

Moralität und Gerechtigkeit

Politische Gerechtigkeit als die Sittlichkeit im Zusammenleben der
Personen in Kants praktischer Philosophie

Dissertation

zur

Erlangung des akademischen Grades

Doktor der Philosophie

In der Philosophischen Fakultät

der Eberhard Karls Universität Tübingen

Vorgelegt von

Hsin-Pai Chen

aus Taiwan

Tübingen 2015

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Eberhard Karls Universität Tübingen

Dekan: Prof. Dr. Jürgen Leonhardt

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Otfried Höffe
Mitberichterstatter: Prof. Dr. Georg Wieland

Tag der mündlichen Prüfung: 31. Juli 2015

Inhaltsverzeichnis

Zitierweise	5
Abkürzungen der Werke Kants	5
Vorwort.....	7
Erster Abschnitt:	
Orientierung durch Vernunft	
- Kants kopernikanische Wende und ihre systematische Bedeutung in seiner praktischen Philosophie	12
1. Eine von der Kritik des menschlichen Vernunftvermögens eingeleitete grundlegende Änderung der Denkart	13
1.1. Eine auf das Vernunftvermögen gerichtete Kritikerarbeit, nämlich die Transzendental-Philosophie, als Propädeutik zum System der reinen Vernunft	13
1.2. Sowohl die spekulative als auch die praktische Vernunft stellen den Gegenstand der transzendentalen Kritik Kants dar	15
1.3. »Kritik« im Sinne Kants	18
1.4. Die revolutionäre Änderung im Verstandesbereich: Sinnlichkeit und Verstand seien zwei Stämme menschlicher Erkenntnis	19
1.5. Die revolutionäre Änderung im praktischen Bereich: über die Erkennung der übersinnlichen Gegenstände	22
1.5.1. Die Kontroverse	23
1.5.2. Die Begrenzung der spekulativen Vernunft.....	25
2. Orientierung durch Vernunft	28
2.1. Sich-Orientieren im Raum und im Leben.....	28
2.2. Der subjektive Unterscheidungsgrund: Sinnlichkeit und Gefühl	30
2.3. Die Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft: Sich-Orientieren „im Finstern“	33
2.4. Ein gefühltes Bedürfnis der Vernunft als Leitungsmittel der Orientierung.....	35
2.4.1. Entzweiung zwischen Kant und seinen Zeitgenossen: derselbe Ausgangspunkt, jedoch einander entgegengesetzte Wege.....	36
2.4.2. Die Zweideutigkeit des Menschenverstandes im Sinne Mendelssohns	38
2.5. Zwei Arten Sich-Orientieren: zu erklären und zu begründen	43

3.	Dasein sei kein Prädikat	46
3.1.	Spekulation stellt keine einzige Erfahrungsweise von Wahrheit dar ...	46
3.2.	Eine innere, neben der Naturkausalität bestehende Kausalität: die der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität	49
3.3.	Das Mittel-Zweck-Verhältnis kann keine Verbindlichkeit begründen.	52
3.4.	Die Zuwendung zur Positivität.....	54

Zweiter Abschnitt:

Das Verhältnis von Recht und Moral

- In welchem Sinne stellt Kants Rechtsphilosophie eine Rechtsethik dar?.....	59
1. Pflicht und Freiheit	60
1.1. Der Mensch als ein Doppelwesen	60
1.2. Eine durch das Moralwesen bewahrte innere Freiheit bedeutet keinesfalls Gesetzlosigkeit	62
1.3. Der Zwangscharakter der Pflicht widerstreitet nicht dem Freiheitsbegriff.....	64
1.4. Zwei verschiedene Gesetzgebungen: Die ethische und die juristische..	66
1.4.1. Durch verschiedene Gesetzgebung unterscheiden sich Ethik und Recht.....	66
1.4.2. Auch wenn die juristische Gesetzgebung der ethischen Gesetzgebung gegenübergestellt wird, stellen die Rechtspflichten einen Teilbereich der ethischen Pflichten dar.	67
1.4.3. Hinsichtlich der Kombination der zwei Begriffspaare ergeben sich vier Möglichkeiten	68
1.5. Bloße Pflichtmäßigkeit bedeutet keinen wahren sittlichen Wert	71
1.5.1. Tugendpflichten als die hinsichtlich der äußeren Handlungen unvollkommenen Pflichten	71
1.5.2. Tugend sei ein Ideal und unerreichbar, sich ihr beständig zu nähern sei trotzdem eine Pflicht.....	73
2. Maxime: Gegenstand der moralischen Bewertung.....	76
2.1. Maxime als Willensbestimmung.....	76
2.2. Verhältnis, i.e. Unterscheidung und Verbindung, zwischen Maximen und praktischen Regeln	79
3. Moralische Gesetze und kategorischer Imperativ.....	84
3.1. Zwei Möglichkeiten, »moralische Gesetze« zu verstehen	84
3.2. Die verallgemeinerungsfähigen Maximen: kategorische Imperative...	85
4. Kants Rechts- und Staatsphilosophie stellt eine Rechts- und Staatsethik dar .	90

4.1.	Anwendungsbedingungen des Rechts.....	91
4.1.1.	Die erste Anwendungsbedingung	91
4.1.2.	Die zweite Anwendungsbedingung	93
4.1.3.	Die dritte Anwendungsebene	95
4.2.	Die Äußerlichkeit der juristischen Gesetzgebung	96
4.3.	Die Geltung der Rechtsordnung und Rechtsnormen ist zwar moralneutral, ihre Existenz muss aber moralisch legitim sein	97
4.3.1.	Die Entmoralisierungsposition Kants	97
4.3.2.	Zwei Formen des kategorischen <i>Rechts</i> imperativs	100
4.4.	Hinsichtlich des Vernunftbegriffs des Rechts stellt Kants Rechts- und Staatsphilosophie eine Rechts- und Staatsethik dar.....	101

Dritter Abschnitt:

Politische Gerechtigkeit als die Sittlichkeit des Zusammenlebens der Personen

- Eine kasuistische Untersuchung im Sinne Kants	105
1. Vorkenntnisse: Sittlichkeit und Freiheit	106
1.1. Legalität und Sittlichkeit sind beides Anforderungen, die sowohl im moralischen Bereich als auch im rechtlichen Bereich vorliegen	106
1.2. Die nicht identische Bedeutung von »Sittlichkeit« und »Freiheit« im moralischen und rechtlichen Bereich	107
2. Die Notwendigkeit des Rechtsstaates und direkter Demokratie	111
2.1. Der Naturzustand und der rechtliche Zustand im Sinne Kants.....	111
2.2. Der erste Sinn der Notwendigkeit des Rechtsstaates: Die Gesetze sollen herrschen.....	112
2.2.1. Die Verfahrensgerechtigkeit und die politische Gerechtigkeit sind in einem Rechtsstaat keine zwei sich wechselseitig ausschließenden Forderungen	112
2.2.2. Die Verfahrensgerechtigkeit weist die subjektiven Willensbestimmungen zurück.....	114
2.3. Der zweite Sinn der Notwendigkeit des Rechtsstaates: Die politische Gerechtigkeit soll herrschen.....	116
3. Die Notwendigkeit direkter Demokratie	120
3.1. Drei Kriterien der republikanischen Verfassung und die entsprechende »Pluralität von Menschenrechten«.....	120
3.2. »Republik« im Sinne Kants.....	122
3.3. Die direkte Demokratie als ein von Höffe dargelegtes »Prinzip der Subsidiarität«.....	125

3.3.1.	Direkte Demokratie sei keine Alternative zur indirekten Demokratie	125
3.3.2.	Gegenmeinungen und Höffes Einwände	126
4.	Das Widerstandsrecht.....	133
4.1.	Kants Zurückweisung eines rechtmäßigen Widerstandes.....	133
4.2.	Das Widerstandsrecht in einem demokratischen Verfassungsstaat ...	136
5.	Wiedervergeltungsrecht und die Todesstrafe.....	141
5.1.	Ein Abschied von Kant und Hegel?	141
5.2.	Das Verhältnis zwischen Kategorischem Rechtsimperativ und Wiedervergeltungsrecht.....	144
5.2.1.	»Kategorischer Rechtsimperativ im Singular«	144
5.2.2.	Rechtswangsbefugnis, Staatsverfassung und Strafbefugnis..	147
5.2.3.	Wiedervergeltungsrecht als ein Prinzip der Gleichheit.....	148
5.2.4.	Wiedervergeltungsrecht und Todesstrafe	150
	Fazit.....	154
	Literatur.....	156

Zitierweise

Die Werke Kants werden in dieser Arbeit nach der Akademieausgabe, der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin, 1902ff), mit der Abkürzung des Werkes zitiert, z. B. *KpV*, V 30 = *Kritik der praktischen Vernunft*, Band V, S. 30. Bei der *Kritik der reinen Vernunft* werden die Seitenzahlender ersten die Seitenzahlen der ersten (= A) oder der zweiten Auflage (= B) angegeben, z. B. B 660 = II Aufl., S. 660.

Abkürzungen der Werke Kants

Aufklärung	Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (VIII 33-42)
Anthropologie	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (VII 117-334)
Bemerkungen	Einige Bemerkungen zu L. H. Jacob's Prüfung der mendelssohn'schen Morgenstunden (VIII 149-156)
Briefe	Kants Briefwechsel (X-XIII)
Orientieren	Was heißt: Sich im Denken orientieren? (VIII 131-147)
Frieden	Zum ewigen Frieden (VIII 341-386)
Gemeinspruch	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (VIII 273-313)
GMS	Grundlegung der Metaphysik der Sitten (IV 385-463)
Grund	Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume (II 375-384)
KrV	Kritik der reinen Vernunft (A: IV 1-252, B: III 1-552)

KpV	Kritik der praktischen Vernunft (V 1-163)
Logik	Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen (IX 1-150)
Prolegomena	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (IV 253-383)
Reflexionen	Reflexionen zur Moralphilosophie (XIX 92-317)
RL	Die Metaphysik der Sitten, I. Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (VI 203-372)
TL	Die Metaphysik der Sitten, II. Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (VI 375-493)

Vorwort

Ziel dieser Arbeit ist es, das Verhältnis zwischen Recht und Moral im Denken Kants, insbesondere ihre auf dem Begriff der Sittlichkeit beruhende Gemeinsamkeit, zu erläutern. Mit anderen Worten, insofern es sich bei hierbei um ein Verhältnis handelt, das im negativen Sinn den Unterschied und im positiven Sinn die Gemeinsamkeit zwischen beiden bezeichnet, liefert die Untersuchung des Verhältnisses zwischen Recht und Moral zunächst eine Antwort auf die Frage, ob es zwischen den beiden eine Verbindung gibt, und falls ja, auf welche Weise, d.h. in welchem Sinne, sie miteinander verknüpft sind.

In dieser Arbeit antwortet der erste und zweite Abschnitt auf die obige Frage: Der erste Abschnitt befasst sich mit Kants kopernikanischer Wende, um darzulegen, wie eine auf die reine spekulative Vernunft gerichtete Kritikerarbeit einerseits dazu beitragen kann, die tatsächliche Zuständigkeit der spekulativen Vernunft zu belegen, und andererseits nachzuweisen, dass neben der Spekulation eine andere Erfahrungsweise von Wahrheit existiert. Diese Ergebnisse spiegeln einen Meinungsunterschied zwischen Kant und seinen Zeitgenossen wider: Während viele von ihnen die sich auf die moralische Praxis beziehenden Fragen immer noch als einen epistemologischen Gegenstand behandelten und folglich zur philosophischen Schwärmerei neigten, gab Kant seinen an dieser Desorientierung leidenden Zeitgenossen durch die *Grenzbestimmung* der spekulativen Vernunft die Richtung vor:¹ Insofern im praktischen Bereich die Begründung des Sollens vor

¹ I. Kant (1786): Was heißt: Sich im Denken orientieren? (= **Orientieren**), in: *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (= *Akademie-Ausgabe*), Berlin, S. 143 Anm.

der Erklärung des Phänomens die eigentliche Hauptaufgabe darstellt, lassen sich die moralischen Erkenntnisse nicht durch reine spekulative Vernunft, sondern viel eher durch die reine praktische Vernunft legitimieren. Gerade durch diese Einsicht, d.h. erst wenn klar wird, dass sich die beiden Normsysteme von Recht und Moral in Kants Denken vornehmlich auf die durch die praktische Vernunft bestimmten moralischen Gesetze beziehen, lässt sich die ursprüngliche Verbindung zwischen beiden in seiner praktischen Philosophie begreifen.

Während der erste Abschnitt darauf fokussiert, die Möglichkeit einer Verbindung zwischen Recht und Moral zu finden, liegt der Schwerpunkt des zweiten Abschnitts darauf, beider Verhältnis, d.h. sowohl den Unterschied zwischen beiden als auch ihre Gemeinsamkeit, in Kants Denken näher zu erläutern. Verglichen mit dem im ersten Abschnitt unternommenen Versuch, eine Verbindung herauszuarbeiten, ist es die Aufgabe des zweiten Abschnitts, einen Vergleich vorzunehmen. Dabei zielt schließlich darauf, zu beleuchten, in welchem Sinne Kants Rechts- und Staatsphilosophie als eine Rechts- und Staatsethik bezeichnet werden kann. Genauer gesagt, durch Kants Darlegung, dass Recht und Moral nicht durch ihre verschiedenen Pflichten, sondern vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung voneinander unterschieden werden,² lässt sich belegen, dass nicht nur das übliche Verständnis der Antithese von Legalität und Moralität fragwürdig ist, sondern auch das daraus fließende entsprechende Verständnis des Verhältnisses von Recht und Moral sich als problematisch herausstellt. Als Sachverhalt stellt sich vielmehr heraus: Legalität und Sittlichkeit sind beides Anforderungen, die sowohl im moralischen als auch im rechtlichen Bereich vorliegen, indem, ohne dass pflichtmäßige Handlungen vorgenommen werden, Moralität nicht erreicht werden kann und sich die positive Geltung der juristischen Gesetze aus ihrer

² I. Kant (1797): *Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (= RL)*, in: *Akademie-Ausgabe*, S. 220f.

Übereinstimmung mit dem sogenannten »allgemeinen Prinzip des Rechts« legitimiert (vgl. *RL*, VI § C). Solange sich die Legitimation der Zwangsbefugnis des Rechts in Kants Rechtsdenken letztlich auf nichts anderes als den Begriff der *Sittlichkeit* bezieht, stellt Kants Rechts- und Staatsphilosophie wesentlich genommen eine Rechts- und Staatsethik dar.

Gestützt auf die Ergebnisse der ersten beiden Abschnitte führe ich im dritten und letzten Abschnitt der Arbeit eine kasuistische Untersuchung durch. Nach Kant ist die Kasuistik weder eine Wissenschaft noch ein Teil einer solchen, sondern vielmehr eine „Übung, wie die Wahrheit solle gesucht werden“.³ Einer solchen Übung liegt ein praktisches Interesse zugrunde, insofern zwischen Theorie und Praxis eine unzertrennbare Beziehung besteht. Dabei konzentriere ich mich in der vorliegenden Arbeit auf die folgenden vier Themen: (1) den Rechtsstaat, (2) die direkte Demokratie, (3) das Widerstandsrecht und (4) die Todesstrafe. Ihre jeweilige Diskussion besteht aus zwei Teilen: Zunächst werden Kants Ansichten ausgeführt, sodann die heutigen Ansichten dargestellt. Indem beide Positionen erörtert werden, soll geklärt werden, inwieweit bei diesen vier Themen Kants Gedanken Einfluss auf die heutigen Ansichten haben können, und, im Falle eines Konflikts zwischen den beiden, ob sie sich miteinander vereinbaren lassen.

Kants praktische Philosophie stellt eine *vernünftige* Erkenntnis dar, nicht weil sie erfahrungsfrei ist, sondern weil sie einen überzeugenden Hinweis dafür liefert, auf welche Weise sich diejenigen menschlichen Handlungsprinzipien finden lassen, die sich zwar auf Erfahrung stützen, trotzdem aber eine von persönlichen und vorübergehenden Erfahrungen unabhängige Gültigkeit besitzen. Gängige

³ I. Kant (1797): *Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (= *TL*), in: *Akademie-Ausgabe*, S. 411.

Überzeugungen, wie die, dass verschiedene Leute verschiedene Urteile zu Richtigkeit und Verkehrtheit einer Handlung haben, oder die, dass jedes Volk und jeder Staat ihre eigene Gerechtigkeit kennen, erscheinen auf den ersten Blick zwar logisch, führen letztlich aber zu Relativismus und Dogmatismus. Denn sie erkennen nicht, dass es für das Urteil, ob eine Handlung als moralisch erlaubt oder die Maßnahme einer Regierung als gerecht gelten kann, letztlich nicht auf die Handlung oder die Maßnahme selbst ankommt, sondern auf die ihnen zugrunde liegenden Prinzipien. Berücksichtigt man, dass zwar von Person zu Person Handlungen unterschiedlich ausgeführt werden und politische Maßnahmen je nach Umstand anders aussehen können, jedoch die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, Recht und Unrecht eindeutig ist, kommt man zu dem Schluss, dass es bei der Unterscheidung zwischen Gut und Böse, Recht und Unrecht doch ein allgemein gültiges Beurteilungskriterium gibt. Die Frage ist nur, worauf ein solches Kriterium seine allgemeine Gültigkeit stützt. Dazu liefert Kants praktische Philosophie eine bedeutsame Erklärung: Die allgemeine Gültigkeit dieses Kriteriums stützt sich auf die allgemeine Anerkennbarkeit durch jedes vernünftige Wesen, wobei es (1) inhaltlich ein durch die reine praktische Vernunft des Menschen bestimmtes und (2) ein in Form von Prinzipien aufgestelltes Gebot darstellt.

Die Einsicht, dass zwischen Gut und Böse, Recht und Unrecht doch ein allgemein gültiges Beurteilungskriterium besteht, ist für die menschliche Praxis von Bedeutung. Sie erklärt zunächst, dass Moralität und Gerechtigkeit keine bloßen Phantasien sind. Die Vollkommenheit, die die allgemeine Anerkennbarkeit des erwähnten Beurteilungskriteriums mit sich bringt, ließe sich mit der Vollkommenheit, welche durch den Begriff der Moralität und Gerechtigkeit ausgedrückt wird, vereinbaren, indem sich beide auf nichts anderes als die Bestimmung der reinen praktischen Vernunft stützten. Dieselbe Einsicht weist ferner auf die Möglichkeit einer neuen Verbindung zwischen Sollen und Sein hin,

wobei ein durch die Bestimmung der reinen praktischen Vernunft in Form von Prinzipien aufgestelltes Kriterium als ein Sollen keine Alternative zum Sein darstellte, sondern vielmehr zur Begründung des Letzteren diene. Nach dieser Einsicht unterliefe Kants Moral- und Rechtsdenken zum einen kein Sein-Sollen-Fehlschluss und würde, zum anderen, dem Menschen in seinem Handeln mehr Flexibilität zugestanden. Weil die praktische Vernunft ein in jedem Menschen eignendes Vernunftvermögen ist und das besagte Kriterium aufgrund seiner Ausformulierung als Prinzip Spielraum für den Vollzug konkreter Handlungen lässt, weist die Existenz dieses allgemein gültigen Kriteriums letztlich auf ein auf sogenannten Grundwerten wie Freiheit, Menschenrechte und Rechtsstaatlichkeit beruhendes interkulturelles Verständnis hin. Alle drei Punkte weisen deutlich auf ein in Kants Moral- und Rechtsdenken vorliegendes praktisches Interesse hin. Dieses Interesse aufzuzeigen ist zugleich ein praktisches Interesse, das mich als philosophischen Forscher stets begleitet hat.

Erster Abschnitt

Orientierung durch Vernunft

**Kants kopernikanische Wende und ihre systematische
Bedeutung in seiner praktischen Philosophie**

1. Eine von der Kritik des menschlichen Vernunftvermögens eingeleitete grundlegende Änderung der Denkart

1.1. Eine auf das Vernunftvermögen gerichtete Kritikerarbeit, nämlich die Transzendental-Philosophie, als Propädeutik zum System der reinen Vernunft

Wer annimmt, der Mensch führe sein Leben nicht nur in einer natürlichen Welt, in die er durch die biologische Geburt eingeworfen ist, sondern auch in einer sogenannten moralischen Welt, in der er mit moralischen Beurteilungen ein eigenes ideales Weltbild entwirft, wird sich die Frage stellen, auf welche Weise man die besagten beiden Welten erkennen kann, d.h. wie er sich einerseits derer jeweiligen Eigenart vergewissern und andererseits das Verhältnis der einen zur anderen klären kann. Wenn wir nun mit Kants Ansicht übereinstimmen, dass sich der Mensch als ein moralisch handelndes Subjekt auszeichnet, weil ihm das Vermögen eignet, nicht nach irgendeinem Gesetz, sondern nur nach demjenigen, welches er sich selbst geben würde, zu handeln,⁴ müssten wir auch zustimmen, dass die Welt, in der die moralischen Gesetze statt der Naturgesetze gelten, die sogenannte moralische Welt zu nennen sei.⁵

Ferner kann diese moralische Welt hinsichtlich zweier unterschiedlicher

⁴ Vgl. I. Kant (1785): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (= **GMS**), in: *Kants gesammelte Schriften*, Bd. IV, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (= **Akademie-Ausgabe**), Berlin, S. 412f. Oder vgl. I. Kant (1797): *Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (= **RL**), in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. VI, Berlin, S. 222f.

⁵ Vgl. I. Kant (1787): *Kritik der reinen Vernunft* (= **KrV**), in: *Werke in zwölf Bänden*, Bde. III und IV, hrsg. von Wilhelm Weischedel, 1974, Frankfurt a. M., B 835. Die Werke von Kant in dieser Arbeit werden zitiert nach der *Akademie-Ausgabe* unter Angabe des Bandes und der Seitenzahl mit Ausnahme der *Kritik der reinen Vernunft*, deren Zitierweise der Originalausgabe von A und B folgt.

praktischer Aufgaben in zwei Bereiche weiter aufgeteilt werden: Die erste Aufgabe bezieht sich darauf, wie ein Mensch in seinem persönlichen Leben ein *tugendhaftes* Leben führen kann, und die Letztere darauf, wie ein Mensch im Zusammenleben mit seinesgleichen ein *gerechtes* Leben führen kann. Die eine bezieht sich auf die Moral, die andere auf das Recht. Entsprechend lässt sich Kants praktische Philosophie so verstehen, dass sie Moralphilosophie und Rechts- und Staatsphilosophie zusammen ausmache.

Bemerkenswert ist daran, dass es neben den erwähnten zwei Untersuchungen, d.i. der Moralphilosophie und der Rechts- und Staatsphilosophie, noch eine entscheidende Untersuchung gibt, die zwar keinen Bestandteil der praktischen Philosophie Kants darstellt, aber doch „die Propädeutik zum System der reinen Vernunft“ ist (vgl. *KrV*, B 25). Diese Untersuchung ist die Transzendental-Philosophie, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* so bestimmt hat, dass die Philosophie der reinen Vernunft entweder Propädeutik oder Wissenschaft sei, d.h. entweder Kritik oder Metaphysik. Und während die Erstere das Vernunftvermögen „in Ansehung aller reinen Erkenntnis a priori“ untersuche, umfasse die Letztere „die ganze philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhang“ (vgl. ebd. B 869).

Entsprechend fokussiere ich in diesem Abschnitt auf diejenigen Begriffe und Aspekte, welche von Kant im Rahmen seiner Transzendental-Philosophie erläutert werden und darüber hinaus die wesentliche Rolle im Aufbau seiner praktischen Philosophie spielen. Gerade wie die Transzendental-Philosophie für Kant die ausschlaggebende Vorbereitung ist, spielt die erwähnte Ausführung dieselbe Rolle für die vorliegende Arbeit.

1.2. Sowohl die spekulative als auch die praktische Vernunft stellen den Gegenstand der transzendentalen Kritik Kants dar

In diesem Paragraphen wird zunächst Kants Kritik des menschlichen Vernunftvermögens behandelt, um herauszustreichen, dass die von dieser Kritikerarbeit eingeleitete kopernikanische Wende nicht nur für den Verstandesbereich, sondern auch für den praktischen Bereich von großer Bedeutung ist. Diese revolutionäre Wende der Denkart stellt eine ganz andere Weise dar, die Welt zu erkennen, anhand derer man auch eine ganz andere Erfahrung von Wahrheit machen kann.

Genauer gesagt, durch die Kritik des Vernunftvermögens legt Kant zunächst dar, wofür und inwieweit dieses Vermögen zuständig ist. Dadurch macht er ferner klar, dass die spekulative Vernunft ihre Beschränkung habe. In der Tat sei nämlich das Ding an sich nicht erkennbar, und darüber hinaus könnten die Erkenntnisse der übersinnlichen Gegenstände allein mittels theoretischen Gebrauchs der Vernunft in den Dogmatismus abgleiten (vgl. ebd. B XVII ff u. B 7). Seinen Vorgängern gegenüber hat Kant somit der Metaphysik eine ganz andere Aufgabe gestellt, nämlich dass sie sich nicht mehr lediglich darauf richtet, einen Begriff zu zergliedern, sondern vielmehr darauf, die Möglichkeit zu erläutern, wie dessen Erkenntnis a priori synthetisch erweitert werden könne (vgl. ebd. B 24). Sogar heute noch sind diese Einstellungen provokativ, weil sie andeuten, dass neben den spekulativen Beweisen – entweder durch sinnliche Beobachtung der Gegenstände oder durch Zergliederung der Begriffe – eine andere Erfahrungsweise von Wahrheit besteht, welche sich nicht auf den spekulativen Gebrauch der Vernunft, sondern vielmehr auf den praktischen Gebrauch derselben stützt und trotzdem eine ebenso feste Wirklichkeit eines Gegenstandes *beweisen* kann.

In der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* hat sich Kant insbesondere viel Mühl gegeben, die Notwendigkeit einer im philosophischen Bereich stattgehabten kopernikanischen Revolution der Denkart zu erläutern. Hierzu sagte er:

„In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun das Geschäft dieser Kritik der reinen spekulativen Vernunft. Sie ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst.“ (*KrV*, B XXII)

Aus dieser Darlegung kann man schließen, dass die Abwesenheit der Methode bzw. einer auf die reine spekulative Vernunft gerichteten Kritik für Kant den Hauptgrund darstellt, warum die Philosophie bis zu seiner Zeit noch keinen revolutionären Wandel der Denkart erfahren hatte (vgl. ebd. B X ff). Eine solche Darlegung lässt sich zugleich als eine Beschreibung des Forschungshintergrunds der *Kritik der reinen Vernunft* verstehen. Einerseits erläutert sie die Notwendigkeit der erwähnten Kritikarbeit, andererseits wirft sie die Frage auf, ob sich die im philosophischen Bereich stattgehabte kopernikanische Wende insofern lediglich auf die spekulative Vernunft beziehe?

Die Beantwortung dieser Frage beinhaltet zwei Dimensionen. Im Kontext der *Kritik der reinen Vernunft* ist es unstrittig, dass die spekulative Vernunft für Kant den einzigen Gegenstand der Kritik darstellt, insbesondere weil er in demselben Werk die Metaphysik als eine „ganz isolierte spekulative Vernunftkenntnis“ definiert (vgl. ebd. B XIV). Das ist jedoch problematisch, wenn man annimmt, dass Kant

bisher noch gar nicht daran gedacht hatte, dass die praktische Vernunft zugleich einen Gegenstand der Kritik darstellen solle. Weil Kant im selben Werk erläutert, dass sich die Metaphysik hinsichtlich der verschiedenen Gebräuche der reinen Vernunft in die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten aufteile (vgl. ebd. B 869), und weil er die Kritik der reinen spekulativen Vernunft für eine unumgängliche Vorbereitung hält, durch die ein vollständiges philosophisches System der reinen Vernunft sowohl analytisch als auch synthetisch dargestellt werden könne (vgl. ebd. B 26), besteht auch die Möglichkeit, dass er zugleich annimmt, dieselbe Vorbereitung, d.i. die Kritik der reinen praktischen Vernunft, sei zur Lieferung der Metaphysik der Sitten ebenso nötig.

Die obige Annahme ist keine bloße Vermutung. In der *Grundlegung*, welche zwei Jahre früher als die zweite Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* veröffentlicht wurde, sagte Kant schon, dass nur die Kritik einer reinen praktischen Vernunft die Grundlage der Metaphysik der Sitten darstelle, wie für die Metaphysik (der Natur) die Kritik der reinen spekulativen Vernunft. Bemerkenswert ist daran, dass Kant in demselben Paragraphen weiterhin erläutert, dass einerseits im Vergleich mit der Kritik der reinen spekulativen Vernunft die Kritik der reinen praktischen Vernunft nicht so dringend benötigt werde angesichts dessen, dass die menschliche Vernunft im Moralischen so „leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebraucht werden kann“, und dass andererseits die Kritik der reinen praktischen Vernunft nicht vollendet werden könne, ohne zu berücksichtigen, dass beide Formen der Vernunft am Ende nur ein und dieselbe Vernunft seien, die bloß in der Anwendung unterschieden sei. Die *Grundlegung* stelle zwar auch eine Vorbereitung der Metaphysik der Sitten dar, freilich noch nicht die Kritik der reinen praktischen Vernunft selbst (*GMS*, IV 391).

