenden Abgrenzung erlaubter Handlungen vom Suizid. Der Mensch dürfe

„[1.1] zwar auf die Gefahr des Verlustes seines Lebens etwas wagen, [1.2] oder auch den Tod von den Händen eines andern erdulden, wenn man ihm nicht ausweichen kann, ohne einer unnachlässlichen Pflicht untreu zu werden, [2] aber nicht über sich und sein Leben als Mittel, zu welchem Zweck es auch sei, disponiren und so *Urheber* seines Todes sein.“<sup>65</sup>

In Teilsatz [2] legt Kant dar, welche Handlung Suizid, mithin unerlaubt ist. Diejenige nämlich, worin der Mensch über sich selbst disponiert und dadurch zum *Urheber* seines eigenen Todes wird. Im Hintergrund steht hier – das verrät der Begriff des *Disponierens* – die Zurückweisung des Suizids anhand der Zweckformel des kategorischen Imperativs, die Kant schon in der *Grundlegung* (GMS 429) vorbrachte. Nimmt der Mensch sich das Leben, gebraucht er sich nur als Mittel, nicht zugleich als Zweck, handelt mithin pflichtwidrig. Dabei spielt es keine Rolle, was mit dem Suizid bezweckt wird – „zu welchem Zweck es auch sei“, denn schon die Disposition über das eigene Leben impliziert Kant zufolge, sich bloß als Mittel zu behandeln.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Bahrtdt (1787), S. 64.

<sup>65</sup> RGV 81; H.i.O.

<sup>66</sup> Die Absicht, die einer Handlung zugrunde liegt, ist für ihre moralische Beurteilung irrelevant (GMS 399f.).

Im Falle der Einschätzung Bahrds läge aber eben dieses vor. Indem Jesus den Tod aktiv *gesucht* hätte, hätte er sich zum *Urheber* seines Todes gemacht. Sein Lebensende wäre auf einen Akt freier Willkür rückführbar und indem er sich darin (aufgrund von Disposition über sich selbst) nicht zugleich als Zweck behandelte, wäre er als Selbstmörder anzusehen. Demgegenüber erklärt Kant in den Teilsätzen [1.1] und [1.2], welche Handlung kein Suizid, mithin erlaubt ist. Teilsatz [1.1] beschreibt das *Wagnis des Lebens*, Teilsatz [1.2] das *Selbstopfer*.

Zunächst zum *Wagnis*: Der Mensch ist befugt, „auf die Gefahr des Verlustes seines Lebens etwas [zu] wagen“. Diese Befugnis hat zur Bedingung, dass der Mensch sein Leben nicht darum wagt, weil er den Tod *sucht*. So heißt es auch in der *Metaphysik der Sitten Vigilantius*: „Es ist erlaubt, sein Leben zu wagen auf die Gefahr, es zu verlieren, dagegen kann mir nie erlaubt sein, mein Leben vorsätzlich hinzugeben“ (Vig 629). Das Kriterium in der Abgrenzung von erlaubtem Wagnis und Suizid ist also der Vorsatz, sein Leben zu verlieren. So findet der Leser auch in der Mitschrift *Collins* die Äußerung: „Die Intention sich selbst zu destruieren macht den Selbstmord aus.“ (Col 371). Für das erlaubte Wagnis des Lebens findet man in Kants *Œuvre* mehrere Beispiele, so in den Mitschriften *Collins* sowie *Vigilantius* den Soldaten, der sein Leben gegen die Feinde wagt (Col 377, Vig 629f.). In der Mitschrift *Vigilantius* sowie der *Tugendlehre* ist die Rede von Fischern, Seefahren „und andere[n] Leute[n] mit gefährlichen Beschäftigungen“ (Vig 630; cf. TL 423). Die *Kritik der praktischen Vernunft* spricht über die „Handlung, da jemand mit der größten Gefahr des Lebens Leute aus dem Schiffbruche zu retten sucht“ (KpV 158). Alle diese Handlungen sind erlaubt, weil der Akteur damit nicht seinen Tod bezweckt. Einige dieser Handlungen hält Kant sogar für verdienstlich. Denn hier überwindet ein Mensch aus Nächstenliebe seine Angst vor dem Tod<sup>67</sup>, so der Soldat oder der Retter Schiffbrüchiger. Findet der Mensch darin den Tod, ist es Wirkung des *Schicksals*<sup>68</sup> (cf. Col 371), nicht aber eines Willküraktes. Mithin ist der Mensch auch nicht als *Urheber* seines Todes anzusehen. Die Erlaubtheit eines solchen Wagnisses stellt Kant indes unter einen Vorbehalt: Es muss durch moralische Zwecke legitimiert sein, so die Selbsterhaltung im Falle des Seefahrers oder die Nächstenliebe beim Retter Schiffbrüchiger.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Zur Angst vor dem Tod bzw. der Liebe zum Leben cf. Kapitel I.3.

<sup>68</sup> Im Zusammenhang mit dem Lebensende, bewirkt bloß durch naturkausal geordnete Abläufe – ohne also, dass der Mensch hierin handelnd eingegriffen hätte oder hätte (moralisch-möglich) eingreifen können – gebraucht Kant den Begriff des *Schicksals* (Anth 233, Pow 208ff., Col 371, 374). Das Schicksal, als das, „was über uns schweben mag“ und wo es „nicht auf den Gebrauch unserer freien Willkür ankommt“ (Anth 186), ist die Vorstellung einer unabwendbaren, naturgesetzlichen, dabei doch zufälligen Einwirkung auf den äußeren Zustand des Menschen (Anth 121).

<sup>69</sup> Ein Beispiel für ein pflichtwidriges Wagnis ist das *Duell*, mit dem sich Kant unter anderem in der *Rechtslehre* befasst. Dieses Wagnis des Lebens sieht Kant bloß durch das Ehrgefühl bedingt, das darauf zielt, „sich Genugthuung [...] zu verschaffen, um seinen Kriegsmuth zu beweisen, als worauf die Ehre seines Standes

Zum erlaubten *Selbstopfer*: Der Mensch darf „auch den Tod von den Händen eines anderen erdulden, wenn man ihm nicht ausweichen kann, ohne einer unnachlässlichen Pflicht untreu zu werden“. Im Begriff des *Erduldens* liegt eine passive Akzentuierung. Der Mensch *sucht* hier den Tod nicht, ist also auch nicht dessen *Urheber*. Er verzichtet lediglich auf bestimmte Handlungen zur Erhaltung seiner selbst. Zwar steht nämlich der Mensch allgemein unter der Pflicht zur Selbsterhaltung als einem physischen Wesen (MS 421), diese kann aber (anders als das Suizidverbot) eingeschränkt werden, wo er sich nur noch durch pflichtwidrige Handlungen erhalten kann, also dadurch, „einer unnachlässlichen Pflicht untreu zu werden“. In diesem Fall ist der Mensch von der Pflicht zur Selbsterhaltung – zugunsten der Unterlassung von zur Lebenserhaltung notwendigen, aber pflichtwidrigen Handlungen – entbunden. Diesen moralphilosophischen Sachverhalt bezeichnet Kant im handschriftlichen Nachlass als *negatives Recht* des Menschen über sein Leben: „Über das Leben hat man nur ein negatives Recht: Nämlich das Mittel seiner Erhaltung, was unerlaubt ist, fahren zu lassen, aber kein positives: den Verlust desselben als ein Mittel zu brauchen“<sup>70</sup>. So heißt es auch in der Vorlesungsmitschrift *Vigilantius*:

„Verächtlich und pflichtwidrig bleibt es dagegen, die Erhaltung des Lebens auf Kosten seiner Moralität zu fördern, und das: *zu leben*, auch dann für ein Glück zu schätzen, wenn die Erhaltung gleich mit Laster, der Tod aber, den man erdulden soll, mit der moralischen Würde des Menschen verknüpft wäre.“<sup>71</sup>

Das Kriterium der Abgrenzung erlaubter (Wagnis und Opfer) von unerlaubten (willkürliche Selbstentleibung) Handlungen ist also, ob das Ableben kausal auf einen Akt freier Willkür rückführbar ist. Mit anderen Worten: Sucht der Mensch vorsätzlich seinen Tod? Beim Wagnis

---

wesentlich beruht“ (MS 336). Kant hält zwar die Ehrliche für respektabel, sie ist die „beständige Begleiterin der Tugend“ (Anth 257). Als affektive Disposition kann sie aber das Wagnis des Lebens nicht legitimieren, weil sie nicht genuin moralisch ist. Für Kant ist das Duell daher ein Verbrechen, das die Bezeichnung „*Kriegsgesellenmord*“ (MS 336; H.i.O.) verdient. Im handschriftlichen Nachlass heißt es „Der Duell ist ein *crimen* wieder den ganzen Staat“ (Refl 7856, Ak. XIX:536; H.i.O.). Folglich „[d]em Duell durch die Finger zu sehen, ist ein vom Staatsoberhaupt nicht wohl überdachtes schreckliches Princip“ (Anth 259). Ein weiteres Beispiel für das unerlaubte, weil nicht moralisch legitimierte Wagnis geben die Vorlesungsmitschriften: „Auf der andern Seite sollten wir aber unser Leben nicht wagen und aus bloßem Interesse und privat Absichten aufs Spiel setzen, alsdenn handelt man nicht allein unklug, sondern auch niederträchtig, z. E. wenn man wetten wollte, auf wie viel Geld über ein Wasser zu schwimmen.“ (Col 376f.).

<sup>70</sup> Refl 6979, Ak. XIX:219. Das positive Recht über sein Leben bestünde darin, dass der Mensch sein Leben aktiv beenden dürfte. Dieses Recht wäre ein spezifisches Eigentumsrecht in Form des *ius disponendi*, nämlich zur Zerstörung seiner selbst. Ein solches kann der Mensch (als zugleich mit unantastbarer moralischer Persönlichkeit begabt) nicht über sich selbst haben (cf. Kapitel I.2.1.2).

<sup>71</sup> Vig 629; H.i.O., cf. Col 377. In der Vorlesungsmitschrift *Powalski* liest man: „Ich bin nicht befugt mein Leben zu erhalten, wenn ich durch niederträchtige Handlungen mich deßen unwürdig mache.“ (Pow 209).

und beim Opfer ist das nicht der Fall. Hier ist das Ableben nicht gewollt und allein verursacht durch naturkausal geordnete Abläufe. Im Falle des Wagnisses solcherart, dass der Mensch sein Leben durch das Schicksal verliert, im Falle des Opfers, dass der Mensch auf seine physische Selbsterhaltung verzichtet, um nicht „einer unnachlässlichen Pflicht untreu zu werden“ (RGV 81). Beim Suizid verhält es sich anders. Hier *will* (bzw. „*sucht*“) der Mensch seinen Tod, um damit einen (beliebigen) Zweck zu befördern. Insofern lässt sich auch sein Ableben auf einen Akt der Willkür zurückführen.

Das Ableben Jesu ist nun Kant zufolge so zu bewerten, dass er den Tod nicht wollte, sondern ihn entsprechend Satz [1.2] erduldet, um nicht zwecks physischer Selbsterhaltung eine Pflicht zu verletzen (beiseitegesetzt, welche das sei). Deshalb ist er auch nicht als Selbstmörder anzusehen. Für das Anliegen dieser Arbeit sind jene Äußerungen Kants in zweierlei Hinsicht bedeutsam: Erstens grenzt Kant hier von der willkürlichen Selbstentleibung das Wagnis sowie das Selbstopfer, d.h. den pflichtmäßigen Verzicht auf die bloß physische Selbsterhaltung ab, die beide keine Pflichtverletzung darstellen. Zweitens wird hier deutlicher, dass für Kant auch die beste Absicht nichts an der Pflichtwidrigkeit des Suizids ändert – die aktive Beendigung seines Lebens, selbst zum Heil der ganzen Menschheit, wäre pflichtwidrig.<sup>72</sup>

### **I.2.3 Die *Metaphysik der Sitten***

Mit der 1797 veröffentlichten *Metaphysik der Sitten* löst Kant den Anspruch früherer Jahre ein, die Ausarbeitung einer angewandten Moralphilosophie vorzunehmen.<sup>73</sup> Für die Untersuchung seiner Position zum Suizid ist dieses Werk von besonderer Bedeutung. Erstens ist es die einzige veröffentlichte Schrift, die das Thema (in § 6, *Von der Selbstentleibung*) eigenständig und mit allgemeinem Anspruch behandelt.<sup>74</sup> Zweitens wird der Suizid hier (im Gegensatz zu anderen

---

<sup>72</sup> So heißt es im handschriftlichen Nachlass: „Es ist von der größten Nothwendigkeit vor der Vernunft, gewisse praktische Regeln als Grundsätze anzunehmen, die absolut necessitieren (categorisch), ohne auf den Bedingungen von Nutzen zu beruhen, z. E. keine Absicht wieder sein eigenes Leben zu haben oder seine eigne Persohn nicht anderen Absichten aufzuopfern.“ (Refl 6801, Ak. XIX:165).

<sup>73</sup> Dies hatte Kant bereits in der *Grundlegung* angekündigt, wo er auf die zu einem späteren Zeitpunkt auszuführende *Metaphysik der Sitten* verweist, welche auch eine systematische Einteilung der Pflichten enthalten soll (GMS 421).

<sup>74</sup> Gleichwohl in der *Metaphysik der Sitten* die Auseinandersetzung mit dem Suizid vergleichsweise differenziert ausfällt, ist sie in ihrer Vielschichtigkeit sowie der Vielfältigkeit ihrer Bezüge zu anderen Stellen des Kantischen Œuvres immer noch „extremely compressed“, wie es Timmons (2013), S. 221 treffend formuliert: “we find various interwoven strands of thought that require some distangling and elaboration in order to bring Kant’s main arguments and associated claims into clear focus.” Mark Timmons: “The Perfect Duty to Oneself as an Animal

Werken) nicht nur als pflichtwidrige Handlung, sondern als *Laster*, d.h. als in der Zeit beständiger *Grundsatz zur Übertretung* behandelt. Drittens weist Kant in diesem Werk dem Suizidverbot seinen endgültigen Platz im Pflichtensystem der kritischen Moralphilosophie zu.<sup>75</sup> Im Folgenden werden in drei Abschnitten der Suizid-Paragraph sowie seine vielfältigen Bezüge zur *Metaphysik der Sitten* und zu anderen Schriften im Detail untersucht. Der erste Abschnitt erklärt, an welcher Stelle seines Pflichtensystems Kant das Suizidverbot unterbringt, weshalb er das tut und was daraus für das Verständnis des Suizidverbots folgt.<sup>76</sup> Der zweite Abschnitt geht auf den Lastercharakter des Suizids ein. Zuerst wird der Begriff des Lasters erklärt, sodann gezeigt, worin das Laster des Suizids besteht. Darauf aufbauend wendet sich der dritte Abschnitt dem Suizid-Paragraphen selbst zu, interpretiert ihn absatzweise und setzt ihn mit anderen Stellen des Kantischen Œuvres in Beziehung.

### **I.2.3.1 Verortung des Suizidverbots in der *Metaphysik der Sitten***

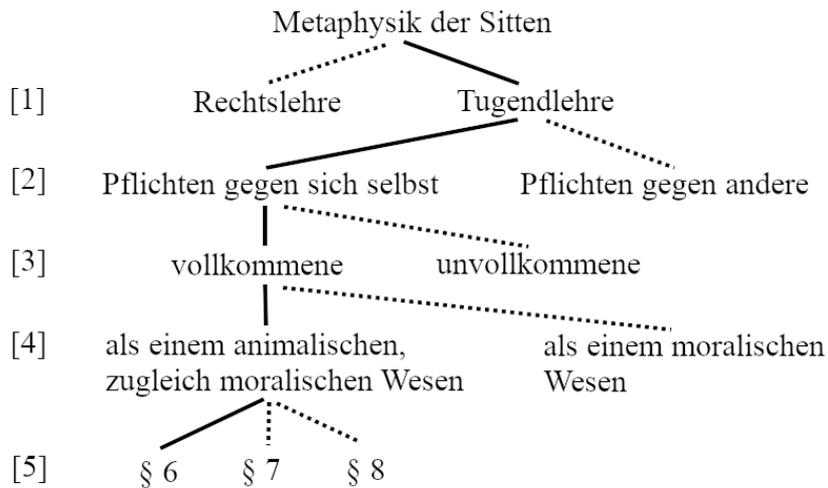
Die Untersuchung beginnt bei der obersten Einteilung des Werks und zeichnet in der immer feiner werdenden systematischen Verzweigung – der folgenden Grafik entsprechend – den Weg bis zum § 6 nach:

---

Being (TL 6:421 – 428)”, in: Andreas Trampota et al. (Hg.): *Kant's »Tugendlehre«. A Comprehensive Commentary*. Berlin, Boston 2013, S. 221-243.

<sup>75</sup> Das Suizidverbot erhält erst in dieser späten Schrift und nicht schon in der *Grundlegung* oder der *Kritik der praktischen Vernunft* seinen Platz im System der Pflichten, weil diese früheren Abhandlungen noch keine ausdifferenzierte Pflichtenlehre zum Anliegen haben, sondern, so Kersting (1982), S. 184, mit der „begründungstheoretische[n] Vorarbeit zu einer *Metaphysik der Sitten*“ und nicht dem eigentlichen „System der allgemeinen Pflichtenlehre“ (MS 379) befasst sind.

<sup>76</sup> Für den versierten Kant-Leser dürfte es keine Neuigkeit sein, dass die Einteilung der *Metaphysik der Sitten* mit erheblichen Problemen behaftet ist. Besonders schwierig ist dabei die Frage, wie vollkommene Pflichten gegen sich selbst (zu denen das Suizidverbot gehört) überhaupt Teil der ethischen Gesetzgebung, mithin der *Tugendlehre*, sein können. Denn Pflichten der ethischen Gesetzgebung sehen nach Kant auf Maximen, vollkommene Pflichten dagegen auf Handlungen. Um einer Entzerrung der Darstellung willen werden diese Einteilungsschwierigkeiten im späteren Kapitel III.1 gesondert behandelt.



An den Einteilungsschritten [1] bis [5] orientiert sich die folgende Darstellung. Jede der Abzweigungen wird erklärt, sodann ihr Aussagegehalt bezüglich Form und Inhalt des Suizidverbots erörtert.<sup>77</sup>

### [1] Das Suizidverbot als Teil der Tugendlehre

Die *Metaphysik der Sitten* zerfällt in zwei Teile: *Rechtslehre* und *Tugendlehre*. Die *Rechtslehre* führt die Grundsätze rechtlicher, die *Tugendlehre* die Grundsätze ethischer Gesetzgebung aus. Das Suizidverbot wird in der *Tugendlehre* behandelt, steht also unter der ethischen Gesetzgebung. Das liegt daran, dass es eine *Pflicht gegen sich selbst* ist (cf. Erklärung zum folgenden Einteilungsschritt [2]) und daher, mangels Außenbezug, nicht Teil der *intersubjektiven* rechtlichen Gesetzgebung sein kann.<sup>78</sup> Was aus dieser Einordnung für das Verständnis des Suizidverbots folgt, erhellt sich mit einem Blick auf das Anliegen der *Tugendlehre*.

Die *Tugendlehre* befasst sich mit der *Selbstbesserung* des Menschen<sup>79</sup> und zwar als eine Veränderung seiner Gesinnung<sup>80</sup>, nämlich als Fortschreiten von einer schlechteren zu einer

<sup>77</sup> Dieses schrittweise Vorgehen dient dazu, die vielfältig und komplex verwobenen Bezüge und Einteilungen der *Metaphysik der Sitten* zu entzerren, um sie sodann Schritt für Schritt auf ihren Aussagegehalt bezüglich des Suizidverbots befragen zu können.

<sup>78</sup> Unter die rechtliche Gesetzgebung gehören nur *juridische Pflichten*. Diese beruhen auf Gesetzen der Freiheit, die „nur auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen“ (MS 214). Solche Pflichten zielen mit *vollkommener Verbindlichkeit* auf Handlungen, deren Einhaltung der Mensch *anderen Menschen* schuldet.

<sup>79</sup> Cf. Faviola Rivera: „Kantian Ethical Duties“, in: *Kantian Review*, Vol. 11 (2006), S. 78-101, S. 79f.

<sup>80</sup> Die *Rechtslehre* zielt dagegen auf eine Besserung bloß der Handlungen des Menschen (und zwar der Handlungen im äußeren Verhältnis).

besseren.<sup>81</sup> Die Bezeichnungen *besser* und *schlechter* orientieren sich an der Vorstellung des *guten Willens*, der bloß durch praktische Vernunft bestimmt ist. Seine möglichen Grundsätze werden folglich negativ erkannt (durch Anwendung des kategorischen Imperativs). Daher bedeuten die Begriffe *besser* und *schlechter* ein *mehr* oder *weniger* im allgemeinen Maß der Widersprüchlichkeit, d.h. Pflichtwidrigkeit aller praktischen Grundsätze des Menschen. Je tiefer die Widersprüche (Laster) wurzeln und je zahlreicher sie sind, desto schlechter die Gesinnung. Das Fortschreiten zum Besseren besteht in der Auflösung dieser Widersprüche, also dem Schaffen von *Ordnung*.<sup>82</sup> Die Selbstordnung als Durchsetzung des Primats praktischer Vernunft ist Herbeiführung der eigenen Autonomie. Die Instanz, die den Menschen dazu anweist, ist die praktische Vernunft selbst. Sie identifiziert erstens widersprüchliche subjektive Grundsätze, zweitens nötigt sie zur Bekämpfung derselben.<sup>83</sup> Die Kampfesgesinnung zur Erfüllung ihrer Forderungen wider die „Hindernisse der Pflichtvollziehung“ (MS 380; Hervorhebung getilgt) ist *Tugend* als die „moralische Stärke des Willens eines Menschen in

---

<sup>81</sup> In der Einleitung zur *Tugendlehre* schreibt Kant: „Die Tugend ist immer im *Fortschreiten* und hebt doch auch immer *von vorne an*.“ (MS 409; H.i.O.). Dieser Fortschrittsgedanke begegnete dem Leser bereits in der *Kritik der praktischen Vernunft* in Gestalt des *moralischen Progressus*. Kant beschreibt diesen als die Vorstellung der unendlichen Annäherung im Fortschreiten zur Heiligkeit, worin alle Maximen vollständig der Idee des guten Willens gemäß sind (KpV 32f.). Die vollständige Realisierung dieses Ziels ist für den Menschen, gleichwohl er stets danach streben soll, aufgrund seiner Endlichkeit unerreichbar. Denn er ist als Sinnenwesen stets durch Begierden und Neigungen in Versuchung gebracht (KpV 84) und kann sich nie mit letzter Gewissheit der Reinheit seiner Gesinnung sicher sein (KpV 33; cf. MS 447).

<sup>82</sup> Das Ideal der vollständig geordneten, d.h. widerspruchsfreien praktischen Verfassung des Menschen ist dezidiert aufklärerisch. Es beruht auf dem Gedanken der Autonomie, dass also nur die eigene Vernunft Richtmaß guten Handelns ist. Und insofern die praktische Verfassung des Menschen durch Vernunft regiert sein soll, muss sie sich sodann durch *Allgemeinheit* und *Notwendigkeit* (d.h. Widerspruchsfreiheit) auszeichnen. Insofern ist auch die Selbstbesserung, die die *Tugendlehre* vom Menschen fordert, nichts anderes als Selbstaufklärung in praktischer Hinsicht. Der Kompass, der den Menschen auf diesem Weg leitet, ist der *kategorische Imperativ* (Kant selbst bezeichnet den kategorischen Imperativ in der *Grundlegung* als „Kompass“, cf. GMS 404).

<sup>83</sup> Daher rührt auch das doppelte Anliegen der *Tugendlehre*: Sie soll erstens eine systematische Pflichtenlehre sein, mithin einen differenzierten Aufschluss über das gebotene Tun und Lassen geben, zugleich aber darlegen, wie der Mensch sich durch Tugend bessern soll. Sie will solcherart „einen Beitrag zur Theorie und zur Praxis unserer Pflichten leisten“ (Heiner F. Klemme: „Über den Begriff einer ‚Metaphysik der Tugend‘ (*Vorrede*)“, in: Otfried Höffe (Hg.): *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Berlin, Boston 2019, S. 15-28, S. 21). Diese Doppelfunktion hatte Kant der *Tugendlehre* schon in den 1780er-Jahren zgedacht, indem er zwischen der „reine[n] Moral“ und der „eigentlichen Tugendlehre“ unterschied. Die erstere umfasst „bloß die notwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens überhaupt“, die letztere erwägt „diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind“ (B 79; cf. Klemme (2019), S. 25) als Disposition des Menschen als einem Wesen, dessen Wille „mitten inne [ist] zwischen seinem Prinzip *a priori*, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder *a posteriori*, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege“ (GMS 400; H.i.O.). Zum Verhältnis von theoretischer Pflichtenerkenntnis und Tugendpraxis cf. auch Günter Zöller: „Idee und Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten (MS 6:205 – 209, 214 – 218 und TL 6:375 – 378)“, in: Andreas Trampota et al. (Hg.): *Kant's »Tugendlehre«. A Comprehensive Commentary*. Berlin, Boston 2013, S. 11-24.

Befolgung seiner *Pflicht*“ (MS 405; H.i.O.).<sup>84</sup> Sie beruht „auf überlegten, festen und mehr und mehr verfeinerten Grundsätzen“<sup>85</sup>.

Indem das Suizidverbot unter die ethische Gesetzgebung der *Tugendlehre* fällt, zielt es also über die pflichtwidrige Handlung hinaus schon auf die ihr zugrundliegende *Maxime*. Es identifiziert sie als widersprüchlich bzw. pflichtwidrig (d.h. als *Laster*) und verlangt vom Menschen ihre Unterlassung bzw. Beseitigung. Insofern ist Kants Beschäftigung mit dem Suizid hier *diätetisch* (cf. MS 484f.). Es geht um die Erhaltung bzw. Erlangung „moralische[r] *Gesundheit*“ (MS 419; H.i.O.), nämlich der Freiheit von praktischen Widersprüchen.

## [2] Das Suizidverbot als *Pflicht gegen sich selbst*

Innerhalb der *Tugendlehre* ordnet Kant das Suizidverbot – wie schon zuvor in der *Grundlegung* (GMS 421f., 429) – unter die *Pflichten des Menschen gegen sich selbst*.<sup>86</sup> Im Pflichtwidrigkeitserweis des Suizid-Paragraphen stellt sich daher die Frage,

„ob nämlich, wenn ich auch alle jene Rücksichten bei Seite setze, der Mensch doch zur Erhaltung seines Lebens bloß durch seine Qualität als Person verbunden sei und hierin eine (und zwar strenge) Pflicht gegen sich selbst anerkennen müsse.“<sup>87</sup>

Es geht hier also ausschließlich um eine Verbindlichkeit gegen sich selbst. Ob der Suizid auch die Verletzung einer Verbindlichkeit gegen andere Menschen oder Gott darstellt, ist für die Feststellung der Pflichtwidrigkeit nicht von Belang.<sup>88</sup> Das ist bemerkenswert, denn erstens wurde das Suizidverbot in der Geistesgeschichte häufig als Pflicht gegen Gott oder gegen andere Menschen formuliert. Zweitens wurde schon das Konzept der Verpflichtung gegen sich selbst, das Kant hier voraussetzt, zumeist abgelehnt, nicht selten nach dem Grundsatz *volenti*

---

<sup>84</sup> In diesem Tugendverständnis stimmt Kant mit der zeitgenössischen deutschen Philosophie überein, wie Klemme (2019), S. 26 feststellt – freilich mit dem grundlegenden Unterschied, dass die Kantische Tugend bloß auf Pflichterfüllung zielt und nicht wie beispielsweise diejenige Meiers oder Gottscheds auf die Erlangung der Glückseligkeit. Zum Tugendkonzept verschiedener prominenter deutscher Philosophen vor bzw. zur Zeit Kants, cf. Klemme (2019), S. 15-18.

<sup>85</sup> Oliver Sensen: „Tugendlehre als Lehre von Zwecken (*Einleitung zur Tugendlehre*, I-VI)“, in: Otfried Höffe (Hg.): *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Berlin, Boston 2019, S. 29-43, S. 32.

<sup>86</sup> Die Fassung des Suizidverbots als Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist in der deutschen Aufklärung des 18. Jahrhunderts nicht unüblich; cf. Wolff: *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen* S. 295-230 sowie Baumgarten: *Ethica Philosophica* §§ 250-252 (Ak. XXVII:802).

<sup>87</sup> MS 422.

<sup>88</sup> Die Gründe dafür erklärt Kapitel II.

*non fit iniuria*. Deshalb zeigt Kant in den §§ 1-3 der *Tugendlehre*, weshalb es doch solche Pflichten geben muss und wie sie in der moralischen Verfasstheit des Subjekts wurzeln.<sup>89</sup>

Grundsätzlich müssen Kant zufolge Pflichten gegen sich selbst nicht nur Bestandteil der Ethik sein, ihr Bestehen ist sogar Voraussetzung für die Möglichkeit von Verpflichtung überhaupt:

„Denn setzt: es gebe keine solche Pflichten [gegen sich selbst; S.L.], so würde es überall gar keine, auch keine äußere Pflichten geben. – Denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erkennen, als nur so fern ich zugleich mich selbst verbinde“<sup>90</sup>

Zunächst geht Kant auf mögliche Einwände gegen das Konzept solcher Pflichten ein. „Dem ersten Anschein nach“ (MS 417) beruht es auf einem „sich widersprechende[n] Begriff“ (Ibid.), sei gar „scheinbare [...] Antinomie“ (MS 418). Dieser Anschein ergibt sich, „[w]enn das *verpflichtende* Ich mit dem *verpflichteten* in einerlei Sinn genommen wird“ (MS 417; H.i.O.). Dies würde zu einer unannehmbaren Konsequenz führen, wenn

„man zeigt, der Verbindende (*auctor obligationis*) könne den Verbundenen (*subiectum obligationis*) jederzeit von der Verbindlichkeit (*terminus obligationis*) lossprechen; mithin (wenn beide ein und dasselbe Subject sind), er sei an eine Pflicht, die er sich auferlegt, gar nicht gebunden: welches einen Widerspruch enthält.“<sup>91</sup>

Diese Widersprüchlichkeit ist jedoch als bloß scheinbare auflösbar, indem nämlich das Ich im Verhältnis der Selbstverpflichtung als differenziert, mithin in sich nach *auctor* und *subiectum obligationis* (Ibid.) unterschieden gedacht wird. Eben diese Differenzierung führt Kant in § 3 ein:

„Der Mensch betrachtet sich, in dem Bewußtsein einer Pflicht gegen sich selbst, als Subject derselben, in zwiefacher Qualität: erstlich als *Sinnenwesen*, d. i. als Mensch (zu einer der Thierarten gehörig); dann

---

<sup>89</sup> Auf eine allzu umfassende Diskussion der §§ 1-3 soll an dieser Stelle verzichtet werden, weil sie nur bedingt zur Erhellung des eigentlichen Gegenstands, nämlich Kants moralphilosophischer Beurteilung des Suizids beitragen würde. Der Leser sei zu einer ausführlicheren Kommentierung dieser Paragraphen verwiesen an: Durán Casas (1996), insbesondere S. 117-152; Jens Timmermann: „Kantian Duties to the Self, Explained and Defended“, in: *Philosophy*, Jg. 81 (2006), S. 505-530, hier insbesondere: S. 510ff.; Dieter Schönecker: „Kant über die Möglichkeit von Pflichten gegen sich selbst (Tugendlehre, §§ 1-3)“, in: Hubertus Busche; Anton Schmitt (Hg.): *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens*. Würzburg 2010, S. 235-260; Jochen Bojanowski: „Können wir uns selbst gegenüber moralisch verpflichtet sein? (§§ 1 - 4)“, in: Otfried Höffe (Hg.): *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Berlin, Boston 2019, S. 79-100.

<sup>90</sup> MS 417.

<sup>91</sup> MS 417; H.i.O.

aber auch als *Vernunftwesen* [...], welches kein Sinn erreicht und das sich nur in moralisch-praktischen Verhältnissen, wo die unbegreifliche Eigenschaft der *Freiheit* sich durch den Einfluß der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen lässt.“<sup>92</sup>

Im Zuge dieser Differenzierung ergibt sich ein Begriffspaar, das die Doppelnatur des Menschen als eines *Bürgers zweier Welten* ausdrückt: *homo phaenomenon* und *homo noumenon* (MS 418). Den *homo phaenomenon* beschreibt Kant als „vernünftiges *Naturwesen*“ (MS 418; H.i.O.), als „*animal rationale*“ (MS 434; H.i.O.) unter naturkausalen Gesetzen. Solcherart gedacht sei der Mensch „durch seine Vernunft, als *Ursache*, bestimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt“ (MS 418; H.i.O.). In dieser Form hat der Mensch jedoch noch nichts mit Freiheit und Moral zu tun (MS 418), hinsichtlich seines Werts unterscheidet er sich nicht wesentlich vom Tier.<sup>93</sup>

Anders verhält es sich, werde der Mensch als *homo noumenon* gedacht: „Eben derselbe aber seiner *Persönlichkeit* nach, d. i. als mit innerer *Freiheit* begabtes Wesen [...], ist ein der Verpflichtung fähiges Wesen“ (MS 418; H.i.O.).<sup>94</sup> Dieser *homo noumenon* repräsentiert „die Menschheit in seiner Person“ (MS 418),<sup>95</sup> als dem Vermögen, sich selbst in Freiheit durch Gesetze seiner Vernunft zu regieren. Allein als zugleich *homo noumenon* ist der Mensch moralisches Wesen und zur Verpflichtung fähig. Er kommt zum Vorschein, denke der Mensch sich „in moralisch-praktischen Verhältnissen“ (MS 418). Die *Metaphysik der Sitten Vigilantius* klärt das Zustandekommen dieser Idee weiter auf: „Man denkt sich den Menschen zuvörderst als Ideal, wie er seyn soll, und seyn kann, blos nach der Vernunft, und nennt diese Idee *homo noumenon*“<sup>96</sup>. Diese Idee repräsentiert die menschliche Freiheit und Würde und ist als Fundament der Moralität vorzustellen.<sup>97</sup>

---

<sup>92</sup> MS 418. In der *Metaphysik der Sitten Vigilantius* heißt es dazu: „Gegen sich selbst eine Regel machen setzt voraus, dass man sein intelligibles Selbst, d. i. die Menschheit in seiner Person gegen sein sensibles Wesen, d. i. den Menschen in seiner Person, mithin den Menschen als handelnden gegen die Menschheit als Gesetz gebenden Theil in Verhältniß setzt.“ (Vig 579).

<sup>93</sup> „Der Mensch im System der Natur (*homo phaenomenon, animal rationale*) ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Thieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Werth (*pretium vulgare*). Selbst, daß er vor diesen den Verstand voraus hat und sich selbst Zwecke setzen kann, das giebt ihm doch nur einen *äußeren* Werth seiner Brauchbarkeit (*pretium usus*)“ (MS 434; H.i.O.).

<sup>94</sup> Der *homo noumenon* ist zugleich als personifizierte Idee des Sittengesetzes zu betrachten, insofern die Idee des moralischen Gesetzes selbst die Persönlichkeit genannt werden könne: „Die Idee des moralischen Gesetzes allein mit der davon unzertrennlichen Achtung kann man nicht füglich eine *Anlage* für die *Persönlichkeit* nennen; sie ist die Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit ganz intellectuell betrachtet)“ (RGV 27f.; H.i.O.).

<sup>95</sup> Die Menschheit ist hier nicht als biologischer Gattungsbegriff zu verstehen, sondern bedeutet seine Zugehörigkeit zur intelligiblen und moralischen Welt.

<sup>96</sup> Vig 593.

<sup>97</sup> „Allein der Mensch, als *Person* betrachtet, d. i. als Subject einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als solcher (*homo noumenon*) ist er nicht blos als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen

Indem der Mensch sich in Anbetracht seiner Verbindlichkeit als Wesen von doppelter Natur begreift, sind auch Pflichten gegen sich selbst möglich. Darin wird der intelligible Mensch (*homo noumenon*) als *auctor*, der phänomenale (*homo phaenomenon*) als *subiectum obligationis* vorgestellt.<sup>98</sup> Unter diese Pflichten gegen sich selbst fällt auch das Suizidverbot, worin der Mensch zur Unterlassung als seiner eigenen intelligiblen Persönlichkeit verbunden vorzustellen ist.

Das Suizidverbot fällt ferner als Pflicht gegen sich selbst unter den obligatorischen Zweck *eigener Vollkommenheit*. Diese Vollkommenheit hat der Mensch im Zuge moralischer Besserung sowohl nach seiner sinnlichen als auch nach seiner intelligiblen Natur anzustreben. In der ersteren Hinsicht betrifft sie die „[p]hysische, d. i. *Cultur* aller *Vermögen* überhaupt zu Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke“ (MS 391; H.i.O.). Der Mensch soll sich darin zur Verfolgung derjenigen Zwecke tauglich machen, die ihm die freie Selbstgesetzgebung aufgibt.<sup>99</sup> Hinsichtlich der intelligiblen Natur des Menschen besteht die eigene Vollkommenheit zweitens in der „*Cultur* der *Moralität* in uns“ (MS 392): „Die größte moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu thun und zwar *aus Pflicht* (daß das Gesetz nicht bloß die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sei).“ (Ibid.; H.i.O.). Damit zielen die Pflichten gegen sich selbst, darunter das Suizidverbot, also auf Besserung des Menschen – *sensualiter* auf die Tauglichkeit seiner physischen Natur, *intellektualiter* auf die Reinheit seiner Gesinnung.

### [3] Das Suizidverbot als *vollkommene* Pflicht gegen sich selbst

Die Pflichten gegen sich selbst unterteilt Kant in vollkommene und unvollkommene Pflichten. Die vollkommenen geben exakt an, *was* und *wieviel* der Mensch zu tun hat (VATL 394, Vig 536), die unvollkommenen lassen ihm dagegen einen Spielraum in Bestimmung seines Handelns. Das Suizidverbot fällt unter die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst. Diese Pflichten sind *einschränkend* und *negativ* (MS 419). Sie *verbieten* die Annahme von Lastern. Denn hierin entfernt der Mensch sich weiter vom Ziel der guten Gesinnung. Ein solcher

---

eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine *Würde* (einen absoluten innern Werth), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen *Achtung* für ihn abnötigt, sich mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann.“ (MS 434f.; H.i.O.).

<sup>98</sup> So schreibt Kant in den *Vorarbeiten zur Tugendlehre*: „Von dem doppelten Selbst als Sinnen- und zugleich als intelligiblem Wesen (und die Pflichten gegen sich selbst – die strikte – sind die höchsten unter allen). Das intelligible Selbst ist nötigend in Ansehung des Selbst in der Erscheinung.“ (VATL 386).

<sup>99</sup> „„Baue deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufstoßen können“, ungewiß welche davon einmal die deinigen werden könnten.“ (MS 392).

*Rückschritt* ist aber unter dem allgemeinen Gebot moralischen *Fortschritts* (der Leitgedanke der *Tugendlehre*) jederzeit, d.h. streng verboten. So handelt es sich bei diesen Pflichten auch um *vollkommene* Pflichten, die genau sagen, was und wieviel der Mensch zu tun hat: Er soll jederzeit schon die Annahme einer lasterhaften *Maxime* unterlassen. Das Suizidverbot als *strenge Unterlassungspflicht* (MS 422) verbietet also kontextunabhängig *jeden* Grundsatz zum Suizid.<sup>100</sup>

[4] Das Suizidverbot als vollkommene Pflicht gegen sich selbst *als einem animalischen, zugleich moralischen Wesen*

Die Pflichten gegen sich selbst teilt Kant in § 4 zudem auf *subjektive* Art ein, insofern nämlich der Mensch entweder als „*animalisches* (physisches) und zugleich moralisches, oder *blos als moralisches* Wesen“ (MS 420; H.i.O.) betrachtet wird. Die Pflichten des Menschen gegen sich selbst als „*animalisches* [...] zugleich moralisches“ Wesen (1. Hauptstück, MS 421-428) sehen sowohl auf die Tier- als auch auf die Vernunftnatur des Menschen. Die Pflicht als bloß moralisches Wesen (2. Hauptstück, MS 428-437) sind gegen Laster ohne Bezug zur physischen Natur gerichtet – mit den Worten Kants „ohne auf seine Thierheit zu sehen“ (MS 420).<sup>101</sup> Das Suizidverbot fällt unter die erste Pflichtenklasse. Es fordert in Bezug auf die Tiernatur des Menschen die Unterlassung von *Maximen* zu deren Beschädigung, bezieht sich also auf die Erhaltung seiner physischen Natur als zugleich Werkzeug zu moralischen Zwecken. Die Erhaltung seiner selbst ist ebenso eine Angelegenheit *moralischer* Selbsterhaltung. Denn das noumenale Selbst residiert im *homo phaenomenon*, dessen Erhaltung zugleich die Erhaltung seiner absolut werthafter Persönlichkeit ist.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Die Strenge von Kants Suizidverbot ziehen nicht wenige Interpreten aus verschiedenen Gründen in Zweifel. Ob das Verbot streng ist oder nicht, klärt Kapitel III.

<sup>101</sup> Diese Laster (Lüge, Geiz, falsche Demut) „nehmen sich Grundsätze, welche ihrem [der Menschen; S.L.] Charakter als moralischer Wesen, d. i. der inneren Freiheit, der angeborenen Würde des Menschen, geradezu (schon der Form nach) widersprechen, welches so viel sagt: sie machen es sich zum Grundsatz, keinen Grundsatz und so auch keinen Charakter, zu haben“ (MS 420).

<sup>102</sup> Cf. Elke E. Schmidt; Dieter Schönecker: „Kant über Selbstentleibung, Selbstschändung und Selbstbetäubung (§§ 5 – 8)“, in: Otfried Höffe (Hg.): *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Berlin, Boston, S. 101-119, S. 105.