Obwohl das Verhältnis zwischen *Grundlegung* und *Kritik der reinen praktischen*

*Vernunft*⁶ nach der obigen Darlegung ein noch zu erläuterndes Thema ist, lässt sich darum bereits feststellen, dass die reine praktische Vernunft von Beginn an einen Gegenstand der Kritikarbeit Kants darstellt. Sogar unter der Annahme die spekulative Vernunft und die praktische Vernunft würden sich nur in der Anwendung voneinander unterscheiden, ist damit zu rechnen, dass die Kritik der reinen spekulativen Vernunft nicht ausschließlich im Verstandesbereich, sondern auch im praktischen Bereich Sinn mache.

1.3. »Kritik« im Sinne Kants

In der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* erklärt Kant eindeutig, dass seine Kritikarbeit den Blick nicht auf die Bücher und Systeme, sondern allein auf das *Vernunftvermögen selbst* richte, um die Möglichkeit und Unmöglichkeit aller reinen Vernunftkenntnisse bzw. der Metaphysik zu entscheiden. Eine solche Kritik sei „eine Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfangs und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien“ (*KrV*, A XII). Nach dieser Darlegung lässt sich feststellen, dass der Terminus »Kritik« im Denken Kants nicht einen Verurteilungs-, sondern vielmehr einen Prüfungs-, Unterscheidungs- und Rechtfertigungsprozess bedeutet,⁷ durch den man in den Stand versetzt wird, die gerechten Ansprüche der Vernunft zu sichern und die grundlosen Anmaßungen zu beseitigen (vgl. ebd.). Daraus ist zu ersehen, dass die Selbstkritik des Vernunftvermögens nicht nur zur Rechtfertigung, sondern auch zur Selbstbegrenzung desselben führt, wie von Otfried Höffe dargelegt: „In der

⁶ I. Kant (1788): *Kritik der praktischen Vernunft* (= **KpV**), in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. V, Berlin.

⁷ Vgl. O. Höffe (2004): *Immanuel Kant*, 6. überarbeitete Auflage, 2004, München, S. 48.

Selbstkritik offenbart die Vernunft ihre Macht; aber ihre Macht dient der Selbstbegrenzung.“ (ebd.) Das heißt, erst durch die Selbstkritik der Vernunft lässt sich deren legitime Zuständigkeit beleuchten, wodurch die Vernunft den »sicheren Proberstein« darstelle, mittels dessen man die Möglichkeit einer reinen Vernunfterkennung entscheiden könne (vgl. *KrV*, B 27). In den später veröffentlichten *Prolegomena*⁸ und dem Aufsatz *Was heißt: sich im Denken orientieren?*⁹ wird der Terminus »Proberstein« durch »Kompass« ersetzt. Das Problembewusstsein bleibt aber immer gleich, nämlich wie man sich mit seinem eigenen Vernunftvermögen grundhaft orientiert, entweder im Verstandesbereich oder im praktischen Bereich.

1.4. Die revolutionäre Änderung im Verstandesbereich: Sinnlichkeit und Verstand seien zwei Stämme menschlicher Erkenntnis

Die von der erwähnten Kritikarbeit eingeleitete kopernikanische Wende der Denkart stellt zunächst eine *Rückwärtsänderung* der Erkennungsweise der Welt dar (vgl. Höffe 2004, 65), dass der Mensch nämlich kraft seines Vernunftvermögens den Gesetzgeber der Außenwelt darstellt. Nach Kant besteht also der Unterscheidungsgrund der Erkenntnis nicht in der Außenwelt, sondern im Menschen selbst, sodass das Erkennen der Welt durch die Vernunft einen solchen Prozess darstelle, bei dem nicht die Vernunft auf die Frage, die von der Natur gestellt wird, antworte, sondern *umgekehrt*, dass die Natur auf die Frage, welche

⁸ I. Kant (1783): *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (= *Prolegomena*), in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. IV, Berlin.

⁹ I. Kant (1786): *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (= *Orientieren*), in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. VIII, Berlin.

von der Vernunft gestellt werde, antworte (vgl. *KrV*, B VIII f). Kant hält diese Umänderung für ein „Experiment der reinen Vernunft“, auch eine methodische „Hypothese“ aus dem Anspruch der Vernunft selbst (vgl. ebd. B XXI Anm.).

Genau genommen stützt sich die Schlüssigkeit der obigen Hypothese auf zwei Sachverhalte, dass (1) die Erfahrung für ein Sinnenwesen wie den Menschen eine notwendige Erkenntnisart ist und (2) die zu erkennenden Gegenstände, ohne durch Logik geordnet zu sein, das verwirrende, d.h. unverständliche, Seiende sind. Man kann feststellen, dass das, was durch diese zwei Punkte erläutert wird, der von Kant dargelegte Erkenntnisumstand der Menschen ist, dass nämlich die Sinnlichkeit und der Verstand zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis darstellten (vgl. ebd. B 30), genauer gesagt, dass der Erstere uns die Anschauungen liefere, wodurch die Gegenstände empfangen würden, und der Letztere jene Anschauungen denke, wodurch die Begriffe hervorgebracht würden (vgl. ebd. B 75). Daraus lässt sich das Fazit ziehen: Als ein mit dem Vernunftvermögen erkennendes Naturwesen kann man nur diejenigen Gegenstände erkennen, welche von uns sinnlich empfangen und ferner begrifflich gedacht werden können.

Es scheint so zu sein, dass die Möglichkeit von Erkenntnissen a priori mit Blick auf die obige Annahme fragwürdig sei. Denn wie könne es sein, dass man durch Sinnlichkeit erfahrungsübersteigende Erkenntnisse gewinne? Überdies macht Kant zunächst eine zwar indirekte, aber erstaunliche Feststellung: Sofern »a priori« „schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig“ bedeute (vgl. ebd. B 3f), könne sich die Anschauung keineswegs nach der Beschaffenheit eines Gegenstandes richten, sondern *umgekehrt*, müsse sich der Gegenstand nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens richten, ansonsten werde die Erkenntnis über diesen Gegenstand *äußerlich* bzw. *empirisch bedingt*. So scheint es zwar paradox zu sein, aber ohne das Mittel der Sinnlichkeit besteht auch keine Möglichkeit, *a priori* von einem Gegenstand etwas zu wissen (vgl. ebd. B XVII). Diese Umänderung der

Denkart stellt eine notwendige Maßnahme dar, sofern man den besagten Widerspruch beheben bzw. der Bedeutung von »a priori« entsprechen möchte.

Die obige Einstellung stellt die erste Dimension der *Rückwärtsänderung* der Denkart dar. Sie erklärt deutlich, warum nicht von dem Gegenstand, sondern umgekehrt von der Sinnlichkeit der Menschen auszugehen es erst möglich macht, dass die Menschen die Welt erkennen. Selbst bei denjenigen Erkenntnissen, welche erfahrungsübersteigend sind, ist die Sinnlichkeit unverzichtbar. Trotzdem beantwortet diese Einstellung noch nicht, worauf eine Erkenntnis a priori ihre Apriorität stützt. So taucht nun die zweite Dimension der *Rückwärtsänderung* der Denkart auf, welche sich auf die logische Bestimmung der Kategorien bezieht, dass nämlich die Anschauung eines Gegenstandes ferner durch die Anordnung der Kategorien in einem Subjekt-Prädikat-Verhältnis zu verstehen sei, d.h. als ein begreiflicher Begriff bestehe (vgl. ebd. B 128f). Demzufolge stütze sich in der Tat die Apriorität einer Erkenntnis a priori nicht auf eine Erkennungsweise, welche gar keinen Bezug auf die Erfahrung besitzt, sondern vielmehr auf eine *vor der Erfahrung* bestehende Anordnungsart der Vernunft.

Nun bringt die Einsicht, dass Sinnlichkeit und Verstand zwei Stämme unserer Erkenntnis seien, sowohl für den Empirismus als auch für den Rationalismus ein provokatives Ergebnis zum Ausdruck, dass nämlich „durch bloßes Denken die Wirklichkeit nicht erkannt werden kann“, so wie sich „die Erfahrungserkenntnis ohne erfahrungsfreie Quelle als unmöglich“ erweise (vgl. Höffe 2004, 49). Nach Kant solle sich die Metaphysik darum, anstatt sich mit jenen immanenten Begriffen zu begnügen, darauf ausrichten, die Möglichkeit *synthetischer Urteile a priori* zu erläutern (vgl. *KrV*, B 19). Diese Position bezieht Kant, wenn er beispielsweise den Hume'schen Skeptizismus zurückweist. Genau gesagt hält David Hume die in der Kausalbeziehung bestehende Notwendigkeit von Ursache und Wirkung für eine bloß aus der Erfahrung hervorgebrachte Gewohnheit. Kant stimmt dieser Ansicht

teils zu, nämlich dem Teil, dass sich der Kausalgedanke auf die Erfahrung beziehe. Trotzdem weist er ferner darauf hin, dass das Verhältnis von Ursache und Wirkung ohne durch die Bestimmung der Kategorien keineswegs vorgestellt werden könne, sodass die Kausalität weder ein bloßer Schein noch eine rein apriorische Erkenntnis, sondern ein synthetischer Satz a priori sei (vgl. ebd. B 19f u. B 127f).

1.5. Die revolutionäre Änderung im praktischen Bereich: über die Erkennung der übersinnlichen Gegenstände

Die im vorherigen Sinne geleistete Kritik der spekulativen Vernunft antwortet vor allem auf die Frage, was wir im Verstandesbereich wissen können; beiläufig weist sie eigentlich auch auf das hin, was wir durch den spekulativen Gebrauch der Vernunft zwar nicht wissen können, aber wovon wir die Realität in praktischer Absicht der Vernunft begründen können.

Genauer gesagt, findet Kants revolutionäre Wende der Denkart nicht nur im Verstandesbereich, sondern auch im praktischen Bereich statt, indem sich Kant beispielsweise in dem Aufsatz *Was heißt: sich im Denken orientieren?* bei der Erläuterung der Wirklichkeit der übersinnlichen Gegenstände nicht an Sinnlichkeit und Verstand, sondern an den in uns selbst befindlichen Unterscheidungsgrund, das *Gefühl*, wendet. Von dem Begriff des Gefühls ausgehend weist Kant schließlich darauf hin, dass jene Überzeugung, mittels der spekulativen Vernunft die Wirklichkeit der übersinnlichen Gegenstände beweisen zu können, letztlich in den Dogmatismus führt. Dieselbe Position wurde eigentlich in der *Kritik der reinen Vernunft* bereits mehrfach ausgedrückt, aber erst in diesem kleinen Aufsatz

entwickelt Kant dafür die exakteren Argumente, warum nämlich nicht die reine spekulative Vernunft, sondern die reine praktische Vernunft für die Begründung der drei Kardinalsätze, d.i. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, zuständig ist bzw. sein soll. Demzufolge lässt sich die Realität dieser drei Sätze auch nicht als ein »Wissen«, sondern nur als ein »Postulat«, zum Ausdruck bringen, d.h. ihr Dasein werde „a priori als schlechterdings notwendig erkannt“ (vgl. *KrV*, B663), aber nicht hinsichtlich des spekulativen Gebrauchs der Vernunft, sondern des praktischen Gebrauchs derselben. Insofern lässt sich die im praktischen Bereich stattgehabte *Rückwärtsänderung* folgendermaßen fassen: Sie bezeichnet ein Vertrauen des Menschen in sich selbst bei der Erkennung jener übersinnlichen, d.h. weder empirisch noch analytisch zu beweisender, Gegenstände. Erst aufgrund dessen stellt der Mensch nicht nur ein erkennendes, sondern auch ein moralisch handelndes Subjekt dar.

1.5.1. Die Kontroverse

Den Hintergrund, vor dem Kant den Aufsatz *Was heißt: sich im Denken orientieren?* verfasste, stellt eine Kontroverse zwischen Moses Mendelssohn und Friedrich Heinrich Jacobi dar, die sich darüber stritten, ob Lessing ein Spinozist war? Der Terminus »Spinozist« wurde zu der Zeit synonym zu Atheist verwendet. Um den Standpunkt seines Freundes zu verteidigen, schrieb Mendelssohn die *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. Jacobi entgegnete darauf mit *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, wozu Mendelssohn die Replik *An die Freunde Lessings* schrieb. Der Streit wurde so heftig geführt, dass sogar nach Mendelssohns Tod noch zwei Werke, nämlich *Wider Mendelssohns Beschuldigung betreffend die Briefe über die Lehre Spinoza* von Jacobi und *Die Resultate der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freywilligen* von Thomas Wizenmann, publiziert wurden.

Beteiligt an der Kontroverse waren nicht nur die beiden Streitparteien. Ebenso trugen dazu diejenigen bei, die über die Kernfragen der Kontroverse diskutierten oder dazu ihren Kommentar gaben. Johann Erich Biester, zu der Zeit Herausgeber der *Berlinischen Monatsschrift*, war in diesem Sinne auch ein Teilnehmer an der Kontroverse. Für Biester war die Frage, ob Lessing ein Spinozist sei, bloß eine Nebensache. Seine größte Sorge war vielmehr, dass Jacobis fanatische Äußerung der Freiheit des Denkens zuwiderlief und damit dem Geist der Aufklärung schadete. Vor diesem Hintergrund lud Biester Kant dazu ein, durch seinen Kommentar diesen heftigen Streit zu beschwichtigen.¹⁰

Nach reiflicher Überlegung akzeptierte Kant schließlich die Einladung von Biester und verfasste den Aufsatz *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, in dem er den Schwerpunkt nicht auf die Kritik an Jacobi legte, sondern vielmehr seine eigene Ansicht darlegte, indem er Mendelssohns Position auf ihre Tauglichkeit prüfte. Dennoch besagt das nicht, dass Kant damit Jacobis Auffassung völlig anerkannte und die von Mendelssohn zurückwies. Vielmehr stellte Kant dem Atheismus und dem epistemologischen Versuch bei der Erkennung übersinnlicher Gegenstände eine kritische Überprüfung entgegen. Diese Position zeigt sich insbesondere dort, wo Mendelssohn beabsichtigte, das Dasein Gottes *a priori zu beweisen*, und Kant indessen versuchte, durch das *Postulat* des Daseins Gottes den Einklang von Tugend und Glückseligkeit zu ermöglichen. Man könnte sagen, dass der wesentliche Unterschied zwischen den zwei Philosophen nicht nur aus ihrem jeweiligen Interesse stammt; er ist an sich das notwendige Ergebnis von Kants Kritikarbeit.

¹⁰ Vgl. Der Brief von Biester an Kant (11. Juni 1786), in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. X (= **Briefwechsel**), Berlin, S. 453. Außerdem W. Euler (2001): *Orientierung im Denken: Kants Auflösung des Spinoza-Streits*, in: V. Gerhard, R. P. Horstmann und R. Schumacher (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. V, Berlin, S. 166f.

1.5.2. Die Begrenzung der spekulativen Vernunft

Hinsichtlich dessen, dass Sinnlichkeit und Verstand zwei Stämme menschlicher Erkenntnis seien, erklärte Kant, dass die Frage, wie die Metaphysik als Wissenschaft möglich sei, insofern die Frage danach darstelle, wie synthetische Urteile a priori möglich seien (vgl. *KrV*, B 19ff). Bemerkenswert ist daran, dass Kant hinsichtlich derselben Ansicht auch zwei andere Thesen aufstellte, nämlich (1) dass das Ding an sich nicht zu erkennen sei und (2) die spekulative Vernunft unfähig sei, die Wirklichkeit der übersinnlichen Gegenstände zu beweisen. Zur ersten These ist umstritten, worin der Sinn besteht, dass Kant, um unsere Erkenntnismöglichkeit zu erläutern, einen von uns nicht zu erkennenden Gegenstand, d.i. Ding an sich, setzt? Für Kant hat diese Setzung wahrscheinlich aber gar nichts mit der persönlichen Absicht zu tun, d.h. sie ist vielmehr eine Notwendigkeit aus dem Anspruch der reinen (spekulativen) Vernunft, d.h. solange der Mensch als ein Sinnenwesen nicht imstande ist, den nicht von ihm sinnlich empfungenen Gegenstand zu erkennen, und solange der Mensch, um sein Leben zu führen, in der Erfahrung seine Erkenntnis synthetisch erweitern möge bzw. müsse, könne das Ding an sich nicht, ohne Widerspruch zu provozieren, den letzten Unterscheidungsgrund menschlicher Erkenntnis darstellen (vgl. *KrV*, B XIXff).

Jedoch wirft die obige Ansicht auch die Frage auf: Wenn man nur jene von einem sinnlich empfungenen Gegenstände erkennen kann, worin besteht dann die Möglichkeit, trotzdem die übersinnlichen Gegenstände, wie Gott, Freiheit oder Unsterblichkeit, erkennen zu können? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus der obigen zweiten These, dass nämlich die Erkennung der übersinnlichen Gegenstände allein durch den theoretischen Gebrauch der Vernunft unmöglich sei.

Schon in der Einleitung der *Kritik der reinen Vernunft* erklärte er, warum eine auf die

spekulative Vernunft gerichtete Kritik auf jeden Fall nötig ist und wie auf die erwähnte Unmöglichkeit hin:

„Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft aber, derer Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heißt Metaphysik, derer Verfahren im Anfange *dogmatisch* ist, d.i. ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft zu einer so großen Unternehmung zuversichtlich die Ausführung übernimmt.“ (ebd. B 7)

„Da sich aber bei allen bisherigen Versuchen, diese natürliche Fragen, z.B. ob die Welt einen Anfang habe, oder von Ewigkeit her sei, u. s. w. zu beantworten, jederzeit unvermeidliche Widersprüche gefunden haben, so kann man es nicht bei der bloßen Naturanlage zur Metaphysik, [...], bewenden lassen, sondern es muß möglich sein, [...], entweder unsere reine Vernunft mit Zuverlässigkeit zu erweitern, oder ihr bestimmte und sichere Schranken zu setzen.“ (ebd. B 22)

Später im letzten Teil der *Kritik der reinen Vernunft*, der Transzendentalen Methodenlehre, hat Kant angesichts der subjektiven und objektiven Zulänglichkeit, der Überzeugung und der Gewissheit, das *Fürwahrhalten* in drei Stufen eingeteilt: Das *Meinen* sei ein sowohl subjektiv als auch objektiv unzureichendes Fürwahrhalten, während das *Glauben* ein zwar objektiv unzureichendes, aber subjektiv doch zureichendes Fürwahrhalten sei und das *Wissen* ein sowohl objektiv als auch subjektiv zureichendes Fürwahrhalten darstelle (vgl. ebd. B 850). Dieselbe

Einteilung hat Kant im *Orientieren* nochmals bekräftigt und fernerhin beleuchtet, dass der Gottesbeweis nur ein *moralischer Beweis* sein könne, d.h. die Existenz Gottes sei an sich ein »in praktischer Absicht der Vernunft« postulierter *Vernunftglaube*, dessen Rechtsgrund nicht dort bestehe, wo man für die gegebenen Wirkungen einen Erklärungsgrund geben wolle, sondern dort, wo man für seine Handlungen normative Gründe finden müsse (vgl. *Orientieren*, VIII 139ff).

2. Orientierung durch Vernunft

2.1. Sich-Orientieren im Raum und im Leben

Sowohl das »Orientieren« als auch »im Denken« stellen in Kants Schriften gewissermaßen Metaphern dar, wodurch Kant erläutert, wie der Mensch als ein Moralwesen mittels seines Vernunftvermögens (»im Denken«) die Grundausrichtung des Lebens selbst bestimmt (»sich-orientieren«). Im Vergleich zu der *Kritik der reinen Vernunft* fokussiert Kant im *Orientieren* relativ selten auf die Sinnlichkeit und den Verstand und hat insbesondere viel Mühe, den Begriff des *Gefühls* darzustellen. Der Grund dafür liegt in der Verschiedenheit des Erkennungsumstandes von Menschen. Genauer gesagt, kommt es darauf an, ob es zulängliche objektive Prinzipien der Vernunft gibt, an die man sich bei der Erkennung wenden kann. Das, was Kant im *Orientieren* beschrieb, ist gerade der Fall, in dem sich der Mensch „bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft“ befinde. In diesem Umstand habe man dann keine andere Möglichkeit, als sich an den subjektiven Unterscheidungsgrund, dem sich in seinem selbst befindenden *Gefühl*, zu wenden, insofern man aus der Desorientierung heraus wieder die Richtung festlegen möchte (ebd. 136 Anm.).

Intuitiv findet Orientierung meistens dann statt, wenn wir uns in einem unbekanntem Ort befinden. Um sich zu orientieren, braucht man ein Leitungsmittel, welches ein Stern oder ein Wegweiser sein kann, mittels dessen wir die Himmelsrichtungen bestimmen und entscheiden können, in welche Richtung wir gehen.¹¹ Darüber hinaus findet Orientierung auch statt, wenn man in eine

¹¹ Diese Beschreibung stellt in der Tat auch die ursprüngliche Bedeutung von „sich-orientieren“ dar, nämlich dass sich eine Landkarte mit Hilfe eines Kompasses selbst ausrichtet. Vgl. Joh. Heinr. Zedler (1740): *Zedlers Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, welche bisher durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden*, Bd. 25, Sp. 1888, Leipzig und Halle.

Schwierigkeit gerät und vorübergehend keinen Ausweg sieht. Wie im Falle, dass man sich an einem unbekanntem Ort befindet, wo man zunächst die eigene Position zu bestimmen sucht, um die weitere Bewegungsrichtung festlegen zu können. Man kann feststellen, dass man sich bei der ersten Art der Orientierung noch auf irgendeinen Gegenstand verlassen kann. Im Vergleich dazu besteht aber bei der letzten Art der Orientierung gar kein solcher Gegenstand. So lässt sich die Frage formulieren, was in dem letzten Fall überhaupt ein Leitungsmittel sein könne?

In Ansehung der zeitlichen Reihenfolge war *Orientieren* keineswegs der früheste Aufsatz, in dem Kant die Aspekte der Orientierung entfaltet. Viele im *Orientieren* erläuterte Begriffe, beispielsweise der subjektive Unterscheidungsgrund, das Urteil der Himmelsrichtungen oder das Verhältnis vom Zirkel zum Kreis, lassen sich auf den *Grund*¹² zurückführen. Obwohl inhaltlich kein großer Unterschied zwischen beiden Aufsätzen zu bestehen scheint, aber tatsächlich liegen ihnen unterschiedliche Zielsetzungen zu Grunde, aufgrund derer sie sich in die jeweiligen Richtungen entwickelten. Präziser formuliert, ist es die Fragestellung, wie der Mensch durch den theoretischen Gebrauch der Vernunft die Welt erkennt, die im *Grund* von Kant behandelt wird; im *Orientieren* hingegen die Fragestellung, wie der Mensch durch den praktischen Gebrauch derselben die moralische Welt bildet. Bemerkenswert ist daran, dass beide Anwendungen der Vernunft trotzdem zum selben Ausgangspunkt zurückführen, nämlich zu einem sogenannten subjektiven Unterscheidungsgrund. So lassen sich zwei innerlich aufeinander bezogene Fragen stellen: Was ist der

Bemerkenswert ist, dass der erwähnte Kompass ein Magnetkompass ist, welcher sich eigentlich nicht nach Osten, dem »Orient«, sondern nach Norden ausrichtet, sprich „die Auszeichnung des Ostens im Begriff der Orientierung dürfte religiöse Gründe haben.“ Vgl. W. Stegmaier (2001): Orientierung an anderer Orientierung, in: V. Gerhard; R. P. Horstmann und R. Schumacher (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. V, Berlin, S. 211, Fußnote 24.

¹² I. Kant (1768): Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume (= **Grund**), in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. II, Berlin, S. 375-384.

genaue Inhalt dieses subjektiven Unterscheidungsgrundes? Und in welchem Sinne ist ein Unterscheidungsgrund »subjektiv«?

2.2. Der subjektive Unterscheidungsgrund: Sinnlichkeit und Gefühl

Eine mögliche Antwort auf die obigen Fragen besteht zunächst in der These, dass der Mensch ein vernünftiges Naturwesen sei. Obwohl bei dieser These in Kants Schriften vor allem davon die Rede ist, dass dem Menschen das Vermögen innewohne, in der Affizierung der Naturgesetze und trotzdem nach den selbstgesetzten Gesetzen zu handeln (vgl. *GMS* IV 412), und er sich insofern hauptsächlich auf den praktischen Gebrauch der Vernunft bezieht, bedeutet dies systematisch genommen aber keineswegs, dass der theoretische Gebrauch der Vernunft insofern bei der Selbstgesetzgebung ganz ausgeschlossen werde. Demzufolge hat diese These dann nicht nur moralische Bedeutung. Vielmehr gilt, dass der Mensch, weil ein Naturwesen, solange er da sein möchte, d.h. eine Verbindung mit der Außenwelt halten möchte, der erwähnte subjektive Unterscheidungsgrund dann nichts anderes als ein »empirisches Ich« sein kann. Das heißt, dieser Bestimmungsgrund muss sich zunächst auf den menschlichen Körper beziehen und insofern die Sinnlichkeit oder das Gefühl darstellen. Diesbezüglich wird im *Grund* erläutert, dass der menschliche Körper in zwei äußerlich ähnliche Hälften aufgeteilt sei und es infolgedessen einen Grund für die Unterscheidung der Himmelsrichtungen gebe (vgl. *Grund*, 379). Der Körper stelle insofern den Standpunkt dar, von dem aus die Außenwelt erfahren werde:

„Da wir alles, was außer uns ist, durch die Sinnen nur in so fern kennen, als es in Beziehung auf uns selbst steht, so ist kein

Wunder, daß wir von dem Verhältniß dieser Durchschnittsflächen zu unserem Körper den ersten Grund hernehmen, den Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen.“ (*Grund*, 378f)

Allerdings ist klar, dass uns ohne Sinnlichkeit bzw. sinnliche Wahrnehmungen kein Gegenstand gegeben wäre (vgl. *KrV* B 34). Trotzdem bedeutet, einen Gegenstand wahrzunehmen, nicht auch, dass das Verhältnis dieses Gegenstandes zu den anderen zugleich wahrgenommen werden kann. Wie Kant im *Grund* ausgeführt hat, werde der Körper zwar durch die Sinnlichkeit wahrgenommen, die Verschiedenheit von dessen Oberfläche beruhe aber auf einem „inneren Grund“. Das ist auch der Fall, will man die Gegenden „erzeugen“ (vgl. *Grund*, 382). Genauer gesagt, weil die Erzeugung der Gegenden eigentlich nicht wahrgenommen oder eingebildet werden könne, stellen die Sinnlichkeit, die Einbildungskraft oder die Vernunft dann keineswegs ihren „ersten Grund“ dar (vgl. Stegmaier 2001, 211); dieser sogenannte erste Grund muss ein innerer sein, nämlich das Vermögen, den Unterschied der rechten Seite von der linken *fühlen* zu können, wie Kant im *Orientieren* dargelegt hat:

„[...] so weiß ich Süden, Westen, Norden und Osten zu finden. Zu diesem Behuf bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen Subjekt, nämlich der rechten und linken Hand. Ich nenne es ein Gefühl, weil diese zwei Seiten äußerlich in der Anschauung keinen merklichen Unterschied zeigen.“ (*Orientieren*, 134f)

Nun lässt sich die Bedeutung des Terminus »subjektiv« durch den Ausdruck „an meinem eigenen Subjekt“ erläutern. Genau gesagt, weil die Sinnlichkeit ein in Bezug auf das »empirische Ich« aufgezeigtes Vermögen ist, ist sie subjektiv.

Gleichwohl, weil das Gefühl der linken und der rechten Seite ein rein auf uns selbst beruhendes inneres Urteil ist, ist es ebenfalls subjektiv. Und solange das Gefühl eine aufs Subjekt bezogene Empfänglichkeit der Vorstellung darstelle, gehöre es wie Kant darlegt, auch zur Sinnlichkeit (vgl. *RL VI 211 Anm.*). Der entscheidende Unterschied zwischen ihnen bestehe deswegen vielmehr darin, dass das Gefühl im Vergleich zur Sinnlichkeit den sogenannten *inneren* Grund darstelle, indem das Erstere sogar im Fall der Begrenzung des Letzteren zum Urteil noch beitragen könne, sowohl bei der Orientierung in einem physischen Raum als auch in einem metaphorischen Raum, d.h. bei der Bestimmung der Grundausrichtungen des Lebens.

Bemerkenswert ist daran ferner, dass das Vermögen, die Gegenstände wahrzunehmen, und das Vermögen, deren Verhältnis zu beurteilen, wie erwähnt, nicht dieselben sind. Die Sinnlichkeit sei eine Fähigkeit, die durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert würden, uns Vorstellungen und Anschauungen liefere (vgl. *KrV*, B 34). Mittels der Sinnlichkeit können wir zwar die Gegenstände wahrnehmen, aber noch nicht ihr Verhältnis beurteilen. Im Vergleich dazu ist das Gefühl als ein rein *inneres* Vermögen, d.h. unabhängig von der Affizierung der Gegenstände, aber potenziell imstande, allein durch sich selbst das Verhältnis der Gegenstände *a priori* zu bestimmen (vgl. *Orientieren*, 135). Weil jedoch das Gefühl sich nicht mit dem bestimmten Gegenstand verknüpfen müsse, enthalte es auch „nichts zur Erkenntnis des Objekts Brauchbares“, d.h. was durch das Gefühl geliefert werde, sei keineswegs als Wissen zu betrachten (vgl. *RL VI 211 Anm.*, u. *Orientieren*, 140f). Auch nach der von Kant vorgenommenen Einteilung ist es bestenfalls ein *subjektiv zureichendes Fürwahrhalten*, ein *Glaube*. In Ansehung dessen, dass es den Vorstellungen, welche durch Gefühl geliefert werden, an der *objektiven Gewissheit* mangelt, stellt das Gefühl einen *subjektiven* Unterscheidungsgrund dar.

2.3. Die Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft: Sich-Orientieren „im Finstern“

Dass beim Sich-Orientieren nicht die Sinnlichkeit, sondern das Gefühl den letzten Unterscheidungsgrund darstellt, ist sowohl im theoretischen als auch im praktischen Bereich von Bedeutung. Genauer gesagt wies Kant durch das Gefühl zunächst auf eine unvermeidliche Schwierigkeit und anschließend auf die sich dafür bietenden Lösungen hin, was wir beides in theoretischen und praktischen Bereichen vorfinden. Die Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft bringt die erwähnte Schwierigkeit mit sich, die sich einerseits als die Begrenztheit menschlicher Sinne manifestiert und andererseits als die Unmöglichkeit, allein durch den spekulativen Gebrauch der Vernunft übersinnliche Gegenstände zu erkennen. Dementsprechend liegen die sich hierfür bietenden Lösungen einerseits in der Beihilfe des Abstraktionsvermögens, welche sich auf das Verstandesvermögen bezieht, und andererseits in dem Postulat des Vernunftglaubens, welchem der Gebrauch der Vernunft nicht theoretische, sondern vielmehr praktische Absicht ist. Bemerkenswert ist daran, dass beide Lösungen tatsächlich denselben Versuch darstellen, sich angesichts der Unzulänglichkeit objektiver Prinzipien der Vernunft an einem auf sich selbst beruhenden Unterscheidungsgrund zu orientieren.

Mit der Metapher „im Finstern“ beschrieb Kant im *Orientieren* einen solchen Umstand, bei welchem man mangels „objektiver Gründe der Erkenntnis“ die Orientierung vorübergehend verlieren würde. Genauer gesagt, stellen wir uns vor, dass man sich in einem zwar bekannten, aber dunklen Zimmer befinde. Solange sich alle Gegenstände an ihrem üblichen Platz befänden, könne man sich mittels des Gedächtnisses im Verhältnis zu den Gegenständen orientieren. Wenn aber alle Gegenstände umgestellt würden, dann bliebe nur der erwähnte subjektive Unterscheidungsgrund, d.i. das Gefühl, übrig. Man komme also nur nach „dem

bloßen Gefühl des Unterschiedes meiner zwei Seiten, der rechten und der linken“ aus der Desorientierung heraus (vgl. *Orientieren*, 135f).

Kant hielt die obige Orientierung für *mathematisch*, weil man sich in diesem Fall an Verhältnissen orientiert, die an einem selbst und an Gegenständen gemessen werden können. Daran lässt sich leicht feststellen, dass ihr Erfolg noch von der Wirksamkeit der Anschauungen und der ihnen zugrunde liegenden Sinnlichkeit abhängt, d.h. wenn die erforderlichen „objektiven Gründe der Erkenntnis“ noch zulänglich sind (vgl. ebd. 136). Dem steht der Fall entgegen, dass man nicht mehr imstande ist, mittels Sinnlichkeit und Anschauungen sich zu orientieren, d.h. wenn die sogenannten objektiven Gründe der Erkenntnis unzulänglich sind. Aber selbst in diesem Fall ist trotzdem zu erwarten, dass man als vernünftiges Naturwesen alle Möglichkeiten nutzen wird, die zur Verfügung stehen. Das in einem Selbst ruhende Gefühl der Unterscheidung der beiden Seiten kann insofern als der Entscheidungsgrund gelten.

Sofern man sich angesichts der Unzulänglichkeit der objektiven Gründe der Erkenntnis zum Orientieren an das „Geschäft der reinen Vernunft“ halte, verschiebe man die Orientierung auf die *logische* Ebene. Wie im Falle des abgedunkelten Zimmers, in welchem die reine Vernunft zwar „ganz und gar kein Objekt der Anschauung, sondern bloß Raum für dieselbe findet“, könne man trotzdem mittels seines Verstandesvermögens „wenigstens das Verhältnis des Gegenstandes zu den Gegenständen der Erfahrungen unter reine Verstandesbegriffe bringen“, d.h. man kann „im Denken“ überprüfen, ob es dabei einen Widerspruch gebe. *Sich-im-Denken-Orientieren* stellt in diesem Sinne einen Versuch dar, kraft des Verstandesvermögens „über alle Grenzen der Erfahrung“ zu erkennen (vgl. ebd. 133f u. 136).

2.4. Ein gefühltes Bedürfnis der Vernunft als Leitungsmittel der Orientierung

Bemerkenswert ist daran, dass kein Streit zwischen Kant und seinen Zeitgenossen ausgebrochen wäre, wenn das Sich-im-Denken-Orientieren lediglich einen epistemologischen Versuch dargestellt hätte. Eigentlich bedeutet das Sich-im-Denken-Orientieren bei Kant jedoch mehr, denn der erwähnte „bloße Raum für die Gegenstände“ sei in Wirklichkeit ein „metaphorischer Raum“ (Stegmaier 2001, 212), er impliziert nämlich einen „unermeßlichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raume des Übersinnlichen“ (*Orientieren*, 137), in dem die reine Vernunft...

„[...] alsdann nicht mehr imstande ist, nach objektiven Gründen der Erkenntnis, sondern lediglich nach einem subjektiven Unterscheidungsgrunde, in der Bestimmung ihres eigenen Urtheilsvermögens ihre Urtheile unter eine bestimmte Maxime zu bringen. Dies subjektive Mittel, das als dann noch übrig bleibt, ist kein anderes, als das Gefühl des der Vernunft eigenen *Bedürfnisses*.“ (ebd. 136)

Daraus kann man ersehen, dass ein Raum des Übersinnlichen im Kontext kein physischer Raum, wohl vielmehr ein von Stegmaier so genannter „metaphorischer Raum“ ist, in dem man „bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien“ aus dem Bedürfnis der Vernunft sich orientieren möchte bzw. muss. Das heißt, selbst bei dem Versuch, mittels des Verstandesvermögens die übersinnlichen Gegenstände zu erkennen bzw. ihre Existenz zu beweisen, wie dies Mendelssohn für das Dasein Gottes getan hatte, orientiere man sich eigentlich nicht an der Erkenntnis selbst, sondern vielmehr an einem Gefühl des Bedürfnisses, welches durch den

Erkenntnisbetrieb bewirkt werde, sofern die Vernunft bei der erwähnten Unzulänglichkeit ihren Mangel ersehe. Diesen *Sachverhalt* zu übersehen führt dann zu der Gefahr der philosophischen Schwärmerei, dem Dogmatismus (vgl. ebd. 137 Anm. u. 139 Anm.).

2.4.1. Entzweiung zwischen Kant und seinen Zeitgenossen: derselbe Ausgangspunkt, jedoch einander entgegengesetzte Wege

Gerade hinsichtlich des obigen *Sachverhalts* nimmt Kant im Vergleich zu seinen Zeitgenossen nicht nur im theoretischen, sondern auch im praktischen Bereich einen ganz eigenen Weg: Zwar ermutigt er: „Räsonnirt, soviel ihr wollt und worüber ihr wollt, [...]“¹³ Er weist aber auch darauf hin, dass der spekulative Gebrauch der Vernunft seine Begrenzung hat: Im theoretischen Bereich sei der Versuch, ohne in Bezug auf die Erfahrung, d.h. ohne mittels der Sinnlichkeit, Erkenntnisse zu gewinnen, eine Selbsttäuschung, und im praktischen Bereich stelle die Überzeugung, mittels des Verstandesvermögens überhaupt die Wirklichkeit der übersinnlichen Gegenstände beweisen zu können, d.h. damit zu rechnen, dass die Vorstellung solcher Gegenstände ein Erkenntnisstück werde, auch nichts anderes als einen Dogmatismus dar.¹⁴ Man kann feststellen, dass in beiden vorherigen Fällen der Terminus »subjektiv« durch Kants Kritikerarbeit nicht mehr lediglich »parteiisch« bedeutet, sondern vielmehr ein entscheidendes Element zur Rechtfertigung menschlicher Subjektivität darstellt, indem Kant zunächst in der *Kritik der reinen Vernunft* durch die Kooperation von Sinnlichkeit und Verstand und

¹³ Vgl. I. Kant (1784) Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (= **Aufklärung**) in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. VIII, Berlin, S. 37.

¹⁴ Vgl. Orientieren, 137. In der Anmerkung sagt Kant, „Mendelssohn dachte wohl nicht daran, daß das Dogmatisieren mit der reinen Vernunft im Felde des Übersinnlichen der gerade Weg zur philosophischen Schwärmerei sei, und daß nur Kritik eben desselben Vernunftvermögens diesem Übel gründlich abhelfen könne.“ Und sonst vgl. auch *KrV*, A VIII u. Höffe 2004, S. 61.

nun durch das *Gefühl* gegenüber seinen Zeitgenossen auf eine andere Erfahrungsweise von Wahrheit hinweist.

Die im *Orientieren* dargestellte Kontroverse zwischen Kant und Mendelssohn repräsentiert also die vorherige Entzweiung. Genauer gesagt, obwohl Kant in dem Punkt mit Mendelssohn übereinstimmt, dass es weder vorgeblicher geheimer Wahrheitssinn noch überschwänglicher Glaube, sondern bloß die eigentliche reine Vernunft sei, durch die man es nötig finde und anpreise, sich zu orientieren (vgl. *Orientieren*, 134), weist er trotzdem zwei daraus entspringende Ansichten von Mendelssohn zurück. Erstens vertritt Kant, dass ein gefühltes Bedürfnis der Vernunft das tatsächliche Leitungsmittel der Orientierung darstelle, nicht jedoch der Menschenverstand, der Gemeinsinn oder die gesunde Vernunft – drei Begriffe, mit welchen Mendelssohn den jeweils selben Inhalt ausdrückte. Zweitens weist Kant darauf hin, dass der Versuch von Mendelssohn, kraft des Verstandesvermögens die übersinnlichen Gegenstände zu behandeln bzw. das Dasein Gottes zu beweisen, schließlich gerade zu einer philosophischen Schwärmerei führe, die Mendelssohn selbst in der Auseinandersetzung mit Spinoza aber anfänglich abgelehnt habe. So kann man feststellen, dass, obwohl die beiden Philosophen in Hinblick auf die Konkurrenz zwischen Glauben und Vernunft an einer gemeinsamen Position festhielten und der Sophisterei der Spekulation Widerstand leisteten, sie in ihrer Begründung trotzdem unterschiedliche Wege einschlugen: Für Mendelssohn waren der Menschenverstand und die Spekulation bei der Orientierung „beide Wegweiser“, indessen betonte Kant, dass nur die Kritik eben desselben Vernunftvermögens dem oben ausgeführten Risiko gründlich abhelfen könne.

2.4.2. Die Zweideutigkeit des Menschenverstandes im Sinne Mendelssohns

Anhand der folgenden Zitate lassen sich der Begriff des Menschenverstandes und dessen Verhältnis zur spekulativen Vernunft im Denken Mendelssohns genauer verstehen:

„In Wahrheit pfeget mir diese Regel auch im Wachen zur Richtschnur zu dienen. So oft mich meine Spekulation zu weit von der Heerstraße des Gemeinsinns abzuführen scheint, so stehe ich still und suche mich zu orientieren. Ich sehe auf den Punkt zurück, von welchem wir ausgegangen, und suche meine beide Wegweiser zu vergleichen. Die Erfahrung hat mich gelehrt, daß in den mehresten Fällen, das Recht auf Seiten des Gemeinsinns zu seyn pfeget, und die Vernunft muß sehr entscheidend für die Spekulation sprechen, wenn ich jenen verlassen und dieser folgen soll. Ja sie muß mir deutlich vor Augen legen, wie der Gemeinsinn von der Wahrheit abkommen und auf Irrwege gerathen können, um mich zu überführen, daß seine Beharrlichkeit blos ungelehriger Eigensinn sey.“¹⁵

„Meiner Spekulation weise ich bloß das Geschäft an, die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes zu berichtigen, und so viel, als möglich, in Vernunftkenntniß zu verwandeln. So lange sie beyde, gesunde Vernunft und Spekulation, noch in

¹⁵ Moses Mendelssohn (1785): *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* (= *Morgenstunden*), in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd III, X. Vorlesung, Stuttgart u. Bad Cannstatt (= *Jubiläum-Ausgabe*), S. 82.

gutem Vernehmen sind, so folge ich ihnen, wohin sie mich leiten. So bald sie sich entzweyen: so suche ich mich zu orientieren, und sie beide, wo möglich, auf den Punkt zurückzuführen, von welchem wir ausgegangen sind.“¹⁶

Die beiden obigen Zitate genügen, um festzustellen, dass der von Mendelssohn dargestellte »Menschenverstand« zweideutig ist (vgl. *Orientieren*, 134). Dessen Zweideutigkeit besteht aber nicht in den verschiedenen Ausdrucksweisen. Denn obwohl der Menschenverstand in der Sprache Mendelssohns abwechselnd auch der Gemeinsinn, die gesunde Vernunft oder der schlichte Menschenverstand genannt wird, kann man im Kontext getrost davon ausgehen, dass sich die verschiedenen Termini auf denselben Begriff beziehen. Dessen Zweideutigkeit bestehe vielmehr darin, dass Mendelssohn die Vernunft in den gesunden Menschenverstand und in die Spekulation aufgeteilt und den beiden eigene Aufgaben zugewiesen habe: Die Letztere berichtige nämlich den Ersteren, während der Erstere die Letztere leite. Weil diese zwei Vermögen den Eignungen der Vernunft angehören, seien sie „beide Wegweiser“ bei der Orientierung, sofern sie miteinander im Einklang stehen würden. Wenn aber ein Konflikt entstehe, nämlich wenn jemanden seine Spekulation „zu weit von der Heerstraße des Gemeinsinns abzuführen scheint“, dann solle man auf den Ausgangspunkt zurückgehen, d.h. sich erneut am Menschenverstand zu orientieren suchen.

Die obige Auffassung ist insofern problematisch, als sie andeutet, dass sich zwei Vermögen einander widersetzen können. Näherhin legte Mendelssohn zwar dar, dass sich die Spekulation unter der Leitung des Menschenverstandes befinden solle, wenn man sich gegen die Sophisterei der Spekulation verteidigen möchte, erläuterte

¹⁶ Moses Mendelssohn (1786): An die Freunde Lessings, erneut abgedruckt in: H. Scholz (Hrsg.), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin, S. 308.

er aber nicht, wie man die Gefahr „der Schwärmerei und der gänzlichen Entthronung der Vernunft“ meiden könne, wenn nämlich der Gemeinsinn, der Menschenverstand, von der Wahrheit abkomme und auf Irrwege gerate (vgl. ebd.).

Dennoch ist Mendelssohn durchaus darin Recht zu geben, dass er den Inhalt des Menschenverstandes in dieser Weise entfaltet. Denn sein Denken schloss nicht von vornherein die Möglichkeit aus, in den harmonischen Interaktionen voranzuschreiten. Dasselbe gilt auch für den Aufsatz *Ueber die Frage: was heißt aufklären?*¹⁷ Dort führt Mendelssohn aus, dass Bildung, Kultur und Aufklärung alle drei zur Besserung des Zustandes der menschlichen Geselligkeit dienen würden. Die Bildung zerfalle in Kultur und Aufklärung: Während die Letztere die theoretische Seite der Bildung sei, stelle die Erstere die praktische Seite derselben dar (vgl. *aufklären*, 193f).

„Aufklärung verhält sich zur Kultur, wie überhaupt Theorie zur Praxis; wie Erkenntniß zur Sittlichkeit; wie Kritik zur Virtuosität. An und für sich betrachtet, (objektiv) stehen sie in dem genauesten Zusammenhange; ob sie gleich subjektive sehr oft getrennt sein können.“ (ebd. 195)

Demnach werde ein tugendliebender Aufklärer beim Streit zwischen den erwähnten miteinander zusammenhängenden gesellschaftlichen Phänomenen mit Vorsicht und Behutsamkeit verfahren. Er werde lieber das Vorurteil dulden, um zu vermeiden, dass der Missbrauch der Aufklärung das moralische Gefühl schwäche oder zu Hartsinn, Egoismus, Irreligion und Anarchie verleite, so wie ohne dieselbe Vorsicht der Missbrauch der Kultur Üppigkeit, Weichlichkeit, Aberglaube und Sklaverei

¹⁷ Moses Mendelssohn (1784): *Ueber die Frage: was heißt aufklären?* (= **aufklären**) in: *Berlinische Monatschrift*, Bd. IX, S. 193-200.

bewirken könne (vgl. ebd. 198f).

Insofern die Aufklärung mit der Kultur, die Theorie mit der Praxis und die Erkenntnis mit der Sittlichkeit verträglich seien, so war Mendelssohn überzeugt, ließen sich ihre jeweiligen Aufgaben unbeschadet erfüllen, wodurch die Menschen ihren geselligen Zustand allmählich verbessern könnten. Dabei sieht er den Fall, dass die spekulative Vernunft den Menschenverstand durch Sophisterei angreift, analog zu dem, dass die Aufklärung die Kultur bekämpft. Beide stellten nichts anderes als eine Desorientierung dar, aus der man nur mittels der Letzteren, d.i. des Menschenverstandes und der Kultur, seinen Weg aus der Verwirrung findet.

Mendelssohns Annahme repräsentiert den üblichen Gesichtspunkt zu seiner Zeit. Die Problematik dieser Annahme besteht aber darin, dass er keinen Grund dafür gibt, warum dem Menschenverstand und der Kultur im Vergleich zur Spekulation und zur Aufklärung der Vorrang gebührt? Eine mögliche Erklärung dafür liegt vielleicht darin, dass Mendelssohn, als er „die Bestimmung des Menschen als Maß und Ziel aller unserer Bestrebungen und Bemühungen, als einen Punkt, worauf wir unsere Augen richten müssen, wenn wir uns nicht verlieren wollen“ definierte (*aufklären*, 194f), zugleich voraussetzte, dass der Mensch als ein vernünftiges Wesen das Vermögen besitzt, zu wissen oder zumindest doch zu beurteilen, was er anstreben solle. Dieses Vermögen bezeichnet den *Menschenverstand*, der in dem Sinne schlicht ist, als er sich auf unsere ernste Intention bezieht.

Dennoch kann eine derartige Erklärung keine überzeugende Rechenschaft davon ablegen, warum man den Menschenverstand für das ultimative Leitungsmittel halten sollte. Denn erstens ist dieses Vermögen von empirischen Bedingungen abhängig, sofern es sich dem Wesen nach um Gemein Sinn (*sensus communis*) handelt. Das heißt, die Orientierung durch den Menschenverstand kann in gewissen

Fällen ein unvernünftiges Ergebnis, etwa, wie bereits erwähnt, ein Vorurteil, hervorbringen. Dazu meinte Mendelssohn, dass man dies dulden müsse, wobei er jedoch nicht zugleich deutlich machte, wie weit das Dulden gehen soll, sodass diese Position, wie Kant dargelegt hat, der Schwärmerei, dem Aberglauben und dem Atheismus „eine weite Pforte“ öffnen werde, die Mendelssohns ursprünglicher Absicht widerspreche (vgl. *Orientieren*, 143).

Sofern sich ferner der Menschenverstand auf den Gemeinsinn bezieht, stößt er sowohl im theoretischen Bereich als auch im praktischen Bereich an seine Grenzen: Im theoretischen Bereich seien die Urteile des Menschenverstandes beispielsweise ganz anders als die Sätze der Mathematik. Nach Kant seien die Letzteren angesichts der benötigten Hilfe der Anschauung synthetisch. Im Vergleich dazu hat der empirische Charakter der Ersteren aber nichts mit der Anschauung zu tun; trotz des synthetischen Charakters würden die Letzteren kraft des Verstandes bzw. der Anordnung der Kategorien ihre apodiktische Gewissheit gewinnen, indessen sich die Ersteren bloß auf die schlichten Erfahrungen beziehen und insofern bestenfalls generell und keineswegs universell gültig seien (vgl. *KrV*, B 14ff). Darum gelte, dass „man sich in der Metaphysik, als einer speculativen Wissenschaft der reinen Vernunft, niemals auf den gemeinen Menschenverstand berufen könne“ (vgl. *Prolegomena*, 370f). Dieselbe Begrenztheit besteht auch im praktischen Bereich, genauer gesagt, indem sich der sogenannte gemeine Menschenverstand als eine „Probe zur Beurtheilung der Richtigkeit des spekulativen“ bediene. Das heißt, selbst wenn der gemeine Menschenverstand als ein Verstandesvermögen dazu beitragen könne, „die Fehler des künstlichen Verstandesgebrauchs zu entdecken“,¹⁸ sei er aber immer noch nicht imstande, die praktische Notwendigkeit des moralischen Handelns zu begründen, solange man durch die Zergliederung eines Begriffs im

¹⁸ Vgl. I. Kant: *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen.* (= **Logik**), in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. IX, Berlin, S. 57.

praktischen Bereich bestenfalls die logische Möglichkeit eines Gegenstandes, d.h. keine reale Möglichkeit desselben, erläutern kann (vgl. *KrV* B XXVIII).

2.5. Zwei Arten Sich-Orientieren: zu erklären und zu begründen

Dass Mendelssohn dem Menschenverstand bei der Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände bzw. des Daseins Gottes sehr viel zutraute, hängt mit seiner tiefen Sorge zusammen, derentwegen er Spinoza kritisch gegenüberstand. Nach Mendelssohn sei Gott im Denken Spinozas eine Substanz, die schlechthin durch die reine Spekulation hervorgebracht werde, sodass seine Existenz lediglich eine *Erkenntnisquelle* darstelle, aus der die physische Notwendigkeit fließe, und keineswegs die *Billigungsquelle*, aus der die sittliche Notwendigkeit fließe (vgl. *Morgenstunden*, 109). Anerkennt man Spinozas Argumentation, kann das heißen, dass man die intelligible Befriedigung um den Preis des Verlustes der eigenen kulturellen Grundlage erfüllt. Mendelssohn betonte deswegen die Wichtigkeit der Balance zwischen Kultur und Aufklärung bzw. gesunder Vernunft und Spekulation, nicht weil er darauf aus war, die Philosophie Spinozas gründlich zurückzuweisen, sondern vielmehr darauf, bei der moralischen Begründung die „rationale Einsicht und Spekulation miteinander zu versöhnen.“¹⁹

Nach Kant besteht trotzdem kein wesentlicher Unterschied zwischen diesen zwei spekulativen Denkern (vgl. *Orientieren*, 142), weil es einerseits „immer nur ein Erfahrungsgebrauch bleibt“ (ebd. 137 Anm.) und somit zur philosophischen

¹⁹ Vgl. W. Euler (2001): Orientierung im Denken: Kants Auflösung des Spinoza-Streits, in: V. Gerhard, R. P. Horstmann und R. Schumacher (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant Kongresses*, Bd. V, S. 168f.

Schwärmerei führen könne, wie im Falle, wenn Mendelssohn versucht habe, die übersinnlichen Gegenstände unter die reinen Verstandesbegriffe zu bringen, d.h. anzunehmen, dass die Existenz der übersinnlichen Gegenstände als Wissen gelten könne. Andererseits übersehe Mendelssohn den Unterschied zwischen dem Unbewiesenen und dem Unangezweifelten. Damit verwechsle er die Urteile des Gemeinsinns mit den Sätzen der Mathematik, wodurch es zum Risiko des Dogmatismus komme (vgl. ebd. u. *Prolegomena*, 370f). Sowohl Spinoza als auch Mendelssohn ließen diejenige Möglichkeit außer Acht, dass sich die objektive Realität eines Fürwahrhaltens nicht ausschließlich durch die spekulative Vernunft bekräftigen lasse. In gewissen Fällen ist sie der praktischen Vernunft zuzuschreiben, d.h. sie stellt eine notwendige Voraussetzung in praktischer Absicht der Vernunft dar.

Wie erwähnt, gelte sowohl im theoretischen Bereich, als auch im praktischen *ein gefühltes Bedürfnis der Vernunft* als das Leitungsmittel in der Orientierung. Präziser gesagt, bezieht sich dieses Gefühl, weil der Mensch ein vernünftiges Naturwesen ist, auf zwei unterschiedliche Bedürfnisse bzw. zwei Zielsetzungen der Vernunft, nämlich einerseits zu überleben, und andererseits, ein menschenwürdiges Leben zu leben. Daraus ergeben sich zwei Arten von Aktivitäten der Vernunft, nämlich, die „gegebenen Wirkungen zu erklären“ sowie die praktische Notwendigkeit des moralischen Handelns zu begründen (vgl. *Orientieren*, 141), obwohl die beiden gewissermaßen denselben Versuch bezeichnen, „aller Möglichkeit das Dasein eines allerrealsten (höchsten) Wesens zum Grund zu legen.“ (ebd. 137 Anm.)

Kant sagt, dass sich die Existenz Gottes in dem Fall als eine *Vernunfthypothese* zum Ausdruck bringen lasse, wenn sie aufgrund ihrer Widerspruchsfreiheit mit den reinen Vernunftbegriffen einen Erklärungsgrund für die Welt, d.h. ihre Ursache, darstelle (ebd. 141). Daran sind zwei Punkte bemerkenswert. Erstens stellt der Versuch, eine Hypothese zu entwickeln, bloß ein willkürliches Handeln dar, und

insofern bringt die Existenz Gottes eine bedingte Annahme zum Ausdruck, denn das Bedürfnis, eine Erklärung zu finden, sei ein bedingtes, insofern man urteilen wolle, so Kant (vgl. ebd. 139). Zweitens sei die Rechtfertigung dieser Hypothese im folgenden Sinne „eine bloße Erdichtung“: Obwohl die Vernunfthypothese ein Modell der Vernunft Einsicht sei, welche allen logischen Ansprüchen an Gewissheit genügen müsse, verwandele sich die Existenz Gottes aber keineswegs in die Vernunft Einsicht, solange Gott ein *übersinnlicher* Gegenstand sei, d.h. ein solcher, der sich nicht in der Anschauung befinde und dessen objektive Realität man folglich in der Erfahrung keineswegs beweisen, aber auch nicht widerlegen könne (vgl. ebd. 141 u. *KrV*, B 608 u. 669).

Obwohl sich die Existenz Gottes keineswegs als Wissen bezeichnen lasse, gelte sie als ein *Vernunftglaube*, ein zwar objektiv unzureichendes, aber doch subjektiv zureichendes Fürwahrhalten. Sie ist kein Wissen, weil ihr, wie erwähnt, die objektive Gewissheit mangelt, aber auch kein bloßes Meinen, weil ihre Wirklichkeit eine auf der praktischen Absicht der Vernunft beruhende notwendige Voraussetzung darstellt, nämlich sofern man in der sogenannten moralischen Welt das Bedürfnis erfüllen müsse, ein regulatives bzw. formales Prinzip der Vernunft für die Vereinbarkeit zwischen Tugend und Glückseligkeit hervorzubringen (vgl. *KrV* B 647 u. *KpV* 223ff). Eine solche Voraussetzung sei ein **Postulat**, indem sie einen praktischen Grundsatz darstelle, „der eine mögliche Handlung bestimmt, bei welcher vorausgesetzt wird, daß die Art, sie auszuführen, unmittelbar gewiß sei.“ (vgl. *Logik*, § 38, 112)

3. Dasein sei kein Prädikat

3.1. Spekulation stellt keine einzige Erfahrungsweise von Wahrheit dar

Daraus dass die Existenz der übersinnlichen Gegenstände, wie Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, ein in praktischer Absicht der Vernunft vorausgesetztes Postulat sei, erhellt, dass die Spekulation keine einzige Erfahrungsweise von Wahrheit darstellt. Vielmehr müsse die Existenz derjenigen Gegenstände, deren objektive Realität wegen ihrer Übersinnlichkeit nicht bewiesen werden kann und insofern sich ganz und gar nicht in Wissen verwandelt, postuliert bzw. *gefordert* werden,²⁰ solange sie hinsichtlich der Möglichkeit der verbindenden Kraft des moralischen Gesetzes a priori als schlechterdings notwendig erkannt werde (vgl. *KrV*, B 663).

Der Unterschied zwischen Kant und seinen Zeitgenossen besteht vor allem darin, dass, während die Spekulation für die Letzteren den Wegweiser oder Kompass darstellte, um sich im Feld der übersinnlichen Gegenstände zu orientieren, Ersterer durch die *Grenzbestimmung* derselben auf den Ausgang für die Desorientierung der Letzteren hinwies (vgl. *Orientieren*, 143 Anm.): Eine auf die moralische Praxis bezogene Frage lässt sich nicht bloß als ein epistemologischer Gegenstand betrachten, denn sofern die Sollensbegründung im praktischen Bereich gegenüber der Phänomenserklärung die Hauptaufgabe darstellt, lassen sich die moralischen Erkenntnisse nicht durch den theoretischen Gebrauch der Vernunft, sondern vielmehr durch den praktischen Gebrauch derselben rechtfertigen. Diese Position lässt sich anhand von Kants Beschwichtigung des Spinoza-Streits darlegen und steht im Einklang mit dem Interesse, das Kant in der Abfassung der *Kritik der reinen*

²⁰ Vgl. *KrV*, B 661f, *KpV* V 114. Und außerdem F. Ricken (2002): Das Postulat der reinen praktischen Vernunft (122-148), in: O. Höffe (Hrsg.) *Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin, S. 189.