[5] Einteilung der vollkommenen Pflichten gegen sich selbst als einem animalischen, zugleich moralischen Wesen (§§ 5-8)

Die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst als einem animalischen, zugleich moralischen Wesen<sup>103</sup> teilt Kant in den §§ 4 und 5 der *Tugendlehre* weiter ein. Die erste dieser Pflichten, nämlich die „Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur“ (MS 421; H.i.O.) bezeichnet Kant als die „erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in der Qualität seiner Thierheit“ (Ibid.). Sie ist deshalb geboten, weil das Dasein der eigenen moralischen Persönlichkeit das physische Leben zur Bedingung hat. Daher ist auch die Selbsterhaltung als animalisches Wesen zugleich die Selbsterhaltung des moralischen Wesens. Kant bezeichnet diese Pflicht als die *erste*, weil sie die allgemeinste Form der vollkommenen Pflichten gegen sich selbst in Ansehung seiner Tiernatur darstellt.<sup>104</sup> Alle weiteren Pflichten des ersten Hauptstücks (MS 422-428) wie auch alle nur möglichen vollkommenen Pflichten gegen sich selbst als einem animalischen Wesen stellen Konkretisierungen dieser Pflicht dar.<sup>105</sup>

So wenig die *Metaphysik der Sitten* überhaupt alle nur *möglichen* Pflichten aufführt, weil deren unendlich viele denkbar sind (und folglich in *Rechts-* und *Tugendlehre* auch nur die *Anfangsgründe* ausgeführt werden), so wenig führt Kant hier alle möglichen Pflichten gegen sich selbst als einem animalischen Wesen aus. Er befasst sich stattdessen nur mit drei ganz bestimmten Pflichten, nämlich denjenigen zur Unterlassung der Selbstentleibung, des unnatürlichen Gebrauchs der Geschlechtsneigung sowie des übermäßigen Genusses der Nahrungsmittel. Diese Pflichten haben eine besonders enge Beziehung zur *allgemeinen Tiernatur* des Menschen und seinen Anlagen.<sup>106</sup> Sie verbieten nämlich subjektive Handlungsgrundsätze zur Verkehrung derjenigen Anlagen, welche die Natur dem Menschen eigentlich zur physischen Selbsterhaltung zugedacht hat. Kant findet die fraglichen Unterlassungspflichten auf, indem er zunächst diese allgemeinen Antriebe ausdifferenziert, sodann jeweils angibt, welche Handlung ihre pflichtwidrige Verkehrung darstellt.

---

<sup>103</sup> Es ist anzumerken, dass die Überschrift des fraglichen Abschnitts („Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als einem animalischen Wesen“) irreführend ist. Es geht hier nämlich um den Menschen nicht bloß in seiner Tier- sondern zugleich auch Vernunftnatur (cf. MS 420). Das erhellt schon daher, dass man gegen den Menschen, *allein* nach seiner Tiernatur, nicht verpflichtet sein kann, weil nicht seine tierische, sondern seine Vernunftnatur Träger aller moralischen Ansprüche ist.

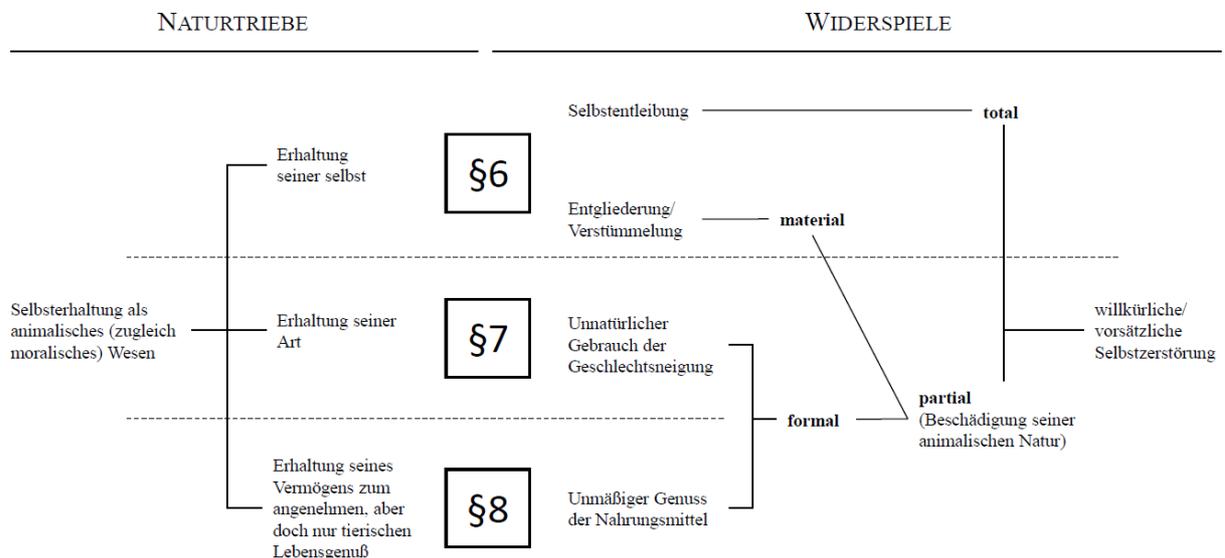
<sup>104</sup> Cf. Timmons (2013), S. 225.

<sup>105</sup> Sieht man beispielsweise auf die Pflicht zur Unterlassung des Suizids, ist dieser Sachverhalt unschwer einzusehen: Der Suizid beendet das Leben des Menschen, läuft also der Selbsterhaltung zuwider, insofern ist die Pflicht zur Unterlassung des Suizids auch mit der Selbsterhaltung befasst.

<sup>106</sup> Wood (2009), S. 230 trifft die Sache mit der Einschätzung, dass hier der kategorische Imperativ auf die allgemeine Tiernatur des Menschen angewandt wird. Allan W. Wood: „Duties to Oneself, Duties of Respect to Others“, in: Thomas E. Hill (Hg.): *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*. Chichester et al. 2009, S. 229-251.

„Da sind nun die Antriebe der Natur, was die *Thierheit* des Menschen betrifft, a) der, durch welchen die Natur die Erhaltung seiner selbst, b) die Erhaltung der Art, c) die Erhaltung seines Vermögens zum angenehmen, aber doch nur thierischen Lebensgenuß beabsichtigt. – Die Laster, welche hier der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreiten, sind: der *Selbstmord*, der unnatürliche Gebrauch, den jemand von der *Geschlechtsneigung* macht, und der das Vermögen zum zweckmäßigen Gebrauch seiner Kräfte schwächende *unmäßige Genuß der Nahrungsmittel*.“<sup>107</sup>

Daraus entwickelt er sodann eine Systematik zur Darstellung der vollkommenen Pflichten gegen sich selbst als einem Tierwesen in den §§ 6-8. Diese Einteilung sei hier der Übersichtlichkeit halber in einer Grafik dargestellt.<sup>108</sup>



Auf der linken Seite finden sich die natürlichen Antriebe des Menschen zur Selbsterhaltung, auf der rechten ihre Widerspiele<sup>109</sup>. Insofern nun die Selbsterhaltung nicht nur Naturtrieb, sondern auch Pflicht ist, ist sodann auch jedes Widerspiel als Laster anzusehen.<sup>110</sup> Für die hier

<sup>107</sup> TL 420; H.i.O.

<sup>108</sup> Diese Grafik beruht in ihren Begrifflichkeiten auf der 2. Auflage der *Tugendlehre* von 1803. Denn die Einteilung der ersten Auflage ist, darauf weisen Schmidt/Schönecker (2019), S. 105f. berechtigterweise hin, begrifflich inkonsistent.

<sup>109</sup> Den Begriff des Widerspiels erklärt die *Logik Dohna-Wundlacken*: „Das Widerspiel ist nicht allein etwas Negatives, sondern wirklich etwas Positives, was in der Mathematik das Zeichen Minus hätte. Z.B. wenn ein Arzt dem Kranken nicht allein den Mangel der Gesundheit nicht ersetzt, sondern sie ihm ganz zerrüttet“ (Doh 710).

<sup>110</sup> Man mag nun den Eindruck gewinnen, dass Kant hier die Unterlassungspflichten der §§ 6-8 naturalistisch begründet: Die Handlung sei verboten, weil sie einem Naturtrieb widerspricht. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr bedient sich Kant lediglich des Blicks auf die menschlichen Anlagen, um Laster *aufzufinden*. Ihre Pflichtwidrigkeit wird sodann auf dem üblichen apriorischen Wege der Anwendung des Kategorischen Imperativs

behandelten Laster findet Kant Begriffe, die neben der Handlung auch eine moralische Wertung beinhalten: Selbstentleibung und Verstümmelung fallen unter den Begriff des *Selbstmords*, der unnatürliche Gebrauch der Geschlechtsneigung wird als *wollüstige Selbstschändung* bezeichnet, der unmäßige Genuss der Nahrungsmittel als *Versoffenheit* und *Gefräßigkeit*.

### I.2.3.2 Der Suizid als Laster

Die *Tugendlehre* nimmt eine besondere Perspektive auf den Suizid ein, indem sie ihn als *Laster* und nicht nur als pflichtwidrige Handlung (cf. GMS 421f., 429; KpV 44, 69, 88) betrachtet. Was das bedeutet, wird im Folgenden erklärt. Eingangs wird unter Hinzuzug der *Religionsschrift* und der *Anthropologie* der Begriff des Lasters zusamt seiner Entstehung und seiner Wechselwirkung mit der Gesinnung des Menschen im Allgemeinen erläutert. Danach wird erklärt, worin das Laster des Suizids besteht.

Das Laster bestimmt Kant als „[d]ie vorsetzliche [Übertretung] [...], die zum Grundsatz geworden ist“ (MS 390). Als *Hang zu gesetzwidrigen Handlungen* (RGV 37) ist es der Tugend entgegengesetzt<sup>111</sup> und selbst *zugezogen*, mithin *zurechenbar*.<sup>112</sup> Ein Laster entsteht, wenn im Gemüt „die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt“ (MS 408), also ein dauerhafter sinnlicher Bestimmungsgrund der Willkür mit einem pflichtwidrigen Grundsatz zusammenwirkt.<sup>113</sup>

---

gezeigt; cf. Gregor (1963), S. 134ff., 144; cf. Klaus Steigleder: *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*. Stuttgart 2002, S. 264f. Gregor (1963), S. 134 bemerkt ferner, dass Kants Verweis auf ein teleologisches Menschenbild auch dazu dient, seine Ausführungen über Pflichten für den zeitgenössischen Leser fasslicher zu machen: „Given the popular Stoic ethics of Kant’s time and the eighteenth century’s acceptance of a teleological nature, Kant might well hope to ‘gain an entrance to the common understanding’ by connecting his ethics with ‘nature’ and ‘nature’s purposes’.”

<sup>111</sup> „Der Tugend = +a ist die *negative Untugend* (moralische Schwäche) = 0 als *logisches Gegenteil* (*contradictorie oppositum*), das Laster aber = -a als *Widerspiel* (*contrarie s. realiter oppositum*) entgegen gesetzt“ (MS 384; H.i.O.). Zum Begriff des Widerspiels cf. Anm. 110. In der *Tugendlehre* heißt es weiter: „Was aber nicht allein keine moralische Zuthat ist, sondern sogar den Werth derjenigen, die sonst dem Subject zu Gute kommen würde, aufhebt, ist *Laster*.“ (MS 464; H.i.O.).

<sup>112</sup> Der Hang, zunächst bloß verstanden als „*Prädisposition* zum Begehren eines Genusses“ (RGV 28; H.i.O.), sodann allgemeiner auch als „subjektive[r] Bestimmungsgrund der Willkür, der *vor jeder That vorhergeht*“ (RGV 31; H.i.O.), ist stets zufällig und als erworben bzw. *zugezogen* anzusehen: „Er unterscheidet sich darin von einer Anlage, daß er zwar angeboren sein kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden *darf*: sondern auch (wenn er gut ist) als *erworben*, oder (wenn er böse ist) als vom Menschen selbst sich *zugezogen* gedacht werden kann“ (RGV 28f.; H.i.O.).

<sup>113</sup> Der lasterhafte Hang kann hinsichtlich seiner Intensität unterschiedlich stark ausgeprägt sein. Diese Unterschiedlichkeit kann klarerweise nicht im gesetzwidrigen Grundsatz liegen, sondern muss in der Neigung, welche auf das Gemüt einwirkt, begründet sein. Besonders stark ausgeprägt ist das Laster, wo bei vorliegenden gesetzwidrigen Grundsätzen die zugehörigen Neigungen besonders ausgeprägt sind. Als besonders starke und bleibende Neigung beschreibt Kant die *Leidenschaft*: Sie ist „durch die Vernunft des Subjects schwer oder gar nicht bezwingliche Neigung“ (Anth 251), weiter „als ein *Wahnsinn* anzusehen, der über einer Vorstellung brütet, die sich immer tiefer einnistelt“ (Anth 253; H.i.O.) und der des Menschen „Herrschaft über sich selbst ausschließt“ (RGV 28). Zugleich „läßt [sie; S.L.] sich Zeit und ist überlegend, so heftig sie auch sein mag, um ihren Zweck zu

Ein Laster enthält den Grundsatz, unter bestimmten Bedingungen dem Sittengesetz zuwiderzuhandeln. Es macht also dessen Befolgung von empirischen Sachverhalten abhängig. Insofern beruht das Laster auf der Umkehrung der sittlichen Ordnung der Triebfedern. Hier wird in Bestimmung der Willkür die Achtung vor dem Sittengesetz durch sinnliche Triebfedern eingeschränkt. Das Laster ist also heteronom und *Ausdruck* schlechter Gesinnung. Umgekehrt *untergräbt* es die Gesinnung. Weil der Mensch durch seine Anlage zum Guten (RGV 44) jederzeit – wenn auch dunkel – seine Pflichten fühlt und das Laster durch seine Beständigkeit Reflexion erlaubt, ist dem Menschen auch dessen Gesetzwidrigkeit bisweilen bewusst. Er hat ein *schlechtes Gewissen*.<sup>114</sup> Erwehren kann der Mensch sich dessen nicht,<sup>115</sup> sondern nur beschließen, sich dagegen taub zu stellen (MS 401).<sup>116</sup> So geht mit dem Laster der Grundsatz einher, über den Einspruch des Gewissens hinwegzugehen und sich Ausnahmen vom moralischen Gesetz zu erlauben. Mithin ist das Laster zwar auf eine bestimmte Übertretung gerichtet, damit steht aber zugleich die *unbedingte* Befolgung des Sittengesetzes überhaupt zur Disposition. Das befördert die *pflichtwidrige Gesinnung*<sup>117</sup> und senkt die Hürden für die Annahme weiterer Laster.

---

erreichen“ und ist solcherart „hinterlistig und versteckt“ (Anth 252). Da die Leidenschaften geradezu Nährboden für Laster seien, insofern sie durch eine intensive und bleibende Neigung als „Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen“ (GMS 413) die Freiheit des Menschen untergraben, erfordert es der Tugend, um „seine Affecten zu *zähmen*, und seine Leidenschaften zu *beherrschen*.“ (MS 407; H.i.O.).

<sup>114</sup> Das ursprüngliche und unverlierbare Gewissen (MS 400) als das „Bewußtsein eines *inneren Gerichtshofes* im Menschen“ (MS 438; H.i.O.) macht dem Subjekt die Diskrepanz von Sittengesetz und pflichtwidrigen Maximen bzw. Handlungen bewusst. Dieses Gewissen beurteilt nicht nur bereits angenommene Grundsätze bzw. verübte Handlungen. Als *warnendes Gewissen* (MS 440) prüft es Handlungsgrundsätze schon vor Annahme auf ihre Moralität. Für ausführlichere Erklärungen zum Gewissen als dem inneren moralischen Gerichtshof cf. Andrea M. Esser: „The Inner Court of Conscience, Moral Self-Knowledge, and the Proper Object of Duty (TL 6:437-444)“, in: Andreas Trampota et al. (Hg.): *Kant's »Tugendlehre«. A Comprehensive Commentary*. Berlin, Boston 2013, S. 269-292; Otfried Höffe: „Selbstpflichten eines moralischen Wesens (§§ 9-18)“, in: Ders. (Hg.): *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Berlin, Boston 2019, S. 121-143.

<sup>115</sup> „Es [das Gewissen; S.L.] folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden dann und wann zu sich selbst zu kommen oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es in seiner äußersten Verworfenheit allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu *hören*, kann er doch nicht vermeiden.“ (MS 438; H.i.O.). Weiter schreibt Kant in der Einleitung zur *Tugendlehre*: „Der Mensch aber findet sich doch als *moralisches Wesen* zugleich [...] heilig genug, um das innere Gesetz *ungern* zu übertreten; denn es giebt keinen so verruchten Menschen, der bei dieser Übertretung in sich nicht einen Widerstand fühlte und eine Verabscheuung seiner selbst, bei der er sich selbst Zwang anthun muß“ (MS 379; H.i.O.).

<sup>116</sup> Das nennt Kant die *Gewissenlosigkeit*. „*Gewissenlosigkeit* ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang sich an dessen Urtheil nicht zu kehren“ (MS 401; H.i.O.). Insofern die *Gewissenlosigkeit* ein *Hang* ist, muss auch sie als für den Menschen zufällig und zugezogen gedacht werden.

<sup>117</sup> Eine pflichtwidrige Gesinnung liegt vor, wo die Geltung des Sittengesetzes in Annahme einer Maxime durch die Materie der Willkür eingeschränkt wird. Ausdruck einer solchen ist es, „wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie wo

Wie ist nun das Laster des Suizids zu verstehen? Gemeinhin verbindet man mit Lastern zeitlich ausgedehnte Grundsätze, die sich in wiederkehrenden pflichtwidrigen Handlungen manifestieren. Das scheint auf den Suizid aber nicht zuzutreffen, denn er stellt ein singuläres Ereignis dar (bzw. ist als solches intendiert). Daher erscheint die Rede vom Laster des Suizids unsinnig.<sup>118</sup> Nun definiert Kant das Laster aber als *Grundsatz zur Übertretung* (MS 390). Diese Definition zieht also die tatsächliche Ausführung der Handlung gar nicht in Betracht. Es geht nur darum, ob die pflichtwidrige Handlung in einem Grundsatz *gewollt* ist. Folglich kann ein Laster auch vorliegen, ohne sich in äußeren Handlungen niederzuschlagen.<sup>119</sup> So besteht das Suizid-Laster im Grundsatz: „Ich nehme mir das Leben, wenn ...“.

### I.2.3.3 Von der Selbstentleibung – § 6 TL

Der Paragraph zur Selbstentleibung darf unter allen Äußerungen Kants zum Suizid als Kulminationspunkt gelten. Hier laufen verschiedene Gedankenlinien zusammen, die teils bis in die 1760er-Jahre zurückreichen. Überschriften ist er mit dem Titel „Von der Selbstentleibung“. Der Gegenstandsbereich umfasst zwei spezifische Formen der Selbstentleibung: erstens die Selbsttötung, zweitens die Selbstverstümmelung. Beide erweist Kant hier als pflichtwidrig. Der Paragraph enthält fünf Absätze.<sup>120</sup> Die Absätze eins bis drei haben methodologischen Charakter. Der erste exponiert das Beweisziel durch Klärung von Begriffen. Der zweite schließt zwei zu Kants Zeit übliche Perspektiven von der moralphilosophischen Behandlung des Suizids aus, nämlich die religiöse und die sozialetische. Im dritten Absatz weist Kant die suizidapologetische Position der Stoiker zurück. Absatz vier zeigt die Pflichtwidrigkeit des Suizids. Absatz fünf handelt vom partialen Selbstmord, nämlich der Selbstverstümmelung. Nachfolgend werden diese Absätze rekonstruiert und interpretiert.

---

möglich unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen“ (GMS 405).

<sup>118</sup> Cf. Schmidt/Schönecker (2019), S. 106.

<sup>119</sup> Zu dieser Einschätzung gelangen auch Schmidt/Schönecker (2019), S. 106: „Auch für den guten Willen gilt ja, dass er gut ist unabhängig von der konkreten Handlungsausführung und deren Konsequenzen; er ist allein durch das Wollen gut. Dementsprechend kann man annehmen, dass auch das Wollen des Bösen schon durch das Wollen und das heißt durch das Haben der entsprechenden Maxime schlecht ist“.

<sup>120</sup> Ferner sind dem Paragraphen einige kasuistische Fragen beigelegt, welche Fälle willkürlicher Selbstentleibungen und die Frage nach ihrer moralischen Qualität behandeln. Damit befasst sich Kapitel III.2 dieser Arbeit.

### Absatz 1: Begriffliche Differenzierung und Exposition des Beweisziels

Zuerst nimmt Kant eine begriffliche Differenzierung vor, die den Beweischarakter des Paragraphen exponiert. Zentral sind dabei die Begriffe *willkürliche Selbstentleibung*, *Selbstmord* und *Verbrechen*. Der Begriff *Selbstentleibung*<sup>121</sup> ist *wertungsfrei* und umfasst die Selbsttötung sowie die Selbstverstümmelung. Kant spezifiziert ihn durch das Prädikat *willkürlich*. Es geht hier also nur um Selbstentleibungen, die kausal auf einen Akt freier Willkür zurückführbar sind, denen mithin eine freie Maximenfassung zugrundliegt.<sup>122</sup> Damit sind Selbstentleibungen von der Behandlung ausgeschlossen, die nicht aus Freiheit verübt (so bei geistiger Umnachtung) oder unvorsätzlich herbeigeführt wurden (so bei der vom Suizid abzugrenzenden selbstverschuldeten Zerrüttung der eigenen Gesundheit)<sup>123</sup>. Beim *Selbstmord* handelt es sich um einen moralisch wertenden Begriff. Er bezeichnet eine willkürliche Selbstentleibung, die zugleich pflichtwidrig ist.<sup>124</sup> Das *Verbrechen* versteht Kant als „*vorsetzliche* [Übertretung] (d. i. diejenige, welche mit dem Bewußtsein, daß sie Übertretung sei, verbunden ist)“ (MS 224; H.i.O.). Die *Übertretung* definiert Kant als „pflichtwidrige Tat“ (Ibid.), die *Tat* wiederum als

„Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht, folglich auch sofern das Subject in derselben nach der Freiheit seiner Willkür betrachtet wird. Der Handelnde wird durch einen solchen Akt

---

<sup>121</sup> Der Begriff *Selbstentleibung* ist heute nicht mehr gebräuchlich, war aber zu Kants Zeit üblich; cf. Artikel *Selbstmord*, in: Johann Heinrich Zedler: *Großes vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*, 60 Bde. Halle, Leipzig 1732-1754. Bd. 36 (1743), Spalte 1595-1614. Seine etymologische Verwandtschaft mit dem Begriff *Leib* zeigt deutlich eine religiöse Konnotation an. Der Mensch macht sich danach im Suizid des Sitzes seiner Seele in der Welt verlustig (den Verlust drückt das Privativum *-ent-* aus). Diese Privation des Leibes impliziert ein Ding, *von dem* der Leib getrennt wird: die Seele. Es steht also hinter dem Begriff der Selbstentleibung das christliche Verständnis vom (irdischen) Leben als der Verbindung von Leib und Seele. Dieser Verbindungsgedanke setzt sich bei Kant in der Vorstellung der menschlichen Doppelnatur von *homo phaenomenon* und *homo noumenon* fort. So ist auch im hier untersuchten Paragraphen der *Tugendlehre* die Rede davon, dass der *homo phaenomenon* dem *homo noumenon* zur Erhaltung anvertraut ist (MS 423).

<sup>122</sup> Die Willkür definiert Kant in der Einleitung als das Vermögen der Maximensetzung. Als freie Willkür ist sie zwar affiziert durch Sinnlichkeit und praktische Vernunft, aber zugleich von beiden nicht notwendig bestimmt (MS 226). Diese Freiheit lässt sich weiter in eine negative und eine positive zergliedern. Die negative Freiheit der Willkür besteht in ihrer Unabhängigkeit von sinnlichen Antrieben, die positive im „Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein“ (MS 214), mithin dem Vermögen, das eigene Handeln durch allgemeine Gesetze zu regieren. Ausführlicher cf. Höwing (2013), S. 51f. Beide Formen der Freiheit sind im Oberbegriff der Freiheit überhaupt gewissermaßen verschränkt: Ohne positive keine negative Freiheit und umgekehrt.

<sup>123</sup> Cf. Col. 371f.

<sup>124</sup> Daher ist die Rede vom Selbstmord für Kant auch nur dann sinnvoll, wenn die willkürliche Selbstentleibung überhaupt pflichtwidrig ist.

als *Urheber* der Wirkung betrachtet, und diese zusammt der Handlung selbst können ihm *zugerechnet* werden, wenn man vorher das Gesetz kennt, kraft welches auf ihnen eine Verbindlichkeit ruht.“<sup>125</sup>

Also ist das Verbrechen die pflichtwidrige Handlung eines freien, darum zurechnungsfähigen Menschen.

Diese drei Begriffe setzt Kant in Beziehung: „Die willkürliche *Entleibung* seiner selbst kann nur dann allererst *Selbstmord* (*homocidium dolosum*) genannt werden, wenn bewiesen werden kann, daß sie überhaupt ein Verbrechen ist“ (MS 422; H.i.O.).<sup>126</sup> Die Rede vom Selbstmord ist also nur zulässig, wenn sich die moralische Qualifizierung der willkürlichen Selbstentleibung als Verbrechen beweisen lässt. Und genau das will Kant leisten: „Die Selbstentleibung ist ein Verbrechen (Mord).“ (MS 422).<sup>127</sup> Dazu muss Kant zeigen, dass die Handlung eine vorsätzliche Übertretung darstellt, mithin *Pflichtwidrigkeit* und *Willkürlichkeit* vorliegen. Die Pflichtwidrigkeit der Handlung zeigt Kant in Absatz vier. Die Willkürlichkeit muss er nicht eigens nachweisen, denn er hat den Gegenstandsbereich bereits auf *willkürliche* Selbstentleibungen eingeschränkt.

### Absatz 2: Ausschluss religiöser und sozialetischer Ansätze

In Absatz 2 schließt Kant zwei zeitgenössisch geläufige moralphilosophische Perspektiven auf den Suizid aus, weil sie den moralischen Problemgehalt der *Maxime* nicht zutreffend erfassen und deshalb zu einem Urteil gemäß heteronomer Moralvorstellung gelangen. Das betrifft

---

<sup>125</sup> MS 223; H.i.O.

<sup>126</sup> Die Differenzierung zwischen Selbstentleibung und Selbstmord findet sich schon in den *Vorarbeiten zur Tugendlehre*: „Die Selbstentleibung nicht *Selbstmord*“ (VATL 400; H.i.O.). Einige Autoren verstehen Kants begriffliche Differenzierung zwischen willkürlicher Selbstentleibung und Selbstmord als Hinweis darauf, dass er nicht jede willkürliche Selbstentleibung als Selbstmord ansieht; cf. Gregor (1963), S. 135; Jens Timmermann: Kant und die Lüge aus Pflicht. Zur Auflösung moralische Dilemmata in einer kantischen Ethik“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Jg. 107 (2000), S. 267-283, S. 269 und Vicente de Haro Romo: *Duty, Virtue and Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals*. Hildesheim 2015, S. 227. Diese Einschätzung überdeutet indes Kants Äußerung, denn daraus lässt sich keine Extensionsungleichheit der Begriffe folgern. Kants Äußerung schließt keineswegs aus, dass *jede* willkürliche Selbstentleibung pflichtwidrig (ein Verbrechen), also Selbstmord ist.

<sup>127</sup> Weshalb ist hier überhaupt vom Suizid als *Verbrechen* die Rede, wenn er doch zuvor (so in § 5) als *Laster* bezeichnet wurde? Das liegt daran, dass das Laster einen *Grundsatz zur vorsätzlichen Übertretung* (MS 390), mithin einen verbrecherischen Grundsatz darstellt (das Verbrechen definiert Kant als vorsätzliche Übertretung; cf. MS 224). Der Verbrechenscharakter des Suizids ist also Bedingung seiner Ansprache als Laster, mithin auch der Feststellung, dass Suizid-Grundsätze durch Tugend zu bekämpfen sind. Durch den Erweis, der Suizid sei Verbrechen, begründet Kant also die Aufnahme des Suizidverbots in das diätetische Programm der *Tugendlehre*. Denn nur, wenn sich seine Pflichtwidrigkeit und folglich sein Verbrechens- sodann Lastercharakter zeigen lässt, kann das moralische Gesetz zum Zweck der Selbstbesserung vom Menschen die Bekämpfung des Suizid-Grundsatzes fordern.

erstens die sozialetische Perspektive. Hier wird der Suizid unter Rücksicht auf intersubjektive Verpflichtungsverhältnisse beurteilt, mithin als Verletzung „seiner Pflicht gegen andere Menschen (Eheleute, Eltern gegen Kinder, des Unterthans gegen seine Obrigkeit, oder seine Mitbürger“ (MS 422). Solche Verbindlichkeiten sind Kant zufolge für die Beurteilung des Suizids irrelevant. Denn der verbotsbegründende Verpflichtungsgrund, das Recht der eigenen Menschheit auf Unverletzlichkeit, hat im Widerstreit der Verpflichtungsgründe Vorrang vor jeglicher Verpflichtung gegen andere. Insofern ist der Suizid *an sich* hauptsächlich nicht eine Pflichtverletzung gegen andere.<sup>128</sup> Zweitens schließt Kant die Perspektive religiöser Verpflichtung aus. Denn Gott – als unmöglicher Gegenstand der Erkenntnis – stellt im transzendentalen Idealismus keine pflichtbegründende Instanz mehr dar.<sup>129</sup> So sind die Pflichten, die der Mensch hat, allenfalls als Pflichten *in Ansehung* Gottes, nicht aber als Pflichten *gegen* Gott zu betrachten.

### Absatz 3: Zurückweisung der stoischen Position

Die Stoiker sehen den Suizid als erlaubt an, sofern er nicht affektiv, sondern vernünftig motiviert ist. Das sei beim Weisen der Fall, der die *Apatheia* bzw. *Ataraxia* erlangt hat. Kant weist diese Überlegung mit dem Argument zurück, gerade dieser Zustand, worin der Mensch zur rein vernünftigen Herrschaft über sich selbst (mithin über alle affektiven Triebe) gelangt sei, offenbare doch ein absolut werthafte sittliches Vermögen in ihm: Seine *Persönlichkeit*. Und insofern der Mensch solcherart um seine absolut werthafte Persönlichkeit wisse, sei es undenkbar, ebendiese zum Grund für den Suizid zu machen.<sup>130</sup>

---

<sup>128</sup> Ausführlicher dazu cf. Kapitel II.3.

<sup>129</sup> Gregor (1963), S. 136 meint, im Suizid-Abschnitt der *Tugendlehre* Hinweise auf einen theologischen Einschlag der Argumentation für die Pflichtwidrigkeit des Suizids zu entdecken, der ausführlich schon in der Mitschrift *Collins* entwickelt worden sei (cf. beispielsweise Col 375). Diese Feststellung erscheint zweifelhaft. Erstens liegen zwischen der Anfertigung der Mitschrift *Collins* (die wahrscheinlich auf der Mitschrift *Kaehler* des Wintersemesters 1773/74 bzw. 1774/75 basiert; cf. Manfred Kühn: „Collins: Kant’s proto-critical position“, in: Lara Denis; Oliver Sensen (Hg.): *Kant’s Lectures on Ethics. A critical guide*. Cambridge 2015, S. 51-67, S. 51) und der Veröffentlichung der *Tugendlehre* über zwanzig Jahre, in denen sich Kants Moralphilosophie (weiter) von der Theologie löst (cf. dazu Kapitel II.2). Daher können die Äußerungen in der Mitschrift *Collins* nicht als Beleg einer solchen Einschätzung herangezogen werden (wobei Kant, so ist anzumerken, schon in der fraglichen Mitschrift theologische Erwägungen aus der Pflichtbegründung bezüglich des Suizids ausschließt, cf. Col 342f., 375). Zweitens ist die theologische Redeweise, auf die Gregor sich bezieht, („Übertretung [...] gegen Gott, dessen uns anvertrauten Posten in der Welt der Mensch verläßt, ohne davon abgerufen zu sein“ (MS 422)) eigentlich Teil einer Äußerung, in der Kant alles Theologische vom Erweis der Pflichtwidrigkeit des Suizids explizit ausschließt.

<sup>130</sup> Ausführlicher dazu cf. Kapitel II.1. Forkl (2001), S. 137 meint, bei Kants Zurückweisung der stoischen Suizidapologie handle es sich um ein Scheinargument, das lediglich dazu dient, die eigene Position zu untermauern: „Offenbar denkt er [Kant; S.L.], daß ohne die Zurückweisung dieses Arguments der eigene Beweis keine Chance hat.“ (Ibid.). Markus Forkl: *Kants System der Tugendpflichten. Eine Begleitschrift zu den ‚Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre‘*. Frankfurt a. M. et al. 2001. Diese nicht eben konziliante

#### Absatz 4: Erweis der Pflichtwidrigkeit der willkürlichen Selbstentleibung

Absatz vier stellt den argumentativen Kern des Paragraphen dar. Hier löst Kant in zwei Sätzen seinen Beweisanspruch ein, indem er zeigt, dass der Suizid *per se* mit der moralischen Persönlichkeit des Menschen unvereinbar ist.<sup>131</sup> Infolge enormer Dichte und Komplexität des Absatzes bedarf es zunächst der Rekapitulation des Beweisziels (formuliert in Absatz 2):

„[A]ber hier ist nur die Rede von Verletzung einer Pflicht gegen sich selbst, ob nämlich [...] der Mensch doch zur Erhaltung seines Lebens bloß durch seine Qualität als Person verbunden sei und hierin eine (und zwar strenge) Pflicht gegen sich selbst anerkennen müsse.“<sup>132</sup>

Kant will also zeigen, der Mensch habe eine *strenge* bzw. *vollkommene Pflicht gegen sich selbst zur Unterlassung des Suizids*. Dieses Beweisziel lässt sich weiter aufgliedern:

- [1] Der Mensch hat eine Pflicht zu *Unterlassung* des Suizids.
- [2] Diese Pflicht ist eine Pflicht *gegen sich selbst*.
- [3] Diese Pflicht ist *strenge*, sie verbietet also kontextunabhängig *jeden* Suizid.

Der Erweis von Pflichten erfolgt in der kritischen Moralphilosophie auf negativem Weg. Der kategorische Imperativ identifiziert verwerfliche Handlungen oder Maximen, deren Unterlassung ist sodann Pflicht. Zum Erweis einer Unterlassungspflicht muss also die Verwerflichkeit der korrespondierenden Handlung bzw. Maxime gezeigt werden. Die drei Beweisziele lassen sich also auch so formulieren:

- [1\*] Der Suizid ist pflichtwidrig.
- [2\*] Im Suizid verletzt der Mensch eine Pflicht gegen sich selbst.
- [3\*] Es gibt keinen Suizid, der nicht pflichtwidrig ist.

---

Lesart findet aber in Kants Text, soweit ich sehe, keine Grundlage. Es wird auch weder bei Kant noch bei Forkl einsichtig, inwiefern der Erfolg des im folgenden Absatz vorgebrachten Pflichtwidrigkeitserweises von dieser Kritik an den Stoikern abhängen soll. Daher sollte man Kants Stoa-Kritik auch als solche auffassen. Dies Begründetheit davon zeigt auch ein Blick auf die zeitgenössische Suizid-Diskussion: Dort war die stoische Suizid-Position durchaus präsent – und wo für die moralische Akzeptabilität der Handlung argumentiert wurde, bemühte man nicht selten stoische Überlegungen.

<sup>131</sup> Schmidt/Schönecker (2019), S. 107 stellen zu Recht fest, dass hier der absolute Wert der Persönlichkeit schon die argumentative Grundlage darstellt: Er ist eine „nicht eigens zu beweisende Prämisse“.

<sup>132</sup> MS 422.

Mit Beweisziel [1\*] befasst sich Kant im *zweiten Satz* des Absatzes. Die Argumentation entspricht im Wesentlichen derjenigen, die er schon zuvor in der *Grundlegung* zur Erläuterung der Zweckformel des kategorischen Imperativs formulierte (GMS 429). Kant zeigt also die Pflichtwidrigkeit des Suizids anhand von dessen Unvereinbarkeit mit der Vorstellung der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen. Weshalb argumentiert Kant hier aber nach der Zweckformel und nicht etwa nach der Naturgesetzformel (GMS 421f.)?

Der Grund hierfür, darauf weist Durán Casas (1996), S. 236 hin, ist Beweisziel [2\*], wonach der Suizident *sich selbst* unrecht tut. Unter Anwendung der Naturgesetzformel ließe sich das nicht zeigen, denn es würde *nur* die Pflichtwidrigkeit des Suizids erwiesen. Anders verhält es sich unter Einsatz der Zweckformel. Diese gibt auch Auskunft, *gegen wen* eine Pflicht verletzt wird. Und zwar gegen diejenigen Person, die bloß als Mittel, nicht zugleich als Zweck behandelt wird. Indem Kant also in Satz 2 unter Bezug auf die Zweckformel den Suizid als pflichtwidrig erweist, erfüllt er hier die Beweisziele [1\*] und [2\*].

Übrig bleibt Beweisziel [3\*]: Es gibt keinen Suizid, der nicht pflichtwidrig ist. Damit befasst sich Kant im ersten Satz des Abschnitts.<sup>133</sup> Demnach ist der Mensch mit einer *unverlierbaren* moralischen Persönlichkeit begabt. Insofern eben diese Persönlichkeit (bzw. ihre Unverletzlichkeit) der Grund für die Pflichtwidrigkeit des Suizids ist (das zeigt Kant in Satz 2),

---

<sup>133</sup> In der kommentierenden Literatur finden sich nur wenige Studien, die auf diesen Satz eingehen. Das dürfte daran liegen, dass er für sich genommen, wie auch der Absatz in Gänze, äußerst schwer verständlich ist. Und die wenigen Studien, die sich dazu äußern, kommen – mit einer Ausnahme – zu keinen überzeugenden Ergebnissen.

So meint Durán Casas (1996), S. 232, der Satz enthalte ein Argument für die Pflichtwidrigkeit des Suizids. Kant führe also im fraglichen Absatz nicht nur ein Argument (nämlich im zweiten Satz) an, sondern gleich mehrere. Diese Lesart ist aber zweifelhaft. Denn wenn Kant schon in Satz 2 ein Argument für die Pflichtwidrigkeit des Suizids anführt – was auch Durán Casas so einschätzt (S. 233) – weshalb sollte er dann noch weitere bemühen? Das würde die Überzeugungskraft seiner Argumentation eher schmälern als vergrößern und widerspräche Kants eigenem Grundsatz zur Pflichtbegründung: „Für Eine Pflicht kann auch nur ein *einzig* Grund der Verpflichtung gefunden werden, und werden zwei oder mehrere Beweise darüber geführt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, daß man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verschiedene Pflichten sind, die man für Eine gehalten hat.“ (MS 403; H.i.O).

Timmons (2013), S. 228 scheint den Satz dagegen so zu lesen, dass er gegen die im Absatz zuvor behandelte stoische Suizidapologie gerichtet ist. Auch diese Lesart ist aber zweifelhaft. Denn Kant hat bereits im Absatz zuvor ein Argument gegen die stoische Suizidposition vorgebracht. Daher stellt sich auch hier wieder die Frage, weshalb Kant ein zweites Argument vorbringen sollte, wenn er schon das erste für schlagend hielt (woran Zweifel schwerlich angebracht sind; cf. Kapitel II.1).

Schmidt/Schönecker (2019), S. 108-111 schlagen dagegen eine Lesart vor, wonach Kant im fraglichen Satz die Unaufhebbarkeit von Pflichten demonstrieren will, die aus der Unaufhebbarkeit der Persönlichkeit folgt. Diese Demonstration bereite den Verfassern zufolge das im zweiten Satz vorgebrachte Argument zur Pflichtwidrigkeit des Suizids vor. Dieses beruht auf dem Gedanken der moralischen Persönlichkeit, dem der Suizid widerstreite. In Satz 1 werde vorbereitend dargelegt, der Mensch sei jederzeit mit einer unverlierbaren Persönlichkeit begabt, darum sei sodann *jeder* Suizid pflichtwidrig. Mir scheinen die Autoren damit die Sache bisher als einzige richtig beurteilt zu haben, im Folgenden gelange ich zu ähnlichen Ergebnissen.

ist jeder Suizid kontextunabhängig pflichtwidrig. Die zugehörige Unterlassungspflicht gegen sich selbst ist also *vollkommen* bzw. *streng*.

Die drei Beweisziele ordnen sich also wie folgt den beiden Sätzen des Absatzes zu:

Satz 1 – [3\*]: Es gibt keinen Suizid, der nicht pflichtwidrig ist.

Satz 2 – [1\*] und [2\*]: Der Suizid ist pflichtwidrig. Er verletzt eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Im Folgenden werden beide Sätze im Detail rekonstruiert. Entgegen der Reihenfolge, die Kant wählt, beginne ich mit dem zweiten Satz (dieses Vorgehen erleichtert meines Erachtens das Verständnis).

„Das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als bloßes Mittel zu ihm beliebigen Zweck zu disponiren, heißt die Menschheit in seiner Person (*homo noumenon*) abwürdigen, der doch der Mensch (*homo phaenomenon*) zur Erhaltung anvertrauet war.“<sup>134</sup>

Dieser Gedankengang lässt sich so rekonstruieren: Eine Handlung ist pflichtwidrig, wenn sie (ihrem Grundsatz nach) der Würde des Menschen als „Subjekt der Sittlichkeit“ widerspricht. Seine Würde verlangt von jedem Menschen, indem er durch seine Persönlichkeit Repräsentant der Sittlichkeit überhaupt ist (er verkörpert „die Sittlichkeit selbst, ihrer Existenz nach, soviel an ihm ist“), sich stets als *Zweck an sich selbst* zu achten, d.h. als „etwas, dessen *Dasein an sich selbst* einen absoluten Werth hat“ (GMS 428; H.i.O.). Die willkürliche Zerstörung seiner selbst, d.h. die Beendigung seines Lebens, bedeutet das Gegenteil. Denn sie impliziert, dass man seinem Dasein keinen absoluten Wert zuschreibt. Täte man dies nämlich, müsste man auch von dessen Zerstörung – gleich zu welchem Zweck – absehen. Denn kein Zweck könnte den Menschen zur Zerstörung des *absolut* Wertvollen bewegen. Der Suizid verstößt also gegen die Forderung des moralischen Gesetzes, den Menschen als Zweck an sich selbst, d.h. als würdebegabtes Wesen zu achten. Er ist *pflichtwidrig* (Beweisziel [1\*]).