Vernunft schon deutlich aufgezeigt hatte, nämlich, durch eine systematische Vervollständigung der Vernunftkritik die Möglichkeit der Metaphysik als einer Wissenschaft neu zu begründen (vgl. Euler 2001, 169f).

Genauer gesagt bezieht sich die erwähnte systematisch vervollständigte Vernunftkritik auf einen Versuch, die bloß subjektiven Bedingungen des Gebrauchs der Vernunft von denen, durch die etwas vom Objekt Gültiges angezeigt wird, zu unterscheiden (vgl. *Briefwechsel X*, 428). Das heißt, es geht nicht um den unterschiedlichen Gebrauch der Vernunft selbst, sondern vielmehr um ihre verschiedenen Gebrauchsbedingungen, sodass dieselbe Unterscheidung zwar gewissermaßen darauf hinweist, dass Erkennen und Werten zweierlei sind, sie aber keineswegs besagt, dass der theoretische Gebrauch der Vernunft insofern sich auf den Verstandesbereich beschränkt. Die Trennung von Erkennen und Werten stellt vielmehr die verschiedenen Absichten der Vernunft dar, d.h. gegebenenfalls zu erklären oder zu begründen, wobei aber nicht ausgeschlossen wird, dass der spekulative Gebrauch der Vernunft dazu beitragen kann, zu einem moralischen Urteil zu gelangen. Bemerkenswert ist daran aber, dass die Erweiterung der theoretischen Vernunft im praktischen Bereich, wie Kant dargelegt hat, keine Erweiterung der Spekulation sei, solange nicht gefordert werden könne, dass jene in praktischer Absicht der Vernunft postulierten Objekte der Begriffe uns als Anschauungen gegeben werden (vgl. *KpV*, V 134). Ein Postulat der reinen praktischen Vernunft lasse sich insofern als ein solcher *theoretischer Satz* verstehen, der sich zwar auf den theoretischen Gebrauch der Vernunft beziehe, aber *nicht erweislich* sei (vgl. ebd. 122), und infolgedessen auch keineswegs wie die Vernunfthypothese durch die Erkenntnis neuer Tatsachen ergänzt oder korrigiert werden könne.²¹

²¹ Vgl. Orientieren, 141, u. L. W. Beck (1995): *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar*, ins Deutsche übersetzt von Karl-Heinz Ilting, 3. Auflage, 1995, München, S. 234.

Die Trennung von Erkennen und Werten bedeutet nicht, dass sich der theoretische Gebrauch der Vernunft allein des Wissens bedient und sich niemals auf die Wertfragen ausdehnt. Vielmehr bedeutet sie, dass jene Erkenntnis, ohne sich auf die praktische Absicht der Vernunft zu beziehen, selbst wenn ihr Inhalt durch empirischen Beweis und begriffliche Zergliederung theoretisch, d.h. apodiktisch, gewiss ist, keine praktische Notwendigkeit eines moralischen Handelns verspricht. Gleichwohl sind jene moralischen Einstellungen, die zwar allgemeine Gültigkeit im praktischen Bereich beanspruchen können, angesichts ihrer objektiven Unzulänglichkeit – will sagen, ihre objektive Realität kann keineswegs durch den empirischen Beweis gerechtfertigt werden – an sich auch gar kein Wissen, sondern bloß ein »Vernunftglaube«.

Und sofern sich die Trennung von Erkennen und Werten vor allem auf die verschiedenen Absichten der Vernunft bzw. auf ihr theoretisches oder praktisches Bedürfnis bezieht, hinsichtlich dessen man gegebenenfalls entweder urteilen wolle oder urteilen müsse, besteht der Unterschied zwischen Wissen und Vernunftglaube dann nicht darin, ob eine von ihnen die objektive Realität enthält und die andere nicht. Was sich von der Trennung sagen lässt, ist, wie erwähnt, dass die der formalen Logik entsprechenden *Vernunftthesen* zur theoretischen Absicht der Vernunft aufgestellt werden, um für die gegebenen Wirkungen eine schlüssige Erklärung zu liefern, wohingegen die *Vernunftglauben* zur praktischen Absicht der Vernunft vorausgesetzt werden, insofern man für die praktische Notwendigkeit eines moralischen Handelns einen durchschlagenden normativen Grund bieten muss. Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass man durch die Vernunftthese bloß eine logische Möglichkeit erläutern kann (vgl. *KrV*, B XXVII Anm. u. B 630), sodass, wer den Inhalt eines tugendhaften Lebens begreifen kann, nicht auch unbedingt ein tugendhaftes Leben führt. Denn das Wissen von einem Gegenstand ist eine Sache, und die Verwirklichung desselben eine andere. Wer jedoch gar kein Wissen vom tugendhaften Leben hätte, wäre auch nicht

imstande, ein tugendhaftes Leben zu führen, weil er in diesem Fall gar keine Ahnung davon hätte, wonach er streben solle. Das heißt, wenn wir anerkennen, dass der Mensch kraft seines Verstandesvermögens den ersten Schritt tut, die Welt zu erkennen, dann werden wir auch zustimmen, dass es für ein solches Wesen tatsächlich unmöglich ist, nach einem nicht durch das Verstandesvermögen vorzustellenden Gegenstand zu streben.

3.2. Eine innere, neben der Naturkausalität bestehende Kausalität: die der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität

Die obige Feststellung bleibt für die Praxis aber noch unzureichend, weil der theoretische Gebrauch der Vernunft, wie ausgeführt, bloß eine der formalen Logik korrespondierende logische Möglichkeit erläutern kann. Das heißt, selbst wenn man zustimmte, dass ein erstrebenswertes Objekt zunächst ein im Verstandesvermögen vorstellbares Objekt darstellt, wäre noch etwas mehr erforderlich, um dessen reale bzw. praktische Möglichkeit zu beleuchten. Diesbezüglich hat Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* dargelegt, dass man nun so denken könne:

„[...] was ich will, wenn ich mir nicht selbstwiderspreche, d.i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Objekt korrespondiere oder nicht. Um einem solchen Begriffe aber objektive Gültigkeit (reale Möglichkeit, denn die erstere war bloß die logische) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in

theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen.“ (ebd. B XXVII Anm.)

Diese Darlegung beantwortet, was das von Kant für die Praxis geforderte Mehrere ist. Genauer gesagt, als Kant durch die Aussage „wenn ich mir nicht selbstwiderspreche“ darauf hinwies, dass es neben der formalen Logik noch eine „dem innern Sinne“ gemäße Logik gebe (vgl. *KpV*, V 97f); d.h. neben der Naturkausalität besteht noch „eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität“ (ebd. 125). Dementsprechend lässt sich die Schlüssigkeit bzw. die Widerspruchsfreiheit eines Begriffs nun nicht mehr lediglich durch die spekulative Vernunft, sondern auch durch die praktische Vernunft bestimmen. So wie Kant bei der Verwahrlosung menschlicher Naturgaben dargelegt hat, eine solche Maxime habe keine allgemeine Gültigkeit, nicht weil sie der Naturkausalität widerspreche, sondern weil wir sie mit unserer moralischen Gesinnung nicht vereinbaren könnten. Vielmehr könne man als ein Sinnenwesen zwar diese Maxime als ein allgemeines Naturgesetz betrachten, „allein er kann unmöglich *wollen*“, weil er als ein vernünftiges Wesen notwendig wolle, seine Naturgaben zu entwickeln, „weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.“ (vgl. *GMS IV* 423)

Als ein Vorgriff auf alle mögliche Erfahrung dienen die formale Logik bzw. die Kategorien der Befriedigung des theoretischen Bedürfnisses der Vernunft (vgl. Höffe 2004, 34 u. *KrV*, V B 125ff), während nun die objektive Gültigkeit eines Begriffs aus der moralischen Gesinnung, d.h. zur Befriedigung des praktischen Bedürfnisses der Vernunft, aufgehoben oder vorausgesetzt werden muss. Es lässt sich feststellen, dass die hier wirkende moralische Gesinnung das von Kant besagte Mehrere ist. Zwar hängt die auf der moralischen Gesinnung beruhende objektive Realität eines Begriffs dem theoretischen Gebrauch der Vernunft auch an, sie stellt aber kein spekulatives Wissen dar, sondern ein subjektiv zureichendes

Fürwahrhalten, „einen reinen praktischen Vernunftglauben“.

„Dieser ist also nicht geboten, sondern, als freiwillige, zur moralischen (gebotenen) Absicht zuträgliche, überdem noch mit dem theoretischen Bedürfnisse der Vernunft einstimmige Bestimmung unseres Urteils, jene Existenz anzunehmen und dem Vernunftgebrauch ferner zum Grunde zu legen, selbst aus der moralischen Gesinnung entsprungen.“ (*KpV*, V 146)

Kant fragte sich, „wie eine Erweiterung der reinen Vernunft, in praktischer Absicht, ohne damit ihr Erkenntnis, als spekulativ, zugleich zu erweitern, zu denken möglich sei?“ (ebd. 134). Nun beantwortet die obige Darlegung diese Frage: Die Existenz eines übersinnlichen Gegenstandes, wie die Gottes, stellt zwar anfänglich eine durch den spekulativen Gebrauch der Vernunft abgeleitete epistemologische Erkenntnis dar, aber in praktischer Absicht der Vernunft gelte sie letztlich, was G. B. Sala als »analoge Erkenntnis des Transzendenten« bezeichne,²² d.h. als ein Inbegriff bzw. ein transzendentes Prinzip der Möglichkeit aller Dinge (vgl. *KrV*, B 607, 610 u. 647). Dieser Ablauf stellt jedoch keine Erweiterung der Spekulation dar, weil sich die objektive Realität eines solchen Gegenstandes weder durch die sinnliche Erfahrung noch die formale Logik rechtfertigen, wohl aber aus der moralischen Gesinnung *fordern* lässt. Anders formuliert stützt sich die objektive Gültigkeit der Erkenntnis eines solchen Gegenstandes nicht auf die Naturkausalität, sondern auf die Kausalität der moralischen Gesinnung. Das ist der Grund, warum Sala eine solche Erkenntnis eine (der theoretischen Erkenntnis) *analoge* Erkenntnis nennt. Das ist auch der Grund, warum das Dasein Gottes nach Kant keine transzendente *Idee*, sondern ein transzendentes *Ideal* sei bzw. sein

²² Vgl. G. B. Sala (2004): *Kants "Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar*, S. 294.

müsse: Denn die Existenz Gottes stelle eine transzendente Bejahung aller Realität dar und lasse sich insofern als ein durch die reine praktische Vernunft gefordertes Postulat zum Ausdruck bringen. Dies führe aber nicht dazu, dass die in diesem Sinne begründete *objektive Realität* Gottes²³ insofern für ein Wissen gehalten werden kann (vgl. ebd. B 600ff u. Sala 2004, 293ff).

3.3. Das Mittel-Zweck-Verhältnis kann keine Verbindlichkeit begründen

Die Ansicht, dass nicht kraft des Verstandesvermögens, sondern vielmehr aus der moralischen Gesinnung heraus, sich die objektive Realität eines übersinnlichen Gegenstandes gewinnen lasse, bekräftigt gewissermaßen die moralische Subjektivität des Menschen. Denn diese Ansicht deutet an, eine Handlung sei deswegen eine Pflicht, nicht bloß weil sie *objektiv notwendig*, sondern auch weil sie als *subjektiv notwendig* erkannt werde (vgl. *GMS*, IV 412). Das heißt, letztlich nicht weil es für jemanden theoretisch gewiss ist, sondern vielmehr weil es von ihm *freiwillig anerkannt werden* kann, d.h. weil dies seiner moralischen Gesinnung nach notwendig ist, handelt jemand tugendhaft. Diese Perspektive lehnt zwar keineswegs die Mitwirkung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft im praktischen Bereich ab, weist die Möglichkeit aber zurück, dass sich die Verbindlichkeit bloß durch ein auf der Naturkausalität beruhendes Mittel-Zweck-Verhältnis erfolgreich

²³ Vgl. *KpV*, V 145f. Die Existenzmöglichkeit Gottes sei *real*, weil diese Erkenntnis für ein handelndes Subjekt eine aus seiner moralischen Gesinnung entsprungene subjektive Überzeugung, d.h. ein subjektives Fürwahrhalten, darstelle; sie sei *objektiv*, weil ihre Voraussetzung der praktischen Vernunft zufolge notwendig sei.

begründen lässt.²⁴

Freilich ist unleugbar, dass es eine notwendige Verknüpfung zwischen einer als Mittel aufgestellten Handlung und dem durch sie zu erreichenden Zweck gibt. Aber auch derentwegen bestehe durchaus keine notwendige Verknüpfung zwischen einer *bestimmten* Handlung und dem diesbezüglichen Zweck. Genauer gesagt, sofern man, um einen Zweck zu erreichen, d.h. um ein gewolltes Objekt hervorzubringen, eine darauf bezogene Handlung als ein Mittel vornehmen würde, sei damit zu rechnen, dass es neben dieser Handlung noch viele andere Ersatzmöglichkeiten geben könne. Daraus ist zu ersehen, dass die notwendige Verknüpfung zwischen Mittel und Zweck auf keine notwendige Verknüpfung zwischen einem bestimmten Mittel und demselben Zweck hinweist:

„D.h. in der Ableitung der Verbindlichkeit aus dem Verhältnis der Notwendigkeit der Mittel zu den Zwecken ist nach Kant gar keine Notwendigkeit einer Handlung aufzufinden, damit auch keine Verbindlichkeit.“ (Busch 1976, 6)

Durch das Mittel-Zweck-Verhältnis die Verbindlichkeit abzuleiten ist ein Versuch, den viele von Kants Zeitgenossen unternommen haben, um die moralischen Fragen epistemologisch zu behandeln und dadurch ihren Antworten objektive Gewissheit zu verleihen. Dieser Versuch ist an sich eine Täuschung, d.h. selbstwidersprüchlich, weil, solange eine Handlung eine zweckmäßige, d.h. nicht den Zweck selbst, darstellt, sie von außen *bedingt* ist, d.h. niemals *notwendig* sein kann. So scheint es zwar paradox zu sein, aber wie Kant bei seinem Vorschlag der kopernikanischen Wende erläutert hat: Erst wenn wir die Denkart ändern, d.h. aufgeben, von außen

²⁴ Vgl. W. Busch (1976): *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants. 1762-1780*, Marburg, S. 3ff.

den letzten Bestimmungsgrund menschlicher Erkenntnis zu finden, gewinnt die menschliche Erkenntnis unbedingte Gültigkeit.

Zwar nicht in ganz demselben Sinne dehnt sich nun dieselbe Umänderung der Denkart auch auf den praktischen Bereich aus, insofern nämlich, nur wenn man anerkennt, dass der theoretische Gebrauch der Vernunft keine einzige Erfahrungsweise von Wahrheit darstellt und folglich aufgibt, die Verbindlichkeit bloß als einen epistemologischen Begriff zu behandeln, sich die praktische Notwendigkeit einer tugendhaften Handlung erfolgreich begründen lässt. Die Verbindlichkeit sei nämlich keine Notwendigkeit hinsichtlich des Mittel-Zweck-Verhältnisses, sondern „die Notwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft“, d.h. aus der moralischen Gesinnung von Menschen (vgl. *RL*, VI 222). Somit würde jemand, der unter Armut leidet, sich statt für Diebstahl fürs Hungern entscheiden, und jemand würde trotz Gefahr für das eigene Leben einen Ertrinkenden retten. Diese Handlungen gelten für die Handelnden als eine Pflicht, nicht weil deren Erfüllung einen durch die Zergliederung des Begriffs der Pflicht abgeleiteten logischen Schluss darstellt, sondern vielmehr weil sie für die Handelnden *subjektiv notwendig* sind.

3.4. Die Zuwendung zur Positivität

Eine entscheidende Einstellung, die der Ansicht, nicht kraft Verstandesvermögens, sondern vielmehr aus der moralischen Gesinnung lasse sich die reale Möglichkeit jener übersinnlichen Gegenstände begründen, entspricht, lautet, dass Dasein gar kein Prädikat sei. Im Aufsatz *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration*

des Daseins Gottes stellte Kant zum ersten Mal diese berühmte These auf²⁵, um dadurch die Gewissheit der drei traditionellen Gottesbeweise, d.i. des kosmologischen, des teleologischen und des ontologischen Gottesbeweises, zurückzuweisen. Derselbe Vorwurf wurde in der später veröffentlichten *Kritik der reinen Vernunft* weiter ausgeführt. Dort sagt Kant hinsichtlich seiner Kritikerarbeit deutlich, dass der spekulative Gottesbeweis eine bloße Erdichtung sei (vgl. *KrV*, B 608f).

Die Behauptung, dass Dasein gar kein Prädikat sei, hält F. Kaulbach für besonders sinnvoll. Nach seiner Ansicht besitze diese These eine innere Bezogenheit auf die von Kant eingeleitete kopernikanische Wende, genauer gesagt, indem die Letztere wesentlich genommen einen entscheidenden Schritt in den Gedanken Kants auf dem Weg der *Positivität* darstelle. Um diese Ansicht näher zu erläutern, lässt sich Kaulbach zunächst auf die »Position des Daseins« ein und erklärt, dass Dasein deshalb kein Prädikat sei, weil die Existenz keine relative, sondern eine *absolute Position* darstelle. Das heißt, wenn man *Dasein* erkenne, würden alle seine Prädikate und sein Subjekt zusammengenommen, sodass es unmöglich sei, das Dasein inhaltlich zu definieren und ferner als einzelnen Inhalt zu ermitteln.²⁶ Man kann feststellen, dass diese Interpretation des Daseins im Einklang mit der Darlegung von Kant, genauer gesagt seiner Erläuterung über die »transzendente Bejahung«, steht: Nach Kant sei die transzendente Bejahung ein Etwas, „dessen Begriffen an sich selbst schon ein Sein ausdrückt, und daher Realität (Sachheit) genannt wird“. Demzufolge sei die transzendente Verneinung, die die entgegenstehende Negation der transzendentalen Bejahung darstelle, ohne sich die entgegengesetzte Bejahung

²⁵ Vgl. I. Kant (1763): *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (= Beweisgrund)*, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. II, Berlin, S. 72ff.

²⁶ Vgl. F. Kaulbach (1965): *Der Philosophische Begriff der Bewegung: Studien zu Aristoteles, Leibniz und Kant*, Köln, S. 90.

zu Grunde zu legen, an sich auch unvorstellbar, so wie ein Blindgeborenes keine Vorstellung von Finsternis haben könne, wenn es nicht vom Licht wisse, und ein Wilder die Armut nicht kenne, wenn er den Wohlstand nicht kenne (vgl. *KrV*, B 602f).

Was Kant durch die obige Darlegung erläutern möchte, ist eigentlich, dass Gottes Dasein eine transzendente Bejahung sei. Erstaunlich ist die von Kaulbach vorgenommene Ausdehnung, dass er nach derselben Denkweise ferner folgert, das Dasein besitze eine absolute Position, genauer, das Dasein an sich sei eine transzendente Bejahung. Weil nun die Position des Daseins eine absolute sei, sei das Dasein ein *Erfahrungsbegriff*. Bemerkenswert ist daran, dass die Bedeutung dieser *Erfahrung* in einem bestimmten Sprachkontext zu verstehen ist, nämlich dass sie nichts mit der sinnlichen Anschauung zu tun hat, sondern vielmehr diejenige Bedingung darstellt, deren Bestehen *vor* den sinnlichen Erfahrungen ist und das Bestehen der Letzteren erst ermöglicht. Folglich kann die Erkenntnis des Daseins nie bloß eine Erkenntnis a priori sein, sondern muss vielmehr eine transzendente Erkenntnis im Sinne Kants bilden.²⁷ In Hinsicht hierauf stelle das Dasein im praktischen Bereich einen „von der Essenz unableitbaren Festpunkt der Positivität“ dar (vgl. Kaulbach 1965, 90).

Wie ausgeführt, stützt sich Kaulbachs Interpretation des Daseins gewissermaßen auf Kants Einstellung zur transzendentalen Bejahung. Während aber Kant sich durch die These, Dasein sei kein Prädikat, darauf zielte, den Dogmatismus der traditionellen Gottesbeweise abzulehnen, fokussierte Kaulbach nicht auf Gottes Dasein, sondern auf das Dasein selbst und versuchte, durch dieselbe These zu

²⁷ Vgl. *KrV*, B 80. Kant erläutert, „nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder möglich sein, transzendental (d.i. Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse.“

erläutern, dass Kants revolutionäre Wende in der Sache ein Beschreiten des Wegs der Positivität darstelle. Zwar lässt sich noch bestreiten, dass diese Interpretation völlig stimmig ist, sie streicht aber schon deutlich den positiven Charakter der Gedanken Kants heraus, d.i. eine der *Umänderung* entsprechende *Degradierung* der Denkart.

Mit anderen Worten, sowohl in der Erläuterung, dass Sinnlichkeit und Verstand zwei Stämme menschlicher Erkenntnis seien, als auch in der Betonung, dass die Existenz übersinnlicher Gegenstände kein Wissen, sondern einen in praktischer Absicht der Vernunft postulierten Vernunftglauben darstelle, stellen Kants Gedanken eine von Kaulbach als solche bezeichnete *Degradierung* der Denkart dar. Sie habe jedoch keine negative, sondern eine positive Bedeutung, indem sich die Selbstständigkeit des menschlichen Denkens ohne durch diesen Degradierungsprozess eigentlich nicht ergeben könne. Das heißt, erst wenn jenes Rezeptivitätsvermögen der Menschen, sowohl die Sinnlichkeit als auch das Gefühl, in Kants Denken nicht mehr bloß als ein passives Vermögen wohl aber als ein unverzichtbarer Standpunkt betrachtet werde, erweise der Mensch seine *Spontanität*. „Die Geworfenheit stellt sich demgemäß als Kehrseite des Ent-werfens heraus.“ (vgl. ebd. 93)

Die Interpretation Kaulbachs ist m. E. sinnvoll, weil sie darauf hinweist, dass die von Kant eingeleitete kopernikanische Wende ihrem Wesen nach eine Zuwendung zur Positivität ist. Diese Zuwendung erläutert die Verwirklichungsbedingungen menschlicher Erkenntnis, sowohl im Verstandesbereich durch die Kritik der reinen spekulativen Vernunft die Sinnlichkeit zu rehabilitieren bzw. die Kooperation von Sinnlichkeit und Verstand zu betonen als auch im praktischen Bereich durch dieselbe Kritik zu beleuchten, dass sich die moralischen Urteile vielmehr auf die moralische Gesinnung beziehen. Es ist nicht schwer zu bemerken, dass beide andeuten, dass eine Logik in uns selbst besteht. Genauer gesagt, haben wir für die

Ordnung der Welt, sowohl der natürlichen als auch der moralischen, eine eigene Empfangens- und Anordnungsweise. Solange wir nun annehmen, dass man nicht nur überleben, sondern auch ein lebenswertes Leben anstreben will, d.h. solange wir Moralität und Gerechtigkeit nicht für einen leeren Begriff halten, ist diese Spontanität auch besonders wichtig. Denn sie deutet an, dass die Welt vielleicht nicht so gut ist, aber uns das Vermögen innewohnt, sie durch die eigenen Vorstellungen verbessern zu können.

Zweiter Abschnitt

Das Verhältnis von Recht und Moral

**In welchem Sinne stellt Kants Rechtsphilosophie eine
Rechtsethik dar?**

1. Pflicht und Freiheit

In der Vorrede der *Grundlegung* hat Kant die alte griechische Philosophie in drei Wissenschaften eingeteilt. Sie sind: die Physik, die Ethik und die Logik. Die Logik sei die formale Philosophie, weil diese Vernunftkenntnis nicht irgendein Objekt betrachte, sondern sich bloß mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt beschäftige. Im Unterschied dazu sei eine Vernunftkenntnis, die es mit bestimmten Gegenständen bzw. den Gesetzen zu tun habe, materiale Philosophie, der die Physik, also die Wissenschaft von den Gesetzen der Natur, und die Ethik, also die Wissenschaft von den Gesetzen der Freiheit, angehörten (vgl. *GMS*, IV 387).

Durch diese Einteilung hat Kant darauf hingewiesen, dass die Ethik es zwar wie die Physik mit *Gesetzen* zu tun hat, d.h. sich auf eine notwendige Kausalität bezieht, dabei gegenüber der Letzteren aber eine ganz andersgeartete Eigenschaft besitzt, welche die sogenannte *Freiheit* ist. Dabei taucht gleich eine Frage auf, nämlich, wie es sein kann, dass man sich seiner Freiheit in einer *Nötigung* vergewissert. Die Behandlung dieser Frage stellt einen Leitfaden der Entfaltung von Kants praktischer Philosophie dar und ihre Beantwortung liefert den Nachweis nicht nur der Wirklichkeit menschlicher Freiheit, sowohl im persönlichen Leben als auch im Zusammenleben mit seinesgleichen, sondern auch der Verträglichkeit der zwei Normsysteme, d.i. Recht und Moral.

1.1. Der Mensch als ein Doppelwesen

Die Bedeutung der Freiheit im Denken Kants ist eng verknüpft mit der Qualität des Menschen. Lediglich auf den ersten Blick ist diese Position unmittelbar einsichtig, weil man intuitiv davon ausgeht, dass die Freiheit nicht eine Eigenschaft ist, welche

irgendein beliebiges Wesen, sondern der Mensch besitzt. Das heißt, wenn man von der Freiheit spricht, spricht man von der *menschlichen Freiheit* überhaupt. Nun scheint diese Annahme zwar selbstverständlich zu sein, benötigt aber doch einen überzeugenden Grund, ansonsten sie nichts mehr als eine bloß subjektive *Meinung* wäre, denn eine solche Annahme ruht genauer betrachtet nicht auf einem festen Fundament, das ihr objektive Gültigkeit verleihen könnte.

Erst insofern Kant zunächst durch eine *Begründungsarbeit* eine bestimmte Linie zwischen der Gegebenheit der moralischen Auffassungen und der Gewissheit derselben zieht und sich ferner daran macht, auf der Begründungsebene das „*oberste Prinzip der Moralität*“ zu suchen und festzusetzen (vgl. *GMS*, IV 392), unterscheidet sich seine Moralphilosophie von den üblichen Moralauffassungen und der seit Aristoteles vorherrschenden moralischen Ausrichtung. Genauer gesagt, statt mittels der ethischen Tugend die Eudämonie anzustreben, fokussiert Kant vielmehr darauf, in seinen moralischen Schriften ein normatives und hinreichendes „Kriterium für Moralität“ aufzustellen, um einen Beitrag zur Unterscheidung der *moralischen* Maximen von den *unmoralischen* zu leisten.²⁸

Bei der Erläuterung des Begriffs der Freiheit wies Kant zunächst darauf hin, dass der Mensch sowohl ein Sinnenwesen als auch ein Vernunftwesen sei. Da der Mensch zwar nicht rein heilig, aber auch nicht rein tierisch sei, lasse sich eine *moralische Persönlichkeit* des Menschen ausmachen, sodass der Mensch als ein mit innerer Freiheit begabtes Wesen gedacht werden könne und somit ein der Verpflichtung fähiges Wesen sei (vgl. *TL*, VI 418 u. *RL* VI 223). Weil der Mensch ein Doppelwesen sei, lasse sich der auf ein solches Wesen bezogene Begriff der

²⁸ Vgl. C. Horn, C. Mieth und N. Scarano (2007): *Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kommentar von Christoph Horn, Corinna Mieth und Nico Scarano*, Frankfurt a. M., S. 128ff; und O. Höffe (2012): *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit*, München, S. 107.

Freiheit insofern in folgendem Sinne ausdrücken: Er bezeichne zunächst die Unabhängigkeit, eine Provokation des Mechanismus, und sodann die Selbstgesetzgebung, dass nämlich der Mensch wider die Gesetze der Natur nach den selbstgegebenen Gesetzen handeln könne (vgl. *GMS*, IV 412). Die Unabhängigkeit und die Selbstgesetzgebung sind tatsächlich zwei Seiten einer Medaille, indem die eine die Freiheit in ihrem negativen Sinne darstellt und die andere die Freiheit in ihrem positiven Sinne.

1.2. Eine durch das Moralwesen bewahrte innere Freiheit bedeutet keinesfalls Gesetzlosigkeit

Keineswegs kann sich diese Freiheit in der Naturwelt befinden, weil der Mensch als ein Naturwesen auf jeden Fall durch die Gesetze der Natur affiziert wird. Vielmehr stellt diese Freiheit eine *innere* Freiheit dar, wenn davon die Rede ist, dass der Mensch mit seinem Vernunftvermögen gegenüber den Naturgesetzen nach einer *anderen Kausalität der Gesetze* handeln kann (vgl. Abschnitt I : 3.2.), d.h. er zwar den Naturgesetzen untersteht, aber von ihnen nicht völlig bestimmt wird (vgl. *RL*, VI 213f). Diese innere Freiheit stellt deshalb eine moralische Freiheit dar, weil sich von ihr vor allem sagen lässt, dass der Mensch als ein moralisches Wesen in der moralischen Welt die Grundausrichtungen seines Lebens bestimmen kann.

Bemerkenswert ist daran weiterhin, dass keinesfalls von Gesetzlosigkeit die Rede sein kann, weil die erwähnte innere Freiheit gegenüber den Naturgesetzen eine andere Gesetzmäßigkeit darstellt; wie Kant darlegt, sie „müsse vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein“ (vgl. *GMS*,

IV 446f).²⁹ Diese Argumentation liefert den Hinweis für die Frage, wie man sich seiner *Freiheit* in einer *Nötigung* vergewissert: Indem nämlich jene von ihm befolgten Gesetze zugleich die von ihm selbst gegebenen seien. Dementsprechend lässt sich die *Pflicht*, nach einem selbstgegebenen Gesetz zu handeln, auch als nichts anderes als ein *Selbstzwang* betrachten, wodurch sich „jene Nötigung (selbst wenn sie eine äußere wäre) mit der Freiheit der Willkür vereinige, wobei aber alsdann der Pflichtbegriff ein *ethischer* sein wird“ (vgl. *TL*, VI 380).

Man kann also feststellen, dass sich die Möglichkeit, Freiheit mit Pflicht zu vereinen, auf die moralische Persönlichkeit des Menschen bezieht. Überdies erläutert Kant z. B. in der »Einleitung in die Metaphysik der Sitten«, dass die moralische Persönlichkeit nichts anderes sei, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens, unter denjenigen Gesetzen, welche es sich selbst gebe, zu handeln (vgl. *RL*, VI 223f). Dieselbe Ansicht steckt eigentlich schon in der *Grundlegung*, die zwölf Jahre früher als die *Rechtslehre* veröffentlicht wurde, dass nämlich der Mensch, auch wenn man ihn durch seine Pflicht an Gesetze gebunden sehe, er eigentlich nur seiner eigenen und nichtsdestotrotz allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei (vgl. *GMS*, IV 432). Man könnte sagen, dass für den Menschen, erst wenn er nicht nur als ein Naturwesen, sondern auch als ein Moralwesen betrachtet wird, d.h. erst wenn er verpflichtungsfähig ist, die Setzung der Freiheit sinnvoll und möglich ist. Dennoch bedeutet das nicht, dass insofern irgendeine Qualität des Menschen wichtiger als die andere wäre. Die Ansicht, der Mensch könne aufgrund seiner moralischen Fähigkeit eine innere Freiheit behalten, betrifft vielmehr den nicht zu übergehenden Sachverhalt, dass für ein Wesen wie den Menschen das Bedürfnis, ein

²⁹ Hier erläutert Kant, dass der Wille eine Art der Kausalität der vernünftigen Lebewesen sei und die Freiheit diejenige Eigenschaft des Willens darstelle, die „unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann“. Weil nun der Begriff der Kausalität den Begriff von Gesetzen mit sich bringe, gemäß derer für eine Folge auch eine Ursache anzunehmen sei, stelle die Freiheit zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach den Naturgesetzen dar, sie sei aber auch nicht ganz gesetzlos, „denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding.“

lebenswertes Leben zu führen, ein ebenso so wichtiges Bedürfnis wie das zu überleben darstellt. Da scheint das Streben nach einem lebenswerten Leben, ohne sich zugleich eines gewissen Maßes an Freiheit zu erfreuen, undenkbar.

Wenn wir uns den vorherigen Perspektiven anschließen und anerkennen, dass eine innere Bezogenheit zwischen Freiheit, Verbindlichkeit und moralischer Persönlichkeit des Menschen besteht, dürfen wir freilich nicht übersehen, dass sie alle einen *moralischen* Begriff meinen. Mit anderen Worten, sowohl ihre jeweilige reale Möglichkeit, d.h. nicht die bloß logische Möglichkeit, als auch die zwischen ihnen sich befindende Bezogenheit lassen sich vor allem in der moralischen Welt bewerten: Sie sind also hinsichtlich der *praktischen* Absicht der Vernunft wirklich, wie im ersten Abschnitt dieser Arbeit bereits ausgeführt.

1.3. Der Zwangscharakter der Pflicht widerstreitet nicht dem Freiheitsbegriff

Die Pflicht hat Kant in der »Einleitung zur Tugendlehre« folgendermaßen bestimmt:

„Der Pflichtbegriff ist an sich schon der Begriff von einer Nötigung (Zwang) der freien Willkür durchs Gesetz; dieser Zwang mag nun ein äußerer oder ein Selbstzwang sein.“ (TL, VI 379)

Daraus ergibt sich direkt die Notwendigkeit, die drei Teilbegriffe »Nötigung«, »Willkür« und »Gesetz« näher zu bestimmen.

Nach den Ausführungen in der »Einleitung in die Metaphysik der Sitten« unterscheidet sich die *Willkür* vom *Willen*, insofern die Willkür ein *Begehrungsvermögen* zur Hervorbringung eines Objekts mit Bezug auf Handlungen darstelle, und der Wille, auch wenn er nicht wie die Willkür in Beziehung zu den Handlungen stehe, er doch deren Bestimmungsgrund darstelle. Insofern der Wille im Unterschied zu der Willkür eigentlich keinen anderen Bestimmungsgrund vor sich habe, sei er die *praktische Vernunft* selbst. Entsprechend heißt bei Kant die Willkür, die durch reine Vernunft bestimmt werden könne, die freie Willkür, und diejenige, welche nur durch sinnlichen Antrieb bestimmbar sei, die tierische Willkür. Da der Mensch, wie ausgeführt, ein vernünftiges Naturwesen sei, sei die menschliche Willkür für sich genommen zwar nicht rein, könne aber doch zu Handlungen aus reinem Willen führen (vgl. *RL*, VI 213f).

Daraus folgt, insofern sich die obige Freiheit der Willkür hinsichtlich ihrer Bestimmung durch den reinen Willen mit der Selbstgesetzgebung verknüpfen lässt, dass die in diesem Fall gebietenden Gesetze keineswegs die Naturgesetze sind, sondern die am Anfang des Abschnitts erwähnten »Gesetze der Freiheit«. Diese sind es, die hinsichtlich der praktischen Absicht der Vernunft auszumachen sind und darum von Kant im Unterschied zu Naturgesetzen *moralische* genannt werden (vgl. *RL*, VI 214).

Daraus lässt sich folgern, dass der Zwangscharakter der Pflicht dem Begriff der Freiheit streng genommen nie widerspricht, obwohl die Pflicht angesichts der Endlichkeit des Menschen eine unmittelbar auf das Gebot oder Verbot der Gesetze bezogene Handlung ist, d.h. ihre Verbindlichkeit nicht bloß praktische Notwendigkeit, sondern auch die Nötigung bzw. den Zwang enthält, wodurch unvermeidlich ein widerstrebendes Gefühl hervorgerufen wird (vgl. *RL*, VI 222f; *TL*, VI 379, 388f; u. *KpV*, V 32). Denn, sofern der Mensch ein Wesen mit dem Vermögen ist, sich selbst Gesetze zu geben, so könne der Pflichtbegriff „auch

keinen anderen als den Selbstzwang (durch die Vorstellung des Gesetzes allein) enthalten“. Der in diesem Sinne gefasste Pflichtbegriff, so Kant, werde alsdann ein *ethischer* sein (vgl. *TL*, VI 380).

1.4. Zwei verschiedene Gesetzgebungen: Die ethische und die juridische

1.4.1. Durch verschiedene Gesetzgebung unterscheiden sich Ethik und Recht

Im Weiteren soll erläutert werden, was die Bedeutung von »ethisch« ist. Diese Untersuchung wird sich letztlich als viel komplizierter herausstellen, als sie auf den ersten Blick scheint. Zunächst liefert uns eine kurze Darstellung des Wandels, den die Semantik des Terminus »Ethik« durchlaufen hat, einige Hinweise: Kant erklärt, die Ethik habe in alten Zeiten die Sittenlehre (*philosophia moralis*) überhaupt bedeutet, die man auch die Lehre von den Pflichten genannt habe. Weil die Pflichten der allgemeinen Sittenlehre nicht immer unter äußeren Gesetzen gestanden hätten, sei in der Folge die Sittenlehre in die Tugendlehre (*ethica*) und in die Rechtslehre (*ius*) eingeteilt worden, und allein die Erstere habe die Bezeichnung „Ethik“ zu tragen bekommen (vgl. *TL*, VI 379).

Hieraus ist zu ersehen, dass sich gerade hinsichtlich der verschiedenen Gesetzgebung Tugendlehre und Rechtslehre, Ethik und Recht voneinander unterscheiden. Weil nun angesichts dieser Verschiedenheit der Gesetzgebung, dass sie nämlich äußerlich sein kann oder auch nicht, ihrem Wesen nach von einer »motivationalen Differenz«³⁰ die Rede ist („durch die Vorstellung des Gesetzes

³⁰ Vgl. O. Höffe (2001): Kants reicheres Problembewußtsein, in: *Königliche Völker. Zu Kants*

allein“ oder ohne dieses), bezieht sich der sogenannte *Selbstzwang*, obwohl er auch eine äußere Nötigung enthalte, im Kern auf eine *innere* Gesetzgebung, eine von Kant als »ethische Gesetzgebung« bezeichnete. Die Verbindlichkeit, die sich aus dieser Gesetzgebung ableiten lasse, werde im selben Kontext zur Ethik gezählt, d.h. zu einer Pflichtlehre, deren Gesetzgebung nicht äußerlich sein könne (vgl. *TL*, VI 380f; *RL*, VI 214, 219ff, 239 u. insbesondere 220).

1.4.2. Auch wenn die juristische Gesetzgebung der ethischen Gesetzgebung gegenübergestellt wird, stellen die Rechtspflichten einen Teilbereich der ethischen Pflichten dar

Dasselbe Argument, nicht durch ihre verschiedenen Pflichten, sondern vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung unterschieden sich Ethik und Recht, impliziert darüber hinaus, dass insofern die Verschiedenheit der Gesetzgebung nicht mit der Verschiedenheit der Pflichten identisch sei. Der Sachverhalt ist vielmehr, wie Otfried Höffe dargelegt hat, dass „die juristische der ethischen Gesetzgebung gegenübergestellt wird und die Rechtspflichten trotzdem einen Teilbereich der ethischen Pflichten darstellen“ (2001, 112).

Die Gewissheit dieser Interpretation stützt sich zunächst auf Kants Ausdrucksweise selbst. Genau genommen, wenn Kant sagt, dass die juristische Gesetzgebung im Vergleich zur ethischen „*auch* äußerlich sein kann“, impliziert er schon, dass juristische Gesetzgebung und ethische Gesetzgebung einander nicht entgegengesetzt seien. Für den Unterschied zwischen diesen zwei Gesetzgebungen kommt es vielmehr auf ihren verschiedenen Grad der Anforderungen an, dass nämlich die eine „eine Handlung zur Pflicht“ mache, während die andere darüber

kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, Frankfurt a. M., S. 112.

hinaus „diese Pflicht zugleich zur Triebfeder mache“ (vgl. *RL*, VI 219), sodass keinesfalls von vornherein ausgeschlossen wird, dass sich eine Rechtspflicht nicht auch auf eine ethische Gesetzgebung beziehen kann. So erläutert Kant durch sein Beispiel: Ein vertragsmäßiges Versprechen zu halten, sei an sich eine Rechtspflicht. Dieses Gebot aber „bloß darum zu tun, weil es Pflicht ist, ohne auf eine andere Triebfeder Rücksicht zu nehmen, ist bloß zur inneren Gesetzgebung gehörig. [...] So gibt es also zwar viele *direkt-ethische* Pflichten, aber die innere Gesetzgebung macht auch die übrigen, alle und insgesamt, *indirekt-ethischen*.“ (vgl. ebd. 220f). Das heißt, eine Rechtspflicht kann als eine indirekt-ethische Pflicht zum Ausdruck gebracht werden, sofern sie zwar als ein auf die äußere Handlung gerichtetes Gebot aufgestellt wird, sie zu erfüllen für den Handelnden aber nicht bloß als ein Mittel, sondern als der Zweck selbst zu gelten hat.

1.4.3. Hinsichtlich der Kombination der zwei Begriffspaare ergeben sich vier Möglichkeiten

Wenn dem so ist, d.h. wenn die juristische Gesetzgebung und die ethische Gesetzgebung nicht einander entgegengesetzt sind und die Rechtspflichten hinsichtlich dessen, dass sie sich auch auf die ethische Gesetzgebung beziehen können, gegebenenfalls als indirekt-ethische Pflichten zu betrachten sind, können wir daraus schließen, dass Legalität und Moralität auch nicht zwei sich wechselseitig ausschließende Begriffe darstellen.

Diesbezüglich hat Otfried Höffe, mit Blick auf Willascheks Ansichten, eine bedeutsame Interpretation geliefert, die für dessen umstrittene Frage, ob die *Rechtslehre* eigentlich gar nicht in die *Metaphysik der Sitten* gehöre,³¹ eine definitive

³¹ Vgl. M. Willaschek (1977): Why the *Doctrine of Rights* does not belong in the *Metaphysic of Moral*. On some basic distinctions in Kant's moral philosophy, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Bd. 5, 1997, S. 205-227.

Lösung bietet. Für die in der vorliegenden Arbeit entwickelte Argumentation erweist sich Höffes Interpretation als besonders fruchtbar, insofern sie durch die Klärung des Verhältnisses von Legalität und Moralität bestimmt, im welchem Sinne sich Kants Rechtsphilosophie als eine Rechtsethik bezeichnen lässt.

Höffe macht darauf aufmerksam, dass Willaschek, obwohl er „die motivationale Alternative von Legalität und Moralität als die Alternative zur thematischen von Rechts- und Tugendpflichten“ ansehe, dabei jedoch nicht zugleich die Möglichkeit sehe, dass sich beide Alternativen miteinander kombinieren ließen, wodurch sich streng genommen vier Möglichkeiten ergäben, welche zwar nicht von Kant ausdrücklich genannt aber doch durch seine Beispiele impliziert. Diese vier Möglichkeiten sind:

„(1) Pflichtgemäßheit in Bezug auf Rechtspflichten: juristische Legalität, (2) »aus Pflicht« in Bezug auf Rechtspflichten: juristische Moralität, (3) Pflichtgemäßheit bei den Tugendpflichten: ethische Legalität, und (4) »aus Pflicht« bei den Tugendpflichten: ethische Moralität.“ (vgl. Höffe 2001, 112)

Die letzte Möglichkeit ist, verglichen mit den anderen, unstrittig. Die beiden ersten sind ebenfalls leicht nachzuvollziehen, insofern man, wie ausgeführt, aus *freiwilliger* Anerkennung eine Pflicht erfüllt, sodass die in diesem Fall wirkende Gesetzgebung eine ethische Gesetzgebung ist und die Übereinstimmung einer solchen Handlung mit dem Gesetz insofern auch nicht bloß die Legalität, sondern die Moralität einer Handlung darstellt (vgl. *RL*, VI 219). Dieses Verständnis entspricht dem, was Kant in der Reflexion Nr. 6764 darlegt: „Die Legalität ist entweder juristisch oder

ethisch.“³²

Im Vergleich dazu ist die dritte Möglichkeit problematischer. Die Schwierigkeit, ihre Gewissheit zu begründen, besteht darin, dass Kant in der »Einleitung in die Metaphysik der Sitten« ausdrücklich feststellt, dass die Gesetzgebung der Pflicht des Wohlwollens *nur innerlich* sein könne (vgl. *RL*, VI 220). So scheint es, dass die dritte Möglichkeit, die »ethische Legalität«, mit dieser Einschränkung überhaupt nicht zu vereinbaren sei. Trifft das zu? Vielleicht nicht so zwingend. Denn durch eine weitere Interpretation von Höffe lässt sich dieser Widerspruch umgehend wieder auflösen. Wenn wir nämlich seinem Vorschlag folgend „eine bisher übergangene Unterscheidung“ zwischen *Wohltätigkeit* und *Wohlwollen* einführen, zeigt sich, dass das *Wohlwollen*, sofern es als ein Begehrungsvermögen betrachtet werde, der den Wohltaten zugrundeliegende Bestimmungsgrund sei, während hingegen die *Wohltätigkeit* bloß eine pflichtgemäße Tat darstelle. Das heißt, während für die *Wohltätigkeit* äußere Gesetzgebung möglich ist, kann für das *Wohlwollen* nur innere Gesetzgebung statthaben. Bei der Dankbarkeit handle es sich um denselben Fall, denn sie „besteht nicht in der »Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohltäter«, sondern in der »Achtung vor demselben«“ (vgl. Höffe 2001, 115; *GMS*, IV 449; u. *TL*, VI 458).

³² Vgl. I. Kant: *Reflexionen zur Moralphilosophie* (= **Reflexionen**), in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. XIX, S. 154.

1.5. Bloße Pflichtmäßigkeit bedeutet keinen wahren sittlichen Wert

1.5.1. Tugendpflichten als die hinsichtlich der äußeren Handlungen unvollkommenen Pflichten

Indem Kant betont, die Gesetzgebung des Wohlwollens könne nur innerlich sein, impliziert er keinesfalls die Undenkbarkeit der »ethischen Legalität«, sondern vielmehr die Unmöglichkeit, dass der wahre sittliche Wert allein durch die pflichtmäßigen Taten zu beleuchten sei (vgl. *GMS*, IV 397f). Diese Position lässt sich auch anders formulieren, nämlich hinsichtlich der Pflichten selbst, dass das Wohlwollen und alle anderen Tugendpflichten als rein äußerer Zwang nicht denkbar seien (vgl. Höffe 2001, 114).

Dieses Verständnis entspricht zunächst Kants erwähnter Einteilung, dass die Tugendpflichten direkt-ethische Pflichten, während die Rechtspflichten indirekt-ethische Pflichten darstellten. Der Unterschied zwischen Tugend- und Rechtspflichten besteht nämlich nicht darin, ob eine der beiden den äußeren Zwang darstellt und die andere nicht, denn in der Praxis fordern beide pflichtmäßige Taten. Ihr Unterschied besteht vielmehr darin, ob eine von beiden *bloß äußeren Zwang* darstellt, die andere aber nicht. Das bedeutet, wie bereits erwähnt, dass für die Tugendpflichten ausschließlich diejenige Gesetzgebung möglich sei, die den Grund der Verpflichtung lediglich im Gesetz selbst suche, während für die Rechtspflichten eine Gesetzgebung möglich sei, bei welcher es bloß auf die äußeren, empirischen Bedingungen ankomme, z.B. die Rücksicht auf den Vorteil oder den Nachteil einer Handlung. Demzufolge könnte man sagen, dass es beim Unterschied zwischen »direkt« und »indirekt« darauf ankomme, ob die reine praktische Vernunft bei ihren jeweiligen Gesetzgebungen *unmittelbar gesetzgebend* sein müsse oder nicht.

Tiefer gehend gefragt, weil sich der erwähnte Unterschied nicht auf »sein oder nicht sein«, sondern auf »muss sein oder muss nicht sein« bezieht, lässt sich die Erfüllung der verschiedenen Pflichten insofern nicht einfach durch die Alternative von Legalität und Moralität ausdrücken, wodurch Raum für die »juridische Moralität« und die »ethische Legalität« geschaffen wäre. Man könnte sagen, was durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung von Ethik und Recht betont wird, ist vielmehr ihre unterschiedliche Art der Verpflichtung, ohne dabei auszuschließen, dass Ethik und Recht durchaus gemeinsame Pflichten haben können. Diese Pflichten werden bei Höffe „Mischpflichten“ genannt, „nämlich sowohl Rechtspflichten, da es vollkommene Pflichten hinsichtlich äußerer Handlungen sind, als auch Tugendpflichten, weil es um die Beziehung zu sich selbst geht.“ Wenn aber eine Pflicht ausschließlich durch innere Gesetzgebung eigene Vollkommenheit erreichen könne, dann verliere diese Pflicht den Mischcharakter, wie im Falle des Wohlwollens oder der Dankbarkeit (vgl. ebd. 116).

Sowohl die angeführten vier Möglichkeiten als auch die Einsicht, dass die Tugendpflichten als rein äußerer Zwang nicht denkbar seien, bezeichnen die von Kant eingenommene Position, dass der wahre sittliche Wert nicht von den Handlungen selbst, sondern vielmehr von der Triebfeder derselben abhängt. Dieser Position ist einerseits ein pragmatischer Aspekt eigen, andererseits stellt sie auch eine Humanitätsposition dar. Denn sie anerkennt die Fähigkeit des Menschen und versteht auch seine Unfähigkeit, will sagen, selbst wenn man zustimmen kann, dass die Moralität nicht bloß die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze darstelle (vgl. *RL*, VI 219), **„in der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewissheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe“** (vgl. *GMS*, IV 407). Die Erfahrung lehre, dass jemand bisher als ein guter Mensch gehandelt haben könne, nur weil er in seinem bisherigen Leben noch

nie in die schärfste moralische Schwierigkeit geraten sei. Selbst wenn man sich von ihm selbst davon überzeugen ließe, dass er seine Handlungen in keinster Weise aus Selbstliebe, sondern lediglich aus Pflicht vornehme, so handelte es sich bei den von ihm in Selbstprüfung überprüften Triebfedern lediglich um diejenigen, welche sich in seiner Bewusstseinssebene befänden; dass daneben auch geheime Triebfedern bestehen könnten, lasse sich jedoch nicht ganz und gar ausschließen. Ferner kommen auch Fälle vor, in denen man zwar guten Willens wäre, jedoch mangels benötigter Technik, ausreichender Kenntnisse oder entsprechender körperlicher Stärke die dem eigenen Willen entsprechenden Handlungen nicht vollziehen kann.

Für alle erwähnten Fälle gilt, dass die Tugendpflichten hinsichtlich der äußeren Handlungen unvollkommene Pflichten darstellen würden (vgl. *TL*, VI 390). Diese Unvollkommenheit ergibt sich aus der Endlichkeit des Menschen; sie widerspricht durchaus nicht der Möglichkeit, dass man zu Lebenszeiten, solange sie einem zur Verfügung stünden, alle Mittel aufbiete, um ein tugendhaftes Leben zu führen. Vielmehr besteht die wesentliche Sorge darin, ob die stetigen Bemühungen letztlich sinnlos sein könnten? Bedeutet das, dass der Mensch, obwohl ihn seine Endlichkeit nicht daran hindert, in jedem einzelnen Fall sein sittliches Vermögen zu kultivieren, er sich im Verlaufe dessen letztlich lediglich der Tugend nähern, sie aber keineswegs erreichen kann?

1.5.2. Tugend sei ein Ideal und unerreichbar, sich ihr beständig zu nähern sei trotzdem eine Pflicht

Die Antwort ist leider ja. Die entsprechende Situation ist aber nicht so hoffnungslos, wie sie scheint. Es lässt sich zwar nicht wegdiskutieren, dass Kant in der *Tugendlehre* unmissverständlich feststellt, die Tugend sei objektiv betrachtet ein Ideal und unerreichbar (vgl. *TL*, VI 409). Das richtige Verständnis dieser

Behauptung hängt freilich von der Bedeutung des »Ideals« im Denken Kants ab. Dazu findet sich der Hinweis an einer anderen Stelle, wo Kant darlegt, dass Gott ein transzendentes Ideal sei.

Im Kern kommt dem »Ideal« in Kants Denken bzw. bei seiner Begründung des Daseins Gottes ein dreifacher Sinn zu: (1) Es stelle eine *transzendente*, unbedingte Bestimmung dar, die der durchgängigen Bestimmung von den Seienden zugrunde liege. (2) Es bezeichne die Totalität der durchgängigen Bestimmung, nicht als ein Inbegriff aller Realität, sondern vielmehr als ein *Grund* derselben, sodass die Mannigfaltigkeit aller möglichen Dinge nicht auf seiner Einschränkung, sondern auf seiner vollständigen Folge beruhe. (3) Es bezieht sich viel stärker auf *die reine praktische Vernunft* als auf die spekulative. Das ist der Grund, warum Gottes Dasein nach Kant ein Vernunftglaube und kein Wissen ist (vgl. *KrV*, B 604ff).

Analog können wir feststellen, dass Kant, indem er betont, die Tugend sei ein Ideal und unerreichbar, vor allem darauf hinweisen möchte, dass die Tugend im praktischen Bereich menschlichen Lebens die oberste bzw. unbedingte Bedingung aller unserer Anstrengung um das darstelle, was uns wünschenswert scheinen möge, nämlich das formale Prinzip von dessen Möglichkeit („die Würdigkeit, glücklich zu sein“) (vgl. *KpV*, V 110). Darum lässt sich die Tugend, die als eine transzendente Bedingung besteht, weder durch jene Grundsätze, denen sie zugrunde liegt, noch durch die den Grundsätzen entsprechenden Handlungen vollbringen. Dabei bleiben die tugendhaften Handlungen aber immer erforderlich, denn die erwähnte Unerreichbarkeit deutet zugleich an, dass man sich der Tugend entweder nähere oder entfremde; eine andere Möglichkeit könne nicht vorliegen. Dementsprechend betonte Kant, dass es für die Menschen eine Pflicht sei, trotz der Unerreichbarkeit der Tugend sich ihr beständig zu nähern (vgl. *TL*, VI 409). Zwar geht es zunächst um eine Pflicht. Im Kern drückt diese Einstellung eine optimistische Position aus, dass sich nämlich menschliches moralisches Vermögen durch stetige Bemühungen

und Übungen kultivieren lasse. Diese Position entspricht gewissermaßen der erwähnten Ansicht, wonach Legalität und Moralität im Denken Kants nicht zwei einander wechselseitig ausschließende Grundeinstellungen darstellten. Die Legalität sei keine Alternative zur Moralität, sondern vielmehr die notwendige Bedingung der Letzteren (vgl. Höffe 2004, 180f; u. 2001, 111). Demzufolge hat eine bloß pflichtmäßige Handlung zwar keinen wahren sittlichen Wert, ohne eine solche Handlung vorzunehmen, ist Moralität aber ebenso unerreichbar.

2. Maxime: Gegenstand der moralischen Bewertung

2.1. Maxime als Willensbestimmung

Aus der vorherigen Einstellung ist zu ersehen, dass der in der Moralität wirkende gute Wille insofern etwas anderes als ein bloßer Wunsch sei, d.h. er stelle nicht ein Begehungsvermögen dar, welches überhaupt nicht darauf abziele, ein Objekt hervorzubringen. Ein guter Wille sei vielmehr ein solches Wollen, welches alle Mittel aufbieten würde, soweit sie in unserer Gewalt stünden (vgl. *RL*, VI 213; u. *GMS*, IV 394). Diese Ansicht betont einerseits die Wichtigkeit der Praxis, des Machens, andererseits entspricht sie der erwähnten Einstellung, dass es nämlich beim moralischen Wert keineswegs auf das nackte Resultat der Handlungen ankomme. Aber wenn dem so ist, also wenn die Handlung zwar immer erforderlich, aber samt ihrer Folgen keineswegs den richtigen Gegenstand der moralischen Bewertung darstellt, was für ein Gegenstand kann dann als der *richtige* für die moralische Beurteilung gelten, sodass unsere Bewertungen nicht in Relativismus oder Dogmatismus abgeleiten? Dazu stellt Kant fest:

„[...] eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Prinzip des *Wollens*, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehungsvermögens, geschehen ist.“ (*GMS*, IV 399f)

Kurz gesagt: Nach Kant kann nur die Maxime, d.i. das *Prinzip des Wollens/ Willens*, den richtigen Gegenstand der moralischen Bewertung darstellen.

Maxime stellt zweifellos einen wesentlichen Begriff im moralischen Denken Kants dar. Ihre Bedeutung kommt vor allem dort zu tragen, wo Kant durch sie erfolgreich erläutert, dass hinter der Mannigfaltigkeit menschlicher Handlungen eine einheitliche Grundlage bestehe. Ohne diese Grundlage würde die moralische Bewertung ein leerer Begriff sein, weil sie dann entweder in den Relativismus oder den Dogmatismus gerate. Genau genommen stützt sich die aus der Maxime hervorgehende Einheitlichkeit letztlich darauf, dass die Maxime nicht in Form einer Handlungsregel, sondern vielmehr in Form eines *Grundsatzes* besteht, genau gesagt, sie unterscheidet sich folgendermaßen von der Handlungsregel: Einerseits wird eine Maxime von uns selbst gesetzt, während eine Handlungsregel uns von außen auferlegt wird. Andererseits zielt die Maxime nicht direkt auf die Handlung, sondern bringt vielmehr ein von Kant so genanntes Prinzip des Wollens, quasi den Bestimmungsgrund der Handlungsregel, zum Ausdruck, während die Handlungsregel selbst einen auf die äußeren Handlungen gerichteten Vorsatz darstellt. So legt Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* dar:

„Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv, oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird; objektiv aber, oder praktische Gesetze, wenn jene als objektiv, d.i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird.“ (*KpV*, V 19)

Zumindest vier Schwerpunkte lassen sich durch diese Darlegung beleuchten: (1) Die Maxime ist eine Willensbestimmung. (2) Diesbezüglich lässt sich eine Maxime als ein *subjektiver* Grundsatz des Handelnden zum Ausdruck bringen, unter welchem mehrere praktischen Regeln bestehen können. (3) Eine mit subjektiver Gültigkeit bestehende Maxime weist die objektive Gültigkeit jedoch nicht ab. (4) Eine

verallgemeinerungsfähige Maxime wird nicht bloß als ein praktischer Grundsatz bezeichnet, sondern auch als ein praktisches *Gesetz*.