Begeht der Mensch dem moralischen Gesetz zum Trotz doch Suizid, würdigt er sich selbst herab. Obgleich ihm nämlich seine Persönlichkeit Achtung abverlangt, behandelt es sich selbst bloß als *Sache*. Die Zerstörung eines Dinges, d.h. die Disposition darüber, setzt zu ihrer

---

<sup>134</sup> MS 423; H.i.O.

moralischen Möglichkeit ein *ius disponendi* voraus. Ein solches Recht kann der Mensch nur über eigentumsfähige Dinge haben. Eine „Destruction“ (Fey 1384) ist also nur moralisch-möglich, sofern der Akteur *Eigentümer* des Destruendum ist. Eigentümer kann er aber nur über Sachen, nicht über Personen sein. Denn Personen schränken durch die ihnen geschuldete Achtung die Verfügungsrechte über sie so ein, dass sie nie Eigentum sein können. Indem der Mensch also über sich selbst in einer Weise disponiert, worin er sich als Eigentum seiner selbst denken muss, würdigt er sich selbst herab und behandelt sich bloß als Mittel, nicht zugleich auch als Zweck. Damit verletzt der Mensch im Suizid moralische Ansprüche, die er gegen sich selbst hat. Folglich ist der Suizid eine Pflichtverletzung *gegen sich selbst* (Beweisziel [2\*]). Damit hat Kant also zwei Beweisziele erreicht: Der Suizid ist erstens als pflichtwidrig erwiesen [1\*]. Mithin hat der Mensch eine Pflicht zur Unterlassung des Suizids [1]. Zweitens verletzt der Suizid moralische Ansprüche der eigenen Persönlichkeit [2\*]. Folglich schuldet der Mensch die Unterlassung des Suizids sich selbst [2].

Nun ist noch zu zeigen, dass *kein* Suizid möglich ist, der nicht pflichtwidrig ist [3\*]. Diesen Nachweis erbringt Kant in Satz 1 des Absatzes:

„Der Persönlichkeit kann der Mensch sich nicht entäußern, so lange von Pflichten die Rede ist, folglich so lange er lebt, und es ist ein Widerspruch die Befugniß zu haben sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frei so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugnis bedürfte.“<sup>135</sup>

Kant löst Beweisanspruch [3\*] durch den Erweis ein, dass die Persönlichkeit des Menschen unentäußerbar, ergo unverlierbar ist. Wenn zugleich der Suizid aufgrund von Verletzung moralischer Ansprüche eben dieser Persönlichkeit als pflichtwidrig erwiesen ist (Beweisziele [1\*] und [2\*]), ist der Suizid *immer* pflichtwidrig. Mit anderen Worten lautet hier die Frage: Kann der Mensch *als Persönlichkeit* sich selbst entleiben? Falls nein, ist der Suizid stets verboten, „so lange von Pflichten die Rede ist“.

Die *Persönlichkeit* versteht Kant als „Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen“ (MS 223) bzw. als „Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur“ unter „von seiner eigenen Vernunft gegebenen, reinen praktischen Gesetzen“ (KpV 87).<sup>136</sup> Freiheit und Verbindlichkeit sind dabei, das erklärt die *Kritik der praktischen Vernunft*,

---

<sup>135</sup> MS 422.

<sup>136</sup> Dieser Persönlichkeit ist der Mensch als Person *unterworfen*; daraus erklärt sich auch Kants Rede von *sich entäußern* und *sich entziehen*.

untrennbar verbunden und verweisen wechselseitig aufeinander (KpV 29).<sup>137</sup> Die Entäußerung der Persönlichkeit, d.h. der eigenen Freiheit unter moralischen Gesetzen bestünde darin, eben diese Verbindung aufzulösen. Daher stellt sich die Frage: Kann der Mensch frei handeln, ohne zugleich unter moralischen Gesetzen zu stehen?

Dass es sich nicht so verhält, zeigt Kant in einem kontrafaktischen Gedankengang. Um sich *als verbundenes Wesen* aller Verbindlichkeit zu entledigen (mithin ohne moralgesetzliche Einschränkung frei zu sein), müsste diese Entledigung moralisch-möglich, d.h. erlaubt sein. Der Mensch müsste also *Befugnis* haben, sich aller Verbindlichkeit zu entziehen. Das wäre aber widersprüchlich, denn eine Befugnis setzt *per se* das Bestehen von Verbindlichkeit überhaupt voraus, indem nämlich das Erlaubte – gleichsam als Aussparung – nur im Rekurs auf alle Verbindlichkeit als ihrem prohibitiven Gesetzesrahmen bestimmbar ist (MS 222f.). Der Mensch stünde also dadurch, dass er überhaupt eine Befugnis hat, unter Verbindlichkeit (als deren denknotwendige Bedingung) und wäre zugleich davon entbunden. Er hätte also Verbindlichkeit, folglich Pflichten, von denen er sich jederzeit selbst suspendieren könnte – das ist jedoch eine widersprüchliche Vorstellung der Pflicht (cf. MS 417-419). Die Rede von einer „Befugniß [...], sich aller Verbindlichkeit zu entziehen“ ist also widersprüchlich, folglich auch die Vorstellung, „frei so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugnis bedürfte“, mithin gesetzlos frei zu sein, was Schmidt/Schönecker (2019), S. 109 treffend als „absurde Selbstaufhebung des moralischen Gesetzes“ bezeichnen. Der Mensch kann sich also *als Persönlichkeit* derselben aufgrund der Unauflöslichkeit der Verbindung von Freiheit und moralischen Gesetz nicht entäußern. Unter Hinzunahme der Ergebnisse von Satz 2 (Beweisziele [1\*] und [2\*]) ist also *jeder* Suizid Pflichtverletzung gegen sich selbst. Der Mensch hat daher eine *vollkommene Pflicht gegen sich selbst*, den Suizid zu unterlassen.

#### Absatz 5: Zur Verstümmelung

Absatz fünf schließt den Paragraphen zur Selbstentleibung ab. Hier behandelt Kant die Selbstverstümmelung, als die pflichtwidrige partiale materiale Selbstentleibung (MS 421).<sup>138</sup> Schon im vorangegangenen § 5 der *Tugendlehre* erklärte Kant, was unter der Verstümmelung zu verstehen ist: Eine Handlung nämlich, „da man sich selbst gewisser integrierenden *Theile*, als Organe *beraubt*“ (MS 421; H.i.O.). Kant bringt in diesem Absatz kein Argument für deren

---

<sup>137</sup> Das moralische Gesetz ist die *ratio cognoscendi* der Freiheit. Denn nur durchs Sollen erkennt der Mensch das Können. Freiheit ist die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes. Denn wäre der Mensch nicht frei, gäbe es auch keine Gesetze der Freiheit. Freiheit und moralisches Gesetz verweisen also wechselseitig aufeinander und sind untrennbar miteinander verbunden (KpV 4).

<sup>138</sup> Nach der 2. Auflage der *Tugendlehre* (1803) der partialen materialen *Selbsterstörung*.

Pflichtwidrigkeit vor, denn sie ist ein Sonderfall der *willkürlichen Selbstentleibung*, die er bereits im Absatz zuvor als pflichtwidrig erwies. Vielmehr will er hier verbotene von erlaubten Handlungen abgrenzen: Wann ist die Entfernung eines Körperteils als pflichtwidrige Verstümmelung anzusehen und wann nicht?<sup>139</sup>

Zunächst fällt darunter nicht die Entfernung von Körperteilen überhaupt, sondern nur von solchen, die zugleich Organe sind. Das bedeutet, dass die Entfernung von Körperteilen, die keine Organe sind (z.B. Haare, MS 423), regelmäßig moralisch unproblematisch ist, „wiewohl [...] nicht ganz schuldfrei ist, wenn [...] zum äußeren Erwerb beabsichtigt“ (MS 423)<sup>140</sup>. Die Frage, weshalb die Entfernung von bloßen Körperteilen regelmäßig moralisch indifferent ist, erklärt sich negativ aus der Erklärung, weshalb die Entfernung von Organen problematisch ist. Als *Organe* versteht Kant die Bestandteile eines *Organismus*<sup>141</sup> bzw. eines *organisierten Wesens*. Ein organisiertes Wesen „ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist“ (KdU 376; Hervorhebung getilgt). Es handelt sich dabei um eine zusammengesetzte Entität, deren Teile sich gegenseitig *erhalten*. Im Organismus steht jeder Teil in einer wechselseitigen Beziehung zum Ganzen. Er trägt zu dessen Erhalt und Funktionieren bei, und indem das Ganze erhalten wird, erhält er zugleich sich selbst. Diese organische Selbsterhaltung lässt sich unter dem Begriff des *Reproduktionsvermögens* zusammenfassen. Organismen erhalten sich selbst durch innere und ihre Gattung durch äußere Reproduktion (d.h. die Hervorbringung neuer gleichartiger Organismen). Kant nennt dieses Reproduktionsvermögen die „*bildende Kraft*“ (KdU 374; H.i.O.) organisierter Wesen. Sie unterscheidet Organismen von

---

<sup>139</sup> Die Frage nach der moralischen Qualität solcher Handlungen hatte Kant bereits in der *Grundlegung* aufgeworfen, ohne sie dort auch zu beantworten (GMS 429).

<sup>140</sup> Die hier präsentierte moralische Bestimmung des Haarschneidens mutet skurril an und scheint nicht recht zu Kants eigener Kritik der *phantastischen Tugendhaftigkeit* zu passen: „Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität *gleichgültigen Dinge (adiaphora)* einräumt und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob ich mich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn mir beides bekommt, nähre; eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde.“ (MS 409; H.i.O.). Womöglich spielt Kant in der Bezugnahme auf das Haarschneiden auf eine Überlegung Karl Ferdinand Hommels an, die dieser in einer Anmerkung zu seiner deutschsprachigen Übersetzung von *Dei delitti e delle pene* (erschienen 1778 in Breslau) gegen das christliche Suizidverbot vorbrachte. Dort heißt es, der Suizid könne nicht mit dem Argument verboten werden, dass der Mensch sich nicht das Leben nehmen dürfe, weil er es sich nicht selbst gegeben habe. Denn auch Haare und Fingernägel habe er sich nicht selbst gegeben und die dürfe er schneiden (Cesare Beccaria: *Des Herrn Marquis von Beccaria unsterbliches Werk von Verbrechen und Strafen*. Auf das Neue selbst aus dem Italiänischen übersetzt und mit durchgängigen Anmerkungen des Ordinarius zu Leipzig Herrn Hofrath Hommels, Breslau 1778, S. 141). Ob Kant sich darauf bezieht, kann hier nicht entschieden werden, scheint aber auch für das Verständnis seiner Suizidposition vernachlässigbar.

<sup>141</sup> Kant gebraucht den Begriff des Organismus in seinen Werken, soweit ich sehe, nicht. Wir wollen ihn hier aber zur besseren Verständlichkeit dennoch verwenden und zwar austauschbar mit dem Begriff des organisierten Wesens.

bloßen *Maschinen*. Sowohl Organismen als auch Maschinen haben zwar mechanische Vermögen durch Zusammenwirkung ihrer Teile, also „*bewegende Kraft*“ (KdU 374; H.i.O.). Aber nur bei Organismen liegt auch eine auf Reproduktion ausgerichtete Zweck-Mittel-Verschränkung ihrer Teile vor.<sup>142</sup> Organe sind also Bestandteile organisierter Wesen, die in das wechselseitige Zweck-Mittel-Gefüge eingebunden sind und solcherart zur Reproduktion und Erhaltung des Lebens dienen. Für den Menschen als organisiertes Wesen bedeutet das, dass alle seine Körperteile, die integrale Bestandteile seiner organisierten Natur sind, Organe sind. Dabei gebraucht Kant den Begriff des Organs weiter als heute üblich. Während die heutige Biologie ein Organ als funktionelle Zelleinheit versteht, die metabolische Prozesse, d.h. Stoffwechsel betreibt (z.B. Herz, Lunge, Leber,...),<sup>143</sup> meint Kant damit alle Körperteile, die ihrer Funktion nach zur Erhaltung des physischen Körpers beitragen. Darunter fallen unter anderem Gliedmaßen und Zähne, die beispielsweise durch Fortbewegung oder Ernährung das Leben erhalten.

Um den moralischen Problemgehalt der Entfernung von Organen zu verstehen, bedarf es zunächst einer Erklärung, weshalb Kant bei der Verstümmelung überhaupt vom *partialen Tod* spricht (MS 421). Der Tod ist für Kant das Ende des Lebens, d.h. das Ende der Reproduktionstätigkeit. Die Organe hören auf, sich gegenseitig, folglich auch sich selbst zu erhalten. Nun ist Kant der Ansicht, *jedes Organ trage als solches* zur Reproduktion des Organismus bei, denn „in ihm [dem organisierten Wesen; S.L.] ist nichts umsonst“ (KdU 376). Insofern wirkt sich auch der Verlust eines Organs negativ auf das Reproduktionsvermögen des gesamten Organismus aus. Der partielle Tod ist also Beschädigung des organischen Vermögens zur Selbsterhaltung. Nun betrifft diese Beeinträchtigung des organischen Reproduktionsvermögens nicht nur die physische Seite des Menschen (*homo phaenomenon*), sondern auch die intelligible (*homo noumenon*). Denn der physische Körper ist Sitz des intelligiblen Menschen, und eine Erosion seines Reproduktionsvermögens gefährdet zugleich die Daseinsbedingung der moralischen Persönlichkeit, deren Dasein Zweck an sich selbst ist. Ferner ist der Mensch als Wesen von doppelter Natur zur Verfolgung seiner Zwecke auf seine funktionsfähige Tiernatur angewiesen, derer er sich in der sinnlichen Welt gleichsam als Werkzeug bedient. Deshalb ist der Mensch dazu verbunden, jede *moralisch ungerechtfertigte*

---

<sup>142</sup> In der *Kritik der Urteilskraft* führt Kant zur Erläuterung der Eigenheiten organisierter Wesen die Uhr – als bloße Maschine, mithin ihr Gegenstück – an: „In einer Uhr ist ein Theil das Werkzeug der Bewegung der andern, aber nicht ein Rad die wirkende Ursache der Hervorbringung des andren“ (KdU 374). Im Inneren wirken zwar Unruh, Zahnräder und weitere Teile zusammen, aber die Unruh ist nicht die Bedingung der Erhaltung eines Zahnrads und umgekehrt. „Daher bringt auch nicht ein Rad in der Uhr das andere, noch weniger eine Uhr andere Uhren hervor“ (KdU 374).

<sup>143</sup> Für diesen Hinweis danke ich Frau Dr. Katharina Spiger.

Disposition (als Beschädigung seines Körpers) zu unterlassen. Entfernt er solcherart doch ein Organ seines Körpers, begeht er partialen Selbstmord.

Nun ist aber nicht jede Entfernung eines Organs für Kant moralisch ungerechtfertigt. Sie ist legitim, wenn sie zur Abwendung größerer physischer Schäden dient. So kann beispielsweise „ein abgestorbenes oder die Absterbung drohendes und hiermit dem Leben nachtheiliges Organ durch Amputation [...] sich abnehmen zu lassen, [...] zum Verbrechen an seiner eigenen Person nicht gerechnet werden“ (MS 423). Es entsteht dem Menschen durch die Entnahme dieses Organs zwar ein physischer Schaden, diesen hat der Mensch nicht selbst zu verantworten. Er versucht hier nur, im Sinne der *Selbsterhaltungspflicht* (MS 421), den Schaden zu begrenzen und sich bestmöglich zu erhalten. Daher verletzt der Mensch hier auch keine Pflicht. Eine Handlung muss also drei Merkmale erfüllen, um partialer Selbstmord zu sein:

[1] Die Handlung besteht in der willkürlichen Entfernung eines Körperteils.

[2] Der entfernte Körperteil ist ein Organ.

[3] Das Entfernen des Organs dient nicht der Vermeidung gesundheitlicher Folgen, die schwerer wögen als der Organverlust selbst.

Fassen wir abschließend die Behandlung des Suizids in der *Metaphysik der Sitten* zusammen. Zunächst ist festzuhalten, dass schon ein Blick auf die Einordnung des Suizidverbots innerhalb der komplexen Systematik der Pflichtenlehre der *Metaphysik der Sitten* Rückschlüsse auf dessen Form und Inhalt zulässt. Als Bestandteil der *Tugendlehre* ist es eine Pflicht nach ethischer Gesetzgebung und fordert solcherart Pflichtmäßigkeit aus Pflicht. Diese sieht auf Maximen (als *Unterlassungspflicht* auf *Laster*), nicht bloß auf Handlungen. Sie fällt weiter unter die *Pflichten gegen sich selbst*, entspringt mithin einem subjektimmanenten Verpflichtungsverhältnis, das auf einem Unverletzlichkeitsanspruch der eigenen moralischen Persönlichkeit beruht. Sodann bestimmt Kant sie als *vollkommen*. Solcherart verbietet sie pflichtwidrige Grundsätze (Laster) mit strenger Verbindlichkeit, d.h. uneingeschränkt. Sie bezieht sich weiter auf den Menschen als animalisches, zugleich moralisches Wesen, ist also mit dem obligatorischen Zweck der Vollkommenheit sowohl nach seiner Tier- wie auch Vernunftnatur befasst. Unter diesen Pflichten ist der Suizid als Laster das Widerspiel zur Pflicht der Erhaltung seiner selbst in seiner animalischen, zugleich moralischen Natur. Mithin beschäftigt Kant sich in der *Tugendlehre* mit dem Suizid auch schon nach dessen Grundsatz, den das Sittengesetz mit Strenge verbietet, nicht erst mit der korrespondierenden Handlung. In § 6, *Von der Selbstentleibung*, beschäftigt Kant sich sodann mit der Frage, wie der Suizid

moralphilosophisch zu beurteilen ist. Dabei schließt er die platonisch-christliche und die sozialetische Perspektive aus, die stoische weist er vermittelt eines retorsiven Arguments zurück. Dem folgend zeigt Kant, der Suizid sei ausnahmslos Pflichtverletzung gegen sich selbst, der Mensch hat also eine strenge Pflicht gegen sich selbst, die Handlung zu unterlassen. Abschließend befasst sich Kant mit der Verstümmelung als der pflichtwidrigen Entfernung von Organen.

### I.3 Kants empirische Behandlung des Suizids

Kant behandelt den Suizid nicht nur als moralphilosophischen, sondern ebenso als bloß empirischen Gegenstand, so insbesondere in der *Anthropologie* (1798) und im *Streit der Fakultäten* (1798). Dabei betrachtet er den Suizid als Handlung des Menschen als *animal rationale* und untersucht, welche empirischen Faktoren seine Suizidneigung befördern oder ihr entgegenwirken können. Diese Ausführungen besitzen aufgrund ihres aposteriorischen Charakters keinen moralischen Begründungsanspruch. Gleichwohl erhellen sie Kants Menschenbild, das seinen Überlegungen zum Suizid zugrunde liegt. Der Leser erfährt hier etwas über die natürliche Einstellung des *animal rationale* gegenüber Leben, Tod und folglich gegenüber dem Suizid.<sup>144</sup> Weiter schildert Kant hier einen Zusammenhang von Wahn und Suizid, der die Frage der moralischen Zurechenbarkeit der Handlung aufwirft. Beides wollen wir uns nun genauer ansehen.<sup>145</sup>

Zunächst geht es darum, wie der Mensch, allein als *animal rationale*, regelmäßig zu Leben, Tod und folglich auch zum Suizid eingestellt ist. Der Mensch hat Kant zufolge eine *Anlage für die Tierheit* „als eines lebenden [...] Wesens“ (RGV 26; H.i.O., cf. MS 420), die sich in der „physischen und bloß *mechanischen* Selbstliebe“ (RGV 26; H.i.O.) nach drei Ausprägungen

---

<sup>144</sup> Die Betrachtung des Naturmenschen zur Untersuchung seines Vermögens der Pflichtbefolgung bezeichnet Kant in der *Metaphysik der Sitten* als *moralische Anthropologie* (MS 217). Sie ist das „Gegenstück einer Metaphysik der Sitten“ (Ibid.) und stellt die Frage nach subjektiven „Bedingungen der *Ausführung* der Gesetze“, mithin die Pflichtbefolgung hindernder oder begünstigender Faktoren der Menschennatur (Ibid.; H.i.O.). Die moralische Anthropologie muss aber Kant zufolge von der Metaphysik der Sitten streng getrennt bleiben, weil sie sich – anders als die letztere und als apriorische Wissenschaft – auf empirische Einsichten über den Menschen stützt.

<sup>145</sup> An verschiedenen Stellen insbesondere der *Anthropologie* befasst sich Kant in psychopathologischer und sozialetpidemiologischer Perspektive mit dem Suizid. Dort erklärt er ihn – nicht untypisch für die Suizid-Diskussion des 18. Jahrhunderts – unter anderem als Folge existenzieller Langeweile (Anth 233) oder der Armut des Einzelnen oder des Landes, indem er lebt (Mro 1522, PG 245). Diese Ausführungen tragen in ihrem bloß historisch-fragmentarischen Charakter indes nichts zur Erhellung seiner Suizidposition bei und werden deshalb hier nicht weiter behandelt.

äußert: zur Erhaltung seiner selbst, zur Fortpflanzung seiner Art sowie im Trieb zur Gesellschaft. Von Bedeutung ist für die Frage des Suizids der Selbsterhaltungstrieb. Dieser äußert sich in der *Liebe zum Leben* bzw. der *Angst vor dem Tod*. Dem Menschen gefällt das Lebendige,<sup>146</sup> die Leblosigkeit missfällt<sup>147</sup> – er hat eine „natürliche Furcht vor dem Tod“ (RGV 78).<sup>148</sup>

Die Liebe zum Leben gehört zu den stärksten sinnlichen Triebfedern (MS 422) und überwiegt regelmäßig sogar den Wunsch nach einem guten Leben: „Unter den zwei Verheißungen für die Befolgung der Kindespflicht (,auf dass dir es wohlgehe, und du lange lebest auf Erden‘) enthält die letztere die stärkere Triebfeder“ (SF 99). Selbst das größte Leid und der stärkste Vorsatz können den Menschen oft nicht zum Suizid bewegen:

„Laßt den Hospitalkranken Jahre lang auf seinem Lager leiden und darben und ihn oft wünschen hören, daß ihn der Tod je eher je lieber von dieser Plage erlösen möge; glaubt ihm nicht, es ist nicht sein Ernst. Seine Vernunft sagt es ihm zwar vor, aber der Naturinstinct will es anders. Wenn er dem Tode als seinem Befreier (*Jovi liberatori*) winkt, so verlangt er doch immer noch eine kleine Frist und hat immer irgend einen Vorwand zur *Vertagung* (*procrastinatio*) seines peremptorischen Decrets.“<sup>149</sup>

Die Liebe zum Leben bewirkt in einem *physischen Selbstzwang*<sup>150</sup> also regelmäßige die Unterlassung des Suizids. Insofern die Natur dem Menschen den Selbsterhaltungstrieb

---

<sup>146</sup> Im handschriftlichen Nachlass (Refl 567, Ak. XV:245) schreibt Kant: „Weil Alles, was das Gefühl des Lebens befördert oder vergrößert, gefällt, so betrifft es entweder das thierische oder menschliche oder Geistige Leben. Das erste Gefällt in der Empfindung, das zweyte in der Anschauung, oder Erscheinung, das dritte im Begriff. Alles vergrößert oder befördert das Gefühl des Lebens, was die Thätigkeit und Gebrauch seiner Kräfte, so wohl der Erkennenden als der Ausführenden, begünstigt.“ Dieses Gefallen am Gefühl der Beförderung des Lebens nennt Kant in den Fragmenten auch die *Lust*: im Sinnlichen als *Vergnügen* (ihr Gegenteil der *Schmerz*), im „Spiel der Erkenntniskräfte“ als *Geschmack*, hinsichtlich „der Verstandeskrafte ins besondere Billigung“ (Refl 988, Ak. XV:433). Es handelt sich also bei der Liebe zum Leben um eine angenehme Empfindung, die der Wahrnehmung des Lebendigseins folgt.

<sup>147</sup> Refl 571, Ak. XV:247.

<sup>148</sup> Die Furcht vor dem Tod bestimmt Kant in der *Anthropologie* genauer. Sie sei eigentlich nicht die Angst vor dem Sterben, sondern „ein Grauen [...] vor dem Gedanken, *gestorben* (d. i. todt) *zu sein*“ (Anth 167; H.i.O.). Diese Furcht, wiewohl unvermeidlich, hält Kant für einen Irrtum, weil dem Menschen sein eigenes Nicht-Sein undenkbar ist: „Ich kann wohl sagen: ich bin nicht gesund, u. d. g. *Prädicata* von mir selbst verneinend denken (wie es bei allen *verbis* geschieht); aber in der ersten Person *sprechend* das Subject selbst *verneinen*, wobei alsdann dieses sich selbst vernichtet, ist ein Widerspruch.“ (Ibid.; H.i.O.).

<sup>149</sup> SF 99; H.i.O.

<sup>150</sup> Der physische Selbstzwang findet im Menschen statt, wo „eine Naturneigung die andere zu bezwingen trachte[t]“ (MS 394).

beigegeben hat, ist der Suizid für Kant ein naturwidriger Akt, seine Unterlassung das natürliche Verhalten jedes tierischen Wesens.<sup>151</sup>

Daraus kann auch die Moralphilosophie ihre Schlüsse ziehen. So liegt im Menschen regelmäßig ein Verhältnis sinnlicher Triebfedern vor, das die Befolgung des Suizidverbots maßgeblich erleichtert. Daher bedarf er auch für gewöhnlich keines moralischen Zwangs, um dem Suizidverbot nachzukommen. Trotz seiner Stärke ist der Selbsterhaltungstrieb indes keine unumstößliche Garantie für die Unterlassung des Suizids. Denn er kann im Verhältnis der Triebfedern doch von entgegengesetzten sinnlichen Antrieben überwogen werden. Beispielsweise vom Lebensüberdruß, wo „Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben“ (GMS 398; cf. GMS 421f., 429). Daher muss bei Unterlassung des Suizids in Bestimmung der Willkür jederzeit die Pflicht selbst Triebfeder sein (GMS 398, KpV 88). Nur dadurch ist ihre Befolgung auch „ohne es [das Leben; S.L.] zu lieben, nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht“ (GMS 398) gewährleistet und überdies der Forderung des Sittengesetzes genüge getan, seine Pflicht *aus Pflicht* zu befolgen (Ibid.).

Ferner beschreibt Kant den Suizid in manchen Passagen seines Werks als Folge eines wahnhaften Affekts. In den Vorlesungsmitschriften heißt es, „man hat doch aber gefunden, daß alle Mörder bey der Handlung voll Wahn, Verzweiflung und Verrückung des Gemüths sind. Aus der Störung des Gemüths kann also diese abscheuliche Entschloßenheit auch entstehen.“<sup>152</sup> Das Urteilsvermögen sei hier eingetrübt, der Wahn bewege den Menschen sogar zur Überwindung seiner Angst vor dem Tod. Ähnlich heißt es im *Streit der Fakultäten*: „Der in wilder Entrüstung gefaßte Entschluß des Selbstmörders, seinem Leben ein Ende zu machen [...] ist die Wirkung eines bis zum Wahnsinn exaltirten Affects.“ In der *Anthropologie* heißt es: „Der Selbstmord ist oft bloß die Wirkung von einem *Raptus*. Denn der, welcher sich in der Heftigkeit des Affects die Gurgel abschneidet, läßt sich bald darauf geduldig sie wieder zunähen.“ (Anth 213; H.i.O.). Den *Raptus* beschreibt Kant als „plötzliche[n] Wechsel der

---

<sup>151</sup> In diesem Sinne heißt es in der Mitschrift *Powalski*: „Ein Thier bringt sich nicht willkürlich um, weil es keine Freyheit hat.“ (Pow 209).

<sup>152</sup> Pow 209, cf. Col 374. Diese Äußerung bringt Kant hier nicht in bloß psychopathologischem Interesse am Suizid vor, sondern insbesondere als Einwand gegen die stoische Suizid-Position. Diese erlaubte den Suizid, sofern er mit Ruhe und Gelassenheit beschlossen wird (Pow 209f., MS 422). Deren Vorstellung vom seelenruhigen und vernünftigen Suizid, die Kant rundweg zurückweist (diese Kritik wird ausführlich in Kapitel II.1 dieser Arbeit behandelt), setzt er die Beobachtung entgegen, der Suizid sei häufig gerade keine Handlung der Ruhe und vernünftigen Überlegung. Folgt man Kants Einschätzung, ist damit zwar nicht die Möglichkeit eines Suizids gemäß dem stoischen Ideal ausgeschlossen. Insofern aber doch die wenigsten Suizide in Seelenruhe verübt werden, ginge die stoische Vorstellung vom Suizid an der Realität vorbei.

Launen“ (Ibid.; Hervorhebung getilgt). Der Suizid sei also oft eine durch heftige und wahnhaft Affekte ausgelöste Tat.<sup>153</sup> Hier stellen sich in moralphilosophischer Hinsicht insbesondere zwei Fragen: Wie beurteilt Kant die moralische Zurechenbarkeit solcher Suizide? Und welche Schlüsse lassen sich daraus zur Bekämpfung des Suizids ziehen?

Kants Feststellung, nicht wenige Suizide hätten in einem kurzfristig der Tat vorhergehenden Wahn ihren Auslöser, scheint zunächst ein Zugeständnis zu sein, dass die meisten Suizide nicht moralisch zurechenbar sind. Denn moralische Zurechenbarkeit setzt ein intaktes moralisches Bewusstsein voraus (MS 223, 227). Und beim Raptus, den Kant hier als häufigen physiologischen Auslöser des Suizids ausmacht, handelt es sich um „Überfälle der Regellosigkeit“ (Anth 213), in denen die Rationalität zusamt dem moralischen Bewusstsein stark herabgesetzt ist. Insofern es sich um eine Art Anfall handelt, den der Mensch nicht selbst verursacht hat, scheint ihm die Tat auch nicht zurechenbar zu sein. Bei einem genaueren Blick auf Kants Sprachgebrauch erweist sich dieser Eindruck indes als Irrtum. Denn Kant spricht hier von der Handlung nicht etwa in wertungsfreier Weise, so beispielsweise von der *willkürlichen Selbstentleibung*, sondern vom *Selbstmord*. Und dieser Begriff impliziert das Bewusstsein der Pflichtwidrigkeit der Handlung (MS 224). Wie lässt sich nun aber der zugestandene Bewusstseinsverlust durch Affekt mit dem attestierten Bewusstsein der Pflichtwidrigkeit, mithin der Zurechenbarkeit der Handlung vereinbaren? Die Erklärung liegt darin, dass Kant mit dem *Raptus* keinen vollständigen und dauerhaften Verlust der Rationalität meint, sondern eine zeitlich begrenzte heftige „Überraschung durch Empfindung“ (Anth 252, Definition des Affekts). Ginge es hier um einen dauerhaften und irreversiblen Verlust der Rationalität, würde Kant sicherlich von einer Unzurechnungsfähigkeit des Betroffenen bzw. einer Unzurechenbarkeit der Handlung ausgehen. Beim Raptus besitzt der Mensch jedoch grundsätzlich durchaus das Vermögen der vernünftigen Selbstbestimmung, lässt sich aber von plötzlichen heftigen Affekten überwältigen. Diese beeinflussen das Verhältnis der Triebfedern solcherart, dass der Mensch entgegen der Stimme der praktischen Vernunft und auch entgegen seiner natürlichen Antriebe zur Selbsterhaltung Suizid begeht. Und genau darin besteht nach Kant der Verbrechenscharakter der Handlung: Der Mensch hört, wenn auch durch Affekte gedämpft, weiter die Stimme der Vernunft und handelt doch aus einem sinnlichen Antrieb, d.h. nach heteronomem Grundsatz derselben zuwider. Daher ist auch der Suizid, der durch einen

---

<sup>153</sup> Eine genauere Bestimmung der im Suizid häufig wirkenden Affekte leistet Kant in der *Anthropologie*; dort ist von Wut und Traurigkeit die Rede (Anth 258). Eine allgemeingültige Klassifizierung lehnt Kant indes ab, denn die Frage nach den Motiven sei bloß aposteriorische Sache der Psychologie, nicht aber der Moralphilosophie (Ibid.).

Raptus ausgelöst wird, zurechenbar.<sup>154</sup> Wo der Mensch sich selbst in Gefahr wähnt, dem Raptus anheim zu fallen, ist es seine Aufgabe, dem durch Tugend entgegenzuwirken. Das Sittengesetz gebietet dem Menschen nämlich die *Apathie* – also „von seinen Gefühlen und Neigungen sich nicht bestimmen zu lassen“ (MS 408). Der Mensch ist aufgefordert, „seiner selbst in einem gegebenen Fall *Meister (animus sui compos)* und über sich selbst *Herr* zu sein (*imperium in semetipsum*), d. i. seine Affekten zu *zähmen* und seine Leidenschaften zu *beherrschen*“ (MS 407; H.i.O.). Er hat (in schon präventiver Absicht) den Einfluss plötzlich auftretender Affekte so weit zu dämpfen, dass sie ihn nicht dazu bewegen können, dem Sittengesetz zuwiderzuhandeln (cf. MS 485).

Der Mensch hat also in seiner Tiernatur einen natürlichen Antrieb zur Selbsterhaltung, der ihn regelmäßig vom Suizid abhält und solcherart die Pflichtbefolgung des Suizidverbots erleichtert. Gleichwohl soll dieser sinnliche Antrieb bei Unterlassung niemals die maßgebliche Triebfeder in Bestimmung der Willkür sein. Er soll den Suizid allein aus Pflicht unterlassen. Wo der Mensch doch Suizid begeht, ist dies häufig durch einen starken, kurzfristigen Affekt ausgelöst, der den Suizidenten dazu bewegt, seine Liebe zum Leben bzw. seine Angst vor dem Tod zu überwinden. Dieser Gefahr hat der Mensch sich in Selbstergründung gewahr zu werden und ihr im Zuge der Tugendpraxis die Herrschaft über sich selbst (hier als Verringerung der Anfälligkeit zum Raptus) entgegenzusetzen.

## **Zwischenbilanz**

Kant führt in den veröffentlichten Werken zwei Argumente für die Pflichtwidrigkeit des Suizids an. Beide laufen darauf hinaus, der Suizid sei unvereinbar mit der Vorstellung vom Menschen als eines zur freien Selbstgesetzgebung fähigen Wesens. Das erste Argument bezieht sich auf die *formale* Seite der Suizidmaxime und ergibt sich unter Anwendung der Naturgesetzformel des kategorischen Imperativs. Jede Suizidmaxime ist danach allgemeinesgesetzlich gedacht widersprüchlich, mithin pflichtwidrig, weil der Mensch sich darin seiner Handlungsvermögen

---

<sup>154</sup> Diese Sicht auf den Suizid aus einem Raptus ist ebenso wie die Ansicht, dass hier dennoch Zurechenbarkeit vorliegt, zu Kants Zeit keineswegs ungewöhnlich. So heißt es in Zedlers *Universallexikon*, Spalte 1597: „Den da er [der Suizident; S.L.] durch seine Affecten in einen solchen Stand gesetzt wird, daß er gleichsam seiner Vernunft beraubt wird, und nicht weiß, was er thut, so ist er ja selbst die Ursache von solchem Zustande, und setzt sich dadurch in die Schuld, daß er seine hefftige Gemüths-Regungen nicht im Zaum gehalten hat.“ Ähnlich äußert sich Wolff in den *Vernünfftigen Gedancken*, S. 297.

bedienen und diese dadurch zugleich zerstören will. Das zweite Argument bezieht sich auf die *materiale* Seite der Suizidmaxime und ergibt sich unter Anwendung der Zweckformel des kategorischen Imperativs. Danach ist der Suizid pflichtwidrig, weil der Mensch sich darin bloß als Mittel behandelt. Er müsste sich zur moralischen Möglichkeit der Zerstörung seiner selbst als sein eigener Eigentümer denken, was jedoch die Eigentumsfähigkeit seiner selbst implizierte. Es können aber nur Sachen, nicht Personen Eigentum sein. Begeht der Mensch also Suizid, behandelt er sich als Sache, mithin bloß als Mittel. Damit widerspricht die Maxime sowohl in formaler als auch in materialer Hinsicht der Forderung des kategorischen Imperativs. Vom pflichtwidrigen Suizid grenzt Kant zwei erlaubte Handlungen ab: Das Wagnis seines Lebens und das Selbstopfer. Diese Handlungen unterscheiden sich vom Suizid darin, dass der Mensch hier seinen Tod nicht will, dieser folglich nicht auf einen freien Willkürakt rückführbar ist. Beide Handlungen stehen unter dem Vorbehalt moralischer Legitimation. Der Mensch muss darin moralische Zwecke verfolgen und darf sein Leben nicht bloß für relative Zwecke aufgeben.

Das Suizidverbot bestimmt Kant als Pflicht des Menschen *gegen sich selbst*. Der zugehörige Verpflichtungsgrund ist ein Recht des Menschen gegen sich selbst, nämlich die Unantastbarkeit der eigenen moralischen Persönlichkeit. Mithin schuldet der Mensch die Unterlassung des Suizids sich selbst, nicht etwa aber Gott oder anderen Menschen. Deshalb ist das Suizidverbot auch kein Bestandteil der (intersubjektiven) rechtlichen, sondern der ethischen Gesetzgebung. Solcherart fordert es die Unterlassung des Suizids *aus Pflicht*, sieht mithin über die pflichtwidrige Handlung hinaus auf die ihr zugrundeliegende Maxime, nämlich das Laster. Daher verbietet das Suizidverbot, wie Kant es in der *Tugendlehre* anführt, auch nicht erst den Suizid selbst, sondern schon jeden Grundsatz dazu.

Ferner setzt Kant den Suizid in Beziehung zur Menschennatur bloß als *animal rationale*. Solcherart besitzt der Mensch einen natürlichen Antrieb zur Selbsterhaltung, der sich in der Liebe zum Leben bzw. ihrer Kehrseite, der Angst vor dem Tod äußert. Diese Empfindungen gehören zu den stärksten sinnlichen Triebfedern und bewegen den Menschen regelmäßig zur Unterlassung des Suizids. Damit hat er als Tierwesen eine zur Befolgung des Suizidverbots günstige natürliche affektive Einstellung. Obgleich jedoch sein Selbsterhaltungstrieb die Befolgung des Suizidverbots erleichtert, darf sie hierin nicht die bestimmende Triebfeder sein. Denn der Mensch hat den Suizid allein aus Pflicht zu unterlassen. Ferner beschreibt Kant den Suizid als Handlung, die nicht selten von wahnhaftem Affekt begleitet oder ausgelöst wird (was Menschen jedoch nicht von der Zurechenbarkeit der Handlung suspendiert). Angesichts dessen

hat er die Pflicht, sich in suizidpräventiver Absicht möglichst unabhängig von derartigen sinnlichen Einflüssen zu machen.

## KAPITEL II

### KANTS AUSEINANDERSETZUNG MIT DER GEISTESGESCHICHTE

In der Geschichte des Nachdenkens zum Suizid findet der Leser gedankliche Traditionslinien, die bis in die Antike zurückreichen und zu Kants Zeit die Diskussion bestimmen. Insbesondere sind das diejenigen der Stoa, der platonisch-christlichen Ethik sowie der Sozialethik. Die erste erlaubt den Suizid unter der Bedingung, der Handlungsbeschluss ergehe aus Vernunft. Die zweite stellt ihn unter den Vorbehalt göttlicher Abberufung. Gott habe dem Menschen das Leben gegeben und sei allein befugt, es wieder zu nehmen; diese Ansicht kommt *de facto* einem Suizidverbot gleich. Die dritte beurteilt die Handlung unter Bezug auf moralische Verhältnisse, die zwischen dem Suizidenten und seinen Mitmenschen bestehen. Wer anderen durch Pflichten verbunden ist, darf sich dem nicht durch Suizid entziehen.

Kant beschäftigt sich an zahlreichen Stellen seines Œuvres mit diesen Denktraditionen. Zwar kritisiert er sie allesamt als heteronome Entwürfe zur Beurteilung des Suizids, denen es insbesondere an der Anerkennung des Subjekts als letzter Quelle aller Moral mangelt, dennoch lassen sich ihre Einflüsse in seiner eigenen Position wiederfinden, sei es in Form von Beispielen und kanonischen Formulierungen oder auch argumentativen Überlegungen. Da Kants Auseinandersetzung mit der Geistesgeschichte zum Verständnis seiner eigenen Position beiträgt, indem hier auf negative Art klarer wird, wie sich die transzendentalphilosophische Verfassung seiner Moraltheorie auf die Beantwortung des Suizidproblems auswirkt, wird im Folgenden sein Umgang mit jeder dieser Traditionen untersucht. Dazu wird jeweils eingangs der historische Hintergrund der fraglichen Suizidposition beleuchtet, sodann Kants Kritik daran dargestellt, erklärt und schließlich in den größeren Rahmen seiner Moraltheorie eingeordnet.

## II.1 Der sanfte Tod des Weisen – Kant über die stoische Position zum Suizid

In der abendländischen Geistesgeschichte steht keine Denktradition so sehr für die Apologie des Suizids wie die stoische. Ihre Überlegungen prägten die antike sowie die neuzeitliche Sicht darauf maßgeblich. Zu Kants Zeit sind sie stets präsent. Das stoische Nachdenken über den Suizid hat seinen historischen Ursprung bei den Kynikern.<sup>155</sup> Deren ethisches Ideal war die vernunftbestimmte, von Affekten unbeeinflusste Lebensführung. Wo diese unmöglich geworden ist, sei der Suizid legitimer Ausweg.<sup>156</sup> So meinte Diogenes von Sinope, „man müsse sich zum Leben entweder mit Verstand ausrüsten oder mit der Schlinge (um sich zu erhängen)“<sup>157</sup>. Sein Schüler Krates stimmt ihm zu: Wo die Vernunft die Affekte nicht (mehr) beherrschen kann, ist der Tod dem Leben vorzuziehen.<sup>158</sup>

Die Stoa übernahm diese Ansicht. Nach ihrer Forderung der vernünftigen Selbstbestimmung als eines der Vernunft (λόγος) gemäßen Lebens in *Apatheia* sei der Suizid aus vernünftigen Gründen bisweilen statthaft.<sup>159</sup> Das nannten sie den vernunftgemäßen Austritt aus dem Leben (εὐλογος ἐξαγωγή).<sup>160</sup> Wo der Vernünftige erkannt hat, dass es für ihn an der Zeit ist, soll er in Gelassenheit und Ruhe, d.h. unbeeinflusst von Affekten aus dem Leben gehen.<sup>161</sup> Insbesondere

---

<sup>155</sup> Michael J. Seidler: „Kant and the Stoics on Suicide“, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44 (1983), Nr. 3, S. 430.

<sup>156</sup> Ibid.

<sup>157</sup> DL VI.24. Diogenes Laertius berichtet ferner, Diogenes habe Speusippos (410/407 – 339/338), dem Neffen und Schüler Platons sowie seinem Lehrer Antisthenes (445 – 365) auf dieser moralphilosophischen Grundlage zum Suizid geraten (DL IV.3, VI.18). Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Aus dem Griechischen übersetzt von Otto Apelt. Unter Mitarbeit von Hans Günter Zekl neu hg. sowie mit Vorw., Einl. und neuen Anm. zu Text und Übers. vers. von Klaus Reich. - mit neuem Vorw. von Hans Günter Zekl. Hamburg <sup>3</sup>1990 [1921].

<sup>158</sup> Von Krates überliefert Diogenes Laertius die Verse: „Die Liebe heilt der Hunger und, wo nicht, die Zeit, und wenn auch dies nicht hilft, dem hilft der Strick.“ (DL VI.86, S. 339).

<sup>159</sup> Diogenes Laertius berichtet von verschiedenen Gründen, die den Stoikern zufolge einen Suizid rechtfertigen: für das Vaterland, für Freunde, bei unheilbarer Krankheit, großem Schmerz oder Verstümmelung (DL VII.130).

<sup>160</sup> Dagmar Hofmann: *Suizid in der Spätantike. Seine Bewertung in der lateinischen Literatur*. Stuttgart 2007, S. 28.

<sup>161</sup> So äußert sich beispielsweise Cicero in *De finibus bonorum et malorum* III.60f. Ein von den Stoikern häufig gebrauchtes Bild vom seelenruhigen Tod ist der Austritt aus dem Leben wie aus einem Zimmer voller Rauch. Der Mensch geht nicht, weil er gedrängt ist, sondern, weil er sich von Affekten frei und bloß aus Vernunft dafür entscheidet. Dieses Bild hat insbesondere bei den jüngeren Stoikern Tradition. So schreibt beispielsweise Epiktet in seinen *Diskursen*: „Whenever you wish, you walk out of the house, and are not longer bothered by the smoke.“ (Epikt. IV.10.27f.). *Epictetus: The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments*. With English translation by W. A. Oldfather, Bd. 2, London <sup>4</sup>1966. Das gleiche Bild bemüht auch Mark Aurel in seinen *Selbstbetrachtungen* V.29. So geläufig wurde die Formulierung für die Darstellung der stoischen Haltung, dass sie sich bis in die Neuzeit erhielt. Auch Kant nimmt in der *Tugendlehre* darauf Bezug: „Daher sah es der Stoiker für einen Vorzug seiner (des Weisen) Persönlichkeit an, beliebig aus dem Leben (als aus einem Zimmer das raucht),

die jüngeren Stoiker betonen, die Bereitschaft zum Suizid befördere zudem das gute Leben.<sup>162</sup> Der Suizid stelle nämlich einen Ausweg dar, sollte das vernunftbestimmte Leben einmal nicht mehr möglich sein. Diese Gewissheit, immer einen Ausweg zu haben, trage zur Seelenruhe bei.<sup>163</sup> Neben Gründen für den Suizid sahen die Stoiker ebenso Gründe dagegen vor. Die Handlung ist unzulässig, wenn der Mensch noch Verpflichtung gegen andere hat, oder wenn sie aus Gründen verübt würde, die auf Affekten oder mangelnder Seelenstärke beruhen.<sup>164</sup> Außerdem sahen manche Stoiker zum Suizid einen Vorbehalt göttlicher Abberufung vor.<sup>165</sup> Im Mittelalter spielten diese stoischen Gedanken keine Rolle, stattdessen herrschte die christliche Lehre zum Suizid vor, die den Suizid als Sünde ablehnte. Indes wurden sie in der heraufdämmernden Neuzeit erst zögerlich, dann immer nachdrücklicher wieder aufgegriffen. Als erster prominenter Autor rückt Michel de Montaigne (1533 – 1592) sie in seinen *Essais* (1580ff.) wieder ins Bewusstsein der europäischen Intellektuellen.<sup>166</sup> Dort heißt es: „la mort est la recepte à tous maux“. „[La nature; S.L.] n’a ordonné qu’une entrée à la vie, et cent mille yssuës“.<sup>167</sup> Im Geiste des Stoizismus argumentiert Montaigne nach dem Prinzip *volenti non fit iniuria* für die Zulässigkeit des Suizids:

---

ungedrängt durch gegenwärtige oder besorgliche Übel, mit ruhiger Seele hinaus zu gehen“ (MS 422; cf. Pow 210, Col 374).

<sup>162</sup> Seidler (1983), S. 436f.

<sup>163</sup> Epikt. I.29.29, II.15.4-13. Diese Ansicht fasst Seidler (1983), S. 436 zusammen: „He can always choose to die rather than to compromise the integrity of his character and the consistency of his principles“.

<sup>164</sup> So schreibt Seneca, die Selbsttötung müsse immer mit Überlegung und Seelenruhe einhergehen (*Epistulae morales* 4.4-5, 24.25f.; *De tranquillitate animi*. 2.15). Sie darf keine Flucht vor Lebensübeln oder vor Pflichten sein. Der Suizid ist inakzeptabel, werde er von einem Menschen verübt, der angesichts seines Lebens „klagt und jammert und seufzt“ (*De vita beata* 15): „Schwach und feig ist, wer um des Schmerzens willen stirbt“ (*Epistulae morales* 58.36). Seneca, Lucius Annaeus: *Philosophische Schriften*. 4 Bände, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1924, Hamburg 1993. Auch Epiktet weist den Suizid aus Irrationalität oder Verzagttheit zurück (Epikt. I.29.29 und II.15.4ff.). Ebenso wenig dürfe die Aussicht auf ein Leben nach dem Tod zum Suizid motivieren (Epikt. II.1.17f. und III.24.9-12). Schließlich sei die Handlung auch abzulehnen, wenn der Mensch noch Verpflichtungen gegen andere Menschen hat (Epikt. II.15.4ff.).

<sup>165</sup> So Cicero in seinen *Disputationes Tusculanae* (Tusc. I.74). In der Frage, wann der rechte Zeitpunkt für den Suizid gekommen sei, verbanden einige Stoiker platonische Einflüsse des *Phaidon* (62c) mit stoischen Überlegungen zur Natur des Menschen. Platon schreibt dort, der Suizid sei moralisch abzulehnen, solange gegenüber dem Menschen keine göttliche Abberufung ergangen sei. Bei Epiktet heißt es dazu: „Men, wait upon God. He shall give the signal and set you free from this service, then shall you depart from Him“ (Epikt. I.9.16). Durch die „interchangeability of the meanings of ‚god‘, ‚nature‘, and especially ‚reason““, so Seidler (1983), S. 432, sei die Entscheidung zum Suizid und dessen Zeitpunkt an die durch sinnliche Data unbeeinflusste Vernunft des Weisen übergeben.

<sup>166</sup> Wir wissen, dass Kant ein Exemplar der *Essais* besaß, daher mit Montaignes Überlegungen zum Suizid vertraut gewesen sein dürfte; cf. Arthur Warda: *Immanuel Kants Bücher*. Hg. von Martin Breslauer. Berlin 1922, S. 52.

<sup>167</sup> Michel de Montaigne: *Essais*. (1580ff.). Texte établi et annoté par Albert Thibaudet. Paris 21953, S. 386. Diese Überlegung findet sich schon bei Seneca, cf. *Epistulae morales* 70.14.

„Comme je n’offense les loix qui sont faictes contre les larrons, quand j’emporte le mien, et que je me coupe ma bourse; ny de boutefeuz, quand je brule mon bois: aussi ne suis je tenu aux loix faictes contre les meurtriers pour m’avoir osté ma vie.“<sup>168</sup>

Von Montaigne beeinflusst präsentiert Pierre Charron (1541 – 1603) in seinem vielbeachteten Werk *De la sagesse* (1601) eine stoische Suizidapologie:

„Il est premièrement sant doute qu’il ne faut pas entendre à ce dernier exploit, sans tresgrande et tresjuste raison : afin que ce soit comme ils disent εὐλογος εἰσαγωγή, une honneste et raisonnable issue et departie. [...] Au reste c’est un grand trait de sagesse, de sçavoir conoitre le point et prendre l’heure de mourir: il y a à tous une certaine saison de mourir, les uns l’anticipent, les autres la retardent: Il y a de la foiblesse et de la veillance en tous les deux, mais il y faut de la discretion [...]. Il y a un certain temps de cueillir le fruit de dessus l’arbre: si d’avantage il y demeure il ne fait que perdre et empirer, c’eust esté aussi grand dommage de le cueillir plustot.“<sup>169</sup>

Unter dem Eindruck dieser und anderer wirkungsreicher Schriften erfreute sich ganz allgemein das stoische Gedankengut (einschließlich seiner Sicht auf den Suizid) in der Neuzeit zunehmender Popularität, insbesondere in „Philosophie, Literatur und Politik“, wie Neymeyr (2008), S. 899 berichtet.<sup>170</sup> In der europäischen Politik des 18. Jahrhunderts fand der Stoizismus unter anderem mit Friedrich II. von Preußen (1712 – 1786) und Maximilien de Robespierre (1758 – 1794) einflussreiche Fürsprecher.<sup>171</sup> Zudem beförderte die Verbreitung des Stoizismus, dass im schulischen Latein-Unterricht regelmäßig Texte Ciceros und Senecas gelesen wurden. Das prägte auch Kant, der in jungen Jahren zwischenzeitlich sogar erwog, Altphilologie zu studieren.<sup>172</sup> Reinhold Jachmann (1767 – 1843) zufolge war Kant daher mit der stoischen

---

<sup>168</sup> Montaigne: *Essais*, S. 387.

<sup>169</sup> Pierre Charron: *De la sagesse*. Texte revu par Barbara de Negroni. Nachdruck der Ausgaben <sup>1</sup>1601, <sup>2</sup>1604. Paris 1986, Abschnitt II, 11, 19f.

<sup>170</sup> Barbara Neymeyr: „Seelenstärke‘ und ‚Gemütsfreiheit‘. Stoisches Ethos in Schillers Schriften und in seinem Drama Maria Stuart“, in: Dies. et al. (Hg.): *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*, Bd. 2. Berlin, New York 2008, S. 897-926.

<sup>171</sup> Dazu schreibt Neymeyr (2008), S. 899: „Friedrich der Große, der sich auf Ciceros Schrift *De officiis* und auf Konzepte des Stoikers Marc Aurel berief, bezeichnete sich selbst als ‚philosophe stoïcien‘ und schrieb eine Ode *Le stoïcien*.“ Auch die stoische Haltung zum Suizid eignete sich der Preußenkönig an und nahm sich dabei Cato zum Vorbild; cf. Ursula Baumann: *Vom Recht auf den eigenen Tod*. Weimar 2001, S. 50. Robespierre erhob die stoische *virtus* im Rahmen seiner revolutionären Propaganda zu einem zentralen Begriff und plante sogar einen Revolutions-Feiertag „Au Stoïcisme“; cf. Neymeyr (2008), S. 899.

<sup>172</sup> Christoph Horn: „Kant und die Stoiker“, in: Barbara Neymeyr et al. (Hg.): *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*, Bd. 2. Berlin, New York 2008. S. 1081-1103, S. 1081.

Philosophie wohl vertraut.<sup>173</sup> Er las bis in seine späten Jahre Schriften der römischen Stoiker. Ebenso machte er sich wohl auch durch die Lektüre der *Historia critica philosophiae* Johann Jakob Bruckers (1696 – 1770) mit den Schriften der Philosophen des antiken Griechenlands vertraut. Ferner dürfte er durch Adam Smiths (1723 – 1790) *Theory of Moral Sentiments*, Christian Garves (1742 – 1798) *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten* sowie die Schriften verschiedener französischer Moralisten in Kontakt mit der stoischen Philosophie gekommen sein.<sup>174</sup>

Mit der stoischen Suizidapologie setzt Kant sich in der *Tugendlehre* sowie den *Vorlesungen* auseinander. Die *Tugendlehre* enthält eine kondensierte Kritik daran, die *Vorlesungsmitschriften* sind ausführlicher, aber weniger prägnant. Daher orientiert sich die folgende Darstellung von Kants Kritik an der *Tugendlehre* und zieht die *Vorlesungsmitschriften* bisweilen ergänzend hinzu. In der *Tugendlehre* schreibt Kant:

„[1] Daß der Mensch sich selbst beleidigen könne, scheint ungereimt zu sein (*volenti non fit iniuria*). [2] Daher sah es der Stoiker für einen Vorzug seiner (des Weisen) Persönlichkeit an, beliebig aus dem Leben (als aus einem Zimmer, das raucht), ungedrängt durch gegenwärtige oder besorgliche Übel, mit ruhiger Seele hinaus zu gehen: weil er in demselben zu nichts mehr nutzen könne. – [3] Aber eben dieser Muth, diese Seelenstärke, den Tod nicht zu fürchten und etwas zu kennen, was der Mensch noch höher schätzen kann, als sein Leben, hätten ihm ein um noch so viel größerer Bewegungsgrund sein müssen, sich, ein Wesen von so großer, über die stärkste sinnliche Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerstören, mithin sich des Lebens nicht zu berauben.“<sup>175</sup>

Die Sätze [1] und [2] rekonstruieren die stoische Suizidapologie, Satz [3] enthält Kants Kritik in Form einer Retorsion. Im Folgenden nun eine detaillierte Rekonstruktion und Erläuterung seiner Argumentation:

Satz [1] gibt eine moralphilosophische Prämisse der Stoiker wieder: Der Mensch kann sich selbst nicht unrecht tun. Unter der stoischen Voraussetzung, er sei in sich einheitlich, ist undenkbar, er könne sich selbst Unrecht zufügen.<sup>176</sup> Der Mensch hat nämlich in jede Handlung

---

<sup>173</sup> Reinhold B. Jachmann: „Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund“ [1804], in: Ludwig Ernst von Borowski et al.: *Wer war Kant? Drei zeitgenössische Biographien von Ludwig Ernst Borowski, Reinhold Bernhard Jachmann und E. A. Ch. Wasianski*; hg. von Siegfried Drescher, Pfullingen 1974, S. 148.

<sup>174</sup> Horn (2008), S. 1081.

<sup>175</sup> MS 422; H.i.O.

<sup>176</sup> David N. James: „Suicide and Stoic Ethics in the Doctrine of Virtue“, in: *Kant-Studien*, Jg. 90 (1999), S. 40-58, S. 42. Den Zusammenhang zwischen der Annahme innerer Einheitlichkeit des Menschen und der Unmöglichkeit einer Pflichtverletzung gegen sich selbst hat, so James (1999), S. 42, als erster Platon in seiner *Politeia* (431) aufgezeigt. Cf. dazu auch David Novak: *Suicide and Morality: the theories of Plato, Aquinas, and*

gegen sich selbst als zugleich Handelnder schon eingewilligt. So bestritten die Stoiker zusamt der inneren Differenzierung des Menschen die Möglichkeit einer Pflichtverletzung, folglich einer Pflicht gegen sich selbst. Insofern spielt auch die Frage, ob der Mensch im Suizid an *sich selbst* Unrecht begeht, für die Stoiker (ganz anders als für Kant) keine Rolle.<sup>177</sup>

Satz [2] setzt die Darstellung der stoischen Position fort. Die stoische Erlaubnis des Suizids hat zur Bedingung, dass die Handlung bloß vernünftig und nicht affektiv motiviert ist. Dieses Kriterium wurzelt im stoischen Ideal des Lebens gemäß der Vernunft.<sup>178</sup> Der stoische Weise erfüllt dieses Kriterium. Denn er übt sich in *Apatheia* und hat darin den seelenruhigen Zustand der *Ataraxia* erlangt. Er entscheidet sich zum Suizid „ungedrängt durch gegenwärtige oder besorgliche Übel“ mit *ruhiger Seele*.<sup>179</sup> So sei die Handlung also vernünftig und nicht affektiv motiviert.<sup>180</sup> Der rechte Zeitpunkt ist gekommen, wenn „er in demselben [dem Leben] zu nichts mehr nutzen könne“. Dementsprechend, wenn der Mensch durch unverschuldete Widrigkeiten, so beispielsweise Alter, Krankheit oder Schmerz, in absehbarer Zeit sein Vermögen verliert, dem *Logos* gemäß zu leben und sich selbst in Affektfreiheit vernünftig zu regieren.<sup>181</sup>

---

*Kant and their relevance for suicidology*. New York 1975, S. 97. Dieser Gedanke findet sich nicht nur in Schriften antiker Philosophen, sondern beispielsweise auch in Montaignes *Essais*. Dort argumentiert Montaigne auf S. 386 unter Anwendung des Prinzips *volenti non fit iniuria* zugunsten einer Suizidapologie.

<sup>177</sup> Wie James (1999), S. 43 zu Recht feststellt, ist die stoische Überlegung, der Mensch könne sich selbst aufgrund seiner inneren Einheitlichkeit nicht unrecht tun, mit der stoischen Forderung nach vernünftiger Selbstregierung unverträglich. Denn die Stoiker forderten, der Mensch möge sich nach dem Ideal des Weisen durch Zurückdrängen der Affekte zu bloßer Vernünftigkeit bringen. Insofern diese Zurückdrängung aber recht verstanden Einschränkung seiner selbst ist, ist der Mensch in sich unterschieden als zugleich Einschränkung und Eingeschränkter vorzustellen. Diese Konstellation entspricht der Kantischen Überlegung, wonach der Mensch als zugleich *homo phaenomenon* (*subiectum obligationis*) und *homo noumenon* (*auctor obligationis*) in sich unterschieden gedacht werden muss. Wo der Mensch aber solcherart differenziert gedacht wird, entspringen Pflichten gegen sich selbst (MS 417-419). Für Kants Zurückweisung der stoischen Suizidposition in der *Tugendlehre* spielt dieser Punkt indes eine untergeordnete Rolle. Denn er will sie hier immanent kritisieren und akzeptiert daher die fragliche stoische Prämisse.

<sup>178</sup> In der *Metaphysik der Sitten Vigilantius* heißt es dazu: „Das vorzüglich Kriterion des von ihnen gedachten Ideals eines *Weisen* bestand darin, daß er allein frei sei, d. i., daß er weder durch sich selbst (nämlich durch Neigung, Affekt, Leidenschaften), noch durch Andere (d. i. durch physische Uebel) gezwungen werden könne“ (Vig 628; H.i.O.).

<sup>179</sup> An dieser Stelle ist anzumerken, dass Kant hier auf ein Argument gegen die stoische Suizidposition verzichtet, welches er in den Vorlesungen noch vorgebracht hatte. Dasjenige nämlich, dass der Suizid zumeist keine Handlung der Seelenruhe, sondern eine solche „voll Wahn, Verzweiflung und Verrückung des Gemüths“ (Pow 209) ist. Dieser Verzicht gründet in der Absicht Kants, die Suizidposition der Stoiker immanent zu kritisieren. Deshalb macht er ihnen das Zugeständnis der Möglichkeit eines von Affekten unbeeinflussten Suizids.

<sup>180</sup> Cf. Col 374, Vig 628.

<sup>181</sup> In der *Metaphysik der Sitten Vigilantius* heißt es dazu: „Vorausgesetzt also, daß jemand alle Pflichten auf dieser Welt erfüllt, nur nach seiner Lage für dieselbe keinen Wert mehr haben könne, so erlaubten sie [die Stoiker; S.L.] den Selbstmord. Denn in solcher Lage könne ihn keine Pflicht mehr, sondern nur Neigung zum Leben an die Erhaltung desselben fesseln, diese Neigung würde ihn aber zwingen, wider seine Freiheit zu handeln, und mithin aus dem Weisen ein Feiger zu werden.“ (Vig 628f.).

Satz [3] zeigt, dass die Stoiker sich auf dieser Grundlage nicht für eine Erlaubnis, sondern für ein Verbot des Suizids hätten aussprechen müssen. Denn die vom Weisen geleistete Überwindung der Affekte (*Apatheia*) offenbare eine besondere *Seelenstärke* und mache den Menschen zu „ein[em] Wesen von so großer, über die stärkste sinnliche Triebfedern gewalthabenden Obermacht“ (MS 422).<sup>182</sup> Eine solche Seelenstärke in Überwindung seiner Affekte an sich selbst festzustellen, bedeutet eigentlich, „etwas zu kennen, was der Mensch noch höher schätzen kann, als sein Leben“: seine *moralische Persönlichkeit*. Denn das Bewusstsein seiner Persönlichkeit offenbart sich im Vermögen der Kontrolle seiner affektiven Regungen vermittelt Selbstverpflichtung. Die Vorstellung der eigenen moralischen Persönlichkeit ist dasjenige, was den Affekten zu ihrer Zurückdrängung entgegengesetzt wird. Erkenne so der Mensch seinen absoluten Wert, sei es für ihn ungereimt, das absolut Wertvolle aufgrund empirischer Widrigkeiten zu vernichten. Vielmehr hätte dem Stoiker seine tugendhafte Gesinnung „ihm ein um noch so viel größerer Bewegungsgrund sein müssen, sich [...] nicht zu zerstören, mithin sich des Lebens nicht zu berauben“ (MS 422). Sei der Weise im Besitz des höchsten Gutes, nämlich seiner Unabhängigkeit von sinnlichen Bestimmungsgründen der Willkür, müsse das Grund zu dessen Bewahrung, d.h. der *Erhaltung* seiner selbst sein. Dagegen ist es für Kant ungereimt, das höchste Gut zerstören zu wollen, nur weil man es erlangt hat.

Diese Kritik wurzelt in einer grundlegenden Differenz zwischen der Kantischen und der stoischen Ethik. Die stoische Ethik bestimmt die Freiheit (aus dem Blickwinkel kritischer Moralphilosophie) bloß negativ und zwar als Überwindung urteilstrübender Affektivität. Daher beruft sie sich auch auf die Feststellung der *Apatheia* bzw. *Ataraxia*, um einen Suizid als erlaubt anzusehen. In ihrer ausschließlichen Fokussierung auf die Beherrschung der Affekte und Leidenschaften attestiert Kant ihr aber eine inhaltliche Leere.<sup>183</sup> Sie richte sich bloß *negativ*

---

<sup>182</sup> Für ihr Ideal der Seelenstärke bewunderte Kant die Stoiker. Denn es fordere vom Menschen die „Erhebung der Denkungsart über die niedrige und nur durch Seelenschwäche machthabende Triebfedern der Sinne“ (KpV 127). Darin liege Kampfesmut wider die Hindernisse der Pflichtbefolgung, „[i]n diesem Betracht ist der Name *Tugend* ein herrlicher Name“ (RGV 57; H.i.O.). In der stoischen Lehre sieht Kant die Verkörperung des zur Moralität unabdingbaren Prinzips moralischer Diätetik: „Die Cultur der Tugend, d. i. die moralische *Ascetik*, hat in Ansehung des Principis der rüstigen, muthigen und wackeren Tugendübung den Wahlspruch der *Stoiker*: gewöhne dich die zufälligen Lebensübel zu *ertragen* und die eben so überflüssigen Ergötzlichkeiten zu *entbehren* (*assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae*). Es ist eine Art von *Diätetik* für den Menschen, sich moralisch gesund zu erhalten.“ (MS 484f.; H.i.O.). Und der Erhaltung der moralischen Gesundheit gesteht Kant in seinem System der Pflichten eine erhebliche Bedeutung zu (MS 419). Für weiterführende Erklärungen zur moralischen Asketik und ihrer Bedeutung im Rahmen der *Tugendlehre* cf. Franz Hespe: „Wie Tugend gelernt und eingeübt werden kann (§§ 49-53)“, in: Otfried Höffe (Hg.): *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Berlin, Boston 2019, S. 211-228.

<sup>183</sup> Die stoische Moralkonzeption ordnet Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* hinsichtlich der praktischen materialen Bestimmungsgründe unter „objektive“ und „innere“ ein, darin unter das Prinzip der Vollkommenheit

darauf, alles der Vernunft Herrschaft Hinderliche auszurotten.<sup>184</sup> Dabei verabsäume sie, sich eine *positive* Seite zu geben, die den *Zwecken der Menschheit* Rechnung trage.<sup>185</sup> Daher sieht Kant auch die stoische Antwort auf die Frage, wie der Mensch gut werde, als verfehlt an. Der Mensch müsse zur Erlangung der Tugend zuvörderst seine Gesinnung bessern und dürfe sich nicht nur mit der Einschränkung der Neigungen befassen. Nach Kant „verkannten [die Stoiker; S.L.] doch ihren Feind“, sie „boten die *Weisheit* gegen die *Thorheit* auf, die sich von Neigungen bloß unvorsichtig täuschen läßt, anstatt sie wider die *Bosheit* (des menschlichen Herzens) aufzurufen, die mit seelenverderbenden Grundsätzen die Gesinnung insgeheim untergräbt“

---

(KpV 40). Die hier gemeinte Vollkommenheit in praktischer Bedeutung „ist die Tauglichkeit oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken“ (KpV 41). Aber „[d]iese Vollkommenheit, als *Beschaffenheit* des Menschen, folglich innerliche, ist nichts anders, als *Talent* und, was dieses stärkt oder ergänzt, *Geschicklichkeit*.“ (KpV 41; H.i.O.). Talent und Geschicklichkeit, so erhaben sie sein mögen, haben indes Kant zufolge mit Moralität nichts zu tun (GMS 393), folglich auch keinen inhärenten Wert.

<sup>184</sup> Für Kant gehen die Stoiker in ihrem Anspruch der vollständigen Bekämpfung der sinnlichen Handlungsantriebe zu weit. Der Mensch solle vielmehr die Grundsätze seines Handelns hinterfragen und die gesetzwidrige Gesinnung in sich bekämpfen, nicht aber seine natürlichen Neigungen. Diese solle man „vielmehr nur bezähmen, damit sie sich untereinander nicht selbst aufreiben, sondern zur Zusammenstimmung in einem Ganzen, Glückseligkeit genannt, gebracht werden können. Die Vernunft aber, die dieses ausrichtet, heißt *Klugheit*. Nur das Moralisch-Gesetzwidrige ist an sich selbst böse, schlechterdings verwerflich, und muß ausgerottet werden“ (RGV 58; H.i.O.). Darüber hinaus sei es nach Kant auch gar nicht möglich, die sinnlichen Antriebe gänzlich zu überwinden. In dieser Vorstellung hätten die Stoiker das Vermögen der menschlichen Natur über „alle Schranken seiner Natur hoch gespannt“ (KpV 127). In diesem Sinne kritisiert Kant das stoische Konzept des Weisen an verschiedenen Stellen seines Werks, so B 597f., KpV 126f. Im handschriftlichen Nachlass heißt es: „Die Alten hatten alle den Fehler, daß sie aus ihren idealen Chimären machten. Die Stoiker aus ihrem Weisen, der als ein ideal richtig war, aber als eine wirkliche Vorschrift des Menschlichen Verhaltens thöricht.“ (Refl 6584, Ak. XIX:96).

Daher ist Kant auch der Meinung, dass die Stoiker in ihrem Ideal des Weisen, der es zur vollständigen Beherrschung seiner Affekte gebracht habe, *moralische Schwärmerei* betrieben (KpV 86). Eisler (1964), S. 485 definiert die moralische Schwärmerei treffend als „Verlegung der moralischen Triebfeder in das Gefühl für edle, erhabene Taten statt in das moralische Gesetz selbst“ (Rudolf Eisler: *Kant-Lexikon*. Unveränderter reprographischer Nachdruck der Ausgabe Berlin 1930, Hildesheim 1964). In der *Kritik der praktischen Vernunft* heißt es zur moralischen Schwärmerei: „Wenn *Schwärmerei* in der allgemeinsten Bedeutung eine nach Grundsätzen unternommene Überschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft ist, so ist *moralische Schwärmerei* diese Überschreitung der Grenzen, die die praktische reine Vernunft der Menschheit setzt, dadurch sie verbietet den subjectiven Bestimmungsgrund pflichtmäßiger Handlungen, d. i. die moralische Triebfeder derselben, irgend worin anders als im Gesetze selbst und die Gesinnung, die dadurch in die Maximen gebracht wird, irgend andernwärts als in der Achtung für dies Gesetz zu setzen, mithin den alle *Arroganz* sowohl als eitle *Philautie* niederschlagenden Gedanken von Pflicht zum obersten *Lebensprincip* aller Moralität im Menschen zu machen gebietet.“ (KpV 85f.; H.i.O.).

<sup>185</sup> So schreibt Kant, die stoische Moralkonzeption sei eine „Art von *Diätetik* für den Menschen, sich moralisch gesund zu erhalten“. „*Gesundheit* ist aber nur ein negatives Wohlbefinden, sie selber kann nicht gefühlt werden. Es muß etwas dazu kommen, was einen angenehmen Lebensgenuß gewährt und doch bloß moralisch ist“ (MS 485). Die Pflichtenlehre der Stoiker verlangt vom Menschen die Tauglichkeit zu allerlei Zwecken, ebensolche bleibt sie indes schuldig. Sofern es ihr daher an positiven moralischen Zwecken mangle, laufe sie letztendlich doch auf die Erlangung der Glückseligkeit hinaus. Solcherart sei sie „mithin zum *Epikurischen* Princip der Glückseligkeitslehre, niemals aber zum reinen Vernunftprincip der Sittenlehre und der Pflicht“ (KpV 41; H.i.O.) tauglich.

(RGV 57; H.i.O.). So wandten sich die Stoiker mit bewundernswerter Kraft gegen den falschen Feind und blieben dabei – in ihrer bloß diätetischen Lehre – das Ziel der moralischen Besserung schuldig. Aus diesem Grund hat für die Stoa die Freiheit des Menschen keinen intrinsischen Wert, sondern nur einen funktionalen,<sup>186</sup> insofern sie als Werkzeug zur Erlangung der *Eudaimonia* dient (KpV 41). Deshalb genügte ihr auch der Verweis auf die Seelenruhe des Weisen, um den Suizid eines solchen zur moralisch statthaften Handlung zu erklären. Dabei verwickelt sie sich aber in den von Kant aufgezeigten Widerspruch, dass nämlich für den Weisen der Besitz des *summum bonum* zum Grund wird, eben dieses zu zerstören. Deshalb ist für Kant die stoische Antwort auf das Suizid-Problem nichtig.

## II.2 Rebellion gegen Gott? – Kant über die platonisch-christliche Position zum Suizid

Unter den Argumentationen für die Verwerflichkeit des Suizids ist die religiöse besonders traditionsreich. Schon Platon (428/27 – 348/47) setzte sich im *Phaidon* wirkmächtig mit dem Suizid auseinander. Der Mensch dürfe sich nicht Gewalt antun, ebenso wenig über sein Leben verfügen. Allein Gott, als sein Eigentümer, habe über das Ende seines Lebens zu befinden.<sup>187</sup> Auch einige Stoiker sahen – wiewohl sie den Suizid unter gewissen Bedingungen erlaubten – einen Vorbehalt göttlicher Abberufung vor.<sup>188</sup> In der Spätantike wurde Augustinus‘ (354 – 430) strikte Ablehnung des Suizids als eines Verbrechens gegen Gott zu „Ausgangspunkt und Grundlage der grundsätzlichen Verdammung des Freitods während dem europäischen

---

<sup>186</sup> Seidler (1983), S. 451.

<sup>187</sup> Diese Ansicht lässt Platon Sokrates wesentlich in zwei Bildern darstellen: Nach dem ersten sei der Suizid verwerflich, weil der Mensch gleich einem Wesen zu betrachten sei, das sich in einer Festung befinde, aus der er sich nicht entfernen dürfe. Nach dem zweiten sei der Mensch als Teil einer Herde zu denken, welche von den Göttern behütet werde. Er habe keine Verfügungsgewalt über sich selbst und sein Schicksal solle einzig durch die Götter bestimmt sein (Plat. Phaid. 62c). Das erste Argument übernimmt Platon, so bemerkt Hofmann (2007), S. 24f., von den Pythagoreern, wonach das physische Leben mit all seinen Leiden Strafe aus göttlicher Vorsehung sei, derer sich das Subjekt nicht eigenmächtig entziehen dürfe. So findet sich dieses Suizidverbot bereits bei Philolaos; cf. Wittwer (2001) S. 182. Weiter verweist Wittwer auf eine exegetische Alternativposition, wonach das Suizidverbot des *Phaidon* seinen Ursprung in den Gedanken der Orphiker habe (ibid.).

<sup>188</sup> Cic. Tusc. I.75; Epikt. I.9.16.

Mittelalter.“<sup>189</sup> Seine Ansichten wurden im 5. und 6. Jahrhundert in das kanonische Recht,<sup>190</sup> später in die weltliche Gesetzgebung der Länder Europas aufgenommen. Auch Thomas von Aquin (1225 – 1274) lehnte den Suizid ab: „Sich selbst zu töten ist ganz und gar unerlaubt“<sup>191</sup>. Die Handlung sei in dreierlei Hinsicht unmoralisch: Als Verstoß gegen die Ordnung der Natur, der Gemeinschaft sowie gegen den Willen Gottes.<sup>192</sup> Der Gesellschaft im Allgemeinen galt der Suizid als Sünde und wurde kirchlicher- wie staatlicherseits scharf sanktioniert.<sup>193</sup> In der Neuzeit wurde die religiös fundierte Verurteilung des Suizids indes zunehmend kritisiert. So wendet sich John Donne (1572 – 1631) in seinem vielbeachteten *Biathanatos* gegen das christliche Suizidverbot.<sup>194</sup> Auf deutschem Boden trat wirkungsreich der schwedische Theologe Johann Robeck (1672 – 1735) für die Freiheit zum Suizid ein.<sup>195</sup> Der Mensch habe

---

<sup>189</sup> Gerd Mischler: *Von der Freiheit, das Leben zu lassen. Kulturgeschichte des Suizids*. Hamburg, Wien 2000, S. 47. Augustinus stützt sich einerseits auf das fünfte Gebot *Du sollst nicht töten*. Danach sei die Tötung eines jeden Menschen verboten, was die eigene Person miteinschließe. Das erhellt sich für Augustinus aus dem fehlenden Zusatz „deinen Nächsten“: „Nicht umsonst vermag man nirgends in den heiligen kanonischen Büchern ein göttliches Gesetz dafür zu finden, daß wir, sei es um die Unsterblichkeit zu erlangen oder um irgendein Übel zu vermeiden oder zu bezeitigen, uns selbst das Leben nehmen dürfen. Vielmehr ist es uns verboten, was aus dem Wortlaut des Gesetzes ‚Du sollst nicht töten‘ zu verstehen ist; um so mehr, als nicht hinzugefügt ist: ‚deinen Nächsten‘“. Augustinus: *Der Gottesstaat*. Erster Band, Buch I-XIV. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl. Paderborn et al. 1979, Kapitel I. 20, S. 47.

<sup>190</sup> Einen Überblick bietet Böhme (1982), S. 6: „Im Konzil von Orleans erfolgte 533 die Begräbnisverweigerung für Angeklagte, die sich im Gefängnis das Leben genommen hatten. Das Konzil von Braga legte 562 ein generelles Begräbnisverbot für Selbstmörder fest. Das Konzil von Toledo belegte schließlich 693 auch den Suizidversuch mit der Strafe der Exkommunikation“; Klaus Böhme: „Selbstmordverhütung: Wissenschaft oder Caritas?“, in: Christian Reimer (Hg.): *Suizid. Ergebnisse und Therapie*. Berlin et al. 1982, S. 3-12.

<sup>191</sup> Thomas von Aquin: *Summa theologica* II/II qu. 64 ad 5. Übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Hg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln. Bd. 18. Heidelberg et al. 1953, S. 164.

<sup>192</sup> Ibid.

<sup>193</sup> Die harte Sanktionierung des Suizids durch Kirche und weltliche Obrigkeit war indes nicht nur durch Glaubensgründe motiviert. So wurde dem Menschen hier auch das Recht abgesprochen „zugunsten der Kirche, die sein ganzes Dasein lenkt und ihre Kraft aus der Zahl der Gläubigen schöpft“, so Minois (1996), S. 54. Dieser obrigkeitliche Einfluss zeigt sich auch in der gesellschaftlichen Bewertung des Suizids, die je nach Stand des Betroffenen ganz unterschiedlich ausfiel. Der Suizid eines Bauern oder Handwerkers galt als feige Flucht aus dem Leben. Nahm sich dagegen ein Kleriker das Leben, legte man dieser Selbsttötung die Dignität eines Märtyrertodes bei. Die Selbsttötung von Angehörigen des zweiten Standes galt als furchtlose, heldenhafte Tat der Ehre (Mischler (2000), S. 55ff.). Überdies war es Angehörigen des zweiten Standes möglich, den Tod im Duell zu suchen – eine Praxis, die lange bis in die Neuzeit bestand und von Kant schärfstens kritisiert wurde, darunter in der *Rechtslehre* (MS 336); cf. Anm. 70 dieser Arbeit.

<sup>194</sup> Lind (1999), S. 40f.

<sup>195</sup> Johann Robeck (1672 – 1735), schwedischer Theologe und Philosoph. Er argumentierte entgegen dem christlichen Suizidverbot für die Freiheit des Einzelnen, seinem Leben ein Ende zu machen. Dies tat er in seiner 1736 posthum erschienenen Apologie-Schrift für den Suizid mit dem Titel *Exercitatio philosophica de eulogo exagoge sive morte voluntaria philosophorum et bonorum virorum, etiam Judaeorum et Christianorum*. Sie erschien, nachdem sich Robeck, so ist zu vermuten, bei Bremen das Leben durch Ertränken in der Weser genommen hatte, cf. Otto Schmidt: „Robeck, Johann“, in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 28, Leipzig 1889,

sein Leben als Geschenk von Gott erhalten und dürfe es daher auch beenden. Charles de Montesquieu (1689 – 1755) und David Hume (1711 – 1776) weisen das christliche Verbot mit der Begründung zurück, der Suizid sei nur beliebige Modifikation stofflicher Gegebenheiten im Einklang mit den Gesetzen der Natur,<sup>196</sup> mithin Teil der von Gott vorgesehenen Handlungsmöglichkeiten.<sup>197</sup> Auch Paul Thiry d'Holbach (1723 – 1789) wendet sich – alle transzendenten Autoritäten ablehnend – in seinem *Système de la Nature* schlagkräftig gegen die kirchliche Lehre: Es habe allein natürliches, nicht göttliches Gesetz zu gelten. Weiter sieht d'Holbach die Vorstellung eines Gottes, der vom Menschen auch im größten Leid die Erhaltung seiner selbst fordert, im Widerspruch zu dessen Attribut der Güte.<sup>198</sup> Zudem verweist er auf gottgefällige Suizide in der Bibel und stellt fest, nach den Kriterien der kirchlichen Opponenten

---

S. 717. Sein Fall und die damit in Zusammenhang stehende Schrift erregte, wie Schlinzig (2012), S. 188 berichtet, erhebliches Aufsehen und wurde in Gelehrtenkreisen ausführlich diskutiert und kritisiert (Marie I. Schlinzig: *Abschiedsbriefe in Literatur und Kultur des 18. Jahrhunderts*. Oxford 2012). Von der Aufmerksamkeit, die europäische Gelehrtenkreise dem Fall Robeck schenkten, zeugt unter anderem Voltaires *Candide ou l'optimisme* (1759): Dort findet in Kapitel 12 eine Aufzählung von Suizidfällen statt, worin Robeck als einziger sogar namentlich genannt wird. Auch Rousseau bezieht sich in seinem Roman *Julie ou la Nouvelle Héloïse* auf ihn (III<sup>me</sup> partie, lettre XXI).

<sup>196</sup> Charles de Montesquieu, *Lettres persanes*, Nr. 67, S. 140: „[J]e ne fais qu' user du droit qui m' a été donné ; et, en ce sens, je puis troubler à ma fantaisie toute la nature, sans que l' on puisse dire que je m' oppose à la Providence.“ Überhaupt ist es für Montesquieu geradenach menschlicher Hochmut, zu glauben, man könne solcherart die göttliche Vorsehung stören: „Croyez-vous que cette nouvelle combinaison soit moins parfaite et moins dépendante des lois générales? [...] que les ouvrages de Dieu soient moins grands ou plutôt moins immenses? [...] Toutes ces idées, mon cher Ibben, n' ont d' autre source que notre orgueil: nous ne sentons point notre petitesse, et, malgré qu' on en ait, nous voulons être comptés dans l' Univers y figurer et y être un objet important.“ (Ibid.). Charles de Montesquieu: *Lettres persanes*. 1721. Hg. von Paul Vernière. Paris <sup>3</sup>1960.

<sup>197</sup> David Hume: *On Suicide*, S. 15: „In all these actions we employ our powers of mind and body, to produce some innovation in the course of nature; and in none of them do we any more. They are all of them therefore equally innocent, or equally criminal.“ In der Behandlung des Suizids als Pflichtverletzung gegen Gott schließt Hume mit einem Seitenhieb gegen seine Opponenten, in welchem er deren Forderung der Anerkennung der Dignität göttlicher Gesetze und ihres Schöpfers gegen sie wendet: „'Tis a kind of blasphemy to imagine that any created being can disturb the order of the world, or invade the business of Providence.“ David Hume: *On Suicide*; in: *Essays on Suicide and the immortality of the Soul*. With a new introduction by John Valdimir Price. Bristol 1992. Reprint of the 1783 Edition.