Hierzu führt Otfried Höffe in seinen Schriften genauer aus, die Maxime als eine *Willensbestimmung* impliziere zunächst, das nach Maximen vorgenommene Tun und Lassen sei an sich *willentlich*. Das heißt, man müsse für diejenige Handlung, welche durch den eigenen Willen bestimmt werde, die entsprechende Verantwortung tragen. Da die Maximen die *subjektiven* Grundsätze des Handelnden darstellten, sei weiterhin damit zu rechnen, dass jedes Individuum seine Maximen *make*. Insofern Maximen als *Grundsätze* zu betrachten seien, unterschieden sie sich von jenen zufälligen, d.h. von den Umständen abhängigen, Handlungsstrategien und beinhalteten „eine noch näher zu qualifizierende Gleichförmigkeit“. Wie erwähnt spielt diese „näher zu qualifizierende Gleichförmigkeit“ eine wichtige Rolle bei moralischen Bewertungen, indem sie nämlich die Möglichkeit darstellt, in verschiedenen Lagen verschiedene Handlungen vornehmen zu können, welche aber derselben Maxime entsprechen, sodass zwar die konkreten Handlungen auch von Bedeutung sind, den zu bewertenden Gegenstand freilich nur die den praktischen Handlungsregeln zugrunde liegenden Maximen darstellen. Weil die Maximen vom Handelnden selbst gesetzt würden, „indem er sie zu den seinigen macht“, d.h. sie weder durch eine objektive Kausalität noch durch eine subjektive Intentionalität abgeleitet würden, ergebe sich ihre Geltung insofern auch nicht durch Wahrnehmung oder entstehe durch Lernen, wie bei den Erkenntnissen über die Natur. Eine Maxime gelte, nur weil sie von einem Handelnden gesetzt bzw. anerkannt werden könne.³³

³³ Vgl. O. Höffe (1979): Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen, in: *Ethik und Politik. Grundmodelle und –probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt a. M., S. 86ff; O. Höffe (1981): Der kategorische Imperativ und das Prinzip der Verallgemeinerung, in: *Sittlich-politische Diskurse. Politische Grundlagen. Politische Ethik. Biomedizinische Ethik*, Frankfurt a. M., S. 61; u. Höffe 2004, S. 186ff.

2.2. Verhältnis, i.e. Unterscheidung und Verbindung, zwischen Maximen und praktischen Regeln

Bis heute haftet Kants Moraldenken der Vorwurf des Rigorismus oder des Formalismus an. Ein bekanntes Beispiel hierzu liefern zwei von Friedrich Schiller verfasste Gedichte, durch die Kants Freund die Gewissenskrupel und deren Lösung (Decisum) eindrücklich veranschaulicht:

**„Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.**

**Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten, Und
mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut.“³⁴**

Obwohl Schillers Schilderung sicher bei den meisten Zuspruch finden dürfte, steckt in seiner Ironie ein bruchstückhaftes Verständnis der moralischen Einstellungen von Kant, ein Missverständnis des Begriffs »aus Pflicht«. Dieses Missverständnis ergibt sich gerade aus einer seit langem übersehenen Unterscheidung zwischen Maximen und praktischen Regeln, dass man nämlich die selbstgegebenen Handlungsgrundsätze mit jenen von außen auferlegten Handlungsvorsätzen identisch macht, sodass die Unabhängigkeit von den sinnlichen Bestimmungen, wie sie sich »aus Pflicht« ergeben solle, als die Indifferenz des Handelnden, ob mit oder ohne Lust, einem Gegenstand gegenüber gilt und dementsprechend der Verallgemeinerungsanspruch einer Maxime auch nichts anderes als die Universalisierungsanforderung einer bestimmten Handlung darstelle. Letzterer

³⁴ E. Hellen (Hrsg.) (1904/05): *Schillers sämtliche Werke* (= *Säkular-Ausgabe*), Bd. I, Stuttgart, S. 268.

Fall ist definitiv unmöglich, weil die Mannigfaltigkeit der Lebensumstände die Einheitlichkeit der Handlungen völlig ausschließt (vgl. Abschnitt I : 3.3.), wobei die erwähnte „näher zu qualifizierende Gleichförmigkeit“ der Maximen jedoch bestehen bleiben kann. Der Fehlschluss, dem der Rigorismus- und Formalismuseinwand unterliegen, besteht darin, dass sie wegen der erwähnten Vermischung übersehen, dass es die Maximen sind, die nach dem kantischen Gedanken zu verallgemeinern sind. Weil nun die Maximen sich in Form von Grundsätzen formulieren lassen, eignen sie sich nicht dazu, die äußeren Handlungen zu regulieren, sondern viel eher dazu, die die äußeren Handlungen regulierenden praktischen Regeln zu bestimmen.

Diesbezüglich erläutert Höffe, dass es zwei Möglichkeiten gebe, die Aussage von Kant zu verstehen, die Willensbestimmung habe unter sich mehrere praktische Regeln:

„Sie kann entweder heißen, daß die Regel aus dem Grundsatz direkt ableitbar ist, oder aber, daß sie im Grundsatz ihr normatives Kriterium hat, aus dem sich erst mit Hilfe von produktiven Beurteilungsprozessen die besonderen Regeln gewinnen lassen.“ (1979, 91f)

Der Grundsatz, im Verkehr Rücksicht zu nehmen, sei ein gutes Beispiel, das uns hilft, die obige Erklärung zu verstehen. Dieser Grundsatz spreche nämlich von keinem konkreten Inhalt bezüglich der Handlungsregeln, wie etwa bei Rot zu halten oder während der Fahrt eine ausreichende Distanz zu anderen zu wahren, trotzdem sei er für diese Letzteren bestimmend. Gleiches gelte für die Willensbestimmung, sittlich zu leben. Aus diesem Grundsatz ließen sich zwar keine bestimmten Handlungsregeln ableiten (weil es auf die verschiedenen Lagen der Handelnden ankomme), dieser Grundsatz gelte aber als ein normatives Kriterium,

an dem man die der eigenen Willensbestimmung entsprechenden Handlungsregeln ausrichten müsse, um ein angestrebtes sittliches Leben zu führen (vgl. ebd.).

Dass sich die Handlungsregeln nicht von den praktischen Grundsätzen ableiten lassen, bedeutet, dass die Maximen uns als Grundsätze nicht sagen, unter welchem Umstand welche Handlung vorgenommen werden soll. Denn die Handlungsstrategien seien, wie erwähnt, immer von den Umständen abhängig bzw. sollten es sein. Während z. B. das Nichteinschalten der Fahrradbeleuchtung am Abend in Deutschland strafbar ist, ist dieselbe Handlung in Taiwan hingegen rechtlich erlaubt. Es mag zwar komisch klingen, aber der Hauptgrund hierfür ist die massive Lichtverschmutzung in letzterem Land, sodass man dort am Abend ohne Fahrradbeleuchtung ausreichend sieht und gesehen wird.

Dass sich die Handlungsregeln von den praktischen Grundsätzen herleiten, bedeutet, dass die Maximen unseren Urteilen einen bestimmten Rahmen setzen, an welchem in jedem einzelnen Fall überprüft wird, ob die vorgenommenen Handlungen und die geltenden Handlungsregeln jenen von uns selbst gesetzten Lebensgrundaussagen entsprechen. Gerade in diesem Sinne stellen die Maximen die normativen Kriterien der Handlungsregeln dar, weil sie als die Willensbestimmungen eine allgemeine Willenshaltung bezeichnen, „die einer Vielzahl und auch Vielfalt von Absichten und Handlungen ihren gemeinsamen Richtungssinn verleiht“ (vgl. ebd. 92).

Daraus lässt sich schließen, dass sich die Maximen und praktischen Regeln auf eine solche Weise miteinander verbinden, dass die Letzteren den durch die Ersteren getragenen Wertsinn synthetisch erweitern, während die Ersteren den Letzteren als normatives Kriterium dienen. Bemerkenswert ist daran aber, dass sich diese Verbindung gewissermaßen auf eine Unterscheidung stützt. Sinnvoll ist die

Unterscheidung der Maximen von den praktischen Regeln, weil es faktisch unmöglich ist, mit einer einzigen Regel in einer mannigfaltigen Welt das Leben zu führen, und diese Unterscheidung andererseits eine notwendige Vorgehensweise zum Aufbau einer *vernünftigen* Ethik darstellt, damit nicht die Ethik oder die Moralauffassungen sich allein auf die Universalisierbarkeit bestimmter Handlungen bzw. allein auf die bloße Pflichtmäßigkeit fokussieren und somit letztlich entweder in den Relativismus oder in den Dogmatismus ableiten. Die Setzung der Maximen stellt gewissermaßen die Setzung der Lebenszwecke dar. Daraus folgt zwar nicht, dass der Zweck unbedingt wichtiger als der Prozess ist, es erklärt aber zumindest, dass die Lebensklugheit einer Person mit ihrem Lebenszweck korrespondieren sollte bzw. muss. Darum können für eine *vernünftige* Ethik nicht die praktischen Handlungsregeln, sondern vielmehr die ihnen zugrunde liegenden Maximen den eigentlichen Gegenstand der moralischen Beurteilung abgeben.

Erinnern wir uns an das Beispiel Schiller, so finden wir, dass aus Neigung den Freunden zu dienen streng genommen noch kein Laster darstellt. Das eigentliche Problem besteht vielmehr darin, dass man den anderen *lediglich aus Neigung* dient. Denn in diesem Fall stellt die Neigung den letzten Bestimmungsgrund eines Dienstes dar, sodass dieser Dienst letztlich nur aus Zufall erbracht wird, d.h. er hat keinen dauerhaften sittlichen Wert. Muss man deswegen den anderen aus Verachtung dienen? Natürlich nicht. Denn die in diesem Fall realisierte Verachtung unterscheidet sich ihrem Wesen nach nicht von der Neigung. Wenn man jedoch jemanden verachtet und ihm trotzdem die nötige Hilfe anbietet, dann lässt die Handlung ihren sittlichen Wert erkennen, weil in diesem Fall „die natürliche Neigung zum Befolgen durch eine widerstreitende und zugleich stärkere Neigung unterdrückt wird“ (ebd. 99) und die Überwindung der Letzteren die Spontanität eines handelnden Subjekts belegt (vgl. *TL*, VI 394). »Aus Pflicht« als Kriterium der Sittlichkeit bedeutet deswegen nichts anderes, als dass eine vorgenommene

Handlung an sich schon der Endzweck ist, d.h. sich gar nicht als Mittel irgendeines anderen Zwecks denken lässt. Nur insofern kann man eine Handlung lediglich *um ihrer selbst willen* vornehmen und sie folglich *unbedingte* normative Geltung beanspruchen, selbst wenn sich aus unterschiedlichen Gründen faktisch eine solche Handlung als Pflicht nicht immer wird völlig erfüllen lassen.

3. Moralische Gesetze und kategorischer Imperativ

3.1. Zwei Möglichkeiten, »moralische Gesetze« zu verstehen

Im Kontext gelesen kommen den sogenannten »moralischen Gesetzen« in der praktischen Philosophie Kants zwei Bedeutungen zu. Eine davon ist allgemeiner Art, dass, wie Kant in der *Rechtslehre* definiert, **die Gesetze der Freiheit zum Unterschiede von Naturgesetzen moralisch hießen** (vgl. *RL*, VI 214). Nach dieser Definition können alle von Menschen selbst gegebenen zu den »moralischen Gesetzen« gezählt werden, sowohl die praktischen Grundsätze als auch die durch praktische Grundsätze bestimmten Handlungsregeln. Im Vergleich dazu ist die zweite Bedeutung der moralischen Gesetze viel enger, indem sie nämlich allein die Sittengesetze darstellen, was Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* präzisiert: **„Reine Vernunft ist für sich allein praktische, und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.“** (*KpV*, V 31) Nach dieser Definition würden dann nur jene praktischen Grundsätze, welche verallgemeinerungsfähig sind, d.h. von jedem vernünftigen Wesen ohne Rücksicht auf die empirischen Bedingungen anerkannt werden können, d.h. die sogenannten objektiven Maximen, moralische Gesetze darstellen können. Während die erstere Bedeutung angesichts der *Selbstgesetzgebung* die *moralischen* Gesetze von den *Naturgesetzen* absondert, fokussiert die letztere Bedeutung darüber hinaus auf eine sich auf der Begründungsebene befindliche *ausnahmslose Gültigkeit*. Ihre Gemeinsamkeit besteht darin, dass für beide Bedeutungen die moralischen Gesetze einem endlichen vernünftigen Wesen als Imperativ gelten. Der Unterschied besteht darin, dass, während eine äußere Gesetzgebung für die ersteren moralischen Gesetze *auch* möglich sein kann, dieselbe Gesetzgebung für die letzteren moralischen Gesetze hingegen unmöglich ist. Mit anderen Worten, während sich die ersteren moralischen Gesetze als hypothetische Imperative aufstellen lassen können, stellen die letzteren lediglich kategorische Imperative dar.

Der Unterschied zwischen hypothetischem und kategorischem Imperativ besteht vor allem darin, ob für einen Imperativ irgendeine Voraussetzung besteht oder er einfach um seiner selbst willen ist (vgl. ebd. 20f). So gilt die goldene Regel „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem anderen zu“ als ein hypothetischer Imperativ, weil der letzte Bestimmungsgrund von Tun und Lassen in diesem Fall unsere Neigung ist. Demgegenüber gilt der Grundsatz, „Wenn du jemanden in Not siehst, so hilf ihm!“ als ein kategorischer Imperativ, weil dieser Imperativ ein im Notfall erforderliches Hilfsgebot einfach macht, ohne Rücksicht auf die wechselseitige Beziehung zwischen Handelndem und zu Helfendem zu nehmen oder auf eine mögliche Belohnung zu rechnen. Daraus ist zu ersehen, dass der Unterschied zwischen »hypothetisch« und »kategorisch« mit der grammatischen Form gar nichts zu tun habe. Denn, wie Höffe erläutert, stelle der Wenn-Satz nicht immer die Erfüllungsbedingungen einer Pflicht dar. Er könne auch bloß die Situation beschreiben, in der ein Gebot zum Tragen komme (vgl. 2004, 184).

3.2. Die verallgemeinerungsfähigen Maximen: kategorische Imperative

Bei einiger Vertrautheit mit Kants Werk ist klar, dass sich der *kategorische* Imperativ in Ansehung seiner *absoluten Gültigkeit* auf den guten Willen bezieht und er insofern das höchste Beurteilungskriterium für die Moralität darstellt (vgl. *GMS*, IV 393ff). Das heißt, durch dieses Kriterium würde die den Handlungsregeln zugrunde liegende Willensbestimmung auf ihre Verallgemeinerbarkeit, d.h. ihre objektive Gültigkeit, geprüft (vgl. Höffe 2004, 181; u. 1979, 93).

Die obige Erörterung weist darauf hin, dass alle Willensbestimmungen, die Maximen, verallgemeinerbar sind. Die Frage ist aber: Wie kann eine solche

Verallgemeinerbarkeit *faktisch* möglich sein? Oder noch radikaler formuliert: *Was* ist dann verallgemeinerbar? Die Antwort auf diese Fragen zielt zunächst auf den erwähnten Charakter der Maximen, dass nämlich die Maxime als Willensbestimmung eine sogenannte „allgemeine Willenshaltung“ bezeichnet und insofern „einer Vielzahl und auch Vielfalt von Absichten und Handlungen ihren gemeinsamen Richtungssinn verleiht“ (vgl. 1979, 92). Folglich sind weder die Handlungsregeln noch die Handlungen selbst, wohl aber die Maximen verallgemeinerungsfähig, d.h. sie können eine von „der Vielzahl und auch Vielfalt von Absichten und Handlungen“ unabhängige Gültigkeit haben. Anders betrachtet, hätten die moralischen Bewertungen nicht diesen »gemeinsamen Richtungssinn« der Sachen, würden sie nichts anderes als ein leerer Begriff sein, wobei die zufälligen Handlungen nur einen relativen Wert beinhalteten und die Bejahung eines solchen Wertes letztlich zum Nihilismus führe.

Bemerkenswert daran ist, dass, obwohl alle Maximen als praktische Grundsätze an sich verallgemeinerungsfähig sind, wenn sich diese Verallgemeinerungsfähigkeit auf das einzelne Subjekt beschränkt, d.h. wenn eine Maxime nur für das Individuum gültig ist, diese Maxime dann bestenfalls als ein subjektiver Handlungsgrundsatz gelten kann. Mit anderen Worten, auch wenn sie eine allgemeine Willenshaltung eines Handelnden anzeigen und dessen Handeln den gemeinsamen Richtungssinn verleihen würde, gälte sie zwar als praktische Vorschrift, aber keineswegs als *Gesetz* (vgl. *KpV*, V 20), d.h. sie enthielte keine objektive Gültigkeit. Insofern ist die Frage, wie die Verallgemeinerbarkeit der Maximen faktisch möglich ist, eigentlich auch die Frage danach, wie eine subjektive Maxime objektive Gültigkeit haben bzw. von allen *widerspruchsfrei* anerkannt werden kann.

Um die obige Frage zu beantworten, kommt es zunächst darauf an zu bestimmen, mit *was* eine Maxime widerspruchsfrei sein soll. Kants Position, dass das

Naturgesetz seiner *Form* nach den Typus des Sittengesetzes darstelle, liefert für diese Frage den ersten Hinweis (vgl. *KpV*, V 69). Genauer gesagt, gemäß dieser Position würde ein kategorischer Imperativ nach Kant dann so lauten: „**Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte**“ (*GMS*, IV 421). Ob eine Maxime, wie etwa sich aus Lebensüberdruß das eigene Leben zu nehmen, dementsprechend allgemeine Gültigkeit haben könne, würde davon abhängen, ob sie „als Gesetz einer ganzen Naturordnung vorzustellen“ sei (vgl. Höffe 1979, 106).

Zum Selbstmord stellte Kant ausdrücklich fest, die „Selbstentleibung sei ein Verbrechen (Mord)“ (*TL*, VI 422). Offensichtlich hielt Kant den Selbstmord für grundsätzlich verboten, d.h. egal aus welchem Grund ist ein solches Verhalten moralisch nicht erlaubt. Obwohl er in der *Grundlegung* und in der *Tugendlehre* auch eine Situation beschreibt, in der es zu einem Bewusstsein kommen könne, aus dem heraus man sich das Leben nehme, nämlich »aus Lebensüberdruß«, zielt diese Situationsbeschreibung aber niemals darauf, eine Ausnahmebedingung der Pflicht, d.i. des Selbstmordverbots, aufzustellen.

Selbstmord ist für Kant auf jeden Fall verboten, weil er einen doppelten Widerspruch beinhaltet. Das heißt, ein solches Verhalten ist *unlogisch*, sowohl im theoretischen Sinne, d.h. hinsichtlich der formalen Logik, als auch im praktischen, d.h. hinsichtlich der Logik moralischer Gesinnung. Denn, wie Kant dargelegt hat, intendiere der Mensch als ein Naturwesen die Selbsterhaltung zu erfüllen. Der Selbstmord hebe diese Möglichkeit jedoch ganz auf und stelle insofern das „Widerspiel der Selbsterhaltung“ dar. Da sich die Persönlichkeit des Menschen wie ausgeführt durch Freiheitsbegriff und Pflichtbegriff zusammen darstellen lasse, würde die Anerkennung, dass man die Befugnis habe, sich das eigene Leben zu nehmen, außerdem andeuten, dass man auch die Befugnis habe, „sich aller Verbindlichkeit zu entziehen“. Diese Position stelle einerseits die Berechtigung der

Persönlichkeit in Frage und begehe andererseits einen logischen Fehlschluss, denn eine Befugnis zu haben, keine Befugnis zu bedürfen, um etwas zu tun, sei begrifflich selbstwidersprüchlich. Denke man zuletzt über das Verhalten nach, *aus Lebensüberdruß* das eigene Leben zu nehmen, so fänden wir, dass das in diesem Verhalten tatsächlich zum Ausdruck kommende Wollen das Begehren eines glücklichen Lebens sei, sodass man alle möglichen Mittel aufbieten sollte, um aus einem kummervollen Umstand herauszukommen. Der Selbstmord als ein solches Verhalten, alles zu beenden, stehe einerseits der Möglichkeit entgegen, ein glückliches Leben anzustreben und verletze andererseits die Würde des Menschen, insofern das Leben beim Selbstmord als ein bloßes Mittel gelte und der Mensch insofern auch nichts anderes als ein bloßes Ding sei (vgl. *TL*, VI 421ff; u. Höffe 1979, 106ff).

Höffe stellt fest, das im kategorischen Imperativ geforderte Gedankenexperiment beziehe sich auf die Struktur der *Maxime* selbst (vgl. ebd. 106). Diese Ansicht ist sinnvoll, insofern sie vom Aspekt der formalen Logik ausgehend deutlich macht, dass die im kategorischen Imperativ geforderte Universalisierbarkeit keineswegs eine quantitative Gesamtheit, sondern vielmehr eine qualitative Gewissheit bedeutet. Kants kategorischer Imperativ lasse sich folglich nicht als ein „empirisch-pragmatisches Kriterium“, sondern als „ein Kriterium a priori sittlicher *Maxime*“ bezeichnen (vgl. ebd. S. 109). Dabei fordert Kant nicht, dass die Menschen in verschiedenen Situationen immer dieselbe Handlung vornehmen sollen, stattdessen fokussiert er darauf, wie ein normativer Handlungsgrundsatz eine von den Situationen unabhängige Gültigkeit erhalten kann. Höffe urteilt, diese Einstellung sei ganz in Übereinstimmung mit dem *rationalen Grundinteresse* Kants (vgl. ebd.). Meines Erachtens lässt sich Kants Gesichtspunkt des kategorischen Imperativs durch Höffes Ansicht bzw. seine Struktur-Interpretation der *Maxime* zusätzlich bekräftigen. Denn Letztere weist erfolgreich nach, dass Kants *rationales Grundinteresse* dem Interesse entspricht, durch vernünftige Anerkennung die

praktische Notwendigkeit einer Pflicht zu begründen bzw. zu garantieren. Denn, nur wenn sich die unbedingte Gewissheit eines praktischen Grundsatzes auf der Begründungsebene nachweisen lässt, kann er auf der Anwendungsebene als normativer *Grund* bezeichnet werden, aus dem heraus man zu einer entsprechenden Handlung verpflichtet ist. Das in diesem Sinne hervorgebrachte »Sollen« stellt deswegen keine Alternative zum »Sein« dar, sondern vielmehr eine Möglichkeitsbegründung des Letzteren. Diese Einstellung ist eine Grundposition des kantischen Moraldenkens: Weder Gewissen noch traditionelle Konventionen noch die Autorität eines Oberhauptes, sondern lediglich die in uns selbst wirkende *Vernunft* soll den *letzten Proberstein* darstellen.

4. Kants Rechts- und Staatsphilosophie stellt eine Rechts- und Staatsethik dar

Wenn wir Kants praktische Philosophie als ein Ganzes betrachten, können wir feststellen, dass sich Kants »rationales Grundinteresse« nicht auf seinen Moralgedanken beschränkt. Denn sowohl für das persönliche Leben als auch für das Zusammenleben von Personen war Kant bestrebt, eine auf der *reinen Vernunft* beruhende *normative* Überlegung aufzustellen. Im Vergleich zu anderen besteht das Merkmal von Kants normativer Überlegung vor allem darin, dass sie sich bei der Untersuchung des Verhältnisses von Recht und Moral nicht mit der Transformierungsmöglichkeit der Moralauffassungen in positives Recht befasst, sondern vielmehr auf die Beurteilungskriterien der Werturteile und Sollensaussagen fokussiert, sodass nicht die Sitten, wohl aber die *Sittlichkeit* die wesentliche Rolle in der praktischen Philosophie Kants spielt. Gerade an diesem Punkt, d.h. hinsichtlich dessen, dass die Sittlichkeit sowohl für Kants Moralgedanken als auch für seinen Rechtsgedanken das höchste Kriterium darstellt, ist Kants Rechts- und Staatsphilosophie als eine Rechts- und Staatsethik zu betrachten.

Bemerkenswert ist daran, dass in Kants Denken Recht und Moral zwar hinsichtlich ihrer jeweiligen Sittlichkeitsanforderung eine Gemeinsamkeit haben, sie jedoch eigentlich aus zwei ungleichen Prämissen hervorgehen, von denen die eine in Kants Moralphilosophie lautet, der Mensch sei ein vernünftiges Naturwesen, und die andere in der Rechts- und Staatsphilosophie, der Mensch sei ein politisches und vernunftbegabtes Lebewesen im aristotelischen Sinne. Es zeigt sich, dass es bei Kants Rechts- und Staatsphilosophie um das Gemeinwesen bzw. das Zusammenleben der Menschen geht, während seine Moralphilosophie vom Menschen handelt. Trotz der ungleichen Gegenstände ist es aber kaum strittig, dass sich beide Normsysteme auf den Pflichtbegriff bzw. die moralischen Gesetze

beziehen.

Genau gesagt wohnt dem Menschen nach Kant das Vermögen inne, sowohl im persönlichen Leben als auch im Zusammenleben der Personen, nach selbstgegebenen Gesetzen, welche Kant zum Unterschied von Naturgesetzen die *moralischen* Gesetze nennt, zu handeln. Der Unterschied besteht darin: In Kants Moralphilosophie bezeichnen die moralischen Gesetze vor allem das Sittengesetz, den kategorischen Imperativ. Sie bestehen in Form von Prinzipien und stellen hinsichtlich ihrer uneingeschränkten Gültigkeit das höchste Beurteilungskriterium für die Moralität der Handlungen dar. Im Vergleich dazu beinhalten die moralischen Gesetze in Kants Rechts- und Staatsphilosophie zweierlei Bedeutungen: Auf der Anwendungsebene stellen sie positives Recht dar, und auf der Begründungsebene gelten sie als das höchste Beurteilungskriterium für die politische Gerechtigkeit, anhand dessen man prüft, ob die geltenden Gesetze gerecht sind, d.h. dem Endzweck des Rechts, die äußere Freiheit der Menschen zu bewahren, entsprechen. Demzufolge kann man präzisieren, dass sich Kants Rechts- und Staatsphilosophie erst auf der Begründungsebene des Rechts als eine Rechts- und Staatsethik betrachten lässt.

4.1. Anwendungsbedingungen des Rechts

4.1.1. Die erste Anwendungsbedingung

Die obige Darlegung hat mit zwei Untersuchungsdimensionen des Rechts zu tun, nämlich der Geltung des positiven Rechts und der Berechtigung der Geltung des positiven Rechts. Beide beziehen sich direkt auf die erwähnte anthropologische Prämisse der Rechts- und Staatsphilosophie Kants. Genauer gesagt beleuchtet diese Prämisse den Umstand des Zusammenlebens der Menschen, dass sie nämlich einen

gemeinsamen Lebensraum und begrenzte Ressourcen mit ihresgleichen teilen müssen und daher unvermeidlich durch jeweilige Handlungen unmittelbar oder mittelbar Einfluss aufeinander ausüben (vgl. *RL*, VI § B). Diese anthropologische Prämisse wurde von Kant zwar nicht ausdrücklich formuliert, sie ist aber in seinen Schriften präsent, wenn nämlich Kant beispielsweise in § B und §§ 42-43 der *Rechtslehre* ausführt, dass ein „unvermeidliches Nebeneinandersein“ (ebd. VI § 42) „eine notwendige Zuständigkeit des Rechts“ bedingt.³⁵

Das oben Gesagte stellt die erste Anwendungsbedingung des Rechts dar. Nach Kant habe diese Anwendungsbedingung mit dem *moralischen Begriff des Rechts* zu tun, welcher sich aus drei Teilmomenten zusammensetze: (1) Die Verbindlichkeiten des Rechts würden nur dort liegen, „wo es nicht auf Sachen, sondern auf Personen ankommt“, denn nur eine *Person* komme aufgrund ihrer *Zurechnungsfähigkeit* als *Urheber* der Handlungen infrage. Und nur in diesem Sinne kann man nicht nur im persönlichen Leben, sondern auch im Zusammenleben als ein *handelndes Subjekt* betrachtet werden, d.h. die Fähigkeit zu haben, mit der Rechtskräftigkeit einer Handlung zu rechnen und nach ihrer Durchführung die Verantwortung zu übernehmen. (2) „Die Rechtsprobleme ergeben sich erst, wenn es mehrere Personen gibt.“ Der Grund dafür ist leicht zu begreifen. Denn nur jene Handlungen, welche als Fakta Einfluss auf die anderen hätten, könnten rechtliche Folgen aus sich bewirken und folglich den Gesetzen unterstehen. Eine Person allein mache insofern gar kein Rechtsproblem aus. (3) Das Zusammenleben der Menschen schaffe die

³⁵ O. Höffe (1995): Der kategorische Rechtsimperativ im Singular, in: *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt a. M., S. 128. Die Anwendungsbedingungen des Rechts hat Höffe nicht nur in diesem Aufsatz erläutert. Auch in den beiden Aufsätzen »Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluß: ein rechtsethisches Programm«, in: O. Höffe (1988): *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik*, Stuttgart, S. 24-55, und im Aufsatz »Rehabilitierung des Naturrechts«, in: O. Höffe (2001): *Königliche Völker. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt a. M., S. 120-146, lassen sich detaillierte Ausführungen finden.

Rechtsprobleme, weil die Außenwelt begrenzt sei und die in einer solchen Welt lebenden Menschen auch nicht gänzlich heilig seien.