<sup>198</sup> D'Holbach: *Système de la nature*, S. 365: „Sa religion lui ordonne de continuer à guérir; elle lui défend de recourir à la mort, qui ne serait pour lui que l' entrée d' une existence malheureuse: il serait éternellement puni pour avoir osé prévenir les ordres lents d' un dieu cruel qui se plaît à le voir réduit au désespoir, et qui ne veut pas que l' homme ait l' audace de quitter, sans son aveu, le poste qui lui fut assigné.“ Holbach, Paul-Henry Thiry d' : *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*. 1770. Edité avec une introduction par Yvon Belaval. Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Paris 1821. Hildesheim 1966.

müsse der Fall Jesu ebenso als Selbstmord beurteilt, der Messias folglich als Sünder angesehen werden.<sup>199</sup>

Auch Kant äußert sich verschiedentlich zur Frage, ob die Unterlassung des Suizids Gott geschuldet ist. Dabei ist bemerkenswert, dass er diese Frage in den 1760er-Jahren in Anlehnung an das christliche Suizidverbot noch bejaht. Später gründet er dagegen sein Suizidverbot nicht mehr auf göttliches Gesetz, sondern auf den Unverletzlichkeitsanspruch der moralischen Persönlichkeit des Menschen. Dieser im Folgenden nachzuzeichnende Wandel ist Resultat der moralphilosophischen Depotenzierung Gottes, die im Zuge der Herausbildung der kritischen Moralphilosophie stattfindet.

Wirft man zunächst einen Blick auf die Vorlesungsmitschrift *Herder* der frühen 1760er-Jahre, stellt man fest, dass der Suizid dort auf Grundlage der *Offenbarung* verboten wird. Kant betrachtete sie zu dieser Zeit noch als legitime Quelle der Moral, die *vernunftunabhängig* Pflichten aufgeben kann:<sup>200</sup> „belehrt die Offenbarung so zeigt sie auch Pflichten“ (Her 84). Unter die offenbarten Pflichten fällt das Suizidverbot. Es geht aus einem „*besonderen* göttlichen Willen“ (Her 30; H.i.O.) hervor. Danach ist der Suizid verboten, weil der Mensch als Eigentum seines Schöpfers nicht über sein Leben verfügen darf. Er schuldet die Unterlassung also Gott:

„Daher wäre der Selbstmord erlaubt, nicht blos wenn Uebel das Gute überwiegen: sondern die langeweile es überdrüßig macht, wenn wir nur nicht *durch einen anderen* wären, sondern aus Epikurs Atomen von ungefähr entstanden wären.“<sup>201</sup>

---

<sup>199</sup> D'Holbach: *Système de la nature*, S. 365. Auf diese Frage kommt Kant in der *Religionsschrift* zu sprechen. Dort lehnt er die Beurteilung Jesu als eines Suizidenten, wie auch Karl Friedrich Bahrdt und Hermann Samuel Reimarus sie vorbrachten, ab (RGV 81), cf. Kapitel I.2.2.

<sup>200</sup> Patrick Frierson: „Herder: religion and moral motivation“, in: Lara Denis; Oliver Sensen (Hg.): *Kant's Lectures on Ethics. A critical guide*. Cambridge 2015, S. 34-50, S. 42.

<sup>201</sup> Her 30; H.i.O. Womöglich spielt Kant mit der Rede von Atomen auf eine gängige suizidapologetische Position mancher französischen Aufklärer an. Wie Mauzi (1969), S. 301 berichtet, betrachteten sie den menschlichen Leib als zufällige Kombination von Atomen, welche durch den Suizid lediglich in einen neuen Zustand überführt werden: „Si l'homme est dépourvu d'âme, disent les matérialistes, quelle importance y a-t-il rendre un peu plus tôt à la Nature ces quelques atomes pareils à tous les autres, dont l'enchaînement des courses a constitué, pour quelques instants, un corps humain avant de les soumettre à d'autres avatars?“ (Robert Mauzi: *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris <sup>4</sup>1969.).

Das Verbot des Suizids knüpft Kant hier also nicht (wie später in der kritischen Phase) an den unbedingten Wert der moralischen Persönlichkeit, sondern daran, dass der Mensch Eigentum seines Schöpfers sei.<sup>202</sup>

Auch in der Vorlesungsmitschrift *Collins*, die sehr wahrscheinlich auf eine Vorlesung des Jahres 1774/75 zurückgeht,<sup>203</sup> findet der Leser eine religiös gefärbte Darstellung des Suizidverbots. Dort nennt Kant den Suizidenten einen „Rebell wider Gott“, der dem „Zweck seines Schöpfers [widerstreitet]“ und „der seinen Posten verlassen hat“ (Col 375). Er soll sein Leben erhalten, „bis Gott [...] den ausdrücklichen Befehl giebt, diese Welt zu verlassen“ (Col 375). Weiter heißt es dort:

„Die Menschen sind hier wie die Schildwachen aufgestellt, und wir müssen also unsern Posten nicht verlassen, bis wir von einer andern wohlthätigen Hand abgelöset werden. Er ist unser Eigenthums-Herr, wir sind sein Eigenthum, und seine Vorsehung besorgt unser bestes.“<sup>204</sup>

Obwohl hier jedoch Kants Sprache durch ihren religiösen Klang eine entsprechende Verbotsbegründung vermuten lässt, hat er sich zu dieser Zeit bereits vom Konzept gottgegründeter Pflichten abgewandt. Es bedürfe zur Begründung von Pflichten bloß der Vernunft, „denn der Unterschied des sittlich guten und Bösen besteht nicht im Verhältniß auf ein anderes Wesen, sondern das Principium morale intellectuale est internum“ (Col 255). Gott ist nicht im objektiven Sinne Gesetzgeber, weil die Moral nicht auf einer Willkür beruhen könne – weder der menschlichen noch der göttlichen.<sup>205</sup> So gelte auch für die Frage des Suizids:

---

<sup>202</sup> Jahrzehnte später wird Kant selbst dieses Argument in der *Logik* (1800) als falsch bezeichnen. Es dient dort als Beispiel für einen *falschen* Beweis: „Ein Beweis, der zu wenig beweist, kann wahr sein und ist also nicht zu verwerfen. Beweist er aber zu viel: so beweist er mehr, als was wahr ist; und das ist denn falsch. So beweist z. B. der Beweis wider den Selbstmord: daß, wer sich nicht das Leben gegeben, es sich auch nicht nehmen könne, zu viel; denn aus diesem Grunde dürften wir auch keine Thiere tödten. Er ist also falsch“ (*Logik* Ak. IX:136). Ob der Leser indes Kants Meinung, das Töten von Tieren sei moralisch ganz unproblematisch, teilen möchte, ist eine andere Frage.

<sup>203</sup> Die Mitschrift ist datiert auf das Wintersemester 1784/85. Das bedeutet keinesfalls, so Kühn (2015), S. 51, dass sie auch tatsächlich während dem Besuch der Vorlesung Kants von 1784/85 angefertigt wurde. Vielmehr handelt es sich mit großer Wahrscheinlichkeit um eine Abschrift, die auf einer Mitschrift aus dem Jahre 1774/75 basiert. Daher kann also die Mitschrift *Collins* als eine Wiedergabe des Stands der Kantischen Moralphilosophie während der Mitte der 1770er-Jahre gewertet werden.

<sup>204</sup> Col 375. Das traditionsreiche Bild vom Menschen, der im Leben gleich einem Soldaten auf seinem Wachposten stehe und bis zu seiner Abberufung durch Gott dort zu verbleiben habe, geht auf Platon zurück (Plat. Phaid. 62b) und ist zu Kants Zeit in der Suizid-Diskussion noch weithin gebräuchlich, wie Baumann (2001), S. 53 bemerkt.

<sup>205</sup> Kühn (2015), S. 62.

„Der Selbstmord ist aber unerlaubt und abscheulich, nicht deswegen, weil ihn Gott verboten hat, sondern Gott hat ihn verboten weil er abscheulich ist. Also muß von allen Moralisten die innere Abscheulichkeit des Selbstmordes zuerst gezeigt werden.“<sup>206</sup>

Der Suizid ist darum auch keine Pflichtverletzung gegen Gott, sondern die „höchste Verletzung der Pflichten gegen sich selbst“ (Col 342).

Wie verträgt sich nun aber dieser Befund mit Kants religiöser Sprache in Abhandlung des Suizidverbots? Kühn (2015), S. 66 zufolge ringt Kant im Rahmen dieser Vorlesung noch um eine Loslösung von der christlichen Ethik. Zwar mag danach der Mensch seine Pflichten aus bloßer Vernunft erkennen, aber er könne nicht aus eigener Kraft gut werden. Er bedürfe dazu des Gottesglaubens und göttlicher Gnade:

„Allein der Glaube an eine himmlische Ergänzung unserer Unvollständigkeit in der Moralität ersetzt unsern Mangel. Wenn wir nur gute Gesinnungen heben und alle unsre Kräfte aufbieten zur Erfüllung des moralischen Gesetzes, so können wir hoffen, daß Gott Mittel haben werde, dieser Unvollkommenheit abzuhelfen.“<sup>207</sup>

Daher sind alle Pflichten zur subjektiven Möglichkeit ihrer Befolgung zugleich als Pflichten aus göttlichem Gesetz vorzustellen, denn „[a]lle Religion giebt der Moral Nachdruck, Schönheit und Realität“ (Col 307).<sup>208</sup> Und aus diesem Grund wird hier auch der „Selbstmord in Ansehung der Religion erweget“ (Col 375). Nur die Zuwendung zur Religion erlaubt dem Menschen, über seine Unvollkommenheit hinwegzukommen. Insofern wird zwar das Suizidverbot durch Vernunft entdeckt, Gott ist dennoch notwendig als dessen Gesetzgeber vorzustellen. Anders als in der kritischen Phase bestreitet Kant hier also noch, dass es zur

---

<sup>206</sup> Col. 375, cf. Col 342f. Im handschriftlichen Nachlass heißt es: „Alle solche pflichten müssen unabhängig von Pflichten gegen Gott erwogen werden, weil wir diese nur aus der pflichtmäßigkeit der Handlungen an sich selbst urtheilen können und unsern eignen Gutachten dieses Leben übergeben ist.“ (Refl 6801, Ak. XIX:166).

<sup>207</sup> Col 317.

<sup>208</sup> So liest man dort weiter bezüglich des christlichen Ideals (und dessen Vergleich mit den Idealen der „Alten“): „Also das Ideal des Evangelii hat die Größte Reinlichkeit der Sitten, und auch die größte Triebfeder, das ist die Glückseligkeit oder die Seeligkeit. Die Alten hatten keine größere sittliche Vollkommenheit, als sie aus der Natur des Menschen fließen konnte, da nun diese sehr mangelhaft war, so waren auch ihre moralischen Gesetze mangelhaft. Ihr moralisches System war also nicht rein, sie accomodirten die Tugend der Schwäche des Menschen; folglich war sie incomplet. In diesem Ideal aber ist alles complet, und da ist die größte Reinlichkeit und die größte Glückseligkeit. Die Principia der Sittlichkeit sind in ihrer ganzen Heiligkeit vorgetragen, und nun heißt es, du sollst heilig seyn, weil aber der Mensch unvollkommen ist, so hat diese Ideal ein adjunct, nemlich Göttlichen Beistand.“ (Col 251f.).

Pflichtbefolgung genügt, sich auf seine eigene Freiheit und Würde zu besinnen. Der Mensch, der den Suizid erwägt, bedarf zu dessen Unterlassung des Glaubens und göttlichen Beistands. Im Zuge des Eintritts in die kritische Phase seiner Philosophie verliert die Religion in Kants Moralphilosophie dagegen immer mehr an Bedeutung.<sup>209</sup> In der *Grundlegung* (1785) stellt Kant fest, das christliche Ideal beruhe auf einem „Cirkel im Erklären“ und führe zu einem System der Sitten, „welches der Moralität gerade entgegen gesetzt wäre“ (GMS 443).<sup>210</sup> In der *Kritik der praktischen Vernunft* (1787) heißt es, das christliche Ideal sei als *materiales* Prinzip „zum obersten Sittengesetz ganz untauglich“ (KpV 41). In der *Religionsschrift* (1793) schreibt Kant:

„Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. [...] Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objectiv, was das Wollen, als subjectiv, was das Können betrifft) keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug.“<sup>211</sup>

Die *Metaphysik der Sitten Vigilantius* (1793/94) und die *Tugendlehre* (1797) enthalten die abschließende Einschätzung Kants, ob das Suizidverbot auf göttliches Gesetz zu gründen ist. Hier fällt die Antwort eindeutig negativ aus. In der Mitschrift *Vigilantius* heißt es nur noch knapp: „Die Unerlaubtheit des Selbstmordes muß also vorausgesetzt werden, um auf ein göttliches Verbotsgesetz zu schließen.“ (Vig 627). Ein ausführlicherer Bezug auf die Rolle Gottes beim Verbot des Suizids findet nicht mehr statt. Über religiöse Pflichten im Allgemeinen heißt es: „Religion ist der Inbegriff aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote, und mithin kann sie nicht ein Inbegriff der Pflichten der Menschen gegen Gott sein.“ (Vig 713; Hervorhebung getilgt). Die *Tugendlehre* schließt die religiöse Perspektive auf den Suizid

---

<sup>209</sup> So heißt es in der Vorlesungsmitschrift *Mrongovius II* (1784/85): „Ein Atheist kann auch die moralischen Pflichten erkennen, indem sie aus Vernunft und Freyheit von selbst folgen.“ (Mro II 634). Bei der Vorlesungsmitschrift *Mrongovius II* handelt es sich um die erste Mitschrift, in welcher Kant das Konzept der Autonomie darstellt. Cf. Timmermann, Jens: „Mrongovius II: A supplementary to the Groundwork of the Metaphysics of Morals“, in: Lara Denis; Oliver Sensen (Hg.): *Kant's Lectures on Ethics. A critical guide*. Cambridge 2015, S. 68-83, S. 75.

<sup>210</sup> Durch die „furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers“ (GMS 443) Gottes wird dieses System der Moral zu einem Zwangssystem, das dem Menschen subjektive kaum Raum lässt, seine Pflichten auch aus Pflicht zu tun, mithin wahrhaft gut zu sein. Noch dazu verwickelt sich Kant zufolge das christliche Ideal in einen Zirkel, wenn es die ursprünglich dunkel gedachte, aber doch ursprünglich schon im Menschen angelegte Moralität in den Begriff Gottes legt und zusamt diesem hypostasiert. Schließlich vermeint es in diesem Gott Gesetze der Moral vorzufinden – ohne sich indes noch bewusst zu sein, dass diese Gesetze im Menschen selbst und seiner Vernunft ihren Ursprung haben.

<sup>211</sup> RGV 3.

explizit aus: Die Selbstentleibung kann „zwar auch als Übertretung seiner [des Menschen; S.L.] Pflicht [...] gegen Gott [...] betrachtet werden; – aber hier ist nur die Rede von Verletzung einer Pflicht gegen sich selbst“ (MS 422).<sup>212</sup> Das verbotsbegründende Verpflichtungsverhältnis sei also nicht dasjenige gegen Gott, sondern gegen sich selbst. Denn der Mensch hat Pflichten

„[n]ach der bloßen Vernunft [...] bloß gegen den Menschen (sich selbst oder einen anderen); denn seine Pflicht gegen irgend ein Subject ist die moralische Nöthigung durch dieses seinen Willen. Das nöthigende (verpflichtende) Subject muß also *erstlich* eine Person sein, *zweitens* muß diese Person als Gegenstand der Erfahrung gegeben sein: weil der Mensch auf den Zweck ihres Willens hinwirken soll, welches nur in dem Verhältnisse zweier existirender Wesen zu einander geschehen kann (denn ein bloßes Gedankending kann nicht *Ursache* von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden).“<sup>213</sup>

Kant nennt hier zwei Bedingungen der Fähigkeit zur Verpflichtung. Erstens muss die fragliche Instanz eine Person sein, weil Verpflichtung nur von einem rationalen Subjekt ausgehen kann.<sup>214</sup> Zweitens muss die verpflichtende Instanz erfahrbar sein, sonst könnten wir weder vom Bestehen noch der Materie dieses Willens wissen.<sup>215</sup> Gott genügt zwar der ersten Bedingung, nicht aber der zweiten. Denn er ist eigentlich, so schreibt Kant schon in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781), bloß denknotwendiges regulatives Ideal nach dem Interesse der theoretischen Vernunft an der durchgängigen Bestimmtheit aller Dinge (B 599ff.). An diesem „Selbstgeschöpf des Denkens“ (B 612; cf. MS 443f.) indes die Existenz, geschweige denn Erfahrbarkeit vorauszusetzen, wäre unzulässiger transzendenter Vernunftgebrauch, nämlich eine *transzendente Subreption* (B 611). Sollte das Suizidverbot (wie auch jede andere Pflicht) als Pflicht gegen Gott begründet werden können, „müßte dessen Wirklichkeit allererst durch Erfahrung bewiesen (geoffenbart) sein“ (MS 444). Daher kann das Suizidverbot auch nicht als Pflicht gegen Gott vorgestellt werden: „*Religion* also, als Lehre der Pflichten *gegen* Gott, liegt jenseit [sic!] aller Grenzen der rein-philosophischen Ethik“ (MS 487f.; H.i.O.), in der Ethik sind „nur die moralischen Verhältnisse des *Menschen* gegen den *Menschen* für uns begreiflich“ (MS 491; H.i.O.).

---

<sup>212</sup> Die Rede von der Betrachtung des Suizidverbots als Pflicht *gegen* Gott muss man freilich *cum grano salis* verstehen – denn genau genommen sind Kant zufolge Pflichten gegen Gott im Rahmen der Moralphilosophie nicht denkbar. Weshalb es sich so verhält, klärt das Folgende.

<sup>213</sup> MS 442; H.i.O.

<sup>214</sup> Dazu schreibt Esser (2013), S. 289: „With regard to the concept of duty, it can be shown clearly that the object of this obligation can only be a will because of obligation is conditional on the relationship between persons who are able to relate to themselves consciously and normatively by the virtue of the will.“

<sup>215</sup> Ibid.

Insofern Gott zugleich in praktischer Hinsicht eine denknotwendige Idee zur Möglichkeit der Vereinbarung von Sittlichkeit und Glückseligkeit (KpV 223ff.) darstellt, hat seine Vorstellung dennoch weiterhin eine gewisse subjektiv motivationale Kraft. So ist auch Kant zufolge die Anwendung der Idee Gottes auf das Sittengesetz „von der größten sittlichen Fruchtbarkeit“ (MS 444), sie dient zur „Stärkung der moralischen Triebfeder“ (MS 487). Im Rahmen der *Tugendlehre* findet diese Funktion der Vorstellung Gottes in der Religionspflicht des Menschen seinen Niederschlag.<sup>216</sup> Sie besteht in der „Erkenntniß aller unserer Pflichten als (*instar*) göttlicher Gebote“ (MS 443; H.i.O., cf. MS 487), d.h. als Pflichten *in Ansehung* Gottes (MS 487).<sup>217</sup> Die Pflichten sind so zu betrachten, als sei Gott ihr *Gesetzgeber* und schließlich auch, als sei er der *Richter* (MS 439) über des Menschen Handeln. Der Mensch habe also auch das Suizidverbot als von Gott aufgegeben anzusehen. Diese Vorstellung *ermöglicht* aber nicht die Pflichtbefolgung (das vertrat Kant noch in den 1770er-Jahren), sondern *erleichtert* sie nur. Die Religion steht nun im Dienst der Pflichtbefolgung und nicht mehr umgekehrt.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Kant in Bezug auf das Suizidverbot und mit Blick auf die platonisch-christliche Sichtweise eine Entwicklung vollzieht, die im Allgemeinen für seinen moralphilosophischen Umgang mit der christlichen Ethik typisch ist. Zwar übernimmt er daraus die Materie mancher Pflichten und behält sie in späteren Schaffensphasen bei, Form und Begründung der Verpflichtung ändern sich aber grundlegend. Im Falle des Suizidverbots wird aus einer Pflicht, die ursprünglich ihre ganze moralische Legitimation aus ihrem Offenbarungscharakter bezog, im Laufe der Jahrzehnte eine solche, die nur noch auf dem Gedanken freier Selbstgesetzgebung beruht.<sup>218</sup> Analog zur Säkularisierung seiner ganzen Moralphilosophie säkularisiert sich auch Kants Suizidverbot.

---

<sup>216</sup> Für ausführliche Erläuterungen zur Religionspflicht in der *Tugendlehre* cf. Friedo Ricken: „Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt außerhalb der Grenzen der reinen Moralphilosophie (TL 6:486-491)“, in: Andreas Trampota et al. (Hg.): *Kant's »Tugendlehre«. A Comprehensive Commentary*. Berlin, Boston 2013, S. 411-430, hier insbesondere S. 417-420.

<sup>217</sup> Eine Pflicht *in Ansehung* Gottes ist, wie Ricken (2013), S. 417 darlegt, genau genommen nicht auf Gott bezogen, sondern lediglich auf des Menschen Idee davon.

<sup>218</sup> Manche Autoren führen Kants religiöses Suizidverbot der vorkritischen Phase gleichberechtigt neben anderen Argumentationen an, so Dennis R. Cooley: „A Kantian care ethics suicide duty“, in: *International Journal of Law and Psychiatry*, Vol. 36 (2013), S. 366-373, S. 368. Das ist aber irreführend, denn im Übergang zur kritischen Phase lässt Kant dieses Argument fallen und bezeichnet es schließlich sogar selbst als falsch; cf. Anm. 201.

### II.3 Familie, Gesellschaft, Obrigkeit – Kant über die sozialetische Position zum Suizid

Wie die zuvor behandelten Positionen zum Suizid hat auch diejenige unter Bezug auf Pflichten eines Menschen gegen andere Tradition. So bezogen sich schon Platon<sup>219</sup>, Aristoteles<sup>220</sup> sowie Thomas von Aquin<sup>221</sup> auf die Interessen der Gemeinschaft und des Staates. Die Stoiker,<sup>222</sup> sowie in der Neuzeit unter anderem Rousseau<sup>223</sup> und Diderot,<sup>224</sup> sahen in noch bestehenden Verpflichtungen eines Menschen gegen andere einen Grund zur Pflichtwidrigkeit des Suizids. Gemein ist diesen Argumentationen die Gründung des Suizidverbots auf zwischenmenschliche Verpflichtungsverhältnisse. Wer sich das Leben nehme, verletze damit Rechte anderer Personen, denen er verpflichtet sei. Der Mensch schulde daher *anderen* die Unterlassung des Suizids. Gegen diese Position wandten sich unter anderem Montesquieu<sup>225</sup>, Hume<sup>226</sup> und d'Holbach<sup>227</sup> mit der Begründung, ein solches Verpflichtungsverhältnis zwischen dem

---

<sup>219</sup> Platon schreibt in den *Nomoi*, die Selbsttötung sei verwerflich, weil der Suizident sich der Bestimmung seines Todestages entziehe, ohne dass ein Beschluss des Gemeinwesens ergangen sei. Wer dem zuwiderhandle, dem sei ein ordentliches Begräbnis zu verweigern (Plat. Leg. 873d).

<sup>220</sup> Nach Aristoteles sei der Suizid eine Pflichtverletzung gegen den Staat, der ihn – indem er ihn nicht ausdrücklich geboten – verboten habe. Der Suizident vergehe sich gegen die Polis, indem er ihr einen Bürger raube (Arist. NE 1138a).

<sup>221</sup> Thomas schreibt, der Mensch gehöre der Gesellschaft und füge ihr im Suizid Unrecht zu. Dabei orientiert er sich an der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles (*Summa theologica* II/II qu. 64 ad 5).

<sup>222</sup> So äußert sich beispielsweise Epiktet in seinen *Diskursen* (Epikt. II.15.4).

<sup>223</sup> In Rousseaus Briefroman *Julie ou La nouvelle Heloïse* liest man: „J'avoue qu'il est des devoirs envers autrui qui ne permettent pas à tout homme de disposer de lui-même.“ (III<sup>me</sup> partie, lettre XXI). Im folgenden Brief heißt es, der Mensch schulde anderen seine Erhaltung – „les malheureux qui ont besoin de toi, ne leur dois-tu rien?“ (III<sup>me</sup> partie, lettre XXII). Jean-Jacques Rousseau: *Julie ou La Nouvelle Heloïse*. 1761. Hg. von René Pomeau. Paris 1960.

<sup>224</sup> Im Artikel *Suicide* der *Encyclopédie* Diderots heißt es: „Nous ne sommes pas au monde uniquement pour nous-mêmes. Nous sommes dans une liaison étroite avec les autres, avec notre famille. Chacun exige de nous certains devoirs auxquels nous ne pourrions pas nous soustraire nous-même. C'est donc violer les devoirs de la société.“ (Bd. 17, S. 232). Im Artikel *Conservation* liest man, die Pflicht zur Selbsterhaltung sei Pflicht gegen seinen Nächsten und gegen die Gesellschaft – mit diesen stehe man in einem Vertrag, aus dem man sich nicht lösen dürfe. Tue der Suizident ebendies, sage er nicht weniger als: „Je ne veux plus être votre père, votre frère, votre époux, votre ami, votre fils, votre concitoyen, votre semblable.“ (Bd. 14, S. 210). Denis Diderot: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 1751ff. in: *Œuvres complètes*. Bde. 14-17. Reprint der Ausgabe Paris 1876, Nendeln 1966.

<sup>225</sup> Montesquieu: *Lettres persanes*, Nr. 76.

<sup>226</sup> Hume: *On suicide*, S. 18f. Dort argumentiert Hume, der Suizid könne keine Pflichtverletzung gegen andere Menschen sein, weil der Mensch lediglich aufhöre, Gutes zu tun, indes niemandem schade. Hume fragt weiter, unter welcher Bedingung der Mensch überhaupt verpflichtet sei, der Gesellschaft Gutes zu tun. Er kommt zu dem Schluss, das könne nur in Gegenseitigkeit der Fall sein – wo diese nicht mehr erfüllt sei, könne der Suizid durchaus statthaft sein.

<sup>227</sup> D'Holbach schreibt in seinem *Système de la Nature*, Bd. I, S. 363: „Si nous considérons le pacte qui unit l'homme à la société, nous verrons que tout pacte est conditionnel et réciproque, c'est-à-dire suppose des avantages

Einzelnen und der Gesellschaft sei gegenseitig und könne bisweilen vom Einzelnen aufgekündigt werden, wo dieser von der Gegenseite deren Verpflichtung als unerfüllt ansehe. Auch Kant beschäftigt sich an einigen Stellen seines Werks mit der sozialetischen Perspektive auf den Suizid. Dabei sieht sich der Leser in der Frage, ob er den Suizid aufgrund einer Verpflichtung gegen andere Menschen als verwerflich betrachtet, mit gewissen Schwierigkeiten konfrontiert. Einerseits fasst Kant das Suizidverbot als Pflicht gegen sich selbst auf (MS 421). Andererseits schreibt Kant, der Suizid könne als „Übertretung seiner Pflicht gegen andere Menschen (Eheleute, Eltern gegen Kinder, des Unterthans gegen seine Obrigkeit, oder seine Mitbürger [...] betrachtet werden“ (Ibid.), mithin als ein „Verbrechen [...] welches [...] durch dieser ihre Selbstentleibung an anderen begangen wird“ (Ibid.). Folglich scheint Kant mehrere Gründe für die Pflichtwidrigkeit des Suizids anzuführen, nämlich solche aus dem moralischen Verhältnis *gegen sich selbst* sowie aus dem Verhältnis *gegen andere*. In der Einleitung zur *Tugendlehre* stellt Kant jedoch fest:

„Für Eine Pflicht kann auch nur ein *einzig* Grund der Verpflichtung gefunden werden, und werden zwei oder mehrere Beweise darüber geführt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, daß man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verschiedne Pflichten sind, die man für Eine gehalten hat.“<sup>228</sup>

Daher kann also nur entweder das Verpflichtungsverhältnis gegen sich selbst oder aber dasjenige gegen andere pflichtbegründend sein.

Nun ist unzweifelhaft, dass Kant das Suizidverbot als Pflicht gegen sich selbst versteht. Es beruht auf einem Verpflichtungsgrund aus dem subjektiven Selbstverhältnis, nämlich dem Unverletzlichkeitsanspruch der eigenen moralischen Persönlichkeit. So stellt sich aber die Frage, weshalb Kant den Suizid auch als Pflichtverletzung gegen andere bezeichnet. Um diese Schwierigkeit aufzulösen, wird im Folgenden zunächst erklärt, weshalb Kant zufolge das Suizidverbot eigentlich keine Pflicht gegen andere sein kann. Auf dieser Grundlage wird anschließend erklärt, wie Kants Äußerungen zu verstehen sind, der Suizid sei doch auch Pflichtverletzung gegen andere. Schließlich hat die Entscheidung Kants, das Suizidverbot als Pflicht gegen sich selbst zu formulieren, auch Auswirkungen auf seine Beantwortung der zeitgenössisch vieldiskutierten Frage, ob der Suizid möglicher Gegenstand des Strafrechts ist. Diesem Punkt widmet sich der letzte Abschnitt.

---

mutuels entre les parties contractantes. Le citoyen ne peut tenir à la société, à la patrie, à ses associés, que par le lien du bien-être; ce lien est-il tranche, il est remis en liberté.”

<sup>228</sup> MS 403; H.i.O.

### II.3.1 – Weshalb der Mensch die Unterlassung des Suizids nicht anderen schuldet

Zur Klärung der Frage, weshalb die Verpflichtung eines Menschen gegen andere für Kant keinen Verpflichtungsgrund zur Unterlassung des Suizids darstellt, bedarf es zunächst eines Blicks in die Einleitung zur *Metaphysik der Sitten*. Dort äußert sich Kant zum *Widerstreit der Verpflichtungsgründe*:

„Es können aber gar wohl zwei *Gründe* der Verbindlichkeit (*rationes obligandi*), deren einer aber oder der andere zur Verpflichtung nicht zureichend ist (*rationes obligandi non obligantes*), in einem Subject und der Regel, die es sich vorschreibt, verbunden sein, da dann der eine nicht Pflicht ist. – Wenn zwei solcher Gründe einander widerstreiten, so sagt die praktische Philosophie nicht: daß die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte (*fortior obligatio vincit*), sondern der stärkere *Verpflichtungsgrund* behält den Platz (*fortior obligandi ratio vincit*).“<sup>229</sup>

Ein solcher Widerstreit liegt in der Frage der Begründung des Suizidverbots vor. Denn hier konkurrieren zwei Verpflichtungsgründe. Der erste beruht auf dem Recht, das der Mensch als *homo noumenon* gegen sich selbst hat, der zweite darauf, dass der Mensch anderen verpflichtet ist. In einem solchen Widerstreit können nicht beide Gründe zugleich bestehen bleiben (MS 403), sondern einer behält als stärkerer den Platz.<sup>230</sup> Im Falle des Suizidverbots ist es der Verpflichtungsgrund aus dem subjektiven Selbstverhältnis.

Der Grund liegt darin, dass dieser Verpflichtungsgrund die Bedingung der Möglichkeit der Verpflichtung gegen andere enthält. Würde nämlich das Suizidverbot auf Verpflichtungen gegen andere Menschen gegründet, wäre der Suizid verboten, weil der Mensch sich damit Pflichten entzieht, die er gegen andere *hat*. Indem nun das Suizidverbot auf die Unverletzlichkeit der eigenen moralischen Persönlichkeit gegründet wird, zielt es schon auf die Bedingung der Möglichkeit von Verpflichtung überhaupt. Denn der Suizid bedeutet, in sich das „Subject der Sittlichkeit [...] aus der Welt vertilgen“ (MS 423), auf dem allein alle Verpflichtung beruht. In einer Pflicht gegen sich selbst ist der Suizid also schon verboten, weil der Mensch Pflichten haben *kann*, nicht erst, weil er sie *hat*. So heißt es auch in der Vorlesungsmitschrift *Collins*, im Suizid werde „die Bedingung aller übrigen Pflichten

---

<sup>229</sup> MS 224; H.i.O. Es ist darauf hinzuweisen, dass in diesem Widerstreit keine Pflichten kollidieren. Das liegt daran, dass Pflichten praktische Notwendigkeiten enthalten und nicht entgegengesetzte Handlungen zugleich allgemeingesetzlich notwendig sein können (Ibid.). Das wäre nämlich eine moralische Gesetzgebung, die sich selbst widerspricht, mithin mangels Allgemeinheit und Notwendigkeit keine Gesetzgebung wäre.

<sup>230</sup> Auf eine ausführlichere Diskussion des Widerstreits der Verpflichtungsgründe soll an dieser Stelle verzichtet werden. Der Leser sei dazu verwiesen an Jens Timmermann: „Kantian Dilemmas? Moral Conflict in Kant’s Ethical Theory“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Jg. 95 (2013), Nr. 1, S. 36-64; cf. ferner Timmermann (2000).

aufgehoben. [...] denn der Gebrauch der freyen Willkühr ist nur dadurch möglich, daß das subject ist“ (Col 370). Mit der Erhaltung seiner selbst erhält der Mensch die Bedingung der Möglichkeit seiner Pflichten gegen andere. Deshalb ist der Verpflichtungsgrund der Unverletzlichkeit der eigenen Persönlichkeit demjenigen aus dem intersubjektiven Verhältnis vorgelagert und behält als stärkerer den Platz. Folglich ist das Suizidverbot eine Pflicht gegen sich selbst.<sup>231</sup>

### II.3.2 Inwiefern der Suizid als Pflichtverletzung gegen andere angesehen werden kann

Kant zufolge kann der Suizid bisweilen auch als Pflichtverletzung gegen andere betrachtet werden (MS 422). Wie ist das möglich, wenn das Suizidverbot eine Pflicht gegen sich selbst ist? Der Grund liegt darin, dass der Mensch, der sich im Suizid aller Verpflichtung entzieht, sich *auch* seiner Pflichten gegen andere entzieht. Letzteres ist aber bloße *Folge* davon. Damit sind die Pflichtverletzungen gegen andere, die der Suizid bisweilen mit sich bringt, in moralphilosophischer Hinsicht lediglich als Folgeschäden zu bewerten.<sup>232</sup> Dazu ein Beispiel, das an Kants Ausführungen der *Tugendlehre* angelehnt ist (MS 422). Beendet ein fürsorgepflichtiger Elternteil sein Leben, ist seine Handlung verwerflich, weil er die Pflicht gegen sich selbst verletzt, den Suizid zu unterlassen. Aus der Handlung folgt ferner eine Pflichtverletzung gegen seine Kinder. Denn der Suizident entzieht sich hier deren Fürsorgeanspruch. Damit ist die Handlung aber eine Verletzung eigentlich zweier Pflichten „die man für Eine gehalten hat“ (MS 403), nämlich des Suizidverbots sowie der Fürsorgepflicht, von denen aber allein das erstere den eigentlichen Grund der Pflichtwidrigkeit des Suizids enthält. Die letztere Pflicht fordert dagegen nur, dem Fürsorgeanspruch gerecht zu werden. Über den Suizid *an sich* sagt sie nichts aus. Daher ist auch Kants Rede von der Pflichtverletzung *gegen andere cum grano salis* zu verstehen. Eigentlich meint er hier, der Suizid könne zu Pflichtverletzungen gegen andere führen.

---

<sup>231</sup> Pabst Battin (1995), S. 89-91 sowie Wittwer (2001), S. 184-186 scheinen unter Bezugnahme auf einige Passagen der Vorlesungsmitschriften zu dem Schluss zu gelangen, Kant habe in seinem Werk ein sozialetisches Argument für die Pflichtwidrigkeit des Suizids vorgebracht; Margaret Pabst Battin: *Ethical Issues in Suicide*. Englewood Cliffs <sup>2</sup>1995. Diese Argumentation laufe darauf hinaus, dass der Suizid eine Gefahr für die rechtliche Ordnung des Staates sei. Denn der Suizident, der einmal die Handlung beschlossen habe, lasse sich durch keine rechtlichen Sanktionen mehr von Verbrechen abhalten (Col 372ff.). Damit heble der Suizid die rechtlichen Sanktionsmechanismen aus und mache den Suizidenten zur Gefahr für die Allgemeinheit. Es ist jedoch fraglich, ob diese Äußerung letzten Endes als Kantisches Argument für die Pflichtwidrigkeit des Suizids gewertet werden sollte. Denn zumindest aus dem Blickwinkel der kritischen Moralphilosophie lässt sich, wie dargelegt, das Suizidverbot nicht auf intersubjektive Verpflichtungsverhältnisse gründen. In den Äußerungen wenigstens der kritischen Phase spielt die Frage der Pflichtverletzung gegen andere daher auch keine Rolle.

<sup>232</sup> Folgen einer Handlung sind nach Kant in Beurteilung ihrer moralischen Qualität irrelevant (GMS 394).

### II.3.3 – Ob der Suizid Gegenstand des Strafrechts sein kann

Kant zufolge schuldet der Mensch nicht anderen die Unterlassung des Suizids. Dies hat Folgen für seine Beurteilung, ob der Suizid möglicher Gegenstand des Rechts ist. Diese Frage wurde zu seiner Zeit intensiv diskutiert. Verschärfte noch Friedrich Wilhelm I. (1688 – 1740) von Preußen 1731 die rechtliche Sanktionierung des Suizids, schaffte Friedrich II. 1751 die Selbstmordstrafen gänzlich ab und zwar wohl unter dem Einfluss der französischen Aufklärer sowie der stoischen Philosophie<sup>233</sup> und „noch bevor die deutsche Diskussion dieser Frage überhaupt begonnen hatte“.<sup>234</sup> Diese wurde erst ab den 1770er-Jahren breiter geführt<sup>235</sup> und dürfte auch Kant nicht entgangen sein, der sich schon in den 1770er-Jahren auf die Seite Friedrichs II. und der Befürworter der Straffreiheit des Suizids schlägt:

„und obgleich die Juristen sagen, daß die Erhaltung des Lebens die höchste Pflicht ist, und daß man in casu necessitatis verbunden sey, für sein Leben zu stehen, so gehört die Sache gar nicht vor die Jurisprudence, die soll nur die schuldigen Pflichten gegen andre entscheiden, was Recht und Unrecht ist; aber nicht die Pflichten gegen sich selbst“<sup>236</sup>

Der Suizid (bzw. seine Unterlassung, als Erhaltung des Lebens) kann nach Kant kein Bestandteil des Strafrechts wie auch einer Rechtslehre überhaupt sein, weil die betreffende Pflicht dazu notwendige Bedingungen nicht erfüllt. Denn damit der Suizid Sache einer *juridischen* Pflicht, mithin der äußeren Gesetzgebung sein könnte, müsste hier *äußerer Zwang* (als physischer Zwang durch andere Menschen) moralisch-möglich sein (MS 220). Ein solcher Zwang wäre aber nur möglich, wenn der Mensch gegen andere die Pflicht hätte, den Suizid zu unterlassen. Denn die Befugnis, sich gegenseitig zu einer Begehung oder Unterlassung zu zwingen, setzt ein gegenseitiges Recht als Grundlage voraus (MS 231). Wie dargelegt, verletzt jedoch der Suizid *an sich* keine Pflichten gegen andere, wenngleich daraus auch Pflichtverletzungen gegen andere folgen können. Insofern könnte aber nur die folgende

---

<sup>233</sup> Zur stoischen Suizidposition cf. Kapitel II.1.

<sup>234</sup> Lind (1999), S. 56f.

<sup>235</sup> Ibid., S. 58. Zu Beginn war diese Diskussion im deutschen Sprachraum stark beeinflusst durch die Schrift *Dei delitti e delle pene* (1764) Beccarias, die durch die 1778 veröffentlichte Übersetzung und Kommentierung des Juristen Karl Ferdinand Hommel (1722 – 1781) einem größeren Publikum bekannt wurde. In diesem Werk plädiert Beccaria – bemerkenswert pragmatisch – für eine Abschaffung der Selbstmordstrafen: Sie könnten ohnehin nur auf einen Toten angewandt werden. Er vergleicht den Suizid mit dem Beschluss eines Bürgers, sein Land und damit die Staatsgemeinschaft zu verlassen. Und so wenig, wie es sich für einen Fürsten gezieme, seine Bürger durch Einkerkern vom Auswandern abzuhalten, gezieme es sich für einen aufgeklärten Staat, den Suizid zu bestrafen. Eine Sanktionierung aus religiösen Gründen lehnt Beccaria ab: Stelle die Selbsttötung tatsächlich eine Versündigung gegen Gott dar, sei diesem auch die Bestrafung des Suizidenten zu überlassen.

<sup>236</sup> Col 378.

Pflichtverletzung, nicht der Suizid selbst vom Recht erfasst werden. Tötet sich beispielsweise ein Mensch, um der Begleichung seines Schuldendienstes zu entgehen, dann begeht er insofern eine rechtlich relevante Handlung, als er seinem Schuldendienst nicht nachkommt. Justiziabel wäre die Handlung nur in Bezug auf den Schuldendienst, nicht aber in Bezug auf die Selbsttötung als solche. Daher kann der Mensch auch durch keinen anderen zur Unterlassung des Suizids gezwungen werden. Insofern fehlt dem Suizidverbot jene intersubjektive Perspektive, derer es zur Qualifizierung als juristische Pflicht bedürfte. Deshalb kann der Suizid nach Kants Grundsätzen keine Sache äußerer Gesetzgebung, folglich auch nicht des Strafrechts sein.<sup>237</sup>

Zusammenfassend ist festzustellen, dass Kant also intersubjektive Verpflichtungsgründe zur moralischen Beurteilung des Suizids ablehnt. Denn eine jede Verpflichtung kann nur einen Grund haben, und der liegt im Falle des Suizidverbots in der Unantastbarkeit seiner selbst als einem moralischen Wesen. Dieser Verpflichtungsgrund behält in einem *Widerstreit der Verpflichtungsgründe* die Oberhand über die moralischen Ansprüche anderer, weil das im Suizid betroffene Dasein der eigenen moralischen Persönlichkeit schon die Bedingung der Möglichkeit seiner Pflichten gegen andere darstellt. Vor diesem Hintergrund muss in Kantischer Perspektive die Begründung des Suizidverbots als Pflicht gegen andere als Irrtum betrachtet werden. Daraus folgt, dass der Suizid auch keine Angelegenheit rechtlicher Gesetzgebung ist.

## **Zwischenbilanz**

In der Geistesgeschichte wurden auf die Frage des Suizids ganz unterschiedliche Antworten gegeben. Traditionsreich sind darunter die stoische, die das *Ideal der von Affekten unbeeinflussten Lebensführung* zum Kriterium macht, die platonisch-christliche, die den Suizid am *Willen Gottes* misst, sowie die sozialetische, die *Verbindlichkeiten eines Menschen gegen andere* zum Kriterium bestimmt. Je nach Perspektive auf den Suizid fällt das Urteil, ob die Handlung erlaubt oder verboten ist, unterschiedlich aus. Die Vertreter der stoischen Perspektive

---

<sup>237</sup> Der Suizid könnte daher nur solcherart strafrechtlich relevant sein, insofern ein anderer ein Recht darauf hätte, dass ein Mensch sein Leben erhält. Das wäre aber nur so denkbar, dass dieser des andern Eigentum wäre, jener also ein *dominium* über ihn hätte. Auf dieser Grundlage verbat man Kant zufolge in der Antike den Sklaven den Suizid (cf. Col 374). Kant weist diese Überlegungen indes zurück, weil kein Mensch Eigentum sein könne – weder eines anderen, noch seiner selbst (MS 270).

erlauben den Suizid, sofern er vernünftig und nicht affektiv motiviert ist. Die Befürworter der religiösen Perspektive stellen den Suizid unter den Vorbehalt göttlicher Abberufung, was regelmäßig einem Verbot entspricht. Die Befürworter der sozialetischen Perspektive äußern sich mehrheitlich ablehnend zum Suizid, gleichwohl weniger streng.

Diese drei Perspektiven dominieren zu Kants Zeit die Diskussion um die moralische Bewertung des Suizids. Kants Urteil zu ihnen fällt durchweg ablehnend aus. Vom Standpunkt der kritischen Moralphilosophie aus sind sie allesamt als heteronome Entwürfe abzulehnen, zur moralischen Beurteilung des Suizids also untauglich. Die stoische Suizidapologie gründet auf ein für Kant unzureichendes Freiheitsverständnis, im Falle des platonisch-christlichen Suizidverbots gibt ein anderer – nämlich Gott – die moralischen Gesetze und die sozialetische Suizidposition übersieht, dass die Quelle auch der Verpflichtung gegen andere letztendlich das Subjekt selbst ist. So nehmen sie keinen Bezug auf die Vorstellung vom Menschen als eines mit dem Vermögen der vernünftigen Selbstgesetzgebung begabten Wesens, mithin eines Wesens von absolutem Wert. Ihnen fehlt das aufklärerisch-transzendentalphilosophische Instrumentarium zum angemessenen moralphilosophischen Umgang mit dem Suizid, sie gelangen deshalb zu einer unzureichenden Antwort. Gleichwohl ist diesen Denktraditionen aus Sicht der kritischen Moralphilosophie zum Verdienst anzurechnen, dass sie den Suizid als problematische Handlung erkennen, die es (wenigstens bedingt) zu verbieten gilt. Daher dürfen sie auch als Instantiierungen „dunkel gedachte[r] *Metaphysik*“ (MS 376; H.i.O.) gelten: Sie verbieten richtigerweise (bedingt) den Suizid, aber auf unzureichender Grundlage. Dem setzt Kant seine eigene, genuin aufklärerische Antwort entgegen, die die Klippen heteronomer Moralbegründung umschifft und seine moralphilosophische Beurteilung nur noch auf den Grundsatz des Selbstdenkens (in praktischer Hinsicht) aufbaut.

## KAPITEL III

### ZUR STRENGE VON KANTS SUIZIDVERBOT

Die Forschungsliteratur diskutiert vergleichsweise häufig die Frage nach der Strenge von Kants Suizidverbot. Ist es *unbedingt* (streng), verbietet also jeden Suizid, oder *bedingt* (nicht streng), erlaubt also die Handlung in bestimmten Kontexten? Diese Frage hat Berechtigung. Denn einerseits bezeichnet Kant das Suizidverbot an verschiedenen Stellen seines Œuvres als streng und vollkommen. Andererseits lassen sich auf Grundlage seiner Ausführungen verschiedene Argumente für eine bedingte Lesart des Verbots vorbringen, die eine Strenge und Vollkommenheit des Verbots als zweifelhaft erscheinen lassen.

Die Frage nach der Strenge des Verbots ist für Kants Suizidposition insbesondere wie auch seine Moralthorie im Allgemeinen bedeutsam. Denn daran entscheidet sich, ob seine Antwort auf das Problem des Suizids konsistent ist oder nicht. Ein unbedingtes Verbot wäre nicht immer mit der moralischen Intuition des Lesers vereinbar, Grundsatzprobleme folgten daraus aber nicht. Ein bedingtes Verbot würde dagegen den Kern der kritischen Moralphilosophie in Frage stellen: die unantastbare moralische Persönlichkeit. Es würde nämlich implizieren, das Sittengesetz *geböte* bisweilen den Suizid. Denn wäre der Suizid mitunter erlaubt, wäre das nur denkbar, sofern das Suizidverbot in einem Widerstreit der Verpflichtungsgründe (MS 224) *eingeschränkt* wird. Dieser Widerstreit bestünde zwischen den Verpflichtungsgründen des Suizidverbots und denjenigen einer konkurrierenden Pflicht. Die letztere kann mit dem Suizidverbot nur konkurrieren, indem sie zu ihrer Erfüllung den Suizid vorsieht. Denn zu einer Unterlassungspflicht ist Konkurrenz nur in Form einer Begehungspflicht denkbar. Entstände nun eine Befugnis zum Suizid durch Einschränkung des Suizidverbots, müssten dessen Verpflichtungsgründe von denen der konkurrierenden Pflicht überwogen worden sein. Folglich wäre der Suizid Pflicht.<sup>238</sup> Ein bloß erlaubter Suizid ist dagegen im Rahmen der Kantischen Moralphilosophie nicht möglich, denn ohne konkurrierende Pflicht würde das Suizidverbot nicht eingeschränkt.<sup>239</sup> Es bestünde also die Pflicht, sein Leben, als zugleich „Subject einer

---

<sup>238</sup> Diesen Punkt sieht Steigleder (2002), S. 266f.

<sup>239</sup> Die Proponenten einer bedingten Lesart vertreten nur selten den Standpunkt, dass nach Kants Moralthorie der Suizid bisweilen *geboten* sei. Viel häufiger ist die Rede von einer bloßen Erlaubnis. Aus dem eben genannten Grund ist indes die bloße Erlaubnis des Suizids im Rahmen der Kantischen Moralphilosophie nicht möglich. Wo der Suizid nicht verboten wäre, wäre er *geboten*, *tertium non datur*. Deshalb sind auch alle Entwürfe zugunsten einer bedingten Lesart, die auf eine bloße Erlaubtheit des Suizids abzielen, *per se* untauglich, die Kantische Suizidposition abzubilden. Mit der Untauglichkeit ihrer *Resultate* ist aber nicht zwangsläufig die Untauglichkeit ihrer *Argumente* verbunden. Daher werden sie in der folgenden Untersuchung der Verhandlungsmasse zu erörternder Argumente zugeschlagen.

moralisch-praktischen Vernunft“ (MS 434), zu beenden. Das wäre nicht weniger als eine *Selbstaufhebung praktischer Vernunft* – das moralische Gesetz wäre dahin. Für Kants Suizidposition würde das bedeuten, dass sie den Grundsätzen seiner Moralphilosophie widerspräche, folglich hinfällig wäre. An der Frage der Strenge des Suizidverbots entscheidet sich also, ob Kant mit seiner Antwort auf das Suizidproblem Erfolg hat oder scheitert. Ist das Verbot unbedingt, hat er eine konsistente Antwort auf das Suizidproblem gegeben. Erweist es sich als bedingt, ist seine Antwort hinfällig und die kritische Moralphilosophie am Suizid gescheitert.

In der Forschungsliteratur lassen sich vier Argumente für ein bedingtes Suizidverbot bei Kant auffinden. Die ersten beiden rekurren auf systematische Aspekte der Kantischen Ethik. Das eine verweist auf die Einordnung des Suizidverbots in die *Tugendlehre*. Dies verbürge die Bedingtheit des Verbots, weil – dem Argument zufolge – die Pflichten der *Tugendlehre* in ihrem Maximenbezug stets Abwägungsspielraum gestatten, folglich einschränkbar seien. Das andere beruft sich auf die kasuistischen Fragen zum Suizid (MS 423f.). Kasuistik tritt nur bei Pflichten mit Spielraum zur Befolgung auf, daraus folge wiederum Einschränkung des Verbots. Zudem lasse Kant diese kasuistischen Fragen unbeantwortet, und daran zeige sich ihre prinzipielle Offenheit. Zwei weitere Argumente sollen zeigen, eine Suiziderlaubnis sei in bestimmten Kontexten doch mit Kants Position vereinbar. Das eine betrifft Fälle, in denen der Mensch zur Abwendung eines Würdeverlustes (beispielsweise durch Alter oder Krankheit) Suizid begeht. Er hätte sich dabei die Erhaltung seiner Würde zum Zweck gemacht, mithin dem Sittengesetz entsprochen. Das andere Argument führt altruistische Suizide an, die, aus Pflicht gegen andere Menschen verübt, dem Sittengesetz entsprächen.

Diese Überlegungen gilt es im Folgenden zu prüfen, um zu einer Einschätzung zu gelangen, ob Kants Suizidverbot bedingt oder unbedingt ist. Das ist jedoch aus mehreren Gründen schwierig. Denn die Forschungsliteratur führt die Argumente selten klar und vollständig aus. Teilweise werden sie zudem vermischt vorgetragen, indem das eine zur Plausibilisierung des anderen herangezogen wird. Sie müssen deshalb zur Überprüfung entzerrt, rekonstruiert und jeweils eigenständig verhandelt werden. So wird im Folgenden jedes dieser Argumente in einem eigenen Teilkapitel zuerst dargestellt und erläutert, sodann überprüft. Diese Untersuchung wird – das sei vorweggenommen – zu Tage fördern, dass die fraglichen Argumente für eine bedingte Lesart des Kantischen Suizidverbots allesamt nicht tragfähig sind. Denn sie beruhen auf Irrtümern, Fehlverständnissen und subtilen begrifflichen Verwechslungen. Infolgedessen muss man zu dem Schluss gelangen, dass es keine stichhaltigen Gründe gibt, von der unbedingten Lesart abzuweichen, zu der Kant selbst den Leser immer wieder auffordert.

### III.1 Zur Verortung des Suizidverbots in der *Metaphysik der Sitten*

Ein Argument für die bedingte Lesart von Kants Suizidverbot beruht auf dessen Einordnung in die *Tugendlehre*. Diese rechtfertigt die Vermutung, das Verbot sei eine unvollkommene Pflicht von weiter Verbindlichkeit, der Suizid also bisweilen erlaubt. Denn alle Pflichten, die dort angeführt werden, sind Tugendpflichten nach ethischer Gesetzgebung. Sie fordern bestimmte Triebfedern und sehen insofern auf Maximen (MS 219, 388f.). Nach Kant sind Pflichten unvollkommen, die Maximen fordern und dabei die Handlung unbestimmt lassen (MS 390, 393, 446). Bei unvollkommenen Pflichten ist ein *Spielraum* anzutreffen, in dem die genauere Bestimmung der Handlung in die Zuständigkeit der Urteilskraft fällt (MS 411). Solche Pflichten können in einem Widerstreit der Verpflichtungsgründe (MS 224) durch andere Pflichten *eingeschränkt* werden. Weil das Suizidverbot in die *Tugendlehre* fällt, müsse es also einschränkbar sein, der Suizid sei bisweilen erlaubt.<sup>240</sup>

Kant bezeichnet das Suizidverbot aber als *vollkommen* und *streng* (MS 421f.), ein Spielraum zur Pflichtbefolgung wäre demnach nicht möglich. Diese Bezeichnungen müsste man übergehen, wollte man aus der Einordnung des Verbots in die *Tugendlehre* auf eine Weite seiner Verbindlichkeit schließen. Das wäre aber nur akzeptabel, wenn sich vollkommene Pflichten (zu denen das Suizidverbot gehört) anders nicht in die *Tugendlehre* integrieren ließen. Wie dagegen im Folgenden gezeigt wird, lassen sich vollkommene Pflichten gegen sich selbst in die *Tugendlehre* einordnen, ohne dabei ihre Vollkommenheit bzw. Strenge einzubüßen. Die Möglichkeit dieser Einordnung ist indes nicht leicht zu erklären. Denn schon die Einteilung der *Metaphysik der Sitten* – als ihrem systematischen Rahmen – ist mit erheblichen Schwierigkeiten behaftet.<sup>241</sup> Das zeigt der Umfang von Kants Ausführungen zur Einteilung des Werks<sup>242</sup> und setzt sich in bisweilen konkurrierenden Einteilungskriterien fort.<sup>243</sup> Diese Schwierigkeiten

---

<sup>240</sup> Diese Position vertreten Lara Denis: *Moral Self-Regard. Duties to Oneself in Kant's Moral Theory*. New York, London 2001, S. 34-36 sowie Rivera (2006), S. 96.

<sup>241</sup> In der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten* schreibt Kant selbst: „Die *Deduktion* der Eintheilung eines Systems: d. i. der Beweis ihrer Vollständigkeit sowohl als auch der *Stetigkeit*, daß nämlich der Übergang vom eingetheilten Begriffe zum Gliede der Eintheilung in der ganzen Reihe der Untereintheilungen durch keinen Sprung (*divisio par saltum*) geschehe, ist eine der am schwersten zu erfüllenden Bedingungen für den Baumeister eines Systems.“ (MS 218; H.i.O.).

<sup>242</sup> Diese Passagen finden sich hauptsächlich in der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten* (insbesondere MS 218-221, 239-241) sowie der Einleitung zur *Tugendlehre* (insbesondere MS 380-384, 388-391, 394-397, 406f., 410-412)

<sup>243</sup> Ludwig (2017), S. XXIII vermutet, „daß der Text aus z. T. schon länger bei Kant bereitliegenden Teilen zusammengesetzt wurde und eine gründliche Zusammenarbeit zu einer Gesamtkonzeption unterblieben ist“; Bernd Ludwig: „Einleitung“, in: Immanuel Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten, zweiter Teil*. Neu hg. und eingeleitet von Bernd Ludwig. Hamburg 32017.

kulminieren in den fraglichen vollkommenen Pflichten gegen sich selbst, die mancher Autor gar als *contradictio in adiecto*<sup>244</sup> bezeichnet. Sie scheinen sich gegen eine Einordnung in die *Metaphysik der Sitten* geradenach zu sperren.

Zur Klärung, wie und warum vollkommene Pflichten gegen sich selbst als Teil der *Tugendlehre* doch möglich sind, werden nun zunächst die systematischen Rahmenbedingungen untersucht, nämlich Kants Kriterien zur Einteilung der *Metaphysik der Sitten* und ihrer Pflichten. Dann wird gezeigt, wie Kant die verschiedenen Pflichtenklassen der *Metaphysik der Sitten* jeweils *Rechts-* und *Tugendlehre* zuordnet. Diese Zuordnung wird bei den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst (zu denen das Suizidverbot gehört) problematisch, weil sie einen *Mischcharakter* besitzen. Dieser wird anhand verschiedener Pflichtenmerkmale erläutert. Schließlich wird erklärt, weshalb Kant diese Pflichten trotz ihres Mischcharakters in der *Tugendlehre* anführen kann und wie sie sich dort einfügen. Damit wird auch gezeigt sein, dass die Verortung des Suizidverbots in der *Tugendlehre* keine bedingte Lesart des Kantischen Suizidverbots begründen kann.

### III.1.1 Einteilung der *Metaphysik der Sitten* und der Pflichten

Zur Einteilung der *Metaphysik der Sitten* bieten sich zwei Optionen: Entweder nach *Form* oder nach *Materie* der Verbindlichkeit. Kant entscheidet sich für ersteres. Diese Einteilung „gründet sich darauf: daß der Begriff der *Freiheit*, der jenen beiden gemein ist, die Eintheilung in die Pflichten der *äußeren* und *inneren Freiheit* nothwendig macht; von denen die letztern allein ethisch sind“ (MS 406; H.i.O.). Kant unterscheidet also zwischen *äußerer* und *innerer Freiheit*, dem folgt die Unterscheidung zwischen Gesetzen bzw. Gesetzgebungen der äußeren und inneren Freiheit.

Bei der *äußeren Gesetzgebung* handelt es sich um die *rechtliche* bzw. *juridische* (MS 219). Sie regelt das *Verhältnis verschiedener Willküren*<sup>245</sup> nach dem Grundsatz: „[H]andle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne“ (MS 231).<sup>246</sup> Sie fordert also, die Freiheit anderer nicht gesetzwidrig einzuschränken. Insofern dies lediglich vermitteltst erfahrbarer Handlungen

---

<sup>244</sup> Wolfgang Kersting: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Frankfurt a. M. 1993, S. 219. Diese Ansicht teilt Alessandro Pinzani: „Der systematische Stellenwert der pseudo-ulpianischen Regeln in Kants Rechtslehre“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Jg. 59 (2005), Nr. 1, S. 71-94, S. 74. Gregor (1963), S. 126 bezeichnet diese Pflichten als „anomaly“.

<sup>245</sup> Pinzani (2005), S. 73.

<sup>246</sup> Schon im *Naturrecht Feyerabend* heißt es dazu: „Recht ist die Einschränkung jeder besonderen Freiheit auf die Bedingungen, unter denen die allgemeine Freiheit bestehen kann.“ (Fey 1334; Hervorhebung getilgt).

möglich ist (MS 219), bezieht sie sich auch nur auf solche. Sie fordert dabei die Pflichtmäßigkeit der Handlung (*Legalität*), nicht aber zugleich auch bestimmte Triebfedern. Denn diese sind ihrem Zugriffsradius als nicht-empirische Gegenstände entzogen. Die *innere Gesetzgebung* bezeichnet Kant als *ethisch*. Sie fordert neben der Pflichtmäßigkeit der Handlung eine bestimmte Triebfeder, nämlich die Achtung vor dem Sittengesetz (Moralität<sup>247</sup>): Tue das Pflichtmäßige *aus Pflicht*. Sie sieht also auf Maximen (MS 410).

Diese oberste Einteilung der *Metaphysik der Sitten* spiegelt sich in der Präsentation des Textes wider. Die Grundsätze rechtlicher Gesetzgebung werden in der *Rechtslehre* ausgeführt, die Grundsätze der ethischen in der *Tugendlehre*. Formaliter fordert die *Rechtslehre* Legalität der Handlungen, die *Tugendlehre* Moralität der Maximen.<sup>248</sup> Materialiter gründet die *Rechtslehre* im Recht, die *Tugendlehre* dagegen in obligatorischen Zwecken (MS 380, 410).<sup>249</sup>

Die Pflichten der *Metaphysik der Sitten* teilt Kant nach zwei Eigenschaftspaaren ein: erstens *äußere* und *innere*, zweitens *vollkommene* und *unvollkommene* (MS 240).<sup>250</sup> Zum ersten Eigenschaftspaar: *Äußere* Pflichten hat der Mensch gegen andere, *innere* hat er *gegen sich*

---

<sup>247</sup> An diesem Punkt ist auf einen begrifflichen Fallstrick bei der Kant-Lektüre hinzuweisen, den Ludwig (2013), S. 61f. aufzeigt; Bernd Ludwig: „Die Einteilung der *Metaphysik der Sitten* im Allgemeinen und die der *Tugendlehre* im Besonderen (MS 6:218 – 211 und RL 6:239 – 242 und TL 6:388 – 394, 410 – 413)“, in: Andreas Trampota et al. (Hg.): *Kant's »Tugendlehre«. A Comprehensive Commentary*. Berlin, Boston 2013, S. 59-84. Dieser Fallstrick betrifft die Begriffe „Moralität“ und „moralisch“. Auf den ersten Blick scheint letzterer das adjektivische Pendant zur Moralität – als der spezifisch ethischen Forderung nach Pflichtmäßigkeit aus Pflicht – zu sein. Insofern wäre das Prädikat „moralisch“ auch das Gegenstück zum rechtlichen „legal“ (als bloße Pflichtmäßigkeit ohne Rücksicht auf subjektive Bestimmungsgründe). Kant gebraucht den Begriff „moralisch“ indes noch in einem weiteren Sinne, nämlich zur Abgrenzung von Freiheitsgesetzen gegenüber den Gesetzen der Natur. So schreibt Kant beispielsweise in der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten*: „Diese Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen *moralisch*“ (MS 214; H.i.O.), das Moralische fasst in diesem Sinne also auch das Rechtliche unter sich. Mit Blick auf diesen unterschiedlichen Begriffsgebrauch unterscheidet Ludwig zwischen „moralisch“ als „Handlungsprädikat“ sowie als „Gesetzesprädikat“.

<sup>248</sup> „Zu aller Gesetzgebung [...] gehören zwei Stücke: *erstlich*, ein *Gesetz*, welches die Handlung, die geschehen soll, *objectiv* als notwendig vorstellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht, *zweitens*, eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung *subjectiv* mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft. [...] Diejenige [Gesetzgebung], welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist *ethisch*. Diejenige aber, welche das Letztere nicht im Gesetze mit einschließt, mithin auch eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht selbst zuläßt, ist *juridisch*“ (MS 218f.; H.i.O.). Weiter schreibt Kant: „Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben die *Legalität* (Gesetzmäßigkeit), diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die *Moralität* (Sittlichkeit) derselben. (MS 219; H.i.O.; cf. MS 214).

<sup>249</sup> Das Recht folgt analytisch, die obligatorischen Zwecke folgen synthetisch aus dem Begriff der Freiheit (MS 396f.).

<sup>250</sup> Diese Einteilung nahm die *Grundlegung* schon vorweg – allerdings war sie dort erklärtermaßen nur vorläufig (GMS 421).

*selbst*.<sup>251</sup> Daneben kennt Kants Moraltheorie indes noch ein weiteres Verständnis von Äußer- und Innerlichkeit.<sup>252</sup> Fällt danach eine Pflicht unter die rechtliche (als äußere) Gesetzgebung, ist sie äußerlich. Fällt sie dagegen unter die ethische (als innere) Gesetzgebung, ist sie innerlich.<sup>253</sup> So wäre beispielsweise eine unvollkommene Pflicht gegen andere, die unter die ethische Gesetzgebung fällt, innerlich, gleichwohl sie auf ein äußeres Verhältnis zielt.<sup>254</sup>

Zum zweiten Eigenschaftspaar: *Vollkommene* Pflichten beziehen sich auf Handlungen und geben genau an, *was* und *wie viel* der Mensch zu tun hat (MS 390).<sup>255</sup> Solcherart sehen sie nicht auf Triebfedern bzw. Maximen. *Unvollkommene* Pflichten fordern dagegen bloß Maximen. So besagt beispielsweise die Pflicht zur Kultivierung der Leibeskräfte, der Mensch solle sich die Beförderung seiner physischen Vermögen zum subjektiven Handlungsprinzip machen. Dabei gibt sie nicht an, *welche* Handlungen in einer spezifischen Situation zweckmäßig sind. Insofern bieten diese Pflichten dem Subjekt einen *Spielraum* in Abwägung rechten Handelns und erlauben bisweilen auch eine Einschränkung der Pflichtbefolgung. Schließlich klassifiziert Kant die Pflichten auch als *Rechts-* und *Tugendpflichten*. *Rechtspflichten* versteht er in der Regel als solche, die *Handlungen* fordern. Sie verlangen *Legalität* und sehen nicht auf Zwecke oder Triebfedern. Insofern sind sie *vollkommen* und sehen keinen Spielraum zur Pflichtbefolgung vor,<sup>256</sup> ihre Verbindlichkeit ist *streng*. *Tugendpflichten* beziehen sich dagegen auf *Maximen*. Insofern sie obligatorische Zwecke bzw. Maximen vorgeben, nicht aber zugleich auch unmittelbar bestimmte Handlungen fordern, versteht Kant sie in der Regel als Pflichten

---

<sup>251</sup> Die letztere Pflichtenklasse ist geistesgeschichtlich nicht unumstritten. Kant erklärt dagegen in der *Tugendlehre*, weshalb solche Pflichten möglich und zweitens das Anerkennen ihres Bestehens sogar unabdingbar für das Denken von Pflichten überhaupt ist (MS 417-419); cf. dazu Kapitel I.2.3.1.

<sup>252</sup> Cf. Ludwig (2013), S. 63-65.

<sup>253</sup> Dazu heißt es in den *Vorarbeiten zur Tugendlehre*: „Äußere Pflichten sind die der Leistungen (ihrer Wirkung nach) innere Pflichten sind die der Gesinnungen. Äußere Pflichten mögen den Gesinnungen gemäß oder zuwider sein, man mag der Obrigkeit gern oder ungern und mit Widerwillen dienen, so hat man seine Pflicht erfüllt, wenn man ihr nur die erforderlichen Dienste leistet. Innere Pflichten sind erfüllt, wenn man die ernstliche Gesinnung hegt, obgleich unvermögend, sie zu erfüllen.“ (VATL 251).

<sup>254</sup> Ludwig (2013), S. 64; cf. Denis (2001), S. 11.

<sup>255</sup> So heißt es in den *Vorarbeiten zur Tugendlehre*: „Alle Verbindlichkeit setzt nämlich ein Gesetz voraus. Geht dieses Gesetz bestimmt und unmittelbar auf die Handlung so daß die Art wie? und der Grad wie viel? in ihr ausgeübt werden soll im Gesetz bestimmt ist so ist die Verbindlichkeit vollkommen (*obligatio perfecta*) und das Gesetz ist *stricte obligans* es bleibt uns keine Wahl übrig weder für ausnahmen wenn das Gesetz in seiner allgemeinheit gültig ist noch für das Maas der Befolgung desselben. Gebietet aber das Gesetz nur nicht unmittelbar die Handlung sondern die *Maxime* der Handlung läßt es dem Urtheil des Subjects frey die Art wie und das Maas in welchem Grad das Gebotene ausgeübt werden solle nur das so viel als uns unter den gegebenen Bedingungen möglich ist davon zu thun nothwendig sei so ist die Verbindlichkeit unvollkommen und das Gesetz nicht von enger sondern nur weiter Verbindlichkeit *late obligans*“ (VATL 394; H.i.O., cf. Vig 536).

<sup>256</sup> Cf. Vig 581: „Man nennt alle officia stricta – sonst perfecta – Rechtspflichten, und officia lata – imperfecta – Tugendpflichten“.

von *unvollkommener, weiter Verbindlichkeit*. Diese Pflichten können im Widerstreit der Verpflichtungsgründe zugunsten der Befolgung anderer, konkurrierender Pflichten eingeschränkt werden (MS 224).

### III.1.2 Zur Einordnung der Pflichten in die *Metaphysik der Sitten*

Unproblematisch ist die Einordnung der vollkommenen Pflichten gegen andere, die Kant auch *juridische* nennt. Diese Pflichten fallen gänzlich in die *Rechtslehre*. Denn sie beziehen sich auf äußerlich sanktionsfähige Handlungen im intersubjektiven Verhältnis.<sup>257</sup> Klar ist ebenso die Einordnung der unvollkommenen Pflichten des Menschen sowohl gegen sich selbst als auch gegen andere. Sie finden in der *Tugendlehre* ihren Platz, weil sie nur Maximen fordern und dabei auf Triebfedern und Zwecke sehen.

Schwieriger ist die Einordnung der vollkommenen Pflichten gegen sich selbst (zu denen das Suizidverbot gehört). Denn diese Pflichten haben einen *Mischcharakter*.<sup>258</sup> Sie besitzen sowohl rechts- als auch tugendpflichtmäßige Eigenschaften. Für eine Einordnung in die *Rechtslehre* spricht ihre Vollkommenheit: Die Pflichten geben genau an, *was* und *wieviel* zu tun ist. Materialiter verpflichtet darin ein *Recht* der moralischen Persönlichkeit. Für eine Einordnung in die *Tugendlehre* spricht ihre *Innerlichkeit*: Man ist niemand anderem als sich selbst verbunden. Daraus folgt die Unmöglichkeit äußeren, rechtlichen Zwangs.<sup>259</sup> Denn ein anderer kann nur die Einhaltung einer Pflicht erzwingen, sofern deren Verletzung zugleich eine Verletzung seines Rechts darstellt (MS 231). Daher fehlt diesen Pflichten „die für das Recht unverzichtbare soziale Perspektive, die Beziehung zu anderen in Wechselseitigkeit“<sup>260</sup>. Diese Ambivalenz in Bezug auf die Einordnung der vollkommenen Pflichten gegen sich selbst

---

<sup>257</sup> „Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äußere Pflichten sein, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, daß die Idee dieser Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkür des Handelnden sei, und, da sie doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, nur äußere mit dem Gesetze verbinden kann.“ (MS 219).

<sup>258</sup> Höffe (2004), S. 266 bezeichnet diese Pflichten als „Mischpflichten“. Otfried Höffe: „Kant über Recht und Moral“, in: Karl Ameriks; Dieter Sturma (Hg.): *Kants Ethik*. Paderborn 2004; S. 249-268; cf. Gregor (1963), S. 126.

<sup>259</sup> Daher ist hier auch nur *moralischer Selbstzwang* möglich, was zu den Eigenheiten der ethischen (inneren) Gesetzgebung (MS 380, 394) gehört. Darin zwingt sich der Mensch vermittelt der Vorstellung eines moralischen Zwecks, der den sinnlichen Antrieben wider die Pflichtbefolgung entgegengesetzt wird (MS 380f.).

<sup>260</sup> Höffe (2004), S. 266. In den *Vorarbeiten zur Tugendlehre* heißt es dazu: „So sind alle Pflichten gegen sich selbst ethisch (nicht juridisch) denn wenn die Triebfeder der Handlung nicht die Pflicht selbst wäre was würde uns sonst moralisch nötigen da die Handlung aus uns selbst entspringen soll, aber nicht umgekehrt alle ethische Pflichten sind Pflichten gegen sich selbst sondern können auch Pflichten gegen einander seyn. Das ist die Eintheilung der Moral der Materie nach d. i. nach den pflichtmäßigen Handlungen und ihrer Triebfeder.“ (VATL 393).

wurzelt in einem inneren Spannungsverhältnis ihrer Eigenschaften. Sie sind innerlich durch das darin liegende bloße Selbstverhältnis des Menschen. Zugleich durchbricht ihr Bezug auf äußere Handlungen, den sie als vollkommene haben, diese Innerlichkeit.

Sollen diese Pflichten nun in der *Metaphysik der Sitten* angeführt werden, bieten sich dazu drei Optionen. Erstens könnten sie in der *Rechtslehre*, zweitens in der *Tugendlehre*, drittens als eigenständige Pflichtenklasse außerhalb der beiden Teile der *Metaphysik der Sitten* aufgeführt werden.<sup>261</sup> Die Optionen eins und drei stellen keine gangbaren Wege dar. Denn die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst können mangels Bezug auf andere Subjekte kein Teil der *Rechtslehre* sein. Sie weder *Rechts-* noch *Tugendlehre* zuzuordnen, ist ebenfalls nicht möglich. Denn die oberste Einteilung in rechtliche und ethische Gesetzgebung stellt eine vollständige Dichotomie dar.<sup>262</sup> Und nach Kants Selbstanspruch der vollständigen Einteilung müssen alle Pflichten darin ihren Platz finden.

Übrig bleibt Option zwei. Die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst werden unter das Dach der *Tugendlehre* gebracht – und diesen Weg wählt Kant. Infolgedessen findet der Leser dort nun aber Pflichten vor, die aufgrund ihrer teilweise rechtspflichtmäßigen Eigenschaften mit den Bestimmungen der *Tugendlehre* unvereinbar scheinen. Das lässt sich nach *Form* und nach *Materie* ihrer Verbindlichkeit zeigen. Der *Form* nach beziehen sie sich als vollkommene Pflichten auf Handlungen, nicht auf Maximen. Der *Materie* nach sind sie mit dem *Recht*, nicht mit *Zwecken* befasst (MS 240). Sie verbieten Handlungen, die dem Recht der eigenen Menschheit widersprechen. Die *Tugendlehre* ist aber eine *Zwecklehre* (MS 410).

In Anbetracht dessen steht der Leser vor erheblichen exegetischen Schwierigkeiten. Zu deren Auflösung soll im Folgenden ein Verständnis dieser Pflichten entwickelt werden, das ihre Einordnung in die *Tugendlehre* erklärt. Ein erster Anhaltspunkt bietet sich darin, dass Kants Moraltheorie eine Möglichkeit bietet, wie Rechtspflichten ihren Weg in die ethische Gesetzgebung finden können. Durch diesen Übergang ergeben sich innerhalb derselben Pflichten, die zwar weiterhin einen rechtstypischen Handlungsbezug aufweisen, aber doch in die *Tugendlehre* einordnungsfähig sind. Diesen Weg wird der folgende Abschnitt nachzeichnen. Damit ist sodann auch erklärt, wie diese Pflichten, gleichwohl als Teil der *Tugendlehre*, Handlungen mit Strenge verbieten können – darunter auch den Suizid.

---

<sup>261</sup> Dass Kant den letzteren Weg hätte wählen sollen, also die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst außerhalb von *Rechts-* und *Tugendlehre*, mithin unmittelbar unter dem Dach des moralphilosophischen Systems hätte unterbringen sollen, meint Gregor (1963), S. 116. Der Vf. nach entspringen nämlich diese Pflichten „from the first principle of all duty prior to its differentiation into the special first principle of juridical duty and that of ethical duty“ (Ibid.).

<sup>262</sup> Jede Pflicht fordert entweder, dass zur pflichtmäßigen (äußeren oder inneren) Handlung die Idee der Pflicht Triebfeder sein solle (ethisch) oder sie fordert es nicht (juridisch); *tertium non datur*.

### III.1.3 Zur Einordnung der vollkommenen Pflichten gegen sich selbst in die *Tugendlehre*

Das Suizidverbot bloß für sich betrachtet (d.h. noch unabhängig von systematischen Aspekten) kann gemäß MS 240 *vorläufig* als *innere Rechtspflicht* klassifiziert werden. Als *Rechtspflicht*, weil es die *Handlung* des Suizids bzw. der Selbstentleibung verbietet.<sup>263</sup> Als *innere Pflicht*, weil der Mensch *sich selbst* die Einhaltung der Pflicht schuldet. Denn der Suizid betrifft bloß das Recht, das ein Mensch gegen sich selbst hat (wenn daraus auch Pflichtverletzungen gegen andere Menschen folgen können).

Soll das Suizidverbot in die *Metaphysik der Sitten* eingeordnet werden, kann es aufgrund seiner Innerlichkeit nicht Bestandteil der *Rechtslehre* sein. Nun fasst aber die ethische Gesetzgebung der *Tugendlehre* keine Rechtspflichten unter sich (MS 394). Um dennoch die Einordnung zu leisten, müssen die fraglichen Pflichten im Hinblick auf systematische Notwendigkeiten also in anderer Form angeführt werden: als *vollkommenen Pflichten gegen sich selbst* (die als *vollkommene Tugendpflichten* zu verstehen sind; cf. MS 419, 421). Zum Verständnis, wie dieser Übergang vor sich geht, bedarf es zunächst eines Blicks auf Kants Aussagen zum Umfang der Pflichten, die rechtliche und ethische Gesetzgebung jeweils unter sich fassen. Die rechtliche Gesetzgebung beinhaltet alle Rechtspflichten (die nur pflichtmäßiges Handeln fordern). Diese Pflichten macht sich zugleich die ethische Gesetzgebung zu *indirekt-ethischen Pflichten* (MS 220).<sup>264</sup> Diese indirekt-ethischen Pflichten bestehen in Rechtspflichten, die noch um die Forderung erweitert werden, dass die pflichtmäßige Handlung *aus Pflicht* zu erfolgen habe.<sup>265</sup> Damit sehen die indirekt-ethischen Pflichten also auf *Maximen*:

„Denn Handlungen bloß darum, weil es Pflichten sind, ausüben und den Grundsatz der Pflicht selbst, woher sie auch komme, zur hinreichenden Triebfeder der Willkür zu machen, ist das Eigenthümliche der

---

<sup>263</sup> Kersting (1982), S. 207 stellt fest: „Der Rechtspflichtcharakter einer Handlung ist daher nur über die Gesetzeswidrigkeit ihres praktischen Gegenteiles erschließbar.“ Im Falle des gesetzeswidrigen Suizids, ist also seine Unterlassung (als Gegenteil) eine dem Charakter nach rechtspflichtmäßige Forderung. Weiter schreibt Kersting (1982), *Ibid.*: „Eine Rechtspflicht hat folglich immer eine Unrechtsunterlassung zum Gegenstand.“ Im Falle des Suizidverbots also die Unterlassung des Suizids.

<sup>264</sup> Cf. dazu Ludwig (2013), S. 66.

<sup>265</sup> „Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äußere Pflichten sein, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, daß die Idee dieser Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkür des Handelnden sei [...]. Die ethische Gesetzgebung dagegen macht zwar auch innere Handlungen zu Pflichten, aber nicht etwa mit Ausschließung der äußeren, sondern geht auf alles, was Pflicht ist, überhaupt. [...] Die Ethik lehrt hernach nur, daß, wenn die Triebfeder, welche die juristische Gesetzgebung mit jener Pflicht verbindet, nämlich der äußere Zwang, auch weggelassen wird, die Idee der Pflicht allein schon zur Triebfeder hinreichend sei“ (MS 219f.).

ethischen Gesetzgebung. So gibt es also zwar viele direkt-ethische Pflichten, aber die innere Gesetzgebung macht auch die übrigen alle und insgesamt zu indirekt-ethischen.“<sup>266</sup>

Die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst, die der Leser nun in der *Tugendlehre* wiederfindet, sind also nicht die ursprünglichen inneren Rechtspflichten, sondern ihre indirekt-ethischen Pendanten nach ethischer Gesetzgebung.<sup>267</sup> Die ursprünglichen Pflichten, die nichts als rechtliche Legalität im subjektiven Selbstverhältnis fordern, werden dagegen in der Präsentation der Pflichten, wie Kant sie in der *Metaphysik der Sitten* bietet, aufgrund der aufgezeigten systematischen Notwendigkeiten gar nicht angeführt. Die neuen Pflichten, die sich die ethische Gesetzgebung dazu gemacht hat, genügen nun *per se* (als indirekt-ethische Pflichten) dem *formalen* Kriterium der *Tugendlehre*: Der *Tugendverpflichtung* (MS 410). Diese besteht im Prinzip: Tue das Pflichtmäßige aus Pflicht.

Nun ist es aber so, dass die Erfüllung dieses formalen Kriteriums (sowie die Unmöglichkeit äußeren Zwangs) eine Einordnung in die *Tugendlehre* noch nicht ausreichend rechtfertigt. Denn über den formalen Aspekt der Tugendverpflichtung hinaus hat die *Tugendlehre* als Zwecklehre noch eine materiale Seite, worin sich ein „Zweck als Pflicht begründe; denn der letztere allein ist Tugendpflicht“ (MS 410). So muss auch im Suizidverbot, insofern es zur *Tugendlehre* gehört, ein obligatorischer Zweck auffindbar sein. Und tatsächlich benennt Kant diesen: Es handelt sich – wie bei allen Pflichten des Menschen gegen sich selbst – um den Zweck der eigenen Vollkommenheit (MS 419). Diesen zergliedert Kant in der Einleitung zur *Tugendlehre* weiter nach der Doppelnatur des Menschen. Nach seiner physischen Natur solle der Mensch sich „zu Ausführung allerlei möglichen Zwecke“ (MS 392) tauglich machen, nach seiner intelligiblen Natur seine Moralität kultivieren, d.h. seine Gesinnung von lasterhaften Grundsätzen bereinigen. Die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst, die nach der subjektiven Einteilung des § 4 bloß auf die moralische Natur des Menschen sehen (§§ 9-11) zielen ausschließlich auf die Kultur der Moralität, diejenigen Pflichten, die sich zugleich auch auf die physische Natur des Menschen beziehen (§§ 6-8) fordern zudem die Kultur der physischen Vermögen. Indem diese Pflichten also einen obligatorischen Zweck vorsehen, genügen sie dem *materialen* Kriterium der *Tugendlehre*. Damit haben die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst durch Übernahme in die Ethik tugendpflichtmäßige Eigenschaften angenommen, die ihre Einordnung in die *Tugendlehre* erlauben. Gleichwohl haben sie dem

---

<sup>266</sup> MS 220f.; H.i.O.

<sup>267</sup> Auch Ludwig (2013), S. 70 gelangt zu dem Schluss, dass es sich bei den fraglichen Pflichten um indirekt-ethische handelt.

Inhalt nach ihre rechtspflichtmäßige Eigenschaft vollkommener und strenger Verbindlichkeit bewahrt.<sup>268</sup>

Die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst sehen zwar, als Pflichten nach ethischer Gesetzgebung, auf Maximen. Indem sie solche aber nicht *gebieten*, sondern – sofern jene *Laster*, also pflichtwidrige Grundsätze sind – mit Strenge *verbieten*, verbieten sie auch mit Strenge *de facto* jede darin vorgesehene Handlung. Das gilt ebenso für den Suizid. In § 6 der *Tugendlehre* war nämlich die Rede von der Pflichtwidrigkeit der *willkürlichen* Selbstentleibung, die qua *Verbrechen* als *vorsätzliche* Übertretung (MS 224) anzusehen ist, mithin als Übertretung, die einen Vorsatz voraussetzt. Und wenn nun das Laster (der zeitlich mehr oder weniger ausgedehnte Vorsatz zur Übertretung) stets verboten ist, ist es sodann auch die Handlung der willkürlichen Selbstentleibung, die schon begrifflich das Vorliegen eines korrespondierenden Lasters voraussetzt.<sup>269</sup>

Daher kann Kant also in der *Tugendlehre* vollkommene Pflichten zur Unterlassung bestimmter Handlungen anführen (darunter des Suizids), ohne dass dies seinen Aussagen zur Systematik der *Metaphysik der Sitten* widerspräche. Erforderlich ist diese Konstellation, weil für Pflichten gegen sich selbst mangels Außenbezug in der *Rechtslehre* kein Platz ist. Möglich wird diese Einordnung dadurch, dass jede Pflicht *per se* als zumindest indirekt-ethische schon formal zur ethischen Gesetzgebung qualifiziert ist. Ferner dadurch, dass das Suizidverbot mit einem obligatorischen Zweck befasst ist und dadurch auch dem materialen Kriterium zur Einordnung in die *Tugendlehre* genügt. Daher lässt sich also mit Verweis auf die Einordnung des Suizidverbots in der *Metaphysik der Sitten* keine bloß bedingte Lesart begründen. Das Verbot ist streng, der Suizid stets pflichtwidrig. So bezeichnet auch Kant in der *Tugendlehre* das Suizidverbot zwar als Tugendpflicht (MS 419), zugleich jedoch als *vollkommen* (u.a. MS 421f.).