Höffe stellt fest, die obigen drei Momente seien die „sozialanthropologischen Annahmen“ von Kant, welche einerseits jene seit langem umstrittene Fragen erfolgreich beantworten könnten, wie z. B., aus welchem Grund die Menschen Einfluss aufeinander hätten? Stamme diese Beeinflussung aus der feindlichen oder der freundlichen Natur der Menschen? Und wenn die Antwort die erstere sei, wie könne man dann diese Feindlichkeit verstehen? Andererseits verfielen diese drei Momente trotz des anthropologischen Charakters nicht dem anthropologischen Relativismus, weil Kant, wenn er auch Rücksicht auf die Überlebenskonkurrenz der Menschen nehme, er in der Sache aber doch auf eine „begrifflich-argumentative“ Weise die notwendige Zuständigkeit des Rechts begründe. Die hier von Höffe erläuterte Begründungsweise bezieht sich auf das erwähnte rationale Grundinteresse Kants. Dem entspricht beispielsweise eine sich in § 42 findende Darlegung; dort erklärt Kant, der Grund, warum man mit allen anderen in einen rechtlichen Zustand übergehen solle, **„lässt sich analytisch aus dem Begriff des Rechts entwickeln“** (vgl. Höffe 1995, 128ff; *RL*, VI 222f, § B u. § 42).

4.1.2. Die zweite Anwendungsbedingung

Die zweite Anwendungsbedingung des Rechts bezieht sich auf die Einstellung, dass der Begriff des Rechts **„nicht das Verhältnis der Willkür auf den Wunsch des Anderen, [...], sondern lediglich auf die Willkür des Anderen“** bedeute (vgl. *RL*, VI § B).

Sowohl in Kants Moralphilosophie als auch in seiner Rechts- und Staatsphilosophie

unterliegen menschliche Handlungen unvermeidlich den Naturgesetzen. Das heißt, bloß angesichts der Handlungen selbst kann die menschliche Freiheit nicht begründet werden. Eine Alternative, die Kant in seiner Moralphilosophie übernommen hat, stützt sich auf den Begriff des Willens und die aus dem Willen hervorgehenden Maximen. Genauer gesagt findet einerseits die Tugendpflicht durch den Begriff des Willens bzw. eines guten Willens im Sinne des Selbstzwangs ihren Ausdruck, während andererseits die Kohärenz und die Rationalität menschlicher Handlungen durch die sich in Maximen verdichtende allgemeine Willenshaltung fassbar werden, sodass die eigene Endlichkeit überwunden und Unabhängigkeit erlangt werden kann. Die menschliche Freiheit ist in diesem Sinne eine innere Freiheit.

Verglichen damit erklärt sich die menschliche Freiheit in Kants Rechts- und Staatsphilosophie nicht durch den Willen, sondern durch den Begriff der Willkür. Die Willkür ist zwar etwas anderes als der Wille, jedoch keine Alternative zu ihm. Wie bereits ausgeführt, besteht ihr Unterschied vielmehr darin, dass der Wille sich lediglich auf die Prinzipien beziehe, während die Willkür dasjenige Begehrungsvermögen darstelle, das sich auf die Handlungen zur Hervorbringung eines Objekts beziehe. Der Wille könne der Bestimmungsgrund der Willkür sein, d.h. er könne diejenigen Prinzipien zur Verfügung stellen, denen die durch Willkür hervorgebrachten praktischen Regeln entsprächen (vgl. ebd. 213). Man kann dies so erklären, dass, sofern man beim Zusammenleben das Nötige zur Selbsterhaltung anbietet, dessen Einfluss im Wesentlichen keine Konsequenz des Willens, sondern der Willkür ist.

Weiterhin lässt sich daraus der Schluss ziehen, dass nicht die aus dem Willen hervorgehenden Maximen, sondern die von der Willkür herstammenden Handlungen mit den Rechtspflichten zu tun haben, weil es im Recht um die wechselseitige Willkür der Menschen geht und sich die Willkür auf die

Handlungen bezieht. Sofern nun die Rechtspflichten hinsichtlich der äußeren Handlungen vollkommene Pflichten sind, finden sie im Sinne eines äußeren Zwangs ihren Ausdruck. Daher ist die durch das Recht gesicherte menschliche Freiheit nicht eine innere Freiheit, sondern eine äußere Freiheit, dass nämlich unter dem Recht „die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (vgl. ebd. § B). Im heutigen Sprachgebrauch wird, wie Höffe dargelegt hat, diese Freiheit als die »Verträglichkeit von Handlungsfreiheit« der Personen in ihrem Zusammenleben bezeichnet (vgl. 2001, 137ff).

4.1.3. Die dritte Anwendungsebene

Bemerkenswert sei weiterhin, dass das, worauf sich Kant im vorherigen Wechselverhältnis konzentriert, nicht die Materie der Willkür, sondern die Form derselben sei (vgl. *RL*, VI § B). Genau genommen geht es Kant beim Begriff des Rechts weder um die Absichten noch um erwartete Vorteile der Handelnden, sondern lediglich um einen zwischen Rechtsgenossen bestehenden fairen interaktiven Zustand, dergestalt dass, um ein Beispiel zu nennen, niemandes Handlungsfreiheit durch Betrug oder Gewalt behindert wird, egal ob solche Hindernisse vom Handelnden selbst oder von anderen errichtet würden. Dieser Formbegriff stellt die dritte Anwendungsbedingung des Rechts dar und entspricht im Grunde genommen dem rationalen Grundinteresse Kants, indem sich der aus dem moralischen Begriff des Rechts hervorgehende *kategorische Rechtsimperativ im Singular* zugleich auf die Form des erwähnten Wechselverhältnisses bezieht.

4.2. Die Äußerlichkeit der juristischen Gesetzgebung

Bei der Erörterung der Anwendungsbedingungen des Rechts zeigt sich, dass gerade das Recht dafür zuständig ist, die äußere Freiheit der Menschen zu bewahren. Der dargelegte Unterschied zwischen ethischer Gesetzgebung und juristischer Gesetzgebung steht mit diesem Befund in Einklang.

Genau genommen könne nach Kant die ethische Gesetzgebung keineswegs eine äußerliche sein, weil es, wie erwähnt, für den wahren sittlichen Wert nicht auf die Handlungen und ihre Wirkungen ankomme bzw. ankommen könne, so wie etwa eine Wohltätigkeit, ohne dass Wohlwollen zugrunde liegt, ein bloß willkürliches Handeln sein kann, d.h. ein Zufall. Einer zufälligen Handlung aber fehlt der dauerhafte Wert. Hieran lässt sich ein rationales Grundinteresse von Kant erkennen, d.i. die Absicht, durch vernünftige Anerkennung die praktische Notwendigkeit einer Pflicht zu begründen. Im Vergleich dazu könne die juristische Gesetzgebung aber *auch äußerlich* sein (ebd. 220). Dies klingt zwar paradox, ansonsten lässt sich die praktische Notwendigkeit der Rechtspflichten aber nicht ohne Selbstwiderspruch begründen, insofern sich das Recht, wie ausgeführt, nicht auf den Willen, sondern auf das wechselseitige Verhältnis menschlicher Willkür bezieht. Das heißt, obwohl die Erfüllung der Rechtspflichten im Falle der freiwilligen Anerkennung des Handelnden auch auf die Sittlichkeit eines Handelns hinweisen kann (vgl. Abschnitt II: 1.4.3. »juristische Moralität«), ist es für die Rechtspflichten hinlänglich, wenn sie allein auf die äußeren Handlungen zielen, d.h. bei einem Rechtshandeln könne nicht verlangt werden, dieses Rechtshandeln dem Handelnden zur Maxime zu machen. Eine solche Forderung repräsentiere vielmehr diejenige, welche die Ethik an uns stelle (vgl. *RL*, VI § C).

Die Gesetzgebung der Rechtspflichten ist im folgenden Sinne als eine *äußerliche*

anzusehen. Zum einen ist sie von den *empirischen Bedingungen* abhängig, d.h. im Lauf der Entwicklung der Gesellschaft wird sich der Inhalt der Rechtsnormen durch Lebenserfahrungen und Geistesströmungen ändern. Ein Beispiel ist die Tendenz zur Abschaffung der Todesstrafe in moderner Zeit. Zum anderen übernimmt sie auf der Anwendungsebene des Rechts die Aufgabe, diejenigen Rechtsnormen hervorzubringen, welche mit *physischen Zwangsakten*³⁶ bzw. mit Zwangsvollstreckung und Kriminalstrafen zu tun haben, mittels derer der Staat die dem Bürger durch Rechtsnormen auferlegten Rechtspflichten auf dem Zwangswege durchsetzt. Weil sowohl Zwangsvollstreckung als auch Kriminalstrafe Sanktionen beinhalten, kann es sein, dass die Rechtspflichten einfach aus Furcht vor Sanktion erfüllt werden, unabhängig davon, ob man sie nun freiwillig anerkannt hat oder nicht. Weil nun die Rechtsnormen in der Praxis keine Motive, wohl aber Handlungen zur Pflicht machen können, d.h. sie nur die Gesetzmäßigkeit der Handlungen verlangen können, stellt sich die Legitimitätsfrage des Rechts, also die Berechtigung der Geltung positiven Rechts, in diesem Fall noch nicht.

4.3. Die Geltung der Rechtsordnung und Rechtsnormen ist zwar moralneutral, ihre Existenz muss aber moralisch legitim sein

4.3.1. Die Entmoralisierungsposition Kants

So kann man sich weiterhin fragen, ob das bedeutet, das Recht sei insofern auf

³⁶ N. Hoester (2006): Der Zwangscharakter des Rechts, in: *Was ist Recht. Grundfragen der Rechtsphilosophie*, München, S. 11f. Nach Hoester seien die im Folgenden behandelten Zwangsakte „physisch“: Im individuellen Sinne bedeuteten sie eine Zwangsvollstreckung, z.B. die Zwangsräumung eines illegal besetzten Grundstücks. Im generellen Sinne hingegen seien sie die Androhung eines Zwangsaktes, z.B. Zwangsgeldandrohungen.

seiner Anwendungsebene *moralneutral*? Um diese Frage beantworten zu können, muss zunächst geklärt werden, in welchem Sinne der Terminus »moralneutral« verwendet wird. Eine Interpretationsmöglichkeit bezieht sich auf die bekannte Frage, „welches Normensystem, Recht oder Moral, den Vorrang haben sollte“, wenn Rechtspflichten und Tugendpflichten kollidierten? Dabei könnte man streng genommen sogar bezweifeln, dass es tatsächlich einen begrifflich notwendigen Zusammenhang zwischen den beiden Normsystemen gibt? Ein ähnlicher Gedanke wird für die beiden Sachverhalte formuliert, dass es in der Tat unmöglich sei, die unwandelbare Verbindlichkeit der Rechtsnormen aus den Moralauffassungen abzuleiten, weil es in der modernen Gesellschaft zahlreiche Moralauffassungen gebe, sodass es weiterhin auch keine notwendige begriffliche Verknüpfung zwischen den beiden Normsystemen geben könne.³⁷ Vordergründig klingt dies logisch, tatsächlich stützt sich diese Annahme aber auf eine Begriffsvermischung von Moral und Moralität.

Mit anderen Worten sind die Moralauffassungen nicht wegen ihrer Pluralität, wohl aber wegen ihres empirisch abhängigen Charakters nicht dazu imstande, die normative Verbindlichkeit des Rechts zu begründen. Der Unterschied zwischen Recht und Moral lässt sich auch nicht einfach durch den Unterschied zwischen Rechtspflichten und Tugendpflichten darstellen; einerseits weil die Rechtspflichten, wie dargelegt, als indirekt-ethische Pflichten gelten können und andererseits weil viele in unserem Alltagsleben bestehende Pflichten einen Mischcharakter haben, d.h. sie sowohl Tugendpflichten als auch Rechtspflichten sind, wie z.B. das Betrugsverbot. Letztlich, wie Kant darlegt, seien es eigentlich nicht verschiedene Pflichten, was einander widerstreite, sondern vielmehr die verschiedenen Verpflichtungsgründe (vgl. *RL*, VI 224). Daher würden Recht und Moral nicht

³⁷ Vgl. R. Dreier (1980): Recht und Moral, in: *Studien zur Rechtstheorie*. [Bd. 1:] *Recht, Moral, Ideologie*, Frankfurt a. M. 1981, S. 181ff.

durch ihre verschiedenen Pflichten, sondern vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung voneinander unterschieden (vgl. *RL*, VI 220 u. 224f).

Weil darüber hinaus die Rechtspflichten allein auf die äußeren Handlungen zielten, könnten dann weder Absichten noch verschiedene Werturteile, sondern nur die äußeren Handlungen an sich rechtliche Folgen zeitigen. Daher wäre eine solche Handlung, die aus Furcht vor Sanktion die Rechtspflichten erfülle, keineswegs gesetzwidrig. Genauso wie ein fahrlässiges Handeln zwar keine vorsätzliche Übertretung darstellt, aber doch strafbar sein kann. Die ethische Gesetzgebung mache eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder. Im Vergleich dazu verlange die juristische Gesetzgebung aber nicht, dass die Achtung vor dem Gesetz zugleich den Bestimmungsgrund eines Rechtshandelns bilden müsse, denn worauf das Recht fokussiere, sei nicht, »was tugendhaft ist«, sondern »was recht sei«. Erst wenn jemand durch ein konkretes Handeln, so Kant, dem anderen verunmögliche, dass seine Handlung oder sein Zustand mit jedermanns Freiheit nach allgemeinem Gesetz zusammen bestehen könne, tue er dem anderen *Unrecht* (vgl. ebd. 219 u. § C). Diese Einstellung Kants stellt eine *Entmoralisierungsposition* dar, denn sie zeigt, dass Kant im Wechselverhältnis menschlicher Willkür die Absichten der Handlungen außer Acht lässt. Sie bedeutet jedoch keineswegs, dass die Existenz der Rechtsordnung und Rechtsnormen in der Konsequenz nicht sittlich legitim, d.h. moralisch richtig, sein muss. Denn, wie erwähnt, ist die Geltung des positiven Rechts eine Frage und die Berechtigung der Geltung des positiven Rechts eine andere. Während daher die juristische Gesetzgebung bei der ersten Frage bloß eine äußerliche sein kann, ist dies bei der zweiten nicht der Fall, weil es hier nicht bloß um die positive Geltung des Rechts, sondern vielmehr um den sogenannten moralischen Begriff bzw. den hinsichtlich der Begründungsarbeit erläuterten *Vernunftbegriff* desselben geht.

4.3.2. Zwei Formen des kategorischen *Rechtsimperativs*

Demzufolge lautete die wesentliche Frage: Wie können wir verstehen, dass das Recht hinsichtlich der ihm korrespondierenden Verbindlichkeit einen moralischen Begriff darstellt und trotzdem sich nicht auf den Willen, sondern vielmehr auf die Willkür bezieht? Aus der Position, dass Moral und Recht im jeweiligen Bereich unterschiedliche Aufgaben übernehmen, ergibt sich für diese Frage die Schlussfolgerung, dass das Recht die Intersubjektivitätsfrage des Menschen behandelt, während sich die Moral mit der Subjektivitätsfrage desselben befasst. Daher erfordert die Verbindlichkeit nach Kant zwar immer noch „die Notwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft“ (ebd. 222). Im juristischen Kontext lässt sich derselbe Begriff jedoch auf andere Weise interpretieren: Auf der Anwendungsebene bezeichnet die Verbindlichkeit des Rechts eine auf die äußeren Handlungen gerichtete ausnahmslose Geltung des positiven Rechts, auf der Begründungsebene hingegen die uneingeschränkte Gültigkeit desjenigen Rechtsprinzips, dessen Gewissheit sich auf die sogenannte „freie Willkür“, eine durch die reine praktische Vernunft bestimmte Willkür stützt (vgl. ebd. 213). Entsprechend findet der kategorische Imperativ in Kants Rechts- und Staatsphilosophie seinen Ausdruck in zwei Formen: zum einen der kategorische Rechtsimperativ im Plural, welcher im Staatsrecht als das Strafgesetz gelte, und zum anderen der kategorische Rechtsimperativ im Singular, der den „Maßstab des moralisch gebotenen Rechts“ darstelle (vgl. ebd. 331, § C; u. Höffe 2001, 137).

4.4. Hinsichtlich des Vernunftbegriffs des Rechts stellt Kants Rechts- und Staatsphilosophie eine Rechts- und Staatsethik dar

Sowohl im Leben als auch in den Wissenschaften bezieht sich der Terminus »moralisch« bzw. »sittlich« nicht allein auf ein tugendhaftes Handeln. Sehr oft weist er zugleich auf ein höheres und sogar das höchste Bewertungskriterium hin, mittels dessen man auszudrücken versucht, auf welche Weise oder in welchem Sinne eine Sache als berechtigt, als vernünftig, betrachtet werden kann. Nun gilt für das Verhältnis zwischen Recht und Moral auch dasselbe: Nicht auf der Anwendungsebene, sondern auf der Begründungsebene lässt sich ein begrifflicher Zusammenhang von Recht und Moral herstellen, genauer gesagt, indem ihre Verbindlichkeit nicht durch einen äußeren Zwang, sondern vielmehr durch die Bestimmung der reinen praktischen Vernunft begründet wird. Höffe legt dies folgendermaßen dar:

Kant leitet das Recht aus der Moral ab, jedoch nicht aus ihrem personalen Prinzip, der inneren Freiheit oder Autonomie des Willens, sondern aus der gegen die Differenz von personaler und sozialer (»rechtlicher«) Moral noch indifferenten reinen praktischen Vernunft und ihrem Kriterium der allgemeinen Gesetzmäßigkeit. (2001, 137f)

Das Verhältnis von positiver Geltungsfrage und moralischer Gültigkeitsfrage³⁸

³⁸ Vgl. Höffe 2001, 120ff. Diese zwei Termini stammen nicht aus Kants Schriften, sondern aus Otfried Höffes Aufsatz, in welchem dieser erläutert, dass das Naturrecht im kantischen Sinne nicht für die Geltungsfrage, sondern allein für die moralische Gültigkeitsfrage zuständig sei (S. 120). Bemerkenswert daran ist, dass der Unterschied zwischen »Geltung« und »Gültigkeit« im Jus eigentlich nicht so deutlich ist. Meistens haftet ihnen dieselbe Bedeutung an. In seltenen Fällen jedoch haftet ihnen eine ganz umgekehrte Bedeutung verglichen mit dem Höffe'schen Sprachgebrauch an. Dabei kann es durchaus sein, dass sich hinter der Verschiedenheit des Sprachgebrauchs ein ähnlicher Begriff verbirgt. So ist es wichtig, die Bedeutungen dieser zwei

lässt sich gewissermaßen anhand des Verhältnisses von Zwangsakten und Zwangsbefugnis darstellen. Das heißt, vor der Durchführung der Zwangsakte muss man zunächst beantworten, aus welchem *Grund* man bzw. ein Staat die Befugnis haben könne, die Freiheit eines anderen bzw. der Bürger einzuschränken. Voraussichtlich lässt sich dieser Grund auf der Anwendungsebene des Rechts nicht finden, weil, wie ausgeführt, das Recht auf dieser Ebene sich auf die *Materie* menschlicher Willkür bezieht, während sich die normative Grundlage nur auf die *Form* derselben beziehen könne. Daher müsse sie als ein normatives Prinzip des positiven Rechts eine von der Materie menschlicher Willkür unabhängige Gültigkeit aufweisen.

Genau gesagt bezieht sich die positive Geltungsfrage des Rechts auf die Geltungskraft und den Geltungsverlust von Rechtsnormen, d.i. die Leistungsquelle positiven Rechts überhaupt. Hingegen befasst sich die moralische Gültigkeitsfrage mit dem Rechtsgrund des Rechtes selbst. Es geht darum, aus welchem Grund ein rechtlicher Zwang nicht nur legal, sondern auch ethisch legitim, d.h. moralisch erlaubt, ist. Mit anderen Worten, während jene mit der *Legalitätsfrage* des Rechts zu tun hat, verbindet sich diese mit der *Legitimitätsfrage* desselben und insofern mit dem Begriff der politischen Gerechtigkeit, indem sie die Frage stellt, ob ein Recht (*ius*) Recht (*iustum*) sei (vgl. *RL*, VI § B; u. Höffe 2001, 122).

In Bezug auf die Legitimitätsbegründung der Zwangsbefugnis des Rechts definiert Kant zunächst, was für ein Zustand *Unrecht* sei, nämlich wenn jemand daran gehindert werde, dass seine Handlung mit der Freiheit der anderen nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen könne. In diesem Fall liesse sich der rechtliche Zwang als *Widerstand* bzw. „als Verhinderung eines Hindernisses der

Termini nicht nach dem Buchstaben, sondern in ihrem Kontext zu begreifen.

Freiheit“ vornehmen (vgl. *RL*, VI §§ C-D). Dieselbe Begründungsweise gilt auch für das Postulat des öffentlichen Rechts. Kant vertrat die Position, jedermann solle mit allen anderen in einen rechtlichen Zustand, ein wechselseitiges Rechtsverhältnis eintreten, um sich aus der Bedrohung willkürlicher Gewalt (*violentia*) befreien zu können. Der rechtliche Zustand stelle hier den *Gegensatz* zu einem nicht-rechtlichen, gewalttätigen Zustand dar (vgl. ebd. §§ 41-42), so wie der rechtliche Zwang als ein dem „illegitimen Zwang“, dem Unrecht, entgegengesetzter »Gegen-Zwang« definiert werde (vgl. Höffe 1995, 143f; u. 2001, 141f). Gerade in diesem Sinne lasse sich im Denken Kants das Recht aus der Moral ableiten, will sagen, indem sich die Zwangsbefugnis des Rechts nicht auf positives Recht stützt, sondern vielmehr auf das durch die reine praktische Vernunft bestimmte allgemeine Prinzip des Rechts: **„Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne.“** (*RL*, VI § C)

Die Unterscheidung von positiver Geltungsfrage und moralischer Gültigkeitsfrage bedeutet konkret, dass für die Durchsetzung der Rechtsnormen eine normative Grundlage nötig ist, die aber nicht auf der Ebene positiven Rechts, sondern auf der Ebene überpositiven Rechts zu suchen ist. Denn sowohl im moralischen Bereich als auch im rechtlichen Bereich können nur diejenigen Normen, welche nicht von empirischen Bedingungen abhängen, sondern durch reine praktische Vernunft bestimmt werden, objektive Gültigkeit beanspruchen. Dabei entfaltet der Begriff der *Sittlichkeit* seine Wirksamkeit. Sie erläutert, dass im rechtlichen Bereich die praktische Notwendigkeit der geltenden Gesetze sowie deren positive Geltung nur insofern berechtigt sind, wenn sie dem erwähnten allgemeinen Rechtsprinzip entsprechen. Höffe hat dies prägnant zusammengefasst:

Die normative Idee eines uneingeschränkt Guten ist nicht nur für die personale, sondern auch für die institutionelle Seite

menschlicher Praxis, insbesondere für Recht und Staat gültig. Weil wir bei der Praxis diese zwei Gesichtspunkte unterscheiden können, gibt es auch zwei Grundformen der Sittlichkeit, auf der einen Seite die Moralität als die Sittlichkeit einer Person, auf der anderen Seite den Vernunftbegriff des Rechts, die politische Gerechtigkeit als die Sittlichkeit im Zusammenleben der Personen.

(2004, 177)

Dritter Abschnitt

Politische Gerechtigkeit als die Sittlichkeit des Zusammenlebens der Personen

Eine kasuistische Untersuchung im Sinne Kants

1. Vorkenntnisse: Sittlichkeit und Freiheit

1.1. Legalität und Sittlichkeit sind beides Anforderungen, die sowohl im moralischen Bereich als auch im rechtlichen Bereich vorliegen

Kant hält ohne Einschränkung gut allein für einen *guten Willen* (vgl. *GMS*, IV 393), auch einen solchen, für den es auf keine empirischen Bedingungen ankommt, d.h. der keine Rücksicht auf die Wirkungen seiner Handlungen nimmt, sondern lediglich aus Pflicht eine Pflicht erfüllt. Diese Einstellung, dass man sich aus Pflicht verpflichtet, erläutert den Begriff der *Sittlichkeit*, denn dies verlangt nicht nur eine Gesetzmäßigkeit der Handlung, sondern auch, dass eine Pflicht an sich schon den Zweck derselben darstellt. Eine solche Anforderung scheint nur insofern faktisch möglich zu sein, als dass man nicht unter äußerem Druck, sondern aus freiwilliger Anerkennung an eine Pflicht gebunden ist. Wir können also annehmen, dass die Einstellung, aus Pflicht eine Pflicht zu erfüllen, eine Verknüpfung des Formalen der Maxime mit der Materie derselben darstellt (vgl. *TL*, VI 394f). Einerseits erklärt diese Verknüpfung die Verallgemeinerungsfähigkeit der Maximen, andererseits die moralische Subjektivität des Menschen, wobei sich die Sittlichkeit nun durch eine doppelte Widerspruchsfreiheit der Handlungsprinzipien bestimmen lässt, d.i. die Widerspruchsfreiheit hinsichtlich der logischen Struktur der Maximen selbst und die Widerspruchsfreiheit hinsichtlich der moralischen Gesinnung des Menschen (vgl. Abschnitt II : 3.2.).

Demzufolge gilt die im obigen Sinne beschriebene Sittlichkeit in der Sache als höchstes Kriterium für die Vorstellung davon, was für eine Sache oder was für einen Zustand wir als berechtigt, als vernünftig bezeichnen. Solange sie nicht bloß die Gesetzmäßigkeit einer Handlung betrifft, sondern sich auch auf die Berechtigung derselben bezieht, gilt die Sittlichkeit nicht nur als normatives Kriterium im

persönlichen Leben, sondern auch als normatives Kriterium im Zusammenleben der Personen. Diese Feststellung steht im Einklang mit der erwähnten Darlegung von Kant, die Rechtspflichten ließen sich als indirekt-ethische Pflichten betrachten (vgl. *RL*, VI 221). Mit anderen Worten, solange die Unterschiedlichkeit von Recht und Moral, wie ausgeführt, nicht durch ihre verschiedenen Pflichten, wohl aber durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung charakterisiert sei (vgl. ebd. 220), stehe die Übereinstimmung der Handlung mit dem Gesetz keineswegs in Widerspruch zur Moral, wie auch das Recht sich wesentlich auf die Gesetzmäßigkeit von Handlungen beziehe und dessen positive Gesetzgebung mit dem allgemeinen Prinzip des Rechts, „Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne,“ einstimmen solle (vgl. ebd. § C). Man könnte sagen, nicht nur das übliche Verständnis der Antithese von Legalität und Moralität sei fragwürdig, sondern auch das derselben Einstellung entsprechende Verständnis des Verhältnisses von Recht und Moral sei problematisch. Sachverhalt ist vielmehr: Legalität und Sittlichkeit sind beides Anforderungen, die sowohl im moralischen Bereich als auch im rechtlichen Bereich vorliegen.

1.2. Die nicht identische Bedeutung von »Sittlichkeit« und »Freiheit« im moralischen und rechtlichen Bereich

Im moralischen Bereich betrifft Sittlichkeit weder die Intention noch das Gewissen des Handelnden, sondern bezieht sich lediglich darauf, ob ein handelndes Subjekt aus seiner vernünftigen Anerkennung einer Maxime –, egal ob diese eine von ihm selbst gegebene ist oder nicht – die entsprechende Handlung vollziehen kann. So ist es also nicht nötig, d.h. es ist keine Pflicht, eine Pflicht freudig zu erfüllen. Es ist

vielmehr nötig, d.h. also es ist eine Pflicht, durch die konkreten Handlungen die von uns selbst anerkannten Werte zu verkörpern. Im rechtlichen Bereich nun lasse sich der Begriff der Sittlichkeit durch den moralischen Begriff des Rechts, den *Vernunftbegriff* desselben, zum Ausdruck bringen. Das heißt, dass sie nicht direkt die Maximen, die Willensbestimmungen, betrifft. Vielmehr habe sie „für alle positive Gesetzgebung die Bedeutung eines höchsten normativ-kritischen Maßstabes“. Denn durch sie bzw. bei der „Begründung von Rechtsprinzipien a priori“ werde überprüft, ob die Verfassung und die geltenden Gesetze hinsichtlich ihrer Übereinstimmung mit den genannten Prinzipien insofern „als vernünftig, als gerecht“ betrachtet werden können (vgl. Höffe 2004, 211f; *RL*, VI § B). Es lässt sich feststellen, dass die Sittlichkeit in diesem Sinne nichts mehr mit persönlicher Moral zu tun hat. Stattdessen betrifft sie nun die Frage der politischen Gerechtigkeit. Sie mahnt an, dass es immer nötig bleibt, positives Recht zu überprüfen, solange die geltenden Gesetze nicht stets an sich als gerecht gelten können (vgl. Abschnitt II: 4.3.-4.4.).

Genau genommen stellt die Verwirklichungsmöglichkeit der Freiheit sowohl in Kants Moralphilosophie als auch in seiner Rechts- und Staatsphilosophie ein wichtiges Thema dar. Wie im zweiten Abschnitt dieser Dissertation ausgeführt, verbindet sich der Begriff der Freiheit eng mit dem Begriff der Pflicht. Denn nach Kant stützt sich die Verbindlichkeit einer Pflicht weder auf ein Mittel-Zweck-Verhältnis noch auf einen Außendruck, sondern vielmehr *grundhaft* auf die moralische Gesinnung der Menschen, also ihre freiwillige Anerkennung, (vgl. Abschnitt I: 3.2.-3.3.). Insofern entspricht, was durch den Begriff der Pflicht erläutert wird, der Ansicht, der Mensch sei hinsichtlich seiner verpflichtungsfähigen Natur ein mit innerer Freiheit handelndes Subjekt (vgl. *TL*, VI 418).