---

<sup>268</sup> Zur weiteren Erläuterung, inwiefern die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst (darunter das Suizidverbot) mit der eigenen Vollkommenheit befasst sind, cf. Kapitel I.2.3.1.

<sup>269</sup> Deshalb ist Rivera (2006), S. 79f. zwar zuzustimmen, dass die Pflichten ethischer Gesetzgebung (d.h. der *Tugendlehre*) in gewissem Sinne nicht hauptsächlich „act-centered“, sondern mit der Besserung der Gesinnung – oder mit den Worten der Vf. „to acquire a morally good character“ (Ibid., S. 80) – befasst sind. Daraus folgt aber, wie dargelegt, nicht zwangsläufig eine Weite der Verbindlichkeit vollkommener Pflichten gegen sich selbst. Denn die Annahme pflichtwidriger Grundsätze (Laster) stellt einen *Rückschritt* im moralischen Progressus dar und ist deshalb mit Strenge verboten. Sodann ist auch die willkürliche Selbstentleibung streng verboten, weil sie *per se* auf dem Laster des Suizids beruht.

### III.2 Ob die kasuistischen Fragen (§ 6 TL) eine Weite der Verbindlichkeit verbürgen

Ein weiteres Argument zur Bedingtheit von Kants Suizidverbot verweist auf die kasuistischen Fragen, die der Suizid-Abhandlung der *Tugendlehre* beigelegt sind (MS 423f.). Kasuistik findet nur dort statt, wo Pflichten von unvollkommener, weiter Verbindlichkeit dem Subjekt zu ihrer Befolgung einen *Spielraum* lassen:

„Die Ethik hingegen führt wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten gestattet, unvermeidlich dahin, zu Fragen, welche die Urtheilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei und zwar so: daß diese wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe (wo immer wiederum nach einem Princip der Anwendung dieser auf vorkommende Fälle gefragt werden kann); und so geräth sie in eine *Casuistik*, von welcher die Rechtslehre nichts weiß.“<sup>270</sup>

Wo also Kasuistik auftritt, mithin kasuistische Fragen, ist Spielraum in der Pflichtbefolgung gegeben. Ein solcher Spielraum liegt bei Pflichten ethischer Gesetzgebung vor, weil sie bloß Grundsätze fordern, ohne auch anzugeben, „wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle“ (MS 390). Solche Pflichten sind von weiter Verbindlichkeit, d.h. durch andere Pflichten einschränkbar (Ibid.). Hier ist es Aufgabe der Urteilskraft, kontextsensitiv gebotene Maximen zu präzisieren und ggf. im Zuge der Befolgung anderer Pflichten einzuschränken (MS 411). Insofern Kant dem Suizidverbot in der *Tugendlehre* kasuistische Fragen beigelegt, die zudem nicht unmittelbar beantwortet werden, müsste hier eine Kasuistik stattfinden, die auf einem Spielraum in der Pflichtbefolgung beruht. Folglich müsste die Befolgung der Unterlassungspflicht Abwägungssache sein, der Suizid wäre also nur bedingt verboten.<sup>271</sup> Dieser Gedankengang mag auf den ersten Blick überzeugend wirken. Er beruht indes auf der irrtümlichen Annahme, kasuistischen Fragen liege notwendigerweise eine Kasuistik zugrunde. Wie im Folgenden gezeigt wird, stellt Kant jedoch ebenso als „kasuistisch“ betitelte Fragen, die nichts mit Kasuistik zu tun haben. Daher belegen kasuistische Frage auch nicht das Vorliegen einer Kasuistik. Ferner verhält es sich – wie gezeigt

---

<sup>270</sup> MS 411; H.i.O.

<sup>271</sup> Diese Überlegung findet sich unter anderem bei Gregor (1963), S. 136; Schöndorf (1985), S. 555; Durán Casas (1996), S. 237; Reiner Wimmer: *Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche*. Frankfurt a. M. 1980, S. 194; John Rawls: *Lectures on the history of moral philosophy*. Hg. von Barbara Herman. Cambridge, London 2000, S. 193; Timmermann (2000), S. 269; Denis (2001), S. 34; Matthew C. Altman: *Kant and Applied Ethics. The Uses and Limits of Kant's Practical Philosophy*. Malden 2011, S. 96; Thomas D. Harter: „Reconsidering Kant on Suicide“, in: *The Philosophical Forum*, Vol. 42 (2011), Nr. 2, S. 167-185, S. 177f.; Timmons (2013), S. 231 sowie de Haro Romo (2015), S. 226f.

wird – so, dass Kant durchaus die Fragen beantwortet (wenn auch nicht auf den ersten Blick ersichtlich), und das Urteil fällt dabei ablehnend aus.

Zunächst einmal behauptet Kant weder in der *Tugendlehre* noch an einer anderen Stelle seines Œuvres, kasuistischen Fragen müsse stets eine Kasuistik zugrunde liegen. Zwar sind diejenigen Fragen zur Präzisierung von Maximen, die aus einer Kasuistik hervorgehen, kasuistische Fragen. Umgekehrt müssen kasuistische Fragen, die Kant stellt, jedoch nicht zwangsläufig etwas mit Kasuistik zu tun haben.<sup>272</sup> Denn er gebraucht sie bisweilen auch als bloß pädagogisches Mittel zur Erläuterung vollkommener Pflichten, die als solche gar keine Kasuistik zulassen.<sup>273</sup> Deshalb ist zwischen „echten“ und „unechten“ kasuistischen Fragen zu unterscheiden. Was es mit den letzteren auf sich hat, wird nun erklärt.

In der *Tugendlehre* beschreibt Kant kasuistische Fragen als Bildungsinstrument der *katechetischen Moralunterweisung*.<sup>274</sup> Diese Methode zielt auf die *theoretische* Übung nicht etwa der Urteilskraft (wie es bei „echten“ kasuistischen Fragen der Fall ist), sondern der Vernunft (MS 411). Sie besteht darin, „den Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen, was er schon weiß“ insofern „man es ihm schon gesagt hat, bloß aus seinem Gedächtnis“ (Ibid.).

„In dieser katechetischen Moralunterweisung würde es zur sittlichen Bildung von großem Nutzen sein, bei jeder Pflichtergliederung einige casuistische Fragen aufzuwerfen und die versammelten Kinder ihren Verstand versuchen zu lassen, wie ein jeder von ihnen die ihm vorgelegte verfängliche Aufgabe aufzulösen meinte.“<sup>275</sup>

---

<sup>272</sup> Schübler (2012), S. 71.

<sup>273</sup> Schübler (2012), S. 76 beschreibt noch eine weitere Möglichkeit, weshalb kasuistische Frage gestellt werden. Es kann sich dabei auch um Subsumptionsfragen handeln, in denen zu klären ist, ob eine Handlung unter eine bestimmte Pflicht fällt, bzw. sie verletzt. Forkl (2001), S. 148 meint, dass es sich bei den kasuistischen Fragen zum Suizid um eben solche Fragen handelt. Kant spreche hier Fälle an, die nicht unter die willkürliche Selbstentleibung gehören, daher seien sie „tendenziell wohl eher keine Selbstmorde“. Diese Einschätzung ist aber angesichts der Formulierung der Fragen unhaltbar. Denn sie geben eindeutig zu erkennen, dass es sich hier um eine willkürliche Selbstentleibung handelt. So beispielsweise in der Frage, ob es Selbstmord sei, „sich (wie Curtius) in den *gewissen* Tod zu *stürzen*“ (MS 423; eigene Hervorhebung); hier ist der Tod eindeutig beabsichtigte Folge einer aktiv, d.h. willkürlich herbeigeführten Handlung.

<sup>274</sup> Diese Ausführungen bringt Kant in der ethischen Methodenlehre vor. Die Methodenlehre der praktischen Vernunft, darüber klärt Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* auf, befasst sich damit, „wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft *Eingang* in das menschliche Gemüth, *Einfluß* auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objectiv praktische Vernunft auch *subjectiv* praktisch machen könne“ (KpV 151; H.i.O.). Zur Methodenlehre der *Tugendlehre*, darunter insbesondere der Katechetik, cf. Hespe (2019), S. 215-219.

<sup>275</sup> MS 483.

Kasuistische Fragen eignen sich aus zwei Gründen besonders zu dieser Art der Moralunterweisung. Erstens vermitteln sie durch Bezug auf konkrete Fälle anschaulich moralische Grundsätze. Zweitens motivieren sie den Lehrling zum sorgfältigen moralischen Urteilen. Denn es liegt in der Natur des Menschen, „das zu *lieben*, worin und in dessen Bearbeitung er es bis zu einer Wissenschaft [...] gebracht hat, und so [wird] der Lehrling durch dergleichen Übungen unvermerkt in das *Interesse* der Sittlichkeit gezogen“ (MS 484, H.i.O.).<sup>276</sup> In Kants *Vorlesung zur Pädagogik* heißt es, solche Fragen können sogar Grundsätze des *Rechts* vermitteln, mithin eine Materie, die *per se* keine Kasuistik zulässt (MS 411):<sup>277</sup>

„Unsern Schulen fehlt fast durchgängig etwas, was doch sehr die Bildung der Kinder zur Rechtschaffenheit befördern würde, nämlich ein Katechismus des Rechts. Er müßte Fälle enthalten, die populär wären, sich im gemeinen Leben zutragen, und bei denen immer die Frage ungesucht einträte: ob etwas recht sei oder nicht. Z. E. wenn Jemand, der heute seinem Creditor bezahlen soll, durch den Anblick eines Nothleidenden gerührt wird und ihm die Summe, die er schuldig ist und nun bezahlen sollte, hingiebt: ist das recht oder nicht? Nein! Es ist unrecht, denn ich muß frei sein, wenn ich Wohlthaten thun will. Und wenn ich das Geld dem Armen gebe, so thue ich ein verdienstliches Werk; bezahle ich aber meine Schuld, so thue ich ein schuldiges Werk. Ferner, ob wohl eine Nothlüge erlaubt sei? Nein! es ist kein einziger Fall gedenkbar, in dem sie Entschuldigung verdiente, am wenigsten vor Kindern, die sonst jede Kleinigkeit für eine Noth ansehen und sich öfters Lügen erlauben würden.“<sup>278</sup>

Die hier angeführten Fälle ähneln durch konfligierende Verpflichtungsgründe zwar „echten“ kasuistischen Fragen, lassen jedoch keinen Spielraum der Abwägung zu. Denn hier behält jeweils eine der Verbindlichkeiten (nämlich die Rückzahlung der Schuld bzw. das Verbot der Lüge) aufgrund ihrer Strenge stets die Oberhand im Widerstreit der Verpflichtungsgründe.<sup>279</sup> Kant stellt diese Fragen also nicht, weil es der moralischen Abwägung bedürfte, sondern nur, um die Unbedingtheit und Strenge der Verbindlichkeit zu demonstrieren, mithin um „überprüfen [zu; S.L.] helfen, ob ein Leser den Geltungsumfang der vollkommenen Pflichten richtig verstanden hat.“<sup>280</sup> Gerade wo kasuistische Fragen in diesem pädagogischen Sinne eingesetzt werden, ist es schwer vorstellbar, dass der Morallehrer seinen Schülern „echte“

---

<sup>276</sup> Mit Kants Begründung, weshalb sich kasuistische Fragen besonders zur katechetischen Moralunterweisung eignen, beschäftigt sich ausführlicher David N. James: „Twenty Questions: Kant’s applied Ethics“, in: *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 30 (1992), Nr. 3, S. 67-87, hier insbesondere S. 75-80.

<sup>277</sup> Im Recht ist keine Kasuistik anzutreffen, weil die darunter fallenden Pflichten allesamt Handlungen mit Strenge fordern bzw. verbieten, folglich keinen zur Kasuistik notwendigen Spielraum bieten.

<sup>278</sup> Päd 490; auf diese Stelle weist Schüßler (2012), S. 75f. hin.

<sup>279</sup> Zum Widerstreit der Verpflichtungsgründe cf. MS 224.

<sup>280</sup> Schüßler (2012), S. 76.

kasuistische Fragen vorlegt. Denn solche Fragen erfordern bereits eine geschulte Urteilskraft, um widerstreitende Verpflichtungsgründe korrekt zu identifizieren und moralische Grundsätze gegeneinander abzuwägen.<sup>281</sup> Zur Entwicklung des moralischen Urteilsvermögens wären sie daher völlig ungeeignet. Also gibt es bei Kant auch „unechte“ kasuistische Fragen.<sup>282</sup> Folglich erlaubt das bloße Vorliegen kasuistischer Fragen in der *Tugendlehre* auch nicht *per se* den Schluss auf eine unvollkommene und weite Verbindlichkeit der zugehörigen Pflicht.

Dafür, dass es sich bei den kasuistischen Fragen der Suizid-Abhandlung tatsächlich um solche „unechten“ Fragen in bloß pädagogischer Absicht handelt, sprechen insbesondere zwei Punkte. Erstens bezeichnet Kant die betreffende Pflicht nur kurz zuvor als *vollkommen* (MS 421). Und vollkommene Pflichten geben exakt an, *was* und *wieviel* der Mensch tun soll. Deshalb gibt es hier auch keinen Abwägungsspielraum zur Pflichtbefolgung, aus dem eine Kasuistik entstünde. Zweitens bleibt Kant die Antwort zu den Fragen nicht schuldig. Denn nur eine Seite zuvor hat er die Pflicht zur Unterlassung des Suizids als *streng* bezeichnet<sup>283</sup> und damit schon selbst die Antwort gegeben: Der Suizid ist unter keinen Umständen erlaubt, die angeführten Fälle sind allesamt pflichtwidrig. Dieser Befund würde nur dadurch zweifelhaft, dass die Proponenten einer bedingten Lesart von Kants Suizidverbot aufzeigen, dass Kant selbst an einer Stelle seines *Œuvres* einen solchen Suizidfall als erlaubt bezeichnet. Dazu verweisen manche Interpreten auf eine Äußerung zum Suizid des Cato Uticensis (Col 371), den Kant als moralisch achtungswürdig dargestellt habe.<sup>284</sup> Dabei scheinen die Autoren aber zu übersehen, dass Kant

---

<sup>281</sup> Schüßler (2012), S. 75.

<sup>282</sup> In diesem Sinne sei auch Rawls (2000), S. 193, widersprochen, der meint: „The casuistical questions Kant lists in this section imply that such a title can be given by conflicting grounds of obligation (MdS 6:224); for these may be at times stronger than the ground not to take our life. Otherwise, the questions listed are not questions!“. Zwar mag man Rawls zugestehen, dass es sich hier nicht um Fragen in einem starken Sinne handelt, insofern der Fragende (nämlich Kant) bereits die eindeutige Antwort kennt. Aber nur, weil Kant die kasuistischen Fragen als Fragen bezeichnet, heißt es nicht, dass es sich dabei um Fragen im starken Sinne handeln muss. Vielmehr sind es bloß pädagogische Aufgaben, die als Fragen formuliert sind; cf. Stephen R. Latham: „Kant Condemned All Suicide“, in: *The American Journal of Bioethics*, Vol. 7 (2007), Nr. 6, S. 49-51, S. 50.

<sup>283</sup> MS 422. Dem scheint eine Äußerung der Einleitung der *Tugendlehre* zu widersprechen: „Die ethischen Pflichten sind von *weiter*, dagegen die Rechtspflichten von *enger* Verbindlichkeit. Dieser Satz ist eine Folge aus dem vorigen; denn wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst gebieten kann, so ist ein Zeichen, daß es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum (*latitudo*) für die freie Willkür überlasse“ (MS 390; H.i.O.). Nun ist es so, dass das Suizidverbot, als Pflicht unter dem Dach der *Tugendlehre*, unter die ethische Gesetzgebung fällt. Folglich müsste diese Unterlassungspflicht einen Spielraum enthalten. Da aber die vollkommenen Pflichten mittelbar auch Gesetze für die Handlungen sind, ist davon auszugehen, dass Kant hier nur die direkt-ethischen Pflichten (also die unvollkommenen Pflichten gegen sich selbst und gegen andere) im Sinn hat, nicht aber die indirekt-ethischen Pflichten innerhalb der *Tugendlehre*, nämlich die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst.

<sup>284</sup> Pabst Battin (1995), S. 112, S. 182; Cooley (2006), S. 332ff.; Ders. (2007), S. 37; Altman (2011), S. 96; Harter (2011), S. 167, S. 179ff.; Cooley (2013), S. 367.

selbst das Handeln Catos nur wenig später als pflichtwidrig bezeichnet (Col 374). Was die übrigen Fälle (insbesondere der *Tugendlehre*) betrifft, hat bereits Unna (2003) ausführlich und überzeugend gezeigt, dass sie nach Kants Moraltheorie allesamt als pflichtwidriges Handeln zu beurteilen sind und auch bisweilen von Kant selbst, an anderen Stellen seines Œuvres, ablehnend beantwortet werden. Darum kann auch in dieser Arbeit auf eine ausführliche Untersuchung der kasuistischen Suizid-Fälle der *Tugendlehre* verzichtet werden.

Damit ist der hier untersuchte Gedankengang zu einer bedingten Lesart des Kantischen Suizidverbots als falsch erwiesen. Denn erstens verbürgen kasuistische Fragen nicht *per se* das Vorliegen einer Kasuistik. Bisweilen stellt Kant sie nämlich auch zu Pflichten, die gar keine Kasuistik erlauben. Die Absicht ist dabei rein pädagogisch. Zweitens weisen im näheren Umfeld der Fragen verschiedene Äußerungen Kants deutlich darauf hin, dass die Fragen zu Suizid stets nur in einer Weise – nämlich prohibitiv – beantwortbar sind, mithin „unechte“ Fragen darstellen.

### III.3 Der Suizid zur Bewahrung der Würde

Ein weiteres Argument für ein bedingtes Suizidverbot bei Kant bezieht sich auf dessen Begründung aus dem Gedanken der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen (insbesondere GMS 429 und MS 423).<sup>285</sup> Danach gebrauche sich der Mensch im Suizid *bloß als Mittel* zur Verfolgung relativer Zwecke und würdige sich so herab. Sei jedoch ein Mensch gewiss, in absehbarer Zeit seine Würde durch Verlust der Persönlichkeit zu verlieren, sei der Suizid mit dem Zweck statthaft, diesen würdelosen Zustand zu vermeiden. Der Mensch hätte dadurch doch bis zum Ende seines Lebens in Würde gelebt. Insofern ihm dies Zweck gewesen sei, hätte er sich auch nicht herabgewürdigt.<sup>286</sup> Ein solcher Suizid bewahre vielmehr die Würde, sei also moralisch statthaft.<sup>287</sup> Diese Überlegungen sind jedoch mit Kants Position zum Suizid

---

<sup>285</sup> Zur Erläuterung des Arguments aus der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen in der *Grundlegung* (GMS 429) cf. Kapitel I.2.1.2, zur Erläuterung dieses Arguments in der *Tugendlehre* cf. Kapitel I.2.3.3.

<sup>286</sup> Dieser Befund scheint mit Kants Äußerungen in seinen Vorlesungen übereinzustimmen: „Es ist nicht nöthig zu leben, aber das ist nöthig, daß man so lange als man lebet, ehrenwerth lebe; wer aber nicht mehr ehrenwerth leben kann, der ist gar nicht mehr werth zu leben.“ (Col 373).

<sup>287</sup> Diese Überlegung erinnert an die stoische Suizidapologie. Insbesondere Vertreter der jüngeren Stoa betrachteten den Suizid als Ausweg aus einem Leben, das dem Menschen durch Übel die vernünftige Selbstbestimmung unmöglich zu machen droht. Hier selbst den Tod zu wählen, galt ihnen als Ausdruck von Freiheit und Würde. Zur stoischen Suizidapologie und Kants Auseinandersetzung damit cf. Kapitel II.1.

Diesen Gedankengang vertreten bzw. diskutieren Paton (1962), S. 209; Pabst Battin (1995), S. 126f.; Hill (1991), S. 101; James D. Velleman: „A Right of Self-Termination“, in: *Ethics*, Vol. 109 (1999), Nr. 3, S. 606-628, S. 616;

unvereinbar. Denn sie beruhen auf einem Fehlverständnis der Kantischen Würde. Nach Kant hat die Würde nämlich intelligiblen Charakter, das hier untersuchte Argument behandelt sie dagegen wie einen empirischen Gegenstand. Das wird im Folgenden gezeigt, sodann die Irrtümlichkeit dieser Annahme dargelegt. Damit ist sodann auch das hier untersuchte Argument als falsch erwiesen.

Das fragliche Argument setzt eine Empirizität der Würde voraus. Denn wollte man durch Begehung einer Handlung überhaupt seine Würde erhalten, müsste man sich das Dasein der letzteren als *Wirkung* denken, die *kausal* mit der Handlung (als *Ursache*) verknüpft ist. Die Kategorie der Kausalität ist aber nur auf mögliche Erfahrungsgegenstände anwendbar (B 146ff.). Mithin müsste die Würde hier empirisch gedacht werden. Für Kant ist die Würde aber *noumenal*<sup>288</sup> und liegt solcherart außerhalb des Anwendungsbereichs der Kausalität. Ihr Dasein kann also nicht Wirkung des Handelns sein. Deshalb kann der Mensch nicht durch Begehung einer Handlung seine Würde erhalten.<sup>289</sup>

Begeht nun der Mensch zur Erhaltung seiner Würde Suizid, macht er sich dadurch sogar selbst zum Urheber seines Würdeverlustes. Denn die Würde beruht auf dem Vermögen vernünftiger Selbstgesetzgebung (GMS 434), also darauf, dass praktische Vernunft sein Begehrungsvermögen zu bestimmen vermag. Der Mensch hat folglich Würde, insofern er lebt (mithin ein Begehrungsvermögen hat)<sup>290</sup> und vernünftig ist (mithin praktische Vernunft besitzt).<sup>291</sup> Verliert er Leben oder Vernunft, wird die Bestimmung seines Begehrungsvermögens durch praktische Vernunft, mithin auch seine Würde undenkbar.

---

Wood (1999), S. 152f.; Timmermann (2000), S. 270; Denis (2001), S. 34; Steigleder (2002), S. 266-268; Dennis R. Cooley: „Crimina Carnis and Morally Obligatory Suicide“, in: *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 9 (2006), S. 327-356; Ders.: „A Kantian Moral Duty for the Soon-to-be Demented to Commit Suicide“, in: *The American Journal of Bioethics*, Vol. 7 (2007), Nr. 6, S. 37-44; Guyer (2007), S. 119; Rhodes (2007) sowie Michael Cholbi: „A Kantian Defense of Prudential Suicide“, in: *Journal of Moral Philosophy* Nr. 7 (2010), S. 489-515, S. 494.

<sup>288</sup> Als Noumenon *begrenzt* sie qua Vorstellung der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen seine Handlungen. Diesen negativen Charakter drückt Kant in der Zweckformel des Kategorischen Imperativs aus (GMS 429).

<sup>289</sup> Stattdessen muss sich der Mensch seine Würde als „angeboren“ (MS 420) und „unverlierbar“ (MS 436) denken, so lange er lebt und mit Vernunft begabt ist (MS 422).

<sup>290</sup> „Leben“ ist nach Kant das „Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln“ (KpV 9)

<sup>291</sup> Der bloß physische Zustand des Menschen spielt übrigens, wie auch Nelson (1996), S. 217 richtigerweise feststellt, keine Rolle für die Frage, ob er eine Würde hat; Hilde L. Nelson: „Death with Kantian dignity“, in: *Journal of Clinical Ethics*, Vol. 7 (1996), Nr. 3, S. 215-221. Denn wäre das Dasein der Würde an phänomenale Gegebenheiten geknüpft, widerspräche das ihrem noumenalen Charakter. Kant bemerkt deshalb auch im handschriftlichen Nachlass: „Wieder den Selbstmord. So lange der Mensch lebt, hat er immer gelegenheit, gute und selbst heroische tugend auszuüben. Er muß das Leben in dem größten Elende als die Auffoderung des Schicksals an seine Standhaftigkeit ansehen.“ (Refl 6801, Ak. XIX:166; cf. Col 373).

Beendet er sein Leben, zerstört er also die Denkmöglichkeit seiner Würde. Um es mit Perry (2007), S. 52 zu sagen: „death does not provide a chance for freedom in Kant’s system“<sup>292</sup>. Damit macht der fragliche Akteur sich selbst zum Urheber seines Würdeverlustes, der sonst nur zufälliges Übel, bedingt durch das *Schicksal* gewesen wäre.<sup>293</sup> Er hat folglich den Verlust seiner Würde nicht nur nicht abgewandt, sondern sogar selbst herbeigeführt. Deshalb ist auch recht verstanden die Vorstellung vom Suizid zur Erhaltung der Würde widersprüchlich.<sup>294</sup>

Das hier untersuchte Argument erreicht also sein Ziel nicht. Denn es beruht auf einem falschen Verständnis des Kantischen Würde-Begriffs. Es behandelt die Würde als Phänomenon, was ihrem eigentlich intelligiblen Charakter widerspricht. Folglich geht die Argumentation auch darin fehl, wie der Mensch seine Würde erhalten könne. Denn nicht etwa durch Begehung, sondern nur durch Unterlassung (und zwar des Suizids) kann er seine Würde bewahren.

### III.4 Der altruistische Suizid

Das letzte zu überprüfende Argument für eine nicht-rigoristische Lesart des Kantischen Suizidverbots ergibt sich mit Blick insbesondere auf die *Grundlegung* (GMS 421f., 429). Dort erweist Kant den Suizid aus *Selbstliebe* als pflichtwidrig. Nun scheint es aber auch Suizide zu geben die nicht aus Selbstliebe, sondern aus *Altruismus*, nämlich zur Befolgung einer Pflicht gegen andere verübt werden (so beispielsweise im Fall des Curtius; cf. MS 423, Vig 630). Insofern Kants Moralthorie nicht-selbstliebige Handlungen *per se* als moralisch statthaft ansieht, müsste sie solche Suizide erlauben (oder sogar gebieten).<sup>295</sup> Folglich wäre Kants Suizidverbot nicht streng. In kondensierter Form lässt sich dieser Gedankengang wie folgt darstellen:

---

<sup>292</sup> Constance Perry: „Suicide Fails to Pass the Categorical Imperative“, in: *The American Journal of Bioethics*, Vol. 7 (2007), Nr. 6, S. 51-53.

<sup>293</sup> Zu diesem Schluss gelangen auch Latham (2007), S. 51; Perry (2007), S. 52; Anita Ho: „Personhood and Assisted Death“, in: Stephen R. Palmquist (Hg.): *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*. Berlin, Boston 2011, S. 370-381, S. 378 sowie Altman (2011), S. 97f.

<sup>294</sup> Diese Ansicht teilt Gunderson (2004), S. 280: „he or she [a suicide] is sacrificing dignity in order to maintain dignity and thereby involved in an inconsistency in willing“.

<sup>295</sup> Die moralische Möglichkeit des Suizids aus einer Pflicht gegen andere sehen Paton (1962), S. 200; Nelson (1996), S. 218f.; Timmermann (2000), S. 270; Gunderson (2004), S. 287; Guyer (2007), S. 119; Altman (2011), S. 96 und Timmons (2013), S. 231. Harter (2011), S. 182 sieht zwar bei Kant eine Möglichkeit des Suizids aus Pflicht, geht aber nicht so weit, ihn auch als moralisch ganz unproblematisch einzustufen.

Prämisse [1]: Nicht-selbstliebige Handlungen sind moralisch statthaft.

Prämisse [2]: Einige Suizide sind nicht-selbstliebige Handlungen.

Konklusion [K]: Einige Suizide sind moralisch statthaft.

Prämisse [1] ist unproblematisch. Das zeigt ein Blick in die *Kritik der praktischen Vernunft*. Dort heißt es über Prinzipien aus Selbstliebe, dass sie zur Bestimmung des Begehrungsvermögens ein Objekt voraussetzen (KpV 21f.). Solche Prinzipien sind *heteronom*, mithin verwerflich.<sup>296</sup> Ist ein Prinzip dagegen nicht-selbstliebige, setzt es kein Objekt des Begehrungsvermögens voraus, sondern ist davon unabhängig. Folglich ist es ein Prinzip der *Autonomie*, mithin moralisch statthaft. Auch Prämisse [2] scheint zuzutreffen. Es bedarf aber weiterer Erklärung, was mit einem „nicht-selbstliebigen Suizid“ gemeint ist. Im Wesentlichen würde sich ein solcher Suizid durch eine bestimmte motivationale Konstellation von selbstliebigen Suiziden abgrenzen. In der zugehörigen Maxime trieb nicht die Absicht an, seinem Leben aus selbstliebigen Motiven ein Ende zu machen (so aus Lebensüberdruß, cf. GMS 421f., 429), sondern diejenige, Pflichten gegen andere nachzukommen. Die Handlung wäre also *pflichtmäßig*. Ferner würde sie *aus Pflicht* verübt, weil die Vorstellung des Sittengesetzes bzw. des obligatorischen Zwecks fremder Glückseligkeit (MS 393f.) hier die leitende Triebfeder ist. Und insofern es wirklich solche altruistischen Suizide zu geben scheint, gibt es wohl Suizide, die nicht aus Selbstliebe verübt werden. Die Konklusion [K] des Gedankengangs ist schlüssig. Sollten beide Prämissen zutreffen, sähe Kants Suizidposition also einige Suizide als moralisch statthaft an. Die Pflicht zur Unterlassung wäre bedingt.

Diesem Gedankengang darf man sicherlich eine gewisse Überzeugungskraft zugestehen. Er beruht jedoch auf einem Irrtum,<sup>297</sup> der in Prämisse [2] liegt. Hier wird nämlich entgegen der Kantischen Suizid-Position schon die Möglichkeit nicht-selbstliebiger Suizide vorausgesetzt.<sup>298</sup>

---

<sup>296</sup> Ein heteronomes praktisches Prinzip liegt vor, wo der „Wille [...] in der Beschaffenheit irgendeines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll“ (GMS 441). Solche Prinzipien können „keine praktische [sic!] Gesetze abgeben“ (KpV 21).

<sup>297</sup> Auch Kant scheint die Irrtümlichkeit der Vorstellung altruistischer Suizide gesehen zu haben, wenn er davon spricht, dass diese einen „großen Schein“ an sich hätte. Angesichts des vermeintlich altruistischen Suizids des Cato heißt es: „Man muß bey diesem Beispiel freylich gestehn, daß in solchem Fall, wo der Selbstmord eine Tugend ist, er einen großen Schein vor sich hat.“ (Col 371).

<sup>298</sup> Deshalb ist dieser Gedankengang zirkulär. Denn die hier vorausgesetzte Möglichkeit der Nicht-Selbstliebigkeit, mithin der Moralität einer Suizidmaxime setzt schon voraus, was zuallererst zu beweisen gewesen wäre: Dass Kant manche Suizide erlaubt. Ein gutes Beispiel für diese Argumentationspraxis bietet Cooley (2007), S. 40. Dort macht der Autor zu einer Bedingung der Pflichtmäßigkeit des Suizids, dass der Suizident eine gute Gesinnung habe: „Finally, when ending one’s physical life, the agent must have primarily good mental states, including the intentions, motives, attitudes, and feelings involved in the action.“ (ähnlich: Cooley (2006), S. 333f.). Hierin liegt

Für Kant ist aber, wie im Folgenden gezeigt wird, jeder Suizid *per se* selbstliebig, deshalb der nicht-selbstliebige Suizid ein Ding der Unmöglichkeit. Folglich ist der Gedankengang zu verwerfen.

Nähme man an, ein Suizid sei nicht-selbstliebig, so dürfte dieser keine heteronome, d.h. keine Handlung aus sinnlichen Antrieben sein. Die bestimmende Triebfeder dürfte also nicht den Sinnen, sondern müsste praktischer Vernunft entspringen. Das ist aber im Fall des Suizidverbots unmöglich. Denn praktische Vernunft kann auch unter Rücksicht auf Pflichten, die dem Suizidverbot konkurrieren<sup>299</sup> (bspw. die Pflicht der Nächstenliebe), den Suizid niemals billigen. Dazu müssten nämlich im Widerstreit der Verpflichtungsgründe (MS 224) die Gründe für ein Suizidverbot hinter diejenigen einer anderen Pflicht zurücktreten können. Hier würde sodann das Suizidverbot durch eine andere Pflicht *eingeschränkt*. Ein solches Unterliegen des Verpflichtungsgrundes des Suizidverbots ist aber undenkbar.<sup>300</sup> Denn mit dem Suizid wird die eigene moralische Persönlichkeit bzw. „das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichte[t]“ (MS 423). Und indem der Mensch aufhört, Subject der Sittlichkeit zu sein, endet für ihn alle Verpflichtung. Darunter fällt auch die Pflicht, welcher der Mensch mit dem Suizid ursprünglich Folge leisten wollte. Suizid zu begehen, um einer Pflicht zu genügen, würde also bedeuten, diese Pflicht tätig anzuerkennen und sich ihr zugleich vermitteltst Zerstörung der Bedingung ihrer Denkmöglichkeit (nämlich der Persönlichkeit) zu entziehen.<sup>301</sup> Das würde bedeuten, sich einer Pflicht zu unterwerfen und sich zugleich von ihr zu entbinden. Wie Kant in der *Tugendlehre* erklärt, wäre das aber ein widersprüchlicher Begriff von Verpflichtung (MS 417). Daher kann das Suizidverbot niemals von einer anderen Pflicht eingeschränkt und folglich der Suizid *gleich zu welchem Zweck* (RGV 81, MS 423) niemals durch praktische Vernunft gebilligt werden. Da also praktische Vernunft im Suizid nicht den Willen bestimmen kann, setzt die zugehörige Maxime notwendig ein Objekt des Begehrungsvermögens voraus. Sie ist

---

Zirkularität: Die Handlung wird zur Handlung aus einem guten Willen erklärt und sei daher selbst gut. In der Frage, ob der Suizid bisweilen erlaubt sei, ist aber gerade zu prüfen, ob sie als Ausdruck eines guten Willens denkbar ist. Anstatt diese Frage zu beantworten, setzt der Autor in seinem Kriterium die Güte des Willens schon voraus und findet darin sodann die Güte der Handlung vor. Doch damit ist an Erkenntnis über die moralische Qualität des Suizids nichts gewonnen – genauso wenig, wie beispielsweise in der Feststellung, die gesetzwidrige Tötung eines anderen aus einem guten Willen sei gut. Hier stellt sich vielmehr die Frage, ob solches Handeln einem guten Willen entspringen *kann* – und die Antwort lautet nein.

<sup>299</sup> Genau genommen können Kant zufolge keine Pflichten, sondern nur ihre Verpflichtungsgründe konkurrieren (MS 224).

<sup>300</sup> Diesen Punkt macht auch Ho (2010), S. 373 – wenngleich weniger ausführlich – gegen die Möglichkeit eines altruistischen Suizids im Rahmen der Kantischen Philosophie geltend.

<sup>301</sup> In den Vorlesungsmitschriften liest man, im Suizid werde „die Bedingung aller übrigen Pflichten aufgehoben. Dies geht über alle Schranken des Gebrauchs der freyen Willkühr, denn der Gebrauch der freyen Willkühr ist nur dadurch möglich, daß das subject ist.“ (Col 370).

insofern stets heteronom, folglich selbstliebig. Nicht-selbstliebige Suizide gibt es für Kant also nicht.<sup>302</sup> Daher ist Prämisse [2], schließlich auch die Konklusion [K] des oben angeführten Gedankengangs falsch. Der Suizid ist kein moralisch-mögliches Mittel zur Verfolgung selbst der besten Zwecke.

Gerade in solchen vermeintlich nicht-selbstliebigen Suiziden sieht Kant indes, wie schon angemerkt, ein erhebliches Täuschungspotential: „Man muß [...] freylich gestehn, daß in solchem Fall, wo der Selbstmord eine Tugend ist, er einen großen Schein vor sich hat.“ (Col 371).<sup>303</sup> Dieses Täuschungspotential – in Kants Worten der *große Schein* – rührt daher, dass in solchen vermeintlich altruistischen Fällen die Selbstliebigkeit der Handlung nicht klar ersichtlich ist. Tötet sich ein Mensch aus Lebensüberdruß (GMS 421f., 429), ist hier die Selbstliebigkeit unschwer zu sehen. Wenn aber beispielsweise Curtius sein Leben zum Wohl der römischen Republik hingibt – und das, ohne auch seinen Tod zu wollen, inwiefern waren seine Antriebe dann selbstliebig? Um diese Frage aus dem Blickwinkel der kritischen Moraltheorie beantworten zu können, müssten sich bei Kant Ausführungen über Antriebe finden lassen, die zwar sinnlicher Art sind (folglich selbstliebige praktische Prinzipien hervorbringen), die aber zugleich dem Betrachter moralisch erscheinen. Und tatsächlich beschreibt Kant solche Antriebe. Im Folgenden wollen wir zwei davon genauer betrachten: Das *Bestreben nach Ehrenruf* (Anth 272) sowie das *Mitleid*. Diese Antriebe haben darum in den fraglichen Fällen besonderes Erklärungspotential, weil sie einerseits heteronome Maximen bedingen, sich andererseits in besonderem Maße den Anschein der Moralität geben.

Die vergleichende Selbstliebe beschreibt Kant in der *Religionsschrift* (RGV 27) als natürlichen Antrieb des Menschen, das eigene Wohl und Leid mit demjenigen anderer Menschen zu vergleichen. Damit sieht sie, anders als die physische, bloß mechanische Selbstliebe (RGV 26), auf die Glückseligkeit in Relation zu anderen. In dieser Anlage wurzelt die Neigung des

---

<sup>302</sup> Dagegen führt die Vorstellung eines altruistischen Suizids, worin das Suizidverbot durch eine Begehungspflicht der Nächstenliebe eingeschränkt würde, im Rahmen der kritischen Moralphilosophie zu absurden Konsequenzen. Denn hier wäre der Suizid nicht nur nicht verboten, sondern sogar geboten; cf. S. 91 dieser Arbeit. Insofern die Pflicht, die das Suizidverbot im Widerstreit der Verpflichtungsgründe einschränkte, eine Pflicht gegen andere wäre, wäre also der Suizid eine Handlung, die der Mensch anderen Menschen schuldet. Insofern diese Pflicht der Schuldigkeit sich sowohl auf eine Handlung bezöge, als auch in einem intersubjektiven Verhältnis wurzelte, wäre sie Bestandteil rechtlicher Gesetzgebung (cf. MS 231). Der Suizid müsste mithin rechtlich erzwingbar sein. Er ist aber eine Handlung, die nicht erzwungen werden, sondern nur auf dem Beschluss des Menschen selbst beruhen kann. Das liegt daran, dass der Vorsatz, d.h. die Willkürlichkeit der Handlung kennzeichnendes Merkmal des Suizids ist. Und einen Vorsatz kann man nicht erzwingen. Daher heißt es auch in der Vorlesungsmitschrift *Collins*: „Zum Selbstmord kann mich keiner unter der Sonne, kein Landesherr verpflichten.“ (Col 371).

<sup>303</sup> Der Begriff der Tugend ist hier *cum grano salis* zu verstehen. Denn der Suizid ist niemals erlaubt, kann also streng genommen kein Ausdruck der Tugend sein.

Menschen „sich in der Meinung Anderer einen Werth zu verschaffen“ (RGV 27; Hervorhebung getilgt), die in vernünftiger Form auf die Gleichheit, in unvernünftiger dagegen auf die Ungleichheit gegen andere gerichtet ist. Eine besondere Art dieser Neigung stellt das Streben nach Ehre dar. In seiner vernünftigen Form besteht es in der *Ehrliche*, die auf die Anerkennung der eigenen Ehrbarkeit aufgrund inneren Werts (Anth 272) gerichtet ist. In seiner unvernünftigen Form – als Leidenschaft (Anth 267f.) – der *Ehrsucht* ist es ein „Bestreben nach *Ehrenruf*“ (Anth 272; H.i.O.). Dieses ist auf Anerkennung der eigenen Ehrbarkeit bloß vermittelt äußeren Scheins gerichtet. Insofern der letztere Antrieb nun zur Triebfeder wird, bringt er heteronome, d.h. unvernünftige Prinzipien hervor, hat aber doch gerade die Eigenheit, den Anschein der Ehrbarkeit, mithin der Moralität zu erwecken.

Einen weiteren vermeintlich altruistischen sinnlichen Antrieb stellt das *Mitleid* dar. Kant beschreibt es in der *Tugendlehre* als „sinnliche[s] Gefühl [...] einer [...] Unlust an dem Zustande des [...] Schmerzens Anderer (Mitgefühl, teilnehmende Empfindung), wozu schon die Natur in den Menschen die Empfänglichkeit gelegt hat“ (MS 456). Diese Empfänglichkeit, die bei den Menschen unterschiedlich stark ausgeprägt ist, ist regelmäßig dazu geeignet, die Befolgung von Pflichten der Nächstenliebe motivational zu befördern. Darum ist das Mitleid aber nicht sogleich auch ein moralischer Antrieb. Denn es ist sinnlicher Natur und kann daher keine genuin moralischen Handlungen hervorbringen (KpV 118). Deshalb kann es auch „unmöglich Pflicht sein, [...] aus *Mitleid* wohl zu thun“ (MS 457; H.i.O.). Vielmehr liegt im Mitleid (ebenso im Streben nach Ehre), „so pflichtmäßig, so liebenswürdig“ (GMS 398) es auch ist, eine Gefahr für die moralische Gesinnung; dort nämlich, wo es zum Bestimmungsgrund der Willkür erhoben wird: „Selbst dies Gefühl des Mitleids [...], wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, [...] bringt [...] Maximen in Verwirrung“ (KpV 118).<sup>304</sup> Daher gilt für das Mitleid ebenso wie für das Bestreben nach Ehrenruf, dass es sich als Bestimmungsgrund der Willkür den Anschein der Moralität und Achtungswürdigkeit gibt, gleichwohl nur heteronome Grundsätze hervorbringt. Damit gibt Kant dem Leser Perspektiven an die Hand, wie vermeintlich nicht-selbstliebige Suizidmaximen gleichwohl als heteronome Prinzipien verstanden werden können.

So ist festzustellen, dass das hier untersuchte Argument keine nicht-rigoristische Lesart des Kantischen Suizidverbots begründen kann. Denn es hat zur Voraussetzung, dass aus dem

---

<sup>304</sup> Im handschriftlichen Nachlass findet sich eine Äußerung Kants, die in eben dieser Hinsicht den Suizid aus Mitleid zurückweist: „Man muß nicht allein das moralische Gefühl nicht als ein *principium* citiren, sondern auch keine moralischen Gründe gleichsam der Entscheidung des Gefühls überlassen, e. g. Selbstmord. auch so gar nicht die Bewegungsgründe aufs Gefühl Gründen, e. g. Mitleiden, Abscheu. Denn das Gefühl hat keine Regel, ist auch wandelbar und wetterwendisch.“ (Ref1 6902, Ak. XIX:201; H.i.O.).

Blickwinkel der kritischen Moralphilosophie nicht-selbstliebige Suizide möglich sind. Diese Voraussetzung ist aber falsch, weil die praktische Vernunft auch in Rücksicht auf Pflichten, die mit dem Suizidverbot vermeintlich konkurrieren mögen, das letztere niemals einschränkt. Es behält in einem Widerstreit der Verpflichtungsgründe also stets die Oberhand. Denn sein Anliegen ist schon die Erhaltung der Bedingung der Denkmöglichkeit aller Verpflichtung überhaupt, nämlich die moralische Persönlichkeit des Menschen. So kann bei vermeintlich altruistischen Suiziden stets nur ein sinnlicher Bestimmungsgrund der Willkür am Werke gewesen sein. Beispielhaft wurden dafür das Bestreben nach Ehrenruf und das Mitleid angeführt, die dem Betrachter zwar auf den ersten Blick moralisch erscheinen mögen, aber als pathologische Bestimmungsgründe doch bloß heteronome Maximen hervorbringen.

### **Zwischenbilanz**

Die Forschungsliteratur zum Thema *Kant über Suizid* diskutiert vergleichsweise ausführlich die Frage, ob Kants Suizidverbot unbeding ist, also jeden Suizid verbietet, oder bedingt, ihn also bisweilen doch erlaubt. Diese Frage ist nicht ohne Relevanz. Wäre nämlich Kants Verbot bloß bedingt, widerspräche das dem Grundsatz der unbedingten Unantastbarkeit der moralischen Persönlichkeit – eine Selbstaufhebung des moralischen Gesetzes wäre die Folge, Kants Antwort auf das Suizidproblem hinfällig. An dieser Frage der Strenge entscheidet sich also, ob Kants Suizidposition tragfähig ist oder ob seine Moraltheorie am Suizid scheitert. Zu ihrer Entscheidung wurden die Argumente, die die Forschungsliteratur zugunsten eines bloß bedingten Verbots vorbringt, dargestellt, erläutert und überprüft. Das Resultat dieser Untersuchung besteht darin, dass sie allesamt auf Irrtümern, Fehlverständnissen und begrifflichen Verwechslungen beruhen und deshalb zurückzuweisen sind, Kants Suizidverbot mithin als unbeding zu lesen ist.

Das erste Argument bezog sich auf die Einordnung des Suizidverbots in die *Tugendlehre*. Diese belege eine Bedingtheit des Suizidverbots, weil gemäß Kants Charakterisierung der *Tugendlehre* und ihrer Pflichten dieselben (als Pflichten nach ethischer Gesetzgebung) stets von unvollkommener, weiter Verbindlichkeit seien. Folglich böten sie einen Spielraum der Pflichtbefolgung und seien deshalb im Widerstreit der Verpflichtungsgründe einschränkbar. Dagegen wurde auf Grundlage verschiedener Erklärungen zur Einteilung der *Metaphysik der Sitten* gezeigt, wie vollkommene, strenge Pflichten gegen sich selbst als Teil der *Tugendlehre*

möglich sind. Folglich lässt sich auch von der Einordnung des Suizidverbots in dieses Werk nicht auf eine Unvollkommenheit seiner Verbindlichkeit schließen.

Das zweite Argument führte zugunsten einer bedingten Lesart des Suizidverbots die kasuistischen Fragen an, die Kant in der *Tugendlehre* zum Suizid stellt. Kasuistik findet nur statt, wo Pflichten von unvollkommener Verbindlichkeit dem Menschen zu ihrer Befolgung einen Spielraum lassen. Solchen Spielraum zeigten die kasuistischen Fragen zum Suizid an, die Pflicht müsse also im Widerstreit der Verpflichtungsgründe einschränkbar sein. Indes wurde dargelegt, dass Kant nicht nur „echte“ kasuistische Fragen stellt, die in einer Kasuistik wurzeln. Er stellt im Rahmen katechetischer Moralunterweisung auch „unechte“ Fragen. Diese Fragen werden in pädagogischer Absicht zur Vermittlung sogar von Rechtsgrundsätzen (also von Materie von vollkommener Verbindlichkeit) gestellt. Deshalb lässt sich auch vom Vorliegen kasuistischer Fragen zum Suizid nicht auf eine Unvollkommenheit bzw. Weite der korrespondierenden Unterlassungspflicht schließen.

Das dritte Argument führte zugunsten eines bedingten Kantischen Suizidverbots Suizide zum Erhalt der eigenen Würde an. Sei ein Mensch gewiss, in absehbarer Zeit durch Verlust des physischen oder geistigen Vermögens seine Würde zu verlieren, sei der Suizid mit dem Zweck statthaft, den daraus resultierenden würdelosen Zustand zu vermeiden. Damit hätte der Mensch sich den Erhalt seiner Würde (bis zum Ende seines Lebens) zum Zweck gemacht und folglich dem Sittengesetz entsprochen. Dagegen wurde gezeigt, dass Suizide zum Erhalt der eigenen Würde im Rahmen kritischer Moralphilosophie unmöglich sind. Denn dazu müsste der Mensch sich das Dasein seiner Würde als Wirkung seines Handelns denken. Das würde aber eine Empirizität der Würde voraussetzen, weil Kausalrelationen nur zwischen Erfahrungsgegenständen denkbar sind. Da aber die Würde noumenal ist, kann hier auch nicht die Kategorie der Kausalität angewandt werden, die Vorstellung des Erhalts eigener Würde durch Begehung einer Handlung (Suizid) ist unmöglich. Schließlich würde der Mensch sich hier durch Suizid sogar selbst zum Urheber seines Würdeverlustes machen, indem er sein Leben, als die Bedingung der Denkmöglichkeit seiner Würde, zerstört.

Das vierte Argument verwies auf altruistische (d.h. nicht-selbstliebige) Suizide. Wenn ein Mensch sich das Leben nicht zur Verfolgung selbstliebiger Zwecke (z.B. der Vermeidung eigenen Leids), sondern zur Befolgung von Pflichten gegen andere Menschen nimmt, wäre sein Handeln nicht selbstliebzig, folglich nicht pflichtwidrig. Demgegenüber wurde erklärt, weshalb im Rahmen der Kantischen Moralphilosophie nicht-selbstliebige Suizid ein Ding der Unmöglichkeit sind. Damit ein Suizid nicht-selbstliebzig sein könnte, müsste das Suizidverbot im Widerstreit der Verpflichtungsgründe durch eine Pflicht gegen andere Menschen

eingeschränkt werden können. Das ist aber unmöglich, weil der Verpflichtungsgrund zur Unterlassung des Suizids notwendigerweise die Oberhand über jeden Verpflichtungsgrund zu einer Pflicht gegen andere behält. Mit dem Suizid enden nämlich für den Menschen, der sich darin durch Vernichtung seiner moralischen Persönlichkeit aller Verpflichtung entzieht, zugleich alle Pflichten gegen andere Menschen. So würde der Suizid zur Befolgung einer Pflicht gegen andere Menschen bedeuten, eben diese Pflicht anzuerkennen und sich ihr zugleich zu entziehen, was einen Widerspruch enthält. Deshalb ist der Suizid aus Pflicht gegen andere moralisch-unmöglich. Anhand zweier exemplarischer sinnlicher Antriebe, nämlich dem Mitleid und dem Bestreben nach Ehrenruf, konnte gezeigt werden, dass sich aus dem Blickwinkel Kants auch solche vermeintlich altruistischen Suizide auf prinzipiell selbstliebige Motive zurückführen lassen.

Damit sind also alle Argumente, die die Forschungsliteratur zugunsten einer bedingten Lesart des Kantischen Suizidverbots vorbringt, als falsch erwiesen. Kants Suizidverbot ist daher –in Übereinstimmung mit Kants eigenen Aussagen – als streng zu lesen. Folglich ist es auch mit der unbedingten Unantastbarkeit der selbstgesetzgebenden Persönlichkeit vereinbar, die einen Kerngedanken der kritischen Morallehre darstellt. Damit steht sodann fest, dass Kant eine in sich schlüssige Antwort auf das moralphilosophische Problem des Suizids gegeben hat und seine Moraltheorie der Herausforderung, die dieser Gegenstand an sie stellte, gerecht wurde. Die Nagelprobe, die der Suizid für Kants Ethik darstellt, ist geglückt.

## SCHLUSSBILANZ

Das Anliegen dieser Arbeit war eine umfassende Untersuchung, wie Kant sich in seinem Œuvre mit dem schwierigen Problem des Suizids auseinandersetzt. Dazu galt es, insbesondere die folgenden, in der Einleitung der Arbeit formulierten Fragen zu klären: Wie versteht Kant den Suizid aus Perspektive der praktischen Philosophie? Wie beurteilt er die Handlung hinsichtlich ihrer moralischen Qualität? Wie begründet er sein Urteil? Wie beurteilt er die geistesgeschichtlich prominenten moralphilosophischen Positionen zum Suizid und wie grenzt er sich von ihnen ab? Ist Kants Position konsistent, d.h. stimmt sie mit sich selbst und den ihr zugrundeliegenden moralphilosophischen Grundsätzen überein? Die wichtigsten Ergebnisse seien hier noch einmal zusammengefasst.

Kant versteht unter dem Suizid die *willkürliche Selbstentleibung*, d.h. die *vorsätzliche Urhebererschaft des eigenen Todes*. Diese behandelt er sowohl in moralphilosophischer als auch empirischer Perspektive. Im Rahmen der *Moralphilosophie* beurteilt Kant den Suizid als pflichtwidrig. Denn er ist unvereinbar mit der Vorstellung des Menschen als einem moralfähigen Wesen, das sich als solches selbst die Gesetze seines Handelns gibt. Das heißt er ist unvereinbar mit der Vorstellung vom Menschen als einem freien und mit Persönlichkeit begabten Wesen. Diese Unvereinbarkeit, folglich Pflichtwidrigkeit zeigt Kant an verschiedenen Stellen seines Werks. Die dort geleisteten Pflichtwidrigkeitserweise zielen stets entweder auf die *formale* oder auf die *materiale* Seite der Suizidmaxime.

In formaler Hinsicht ist der Suizid pflichtwidrig, weil die korrespondierende Maxime nicht als allgemeines Gesetz der Natur denkbar ist. Das liegt daran, dass der Mensch sich darin seiner Handlungsvermögen bedienen will, diese also zur Handlung voraussetzen muss, sie aber zugleich zerstören will. Darin sieht Kant einen fundamentalen Widerspruch, der die Maxime als moralisch untauglich disqualifiziert. Und obwohl dieses formale Argument für die Pflichtwidrigkeit des Suizids von Interpreten aufgrund eines vermeintlichen argumentativen Imports nicht selten als schwach oder gar gescheitert angesehen wird, konnte gezeigt werden, dass es nicht so schwach ist, wie oft vermutet.

In materialer Hinsicht ist Kant zufolge der Suizid pflichtwidrig, weil der Mensch sich darin als Sache, d.h. bloß als Mittel denken muss, was seiner Selbstzweckhaftigkeit als moralischem Wesen widerspricht. Denn die Selbstentleibung setzt ein spezifisches Dispositionsrecht über sich selbst voraus (nämlich dasjenige der Zerstörung), welches der Mensch nur als Eigentümer über sein Eigentum haben kann. Nun kann der Mensch aber kein Eigentum sein, weil seine

Selbstzweckhaftigkeit als Wesen, dessen Dasein absoluten Wert hat, die Gebrauchsrechte über sich selbst auf das Maß bloßen Besitzes einschränkt, sodass dessen Zerstörung *per se* moralisch unmöglich ist. Will der Mensch sich also zerstören, muss er sich Kant zufolge ohne moralischen Unverletzlichkeitsanspruch, folglich auch ohne Persönlichkeit denken. Daher ist der Suizid pflichtwidrig, der Mensch hat eine Pflicht, ihn zu unterlassen.

Diese Pflicht ist eine Pflicht *gegen sich selbst*. Denn sie gründet auf einem moralischen Anspruch, den der Mensch gegen sich selbst hat, nämlich die Achtung seiner in ihrem Dasein absolut werthafte moralischen Persönlichkeit. Ferner erweist Kant diese Pflicht als *vollkommen* und *streng*, d.h. als eine solche, wonach *jeder* Suizid pflichtwidrig ist. Der Grund liegt darin, dass die Persönlichkeit des Menschen unverlierbar ist sowie folglich auch ihr Unverletzlichkeitsanspruch, der den Suizid verbietet. Das Suizidverbot richtet sich nun nicht erst gegen die Handlung selbst, wie das bei juristischen Pflichten der Fall ist, sondern setzt schon beim pflichtwidrigen Grundsatz (Laster) an und verbietet ihn uneingeschränkt. Vom pflichtwidrigen Suizid grenzt Kant ferner erlaubte Handlungen ab, die zwar das Lebensende zur Folge haben, worin der Mensch sich jedoch nicht zum Urheber seines Todes macht. Dabei handelt es sich erstens um das *Selbstopfer*, das im Erdulden seines Todes besteht, wo dessen Vermeidung mit pflichtwidrigem Handeln verbunden wäre. Zweitens um das *Wagnis des Lebens*, das erlaubt ist, sofern darin nicht das Ende seines Lebens intendiert und sofern es durch moralische Zwecke (z.B. die Selbsterhaltung) legitimiert ist.

In *empirischer Perspektive*, d.h. mit einem Blick auf den Menschen bloß als *animal rationale*, beurteilt Kant den Suizid als *naturwidrig*. Denn die Natur hat dem Menschen einen starken Instinkt zur Selbsterhaltung beigegeben (spürbar in seiner Liebe zum Leben), dem der Suizid zuwiderläuft. Dieser natürliche Antrieb verhindert – als außerordentlich starke Triebfeder – regelmäßig, dass der Mensch sich das Leben nimmt, kann aber doch bisweilen von entgegengesetzten sinnlichen Antrieben überwogen werden. Ferner erkennt Kant insofern die zeitgenössische und gerade in Herausbildung begriffene medizinisch-psychologische Perspektive auf den Suizid an, als er diesen auch als Folge heftiger, wahnhafter Affekte beschreibt.

Weiter behandelte die Arbeit Kants Auseinandersetzung mit traditionsreichen und zeitgenössisch vielfach vertretenen konkurrierenden Suizidpositionen, nämlich mit der *stoischen*, der *platonisch-christlichen* und der *sozialethischen* Beurteilung des Suizids. Die stoische Position, wonach der Suizid erlaubt ist, sofern er auf vernünftigen Beweggründen beruht, weist Kant durch Aufzeigen eines Widerspruchs in ihrer Argumentation zurück. Der

bestand darin, dass sie das höchste Gut, das als solches angestrebt und sodann doch eigentlich erhalten werden müsste, bei Erreichen zum Grund seiner eigenen Zerstörung machte. Die platonisch-christliche Perspektive verwarf den Suizid als stets pflichtwidrig, weil er – als Tötung eines von Gott, als seinem Eigentümer, geschaffenen Menschen – dem göttlichen Willen zuwiderlaufe. Kant stimmt zwar damit überein, dass der Suizid stets verwerflich ist, nicht aber damit, dass Gott derjenige sei, dem die Einhaltung der betreffenden Unterlassungspflicht geschuldet ist. Die schulde der Mensch bloß sich selbst; Gott kann dagegen, als unmöglicher Gegenstand der Erfahrung, in der kritischen Moralphilosophie kein *auctor obligationis*, mithin ebenso wenig des Suizidverbots sein. Die sozialetische Perspektive auf den Suizid weist Kant zurück, weil hier das eigentliche moralische Problem der Handlung nicht erfasst wird. Kant zufolge ist der Suizid nämlich nicht etwa deshalb problematisch, weil der Mensch darin bisweilen Pflichten verletzt, die er gegen andere hat, sondern weil er überhaupt schon ein der Verpflichtung fähiges Wesen ist, mithin ein Wesen, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat.

Daher sind aus Perspektive der kritischen Moralphilosophie alle geistesgeschichtlich prominenten bis ins 18. Jahrhundert auf das Suizidproblem gegebenen Antworten moralphilosophisch unzureichend. Denn ihnen fehlt in Begründung ihres Urteils über die moralische Qualität der Handlung die Bezugnahme auf den allein durch transzendente Reflexion auffindbaren Schlussstein aller Moral: Der Gedanke des menschlichen Vermögens zur freien, zugleich vernünftigen Selbstgesetzgebung. Daher gelangten sie zwar – wo sie den Suizid verboten – zu einer richtigen Einschätzung, wie die Handlung zu beurteilen sei (und sind solcherart als Manifestationen dunkel gedachter Metaphysik anzusehen), zur angemessenen Begründung ihres Urteils waren sie indes nicht imstande.

Schließlich machte diese Arbeit sich die Klärung der Frage zum Anliegen, ob Kants Morallehre kontextunabhängig jeden Suizid verbietet oder ihn doch bisweilen erlaubt. An dieser Frage entschied sich, ob Kant überhaupt eine konsistente Antwort auf die moralphilosophische Herausforderung des Suizids zu leisten vermag oder ob er daran scheitert. Denn nur ein unbedingtes, d.h. strenges Verbot wäre auch mit Grundsätzen der kritischen Moralphilosophie – darunter insbesondere der unbedingten Unantastbarkeit der moralischen Persönlichkeit des Menschen vereinbar. Zur Klärung dieser Frage wurden diejenigen Argumente, die die kommentierende Literatur zugunsten einer bloß bedingten Lesart des Suizidverbots vorbringt (die mithin die von Kant selbst immer wieder hervorgehobene Strenge des Suizidverbots in Zweifel zieht), zunächst jeweils eigenständig rekonstruiert, sodann auf ihre Tragfähigkeit

überprüft. Wie gezeigt wurde, scheiterte jedes dieser Argumente. Insofern dürfen die Versuche der kommentierenden Literatur, Kants Suizidverbot als nicht-streng zu erweisen, als fehlgeschlagen gelten. Daher muss man Kant auch beim Wort nehmen, wenn er selbst das Suizidverbot als strenge Pflicht bezeichnet. Daraus ergibt sich, dass sein Suizidverbot nicht dem Gedanken der unbedingten Unantastbarkeit der moralischen Persönlichkeit des Menschen widerspricht, sondern mit ihm vereinbar ist. Folglich stimmt die Unterlassungspflicht auch mit den Grundsätzen seiner Moraltheorie überein, dieselbe hat sich am Prüfstein des Suizids als konsistent erwiesen.

So lange also vom Sollen die Rede ist, mithin von der Moral, so lange ist der Suizid für Kant verboten. Denn schon das Dasein der moralischen Persönlichkeit ist selbstzweckhaft und der letzte Grund allen Werts in der Welt. Den Suizid dagegen doch sich selbst oder anderen zu erlauben, macht aus Perspektive der kritischen Moralphilosophie das Werthafte überhaupt zum bloß Vorbehaltlichen und rückt so ein jedes moralisches System, das ihn erlaubt, unter das Dach der Naturkausalität, ist folglich nichts als ein System der Klugheitsregeln, mithin der Heteronomie. Weil der Mensch aber *selbst* denken und sein Handeln bestimmen, also autonom sein soll, muss er das Selbst auch achten – der Suizid ist damit für Kant unverträglich.

# LITERATURVERZEICHNIS

## KANTS SCHRIFTEN

Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Hg. von der Preußischen, später: Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin 1900ff.

Kant, Immanuel: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil*. 1797. Hg. von Bernd Ludwig. Hamburg <sup>3</sup>2017.

## PRIMÄRLITERATUR

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf, Hamburg <sup>6</sup>2017. [= NE]

Augustinus: *Der Gottesstaat*. Bd. 1, Buch I-XIV. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl. Paderborn et al. 1979.

Bahrdt, Karl Friedrich: *System der moralischen Religion zur endlichen Beruhigung für Zweifler und Denker : Allen Christen und Nichtchristen lesbar*. Berlin 1787.<sup>#305</sup>

Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Ethica Philosophica*. 1751 [<sup>1</sup>1740]. In: Kant's gesammelte Schriften. Hg. von der Preußischen, später: Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin 1900ff. Bd. XXVII, S. 733-869.

Beccaria, Cesare: *Des Herrn Marquis von Beccaria unsterbliches Werk von Verbrechen und Strafen*. Auf das Neue selbst aus dem Italiänischen übersetzt und mit durchgängigen Anmerkungen des Ordinarius zu Leipzig Herrn Hofrath Hommels, Breslau 1778. (Original: *Dei delitti e delle pene*, 1764). Hg. von John Lekschas, Berlin 1966.

*Die Bibel: Altes und neues Testament*. Einheitsübersetzung. Hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz. Freiburg i. Br. et al. 1980.

Charron, Pierre: *De la sagesse*. Texte revu par Barbara de Negroni. Nachdruck der Ausgaben <sup>1</sup>1601, <sup>2</sup>1604. Paris 1986.

Cicero, Marcus Tullius: *Gespräche in Tusculum*. Lateinisch-Deutsch mit ausführlichen Anmerkungen neu hg. von Olof Gigon. München, Zürich <sup>5</sup>1984. [= Tusc.]

Diderot, Denis: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 1751ff. in: *Œuvres complètes*. Bde. 14-17. Reprint der Ausgabe Paris 1876, Nendeln 1966.

Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Aus dem Griechischen übersetzt von Otto Apelt. Unter Mitarbeit von Hans Günter Zelt neu hg. sowie mit Vorw., Einl. und neuen Anm. zu Text und Übers. vers. von Klaus Reich. - 3. Aufl. mit neuem Vorw. von Hans Günter Zehl. Hamburg 1990 [<sup>1</sup>1921]. [= DL]

---

<sup>305</sup> Die mit einer Raute gekennzeichneten Titel beziehen sich auf Literatur, die in Form eines Digitalisats verwendet wurde.

Epiktet: *The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments*. With English translation by W. A. Oldfather, Bd. II, London <sup>4</sup>1966. [= Epikt.]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 1821. Gesammelte Werke. Hg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Künste, Hamburg 2009. Bd. XIV/1.

Holbach, Paul-Henry Thiry d': *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*. 1770. Edité avec une introduction par Yvon Belaval. Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Paris 1821. Hildesheim 1966.

Hume, David: *On Suicide* in: *Essays on Suicide and the immortality of the Soul*. 1777. With a new introduction by John Valdimir Price. Reprint of the 1783 Edition. Bristol 1992.

Jachmann, Reinhold B.: Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund [1804], in: von Borowski et al.: *Wer war Kant? Drei zeitgenössische Biographien von Borowski, Jachmann und Wasianski*. Hg. von Siegfried Drescher, Pfullingen 1974.

Marc Aurel: *Selbstbetrachtungen*. Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Albert Wittstock. Stuttgart 1993.

Montaigne, Michel de: *Essais*. 1580-1588. Texte établi et annoté par Albert Thibaudet. Paris 1953.

Montesquieu, Charles de: *Lettres persanes*. 1721. Hg. von Paul Vernière. Paris <sup>3</sup>1960.

Platon: *Nomoi*, in: *Sämtliche Werke* Bd. 4, übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Auf der Grundlage der Bearbeitung von Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck, neu hg. von Ursula Wolf. Hamburg <sup>24</sup>2014. [= Leg.]

Platon: *Phaidon*, in: *Sämtliche Werke* Bd. 2, übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Auf der Grundlage der Bearbeitung von Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck, neu hg. von Ursula Wolf. Hamburg <sup>36</sup>2018. [= Phaid.]

Reimarus, Hermann Samuel: *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Nach einem Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten*. Hg. von Gotthold Ephraim Lessing. Braunschweig 1778.#

Rousseau, Jean-Jacques: *Julie ou La Nouvelle Héloïse*. 1761. Hg. von René Pomeau. Paris 1960.

Seneca, Lucius Annaeus: *Philosophische Schriften*. 4 Bde. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1924, Hamburg 1993.

Thomas von Aquin: *Summa Theologica* Bd. 18. Deutsch-lateinische Ausgabe, Übersetzt von den Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Hg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln. Heidelberg et al. 1953.

Voltaire: *Candide ou l'Optimisme*. 1759. Hg. von René Pomeau. Paris 1989.

Wolff, Christian: *Vernünfftige Gedancken Von der Menschen Thun und Lassen, Zu Beförderung ihrer Glückseligkeit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*. Frankfurt, Leipzig <sup>5</sup>1736 [<sup>1</sup>1721].#

Zedler, Johann Heinrich: „Selbst-Mord“, in: *Großes vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste* Bd. 36. Halle, Leipzig, 1743, Spalte 1595-1614.#

## SEKUNDÄRLITERATUR

Allison, Henry E.: *Lessing and the Enlightenment. His Philosophy of Religion and Its Relation to Eighteenth-century Thought*. Ann Arbor 1966.

Allison, Henry E.: *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Oxford 2011.

Altman, Matthew C.: *Kant and Applied Ethics. The Uses and Limits of Kant's Practical Philosophy*. Malden 2011.

Ataner, Attila: „Kant on Capital Punishment and Suicide“, in: *Kant-Studien*, Jg. 97 (2006), S. 452-482.

Baumann, Ursula: *Vom Recht auf den eigenen Tod*. Weimar 2001.

Böhme, Klaus: „Selbstmordverhütung: Wissenschaft oder Caritas?“, in: Reimer, Christian (Hg.): *Suizid. Ergebnisse und Therapie*. Berlin et al. 1982, S. 3-12.

Bojanowski, Jochen: „Können wir uns selbst gegenüber moralisch verpflichtet sein? (§§ 1-4)“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Berlin, Boston 2019, S. 79-100.

Cholbi, Michael: „A Kantian Defense of Prudential Suicide“, in: *Journal of Moral Philosophy*, Nr. 7 (2010), S. 489-515.

Cholbi, Michael: *Understanding Kant's ethics*. Cambridge 2016.

Crocker, Lester G.: „The Discussion of Suicide in the Eighteenth Century“, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 13 (1952), Nr. 1, S. 47-72.

Cooley, Dennis R.: „Crimina Carnis and Morally Obligatory Suicide“, in: *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 9 (2006), S. 327-356.

Cooley, Dennis R.: „A Kantian Moral Duty for the Soon-to-be Demented to Commit Suicide“, in: *The American Journal of Bioethics*, Vol. 7 (2007), Nr. 6, S. 37-44.

Cooley, Dennis R.: „A Kantian care ethics suicide duty“, in: *International Journal of Law and Psychiatry*, Vol. 36 (2013), S. 366-373.

de Haro Romo, Vicente: *Duty, Virtue and Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals*. Hildesheim 2015.

Denis, Lara: *Moral Self-Regard. Duties to Oneself in Kant's Moral Theory*. New York, London 2001.

Durán Casas, Vicente: *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants ‚Metaphysik der Sitten‘*. Frankfurt a. M. et al. 1996.

Eisler, Rudolf: *Kant-Lexikon*. Unveränderter reprographischer Nachdruck der Ausgabe Berlin 1930. Hildesheim 1964.

Esser, Andrea M.: *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*. Stuttgart-Bad Cannstadt 2003.

Esser, Andrea M.: “The Inner Court of Conscience, Moral Self-Knowledge, and the Proper Object of Duty (TL 6:437-444)”, in: Trampota, Andreas et al. (Hg.): *Kant's »Tugendlehre«. A Comprehensive Commentary*. Berlin, Boston 2013. S. 269-291.

Fischer, Peter: “Das Schöne, das Erhabene, die Askese und der Selbstmord”, in: Schwabe, Karl-Heinz; Thom, Martina (Hg.): *Naturzweckmässigkeit und ästhetische Kultur. Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*. Sankt Augustin 1993, S. 117-131.

Frierson, Patrick: “Herder: religion and moral motivation”, in: Denis, Lara; Sensen, Oliver (Hg.): *Kant's Lectures on Ethics. A critical guide*. Cambridge 2015, S. 34-50.

Forkl, Markus: *Kants System der Tugendpflichten. Eine Begleitschrift zu den ‚Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre‘*. Frankfurt a. M. et al. 2001.

Green, Ronald M.: „What Does it Mean to Use Someone as ‚A Means Only‘: Rereading Kant“, in: *Kennedy Institute of Ethics Journal*, Jg. 11 (2001), Nr. 3, S. 247-261.

Gregor, Mary J.: *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*. Oxford 1963.

Gunderson, Martin: “A Kantian View of Suicide and End-of-Life Treatment”, in: *Journal of Social Philosophy*, Vol. 35 (2004), Nr. 2, S. 277-287.

Guyer, Paul: *Kant's 'Groundwork for the Metaphysics of Morals': A Reader's Guide*. London, New York 2007.

Harter, Thomas D.: “Reconsidering Kant on Suicide”, in: *The Philosophical Forum*, Vol. 42 (2011), Nr. 2, S. 167-185.

Hespe, Franz: “Wie Tugend gelernt und eingeübt werden kann (§§ 49 – 53)”, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Berlin, Boston 2019, S. 211-228.

Hill, Thomas E.: *Autonomy and Self-Respect*. Cambridge 1991.

Ho, Anita: “Personhood and Assisted Death”, in: Palmquist, Stephen R. (Hg.): *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*. Berlin, Boston 2011, S. 370-381.

Höffe, Otfried: “Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen”, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 31 (1977), Nr. 3, S. 354-384.

Höffe, Otfried: “Kant über Recht und Moral”, in: Ameriks, Karl; Sturma, Dieter (Hg.): *Kants Ethik*. Paderborn 2004, S. 249-268.

Höffe, Otfried: “Einführung”, in: Ders. (Hg.): *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Berlin, Boston 2019, S. 1-13.

- Höffe, Otfried: „Selbstopflichten eines moralischen Wesens (§§ 9 – 18), in: Ders. (Hg.): *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Berlin, Boston 2019, S. 121-143.
- Höwing, Thomas: „Das Verhältnis der Vermögen des menschlichen Gemüts zu den Sittengesetzen (MS 6:211 – 214)“, in: Trampota, Andreas et al. (Hg.): *Kant's »Tugendlehre«*. *A Comprehensive Commentary*. Berlin, Boston 2013, S. 25-58.
- Hofmann, Dagmar: *Suizid in der Spätantike. Seine Bewertung in der lateinischen Literatur*. Stuttgart 2007.
- Horn, Christoph: „Die Menschheit als objektiver Zweck. Kants Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs“, in: Ameriks, Karl; Sturma, Dieter (Hg.): *Kants Ethik*. Paderborn 2004, S. 195-212.
- Horn, Christoph et al.: *Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt a. M. 2007.
- Horn, Christoph: „Kant und die Stoiker“, in: Neymeyr, Barbara et al. (Hg.): *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*, Bd. 2, Berlin, New York 2008. S. 1081-1103.
- Jachmann, Reinhold B.: „Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund“ [1804], in: *Wer war Kant? Drei zeitgenössische Biographien von Borowski, Jachmann und Wasianski*; hg. von Siegfried Drescher, Pfullingen 1974.
- James, David N.: „Twenty Questions: Kant's applied Ethics“, in: *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 30 (1992), Nr. 3, S. 67-87.
- James, David N.: „Suicide and Stoic Ethics in the *Doctrine of Virtue*“, in: *Kant-Studien*, Jg. 90 (1999), S. 40-58.
- Kaulbach, Friedrich: *Immanuel Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘. Interpretation und Kommentar*. Darmstadt 1988.
- Kersting, Wolfgang: „Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit. Kant und die Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts“, in: *Studia Leibnitiana*, Bd. XIV/2 (1982), S. 184-220.
- Kersting, Wolfgang: „Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 37 (1983), Nr. 3, S. 404-421.
- Kersting, Wolfgang: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Frankfurt a. M. 1993.
- Klemme, Heiner F.: *Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«*. *Ein systematischer Kommentar*. Ditzingen 2017.
- Klemme, Heiner F.: Über den Begriff einer ‚Metaphysik der Tugend‘ (*Vorrede*)“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Berlin, Boston 2019, S. 15-28.
- Korsgaard, Christine M.: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge 1996, S. 77-105.

- Kühn, Manfred: "Collins: Kant's proto-critical position", in: Denis, Lara; Sensen, Oliver (Hg.): *Kant's Lectures on Ethics. A critical guide*. Cambridge 2015, S. 51-67.
- Latham, Stephen R.: „Kant Condemned All Suicide“, in: *The American Journal of Bioethics*, Vol. 7 (2007), Nr. 6, S. 49-51.
- Lind, Vera: *Selbstmord in der Frühen Neuzeit. Diskurs, Lebenswelt und kultureller Wandel am Beispiel der Herzogtümer Schleswig und Holstein*. Göttingen 1999.
- Ludwig, Bernd: „Die Einteilungen der *Metaphysik der Sitten* im Allgemeinen und die der *Tugendlehre* im Besonderen (MS 6:218 – 211 und RL 6:239 – 242 und TL 6:388 – 394, 410 – 413)“, in: Trampota, Andreas et al. (Hg.): *Kant's »Tugendlehre«. A Comprehensive Commentary*. Berlin, Boston 2013, S. 59-84.
- Ludwig, Bernd: „Einleitung“, in: Kant, Immanuel: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten, zweiter Teil*. Neu hg. und eingeleitet von Bernd Ludwig. Hamburg <sup>3</sup>2017.
- Marx, Wolfgang (2003): „Gibt es ein Menschenrecht auf freie Gestaltung des eigenen Lebensendes?“, in: Bruder Müller, Gerd et al. (Hg.): *Suizid und Sterbehilfe*. Würzburg 2003, S. 59-80.
- Mauzi, Robert: *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris <sup>4</sup>1969.
- Minois, Georges: *Geschichte des Selbstmords*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Düsseldorf, Zürich 1996. (Original: *Histoire du suicide. La société occidentale face à la mort volontaire*. Paris 1995).
- Mischler, Gerd: *Von der Freiheit, das Leben zu lassen. Kulturgeschichte des Suizids*. Hamburg, Wien, 2000.
- Nelson, Hilde L.: „Death with Kantian dignity“, in: *Journal of Clinical Ethics*, Vol. 7 (1996), Nr. 3, S. 215-221.
- Neymeyr, Barbara: „„Seelenstärke‘ und ‚Gemütsfreiheit‘. Stoisches Ethos in Schillers Schriften und in seinem Drama Maria Stuart.“, in: Dies. et al. (Hg.): *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*, Bd. 2. Berlin, New York 2008, S. 897-926.
- Novak, David: *Suicide and Morality: the theories of Plato, Aquinas, and Kant and their relevance for suicidology*. New York 1975.
- Oggionni, Eva E. M.: „Kantische Antworten auf Kants kasuistische Fragen, die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst betreffend“, in: *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, Jg. 5 (2017), S. 38-57.
- Pabst Battin, Margaret: *The least worst death*. New York 1980.
- Pabst Battin, Margaret: *Ethical Issues in Suicide*. Englewood Cliffs <sup>2</sup>1995.
- Paton, Herbert J.: *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*. Ins Deutsche übertragen von Karen Schenk. Berlin 1962. (Original: *The categorical Imperative*. London 1947).

- Perry, Constance: „Suicide Fails to Pass the Categorical Imperative“, in: *The American Journal of Bioethics*, Vol. 7 (2007), Nr. 6, S. 51-53.
- Pinzani, Alessandro: „Der systematische Stellenwert der pseudo-ulpianischen Regeln in Kants Rechtslehre“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Jg. 59 (2005), Nr. 1, S. 71-94.
- Rawls, John: *Lectures on the history of moral philosophy*. Hg. von Barbara Herman, Cambridge, London 2000.
- Richter, Philipp: *Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘. Ein systematischer Kommentar*. Darmstadt 2013.
- Ricken, Friedo: „Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt außerhalb der Grenzen der reinen Moralphilosophie (TL 6:486 – 491)“, in: Trampota, Andreas et al. (Hg.): *Kant's »Tugendlehre«. A Comprehensive Commentary*. Berlin, Boston 2013, S. 411-430.
- Rivera, Faviola: „Kantian Ethical Duties“, in: *Kantian Review*, Vol. 11 (2006), S. 78-101.
- Rhodes, Rosamond: „A Kantian Duty to Commit Suicide and Its Implications for Bioethics“, in: *The American Journal of Bioethics*, Jg. 7 (2006), Nr. 6, S. 45-47.
- Schefczyk, Michael: „Der Mensch ist Herr, nicht Eigentümer seiner selbst.‘ Kants Kritik des Selbsteigentumsgedankens“, in: Fischer, Karsten; Huhnholz, Sebastian (Hg.): *Liberalismus: Traditionsbestände und Gegenwartskontroversen*. Baden-Baden 2019, S. 337-358.
- Schlinzig, Marie I.: *Abschiedsbriefe in Literatur und Kultur des 18. Jahrhunderts*. Berlin, Boston 2012.
- Schmidt, Elke E.; Schönecker, Dieter: „Kant über Tun, Lassen und lebensbeendende Handlungen“, in: Bormann, Franz-Josef (Hg.): *Lebensbeendende Handlungen: Ethik, Medizin und Recht zur Grenze von ‚Töten‘ und ‚Sterbenlassen‘*. Berlin, Boston 2017, S. 135-168.
- Schmidt, Elke E.; Schönecker, Dieter: „Kant über Selbstentleibung, Selbstschändung und Selbstbetäubung (§§ 5 – 8)“, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Berlin, Boston 2019, S. 101-119.
- Schneewind, Jerome B.: „Introduction“, in: Kant, Immanuel: *Lectures on Ethics*. Hg. von Heath, Peter; Schneewind, Jerome B. Cambridge 1997.
- Schöndorf, Harald: „Denken-Können‘ und ‚Wollen-Können‘ in Kants Beispielen für den kategorischen Imperativ“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 39 (1985), Nr. 4, S. 549-573.
- Schönecker, Dieter: „Kant über die Möglichkeit von Pflichten gegen sich selbst (Tugendlehre, §§ 1-3)“, in: Busche, Hubertus; Schmitt, Anton (Hg.): *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens*. Würzburg 2010, S. 235-260.
- Schönecker, Dieter; Wood, Allan: *Immanuel Kant. ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘: Ein einführender Kommentar*. Paderborn et al. 2002.
- Schübler, Rudolf: „Kant und die Kasuistik: Fragen zur Tugendlehre“, in: *Kant-Studien*, Jg. 103 (2012), S. 70-95.

- Sedgwick, Sally: *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. An Introduction*. Cambridge 2008.
- Sensen, Oliver: "Tugendlehre als Lehre von Zwecken (*Einleitung zur Tugendlehre*, I – VI)", in: Höffe, Otfried (Hg.): *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Berlin, Boston 2019, S. 29-43.
- Seidler, Michael J.: „Kant and the Stoics on Suicide“, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44 (1983), Nr. 3, S. 429-453.
- Steigleder, Klaus: *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*. Stuttgart 2002.
- Timmermann, Jens: „Kant und die Lüge aus Pflicht. Zur Auflösung moralischer Dilemmata in einer kantischen Ethik“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Jg. 107 (2000), S. 267-283.
- Timmermann, Jens: "Kantian Duties to the Self, Explained and Defended", in: *Philosophy*, Jg. 81 (2006), S. 505-530.
- Timmermann, Jens: *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Cambridge 2007.
- Timmermann, Jens: „Kantian Dilemmas? Moral Conflict in Kant's Ethical Theory“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Jg. 95 (2013), Nr. 1, S. 36-64.
- Timmermann, Jens: "Mrongovius II: A supplementary to the Groundwork of the Metaphysics of Morals", in: Denis, Lara; Sensen, Oliver (Hg.): *Kant's Lectures on Ethics. A critical guide*. Cambridge 2015, S. 68-83.
- Timmons, Mark: „The Perfect Duty to Oneself as an Animal Being (TL 6:421 – 428)“, in: Trampota, Andreas et al. (Hg.): *Kant's »Tugendlehre«. A Comprehensive Commentary*. Berlin, Boston 2013, S. 221-243.
- Uleman, Jennifer: "No King and No Torture: Kant on Suicide and Law", in: *Kantian Review*, Vol. 21 (2016), Nr. 1, S. 77-100.
- Unna, Yvonne: „Kant's Answers to the Casuistical Questions Concerning Self-Disembodiment“, in: *Kant-Studien*, Jg. 94 (2003), S. 454-473.
- Velleman, James D.: "A Right of Self-Termination", in: *Ethics*, Vol. 109 (1999), Nr. 3, S. 606-628.
- Warda, Arthur: *Immanuel Kants Bücher*. Hg. von Martin Breslauer, Berlin 1922.
- Wimmer, Reiner: *Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche*. Frankfurt a. M. 1980.
- Wittwer, Héctor: „Über Kants Verbot der Selbsttötung“, in: *Kant-Studien*, Jg. 92 (2001), S. 180-209.
- Wood, Allan W.: *Kant's Ethical Thought*. Cambridge 1999.
- Wood, Allan W.: "Duties to Oneself, Duties of Respect to Others", in: Hill, Thomas E. (Hg.): *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*. Chichester et al. 2009, S. 229-251.

Zöllner, Günter: „Idee und Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten (MS 6:205 – 209, 214 – 218 und TL 6:375 – 378)“, in: Trampota, Andreas et al. (Hg.): *Kant's »Tugendlehre«. A Comprehensive Commentary*. Berlin, Boston 2013, S. 11-24.