Auffällig ist daran, dass die obige Einstellung zwar eine Grundposition der praktischen Philosophie Kants darstellt, im persönlichen Bereich und im Bereich

des Zusammenlebens der Personen aber nicht ganz denselben Inhalt beschreibt, weil nämlich im Zusammenleben der Menschen eine sich aus den begrenzten Ressourcen und Lebensräumen ergebende Konkurrenz unter ihnen unvermeidlich ist. Statt der inneren Freiheit des Menschen in mechanischen Zwängen stellt die Handlungsverträglichkeit der Menschen in ihrem Zusammenleben als äußerer Freiheit ein noch drängenderes Thema für Kants Rechts- und Staatsphilosophie dar. Dementsprechend werde der Begriff der *Sittlichkeit* im rechtlichen Bereich auch nie im Sinne einer »personalen Moral« vorgestellt, sondern er beziehe sich auf eine »politische Gerechtigkeit« bzw. auf einen „kraft der Menschheit“ des Menschen zu bewahrenden fairen politischen Zustand (vgl. *RL*, VI 237; u. Höffe 2001, 138).

Diesbezüglich stellt Otfried Höffe in seinem Aufsatz *Soll der Philosoph König sein?* ausdrücklich fest, dass anstelle der These, der Philosoph solle König sein, im Blick auf Platons Ansicht, die Philosophen hätten in Fragen der Gerechtigkeit eine besondere Kompetenz, sei er aber mehr von der »demokratischen Meinung« eines Kant überzeugt, derzufolge das »gemeine sittliche Bewusstsein« eine hinreichende Vorstellung von der Gerechtigkeit hat.³⁹ Diese Ansicht bringt auf den Punkt, in welchem Sinne die zwei Hauptssysteme der praktischen Philosophie Kants miteinander verknüpft sind. Diese Verknüpfung ist es denn auch, derentwegen der Gedanke des vor 200 Jahren lebenden Philosophen bis heute seine Bedeutung behalten hat, da nämlich für die moderne Gesellschaft eine auf dem gemeinen sittlichen Bewusstsein beruhende Gerechtigkeitsvorstellung vor allem zwei Punkte klärt: (1) Politische Gerechtigkeit ist eine durch den Begriff der Sittlichkeit gestellte Legitimitätsfrage des Rechts. (2) Sofern die Legitimität keine Alternative zur Legalität darstellt, sondern vielmehr eine Verschärfung der Letzteren, steht das Streben nach politischer Gerechtigkeit auch keinesfalls der Erfüllungsmöglichkeit

³⁹ O. Höffe (1988): *Soll der Philosoph König sein?*, in: *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik*, Stuttgart, S. 113.

der sogenannten Verfahrensgerechtigkeit entgegen. Und das, was sich durch die Erfüllung beider Anforderungen, d.h. der politischen Gerechtigkeit und der Verfahrensgerechtigkeit, erläutern lässt, ist zunächst die Notwendigkeit des Rechtsstaates.

2. Die Notwendigkeit des Rechtsstaates und direkter Demokratie

2.1. Der Naturzustand und der rechtliche Zustand im Sinne Kants

Zum Postulat des öffentlichen Rechts sagt Kant explizit:

„[...] man müsse aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen und sich mit allen anderen (mit denen in Wechselwirkung zu geraten er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt, und durch hinreichende Macht (die nicht die seinige, sondern eine äußere ist) zu Teil wird, d.i. er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten.“ (RL, VI § 43)

Nach Kant ist der Naturzustand ein nicht-rechtlicher Zustand, in dem man jederzeit von der beliebigen Gewalt der Anderen bedroht werden könne. Demgegenüber sei der bürgerliche Zustand insofern ein rechtlicher Zustand, als sich *die angeborene Gleichheit* der Menschen, d.i. ihre Unabhängigkeit von der beliebigen Gewalt der Anderen, durch ein wechselseitiges Rechtsverhältnis derselben wahren lasse (vgl. ebd. 237 u. §§ 41-42). Das heißt, einerseits soll das Recht eine unmittelbar auf die äußeren Handlungen gerichtete Verbindlichkeit darstellen, andernfalls die Bewahrung der Handlungsfreiheit der Menschen ein leerer Begriff ist. Andererseits, solange die Bewahrung der äußeren Freiheit des Menschen den Endzweck des Rechts darstellt, hat sie für die positive Gesetzgebung als höchstes normatives Kriterium zu gelten, anhand dessen das positive Recht auf seine Legitimität

überprüft bzw. seine positive Geltung als berechtigt gelten könne. Dementsprechend gilt: (1) Die Errichtung eines Rechtsstaates ist ohne Zweifel ein Hauptinteresse von Kants Rechts- und Staatsdenken, wobei die Legalitäts- und die Legitimitätsfrage des Rechts gleich wichtig sind. (2) Weil der kantische rechtliche Zustand nichts anderes darstellt als den Zustand, in dem „jeder seines Rechts teilhaftig werden kann“, berührt er die Idee der politischen Gerechtigkeit (vgl. ebd. § 41). Auch wenn Kant betont, dass man die republikanische Verfassung nicht mit der demokratischen verwechseln solle,⁴⁰ besteht insofern zwischen Kants Republik und dem heutigen demokratischen Rechtsstaat letztlich kein wesentlicher Unterschied.

2.2. Der erste Sinn der Notwendigkeit des Rechtsstaates: Die Gesetze sollen herrschen

2.2.1. Die Verfahrensgerechtigkeit und die politische Gerechtigkeit sind in einem Rechtsstaat keine zwei sich wechselseitig ausschließenden Forderungen

Nach heutigem Sprachgebrauch lässt sich das Verhältnis zwischen Legalitäts- und Legitimitätsfrage des Rechts entsprechend dem Verhältnis von Verfahrensgerechtigkeit zu politischer Gerechtigkeit verstehen. Dabei stellt sich immer wieder die Frage, welchen der beiden, für den Fall dass beide Forderungen einander widersprechen sollten, der Vorrang gebührt. Die Fragestellung räumt ein, dass die Verfahrensgerechtigkeit und die politische Gerechtigkeit einander

⁴⁰ Vgl. I. Kant (1795): *Zum Ewigen Frieden* (= **Frieden**), in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. VIII, S. 351f.

widerstreiten können, sodass man gegebenenfalls nur eine der beiden erfüllen kann bzw. muss. Allerdings ist diese Schlussfolgerung nicht zwingend, weil, wie ausgeführt, die Moralität keineswegs eine Alternative zur Legalität, sondern eine Verschärfung der Letzteren darstellt (vgl. Abschnitt II: 1.5.). Dementsprechend stellt eine auf den Begriff der Sittlichkeit bezogene politische Gerechtigkeit keineswegs eine Antithese zur Verfahrensgerechtigkeit, sondern ihre Steigerung dar.

Das heißt, während die Verfahrensgerechtigkeit es unmittelbar mit der positiven Geltung des Rechts zu tun hat, betrifft die politische Gerechtigkeit deren begriffliche, vernünftige Berechtigung. Somit wäre eine dem Legalitätsanspruch entgegengesetzte politische Gerechtigkeit sowohl theoretisch als auch praktisch undenkbar, solange die Menschen, wie Kant betont, in ihrem Zusammenleben unvermeidlich durch jeweilige Handlungen Einfluss aufeinander ausüben. Allerdings bedeutet dies noch lange nicht, dass alles, was die Verfahrensgerechtigkeit erfüllt, sittliche Richtigkeit gewinnt, d.h. automatisch als berechtigt zu gelten hat, sondern lediglich, dass in einem rechtlichen Zustand die Erfüllung der Verfahrensgerechtigkeit die Minimumbedingung zur Realisierung der politischen Gerechtigkeit darstellt.

Sowohl zu Kants Zeit als auch heute folgt aus der obigen Schlussfolgerung nichts anderes als die Notwendigkeit des Rechtsstaates, vor allem im ersten Sinne, also die Ansicht, man solle, um seine äußere Freiheit zu wahren, zustimmen, dass, was für das Seine anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt werde (vgl. *RL*, VI § 44). Insofern ergibt sich aus der Notwendigkeit des Rechtsstaates auch die Notwendigkeit, die von ihm anerkannten Werte im Zusammenleben lediglich mit den Mitteln und in den Formen des Rechts zu realisieren.

Der genannte erste Sinn der Notwendigkeit des Rechtsstaates lässt sich durch die sogenannten »Grundsätze der Abhängigkeit« näher erläutern, die Kant in *Zum ewigen Frieden*⁴¹ als das zweite Kriterium der republikanischen Verfassung im Anschluss an die »Prinzipien der Freiheit« aufstellt. Genauer gesagt, weil Kant in *Zum ewigen Frieden* die äußere bzw. die *rechtliche Freiheit* als die Befugnis definiert, „keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können“, ist davon auszugehen, dass eine solche Freiheit nur insofern faktisch möglich wäre, als alle unter „einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung“ stehen würden. Der Grund hierfür ist leicht zu erfassen, weil nämlich im Zusammenleben „keiner den anderen wozu rechtlich verbinden kann, ohne dass er sich zugleich dem Gesetz unterwirft, von diesem wechselseitig auf dieselbe Art auch verbunden werden zu können“ (vgl. ebd. 349f).

2.2.2. Die Verfahrensgerechtigkeit weist die subjektiven Willensbestimmungen zurück

Der Grund dafür, warum man im Zusammenleben lediglich mit den Mitteln und in den Formen des Rechts die von einem selbst anerkannten Werte realisieren soll, besteht vornehmlich darin, dass Menschen im Zusammenleben durch äußere Handlungen, d.h. weder durch Vorstellungen noch durch Absichten, Einfluss aufeinander ausüben, mit der Folge dass auch nur durch auf äußere Handlungen ausgerichtete rechtliche Normen ein solcher Lebensraum bewahrt werden kann, in dem alle zwar unvermeidlich miteinander konkurrieren, aber doch unter wechselseitig fairen Bedingungen. Die in solch einem Fall verlangte Verfahrensgerechtigkeit bezieht sich folglich auf die allgemeine Geltung rechtlicher Gesetze. Diese ausnahmslose Anforderung betrifft nun nicht nur die

⁴¹ I. Kant (1795): *Zum ewigen Frieden* (= **Frieden**), in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. VIII, S. 341-386.

Gesetzmäßigkeit der Handlungen, sondern auch die Totalität der Adressaten der Gesetze, dass nämlich alle Handelnden, wie Kant dargelegt hat, unter „einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung“ stehen müssen, ohne Rücksicht auf ihre jeweiligen Posten, ihr jeweiliges Geschlecht, Rasse etc. zu nehmen.

Ein solcher Gerechtigkeitsanspruch ist deswegen wichtig, weil er dem entgegensteht, dass irgendeiner in einem wechselseitigen Rechtsverhältnis die Befugnis haben kann, hinsichtlich der subjektiven Willensbestimmungen, wie etwa seiner religiösen, politischen oder kulturellen Überzeugungen, die objektive Durchführung der Gesetze zu affizieren (vgl. *RL*, VI § C). So stellt diese Absage in ihrem positiven Sinne die Stützung einer unabhängigen Gerichtsbarkeit und im negativen Sinne die Begrenzung des Amtsmissbrauchs dar. Genauer gesagt, weil sich die Verfahrensgerechtigkeit nicht auf die persönlichen moralischen Forderungen, sondern lediglich auf die Gesetzmäßigkeit äußerer Handlungen aller Rechtsgenossen bezieht, müssen sich die gerichtlichen Urteile und die Gesetzesdurchführung der Verwaltung, um der Verfahrensgerechtigkeit zumindest nicht zu widersprechen, mit Notwendigkeit aus den traditionellen Konventionen, dem religiösen Glauben und dem Interesse der Parteien befreien und sich lediglich auf die Beweise und die Gesetze selbst fokussieren. Diese Grenze zu übertreten, d.h. bei der Durchführung der Gesetze eine Pforte für die subjektiven Willensbestimmungen zu öffnen, lädiert die Unabhängigkeit der Justiz und die rechtliche Ordnung selbst, wodurch die Beseitigung des Unrechts durchs Recht bzw. die Bewahrung der äußeren Freiheit der Menschen zu nichts anderem als bloßem Unsinn würde.

Das bedeutet, solange die Zuständigkeit des Rechts vornehmlich darin besteht, die äußere Freiheit der Menschen zu wahren, soll auf der *Anwendungsebene* des Rechts kein Platz dafür zugestanden werden, die rechtlichen Urteile mit den moralischen Urteilen zu verwechseln, d.h. die Beseitigung illegaler Handlungen als einen auf

der absoluten Gerechtigkeit beruhenden Anspruch zu betrachten. Andernfalls würde zugleich dafür Platz gegeben, die subjektiven Überzeugungen gegebenenfalls als den Bestimmungsgrund zur Durchführung der Gesetze einzufordern, wodurch die *Rechtsstaatlichkeit* (»Gesetze herrschen«) durch die *Geschicklichkeit des Rechts* (»durch Gesetze zu herrschen«) ersetzt würde und der Staat in Gefahr geriete, als eine von jemandem zu besitzende Habe betrachtet zu werden (vgl. *Frieden*, VIII 344). In diesem Sinne erläutert Höffe die Position des Strafrechts, welches nach Kant im Staatsrecht als kategorischer Imperativ gelte (vgl. *RL*, VI 331), wie folgt:

„[...] daß Strafrecht weder Ausdruck eines atavistischen Strafbedürfnisses oder gar Racheinstinktes ist noch Repressionsmittel aus einer staatlichen Folterkammer. Ebensowenig bedarf das Strafrecht einer überhöhten Rechtfertigung, die sich etwa auf eine absolute Gerechtigkeit beruft, vielmehr bildet es den integralen Bestandteil eines freiheitlichen Rechtswesens.“⁴²

2.3. Der zweite Sinn der Notwendigkeit des Rechtsstaates: Die politische Gerechtigkeit soll herrschen

Bemerkenswert hieran ist, dass sich die Errichtung eines Rechtsstaates nicht bloß auf den Anspruch der Verfahrensgerechtigkeit bezieht. Denn insofern von

⁴² O. Höffe (1999): *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht? Ein philosophischer Versuch*, Frankfurt a. M., S. 8.

Verfahrensgerechtigkeit die Rede ist, ist sie streng genommen eine Forderung der Verfahrensgleichheit. Insofern ist das, was durch die Verfahrensgerechtigkeit zum Ausdruck gebracht wird, vornehmlich der positive Sinn des Rechtsstaates. Indessen, wie weithin erkannt, ist die Geltung der Gesetze eine Sache, und ihre Berechtigung eine andere. Will sagen, sogar ein geltendes Gesetz kann aufgrund dessen, dass ihm die moralische Gültigkeit mangelt, obwohl es auf der Anwendungsebene die positive Geltung behält, sich trotzdem als *ungerecht* herausstellen. Ein ungerechtes, geltendes Gesetz unterscheidet sich eigentlich nicht von bloßer Gewalt. In manchen Fällen mag es sogar schlimmer sein, weil es den Herrschern oder den Regierungen eine Pforte öffnet, mittels *legaler* Maßnahmen das wesentliche Recht der Bürger *illegitim* zu verletzen.⁴³ Eine solche von Kant als „bloß empirische“ bezeichnete Rechtslehre lasse sich als „ein Recht ohne Recht“ („ein *ius* ohne *iustum*“) verstehen. Sie sei „(wie der hölzerne Kopf in Phädrus' Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur schade! daß er kein Gehirn hat“ (vgl. *RL*, § B; u. Höffe 2001, 122).

Daraus ergibt sich die Frage, was für ein Recht dann mit Recht gemeint sein kann? Offensichtlich lässt sich die Antwort auf diese Frage, sofern sie nicht eine Geltungsfrage des Rechts, sondern eine Gültigkeitsfrage desselben betrifft, nicht auf der positiven Ebene des Rechts, sondern nur auf der überpositiven Ebene desselben finden. Mit Blick darauf, dass sie einer Verschärfungsmöglichkeit der Verfahrensgerechtigkeit gilt, stellt sie den weiteren Sinn der Notwendigkeit des Rechtsstaates dar, dass nämlich in einem Rechtsstaat das Recht mit Recht sein soll, d.h. politische Gerechtigkeit herrschen soll (vgl. Abschnitt III : 1.2.). Insofern sind die positiven Gesetze in einem Rechtsstaat zwar moralneutral, d.h. ihre Geltung ist von den subjektiven Willensbestimmungen unabhängig, ihre Zwangsbefugnis soll

⁴³ Diesbezüglich stellt G. Radbruch fest: „Die gefährlichste Form des Unrechts ist das Unrecht, das die Form des Gesetzes annimmt, das ‚gesetzliche Unrecht‘.“ G. Radbruch (2003): *Rechtsphilosophie*, Heidelberg, S. 194.

sich aber moralisch legitimieren lassen (vgl. Abschnitt II: 4.3.) bzw. müsse von jedem Rechtsgenossen anerkannt werden. Kant legt hierzu dar:

„Es muß in jedem gemeinen Wesen ein Gehorsam unter dem Mechanismus der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzten (die aufs Ganze gehen), aber zugleich ein Geist der Freiheit sein, da jeder in dem, was allgemeine Menschenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu sein verlangt, daß dieser Zwang rechtmäßig sei, damit er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerate.“⁴⁴

Kant wendet hier eine analoge Vorgehensweise an, genauer gesagt, während er in seiner Moralphilosophie die allgemeine Gültigkeit eines praktischen Gesetzes auf die freiwillige Anerkennung jedes vernünftigen Wesens stützte (vgl. *KpV*, V 19), gründet er nun die Zwangsbefugnis der positiven Gesetze auf die freiwillige Anerkennbarkeit jedes Rechtsgenossen. Das heißt allerdings, die Pflege des rechtlichen Zustandes ist nur insofern möglich, als die positiven Gesetze eine auf alle Rechtsgenossen geltende Wirksamkeit haben. Stützt sich diese Wirksamkeit jedoch nicht auf die vernünftige Anerkennung aller Rechtsgenossen, sondern geht aus der Willkürlichkeit einer Person oder einer Gruppe hervor, dann würde ein solches positives Recht nichts anderes als bloße Gewalt darstellen und die Staaten, in denen ein solches Recht herrsche, würden auch, wie Augustinus dargelegt habe, sich von Räuberbanden gar nicht unterscheiden (vgl. *Vom Gottesstaat*, IV 4). Auch für den Adressaten der Gesetze stelle es einen Selbstwiderstreit dar, d.h. gegen sein eigenes Vernunftvermögen gerichtet, wenn sich jemand an ein nicht von ihm selbst anerkanntes Gesetz halte bzw. halten müsse.

⁴⁴ I. Kant (1793): *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (= **Gemeinspruch**), in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. VIII, S. 305.

Aus diesem Grund betont Kant für den *Gehorsam* die Notwendigkeit des *Geists der Freiheit*. Aus dieser Position folgt dann, dass es bei der Errichtung eines Rechtsstaates neben der positiven Geltungsfrage des Rechts eine moralische Gültigkeitsfrage desselben gibt (vgl. Abschnitt II: 4.4.). Denn zwar sollen die positiven Gesetze dem Anspruch der Verfahrensgerechtigkeit nach moralneutral sein, hinsichtlich des Anspruchs der politischen Gerechtigkeit müssen sie aber auch moralisch legitim, d.h. gerecht, sein. Heutzutage kommt dieser Ansicht besonderes Gewicht zu, wenn nämlich davon die Rede ist, dass eine Regierung gegenüber den Bürgern keine Befugnis hat, ohne vorher eine *freiwillige*, d.h. von den empirischen Bedingungen und der beliebigen Willkür der anderen unabhängige, Anerkennung der Letzteren zu haben, Zwang auf sie ausüben zu dürfen. Das bedeutet, selbst in einer Demokratie stellt eine öffentliche Gewalt ohne Legitimität zugleich eine bloße Gewalt dar. Eine solche Gewalt zu erlauben führt letztlich zur Aushöhlung der Demokratie selbst.

3. Die Notwendigkeit direkter Demokratie

3.1. Drei Kriterien der republikanischen Verfassung und die entsprechende »Pluralität von Menschenrechten«

Was sich vom zweiten Sinn des Rechtsstaates sagen lässt, steht im Wesentlichen in Einklang mit den von Kant in *Zum ewigen Frieden* dargelegten »Prinzipien der Freiheit«, dass nämlich die rechtliche Freiheit die Befugnis darstelle, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen man seine Bestimmung habe geben können (vgl. *Frieden*, VIII 350). Höffe führt hierzu aus, das Kriterium der republikanischen Verfassung sei von zwei Seiten her zu verstehen: Formaliter bedeute es, dass alle Gewalt letztlich von den Bürgern ausgehe, und materialiter bedeute es, dass jedes Gesetz die Beweislast zu tragen habe, es verdiene die Zustimmung der Betroffenen (vgl. 2001, 210f). Diese Definition scheint mir den Begriff der Volkssouveränität im heutigen Sinne exakt zu fassen; dabei weist sie auf die Notwendigkeit der direkten Demokratie hin. Die anderen beiden Kriterien der republikanischen Verfassung, welche von Kant im Anschluss an die »Prinzipien der Freiheit« aufgestellt wurden, bekräftigen diese Ansicht. Anders ausgedrückt, handelt das »Gesetz der Gleichheit« mit Blick auf die »Grundsätze der Abhängigkeit« hauptsächlich davon, dass alle Rechtsgenossen als „gleichberechtigte Glieder der Gesetzgebung“ zu gelten hätten, eine Zielsetzung, die sich „für Kant über ihre Repräsentanten vermittelt“ erreichen lasse (vgl. 2001, 211 u. *Frieden*, VIII, 349f).

Zwar werden die obigen drei Kriterien dementsprechend von Kant getrennt erörtert, begrifflich gesehen stehen sie aber in einer wesentlichen Bezogenheit zueinander, sodass sich die von Kant in der *Rechtslehre* durch Freiheitsrechte erläuterten Menschenrechte streng genommen nicht auf jene beschränken. Mit der Überzeugung, Freiheit, „sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem

allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann“, sei ein jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehendes Recht (vgl. *RL*, VI 237), implizierte Kant schon, dass es zugleich ein einem jeden Menschen zustehendes Recht sein solle, von einer einzigen äußeren Gesetzgebung als gleich betrachtet zu werden, d.h. nicht nur derselben Geltung der Gesetze zu unterliegen, sondern auch dieselbe Mitwirkungsmacht an der Gesetzgebung zu genießen.

Entsprechend gilt, wenn von kantischen Menschenrechten die Rede ist, sind sowohl die Freiheitsrechte als auch die gemeinsame rechtliche Abhängigkeit und die gleichberechtigte Mitgliedschaft der Rechtsgenossen gemeint. Mit den Worten Höffes: Kant kennt tatsächlich „eine Pluralität von Menschenrechten“ (vgl. 2001, 212). Weil nun diese drei Teilmomente der Menschenrechte sich nach Kant zugleich auf die drei Kriterien der republikanischen Verfassung, d.i. einer gerechten rechtlichen Form des Beisammenseins der Menschen, beziehen, entspricht seiner Rechts- und Staatsphilosophie folglich am Ehesten eine demokratische Position im heutigen Sinne, da sie besagt, dass die Zwangsbefugnis der Rechtsordnung nur durch die Zustimmung aller Betroffenen legitimiert werden kann, und dementsprechend, die Notwendigkeit einer derartigen Staatsform darlegt, in der jedes Mitglied eines Staates über alles, was seine Menschenrechte betrifft, seine Meinung, egal ob Zustimmung oder Ablehnung, so unmittelbar wie möglich äußern kann. Bei gründlicher Abwägung scheint einem solchen System nur das demokratische zu entsprechen.

3.2. »Republik« im Sinne Kants

In Kants Rechtsdenken kann die oben erwähnte Staatsform nichts anderes als eine Republik sein. Auffällig ist daran, dass für Kant die »Republik« sich in diesem Kontext nicht nur von der »Demokratie« unterscheidet, sondern die Letztere sogar dem Geist der Ersteren entgegengesetzt sei. Dies klingt zuerst paradox, wird aber verständlich, wenn man sich klar macht, dass die von Kant besprochene Demokratie nicht dieselbe Bedeutung hat wie diejenige, die wir heute kennen.

Vielmehr unterscheiden sich die Demokratie im kantischen Sinne und die Demokratie im heutigen Sinne voneinander, weil die Erstere in Kants Verständnis gegen das Prinzip der Gewaltenteilung verstößt und darum im Gegensatz zum Republikanismus „notwendig ein Despotism sei“ (vgl. *Frieden*, VIII 352). Mit anderen Worten, ist diese Demokratie deshalb ein „Despotism“, weil in einer solchen Staatsform die ausführende Gewalt (der Regierung) nicht von der gesetzgebenden Gewalt abgesondert werde und infolgedessen der öffentliche Wille gegebenenfalls „von dem Regenten als sein Privatwille gehandhabt wird“, in der Absicht, jene Gesetze, welche er selbst gegeben habe, eigenmächtig vollziehen zu können (vgl. ebd.). Die Demokratie begehe diese Eigenmächtigkeit, weil sie:

„[...] eine exklusive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht miteinstimmt), mithin alle, die doch nicht alle sind, beschließen.“

Man kann feststellen, dass die obige Demokratie allen drei ausgeführten Kriterien der Republik widerspricht: Sie widerspricht zunächst den »Prinzipien der Freiheit«, indem sie die gesetzgebende Gewalt der Bürger beeinträchtigt, welche nach Kant nur dem vereinigten Willen des Volkes zukomme (vgl. *RL*, VI § 46); sodann den

»Grundsätzen der Abhängigkeit«, denn solange der öffentliche Wille als Ausdruck des Privatwillens des Regenten gelte, könne schwerlich von einer sogenannten einzigen allgemeinen Gesetzgebung gesprochen werden; sodann dem »Gesetz der Gleichheit«, weil alle unter dem öffentlichen Recht als frei und gleich zu betrachtende Mitgesetzgeber bei der tatsächlichen Gesetzgebung nicht wirklich als gleich gelten könnten (vgl. *Gemeinspruch*, VIII 194). Weil sich nun alle drei Kriterien ursprünglich auf den Begriff der (rechtlichen) Freiheit beziehen, nach denen man ja keinen äußeren Gesetzen gehorchen müsse als denen, welchen man seine Beistimmung gegeben haben könne, sei die von Kant genannte Demokratie nach diesem Verständnis an sich „ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit“. Daraus zog Kant das Fazit: „Alle Regierungsform nämlich, die nicht repräsentativ ist, ist eigentlich eine Unform“ (vgl. *Frieden*, VIII 352).

Mit Blick auf die *Gewaltenteilung* konzentriert sich Kant in *Zum ewigen Frieden* vor allem auf das Verhältnis zwischen ausübender und gesetzgebender Gewalt. In der *Rechtslehre* kommt dann ein Fokus auf die rechtsprechende Gewalt hinzu, wobei er feststellt, dass diese drei Gewalten „den allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person (*trias politica*)“ darstellten, d.h. in der Person des Gesetzgebers, der des Regierers und der des Richters (vgl. *RL*, VI § 45). Eine nicht dem Prinzip der Gewaltenteilung entsprechende Demokratie stehe in der Gefahr, in Despotismus abzugleiten, also den Gegensatz des Republikanismus, weil sie eine Pforte dafür öffne, dass der Privatwille statt des öffentlichen Willens herrsche. Dabei muss man sich vergegenwärtigen, dass das Prinzip der Gewaltenteilung für Kant eine unabdingbare Bedingung der Republik darstellt. Weil nun die Republik nach den drei Kriterien nichts anderes als einen Rechtsstaat darstellt (vgl. 2.2.-2.4.), folgt daraus, dass das Prinzip der Gewaltenteilung eine notwendige Bedingung des Rechtsstaates darstellt, und zwar sowohl im Sinne Kants als auch im heutigen Sinne. Darum drückt der moderne demokratische Rechts- bzw. Verfassungsstaat, solange

er mit Blick auf das Gewaltenteilungsprinzip die erwähnten drei Kriterien republikanischer Verfassung erfüllt, eigentlich dieselbe Idee aus, die Kant mit »Republik« bezeichnet hat.

Wenn dem so ist, d.h. wenn der moderne demokratische Rechtsstaat inhaltlich der von Kant genannten Republik entspricht, dann würde die Frage nicht mehr lauten, ob sich die Freiheitsrechte der Menschen bzw. die Menschenrechte in der Demokratie bewahren lassen, sondern, ob die Menschenrechte in einer nach dem Prinzip der Gewaltenteilung funktionierenden Demokratie folglich nicht mehr verletzt werden können. Dieser Fragestellung entspricht bei genauerem Hinschauen die Schwierigkeit, der sich die Demokratie gegenwärtig gegenüber sieht, dass sie sich zwar *formaliter* nicht in eine Despotie verwandelt hat, *materialiter* aber unter einer »schleichenden Aushöhlung«⁴⁵ leidet. Diese Schwierigkeit lässt erkennen, dass selbst in einer nach dem Gewaltenteilungsprinzip funktionierenden Demokratie die Menschenrechte verletzt werden können. Der Grund dafür liegt nicht in der Gewaltenteilung, sondern vielmehr in der repräsentativen Form bzw. der repräsentativen Demokratie selbst, genauer gesagt, indem die Überschätzung eines solchen Systems letztlich zu einer Oligarchie sogenannter professioneller Politiker und Spitzenbeamter führt.⁴⁶ Daher scheint es immer häufiger nötig, die Notwendigkeit direkter Demokratie in die Diskussion einzuwerfen.

⁴⁵ Vgl. O. Höffe (2006): Demokratietheorie als politische Philosophie. Über Bürgergesellschaft und die Notwendigkeit direkter Demokratie, in: C. Langbehn (Hrsg.), *Recht, Gerechtigkeit und Freiheit. Aufsätze zur politischen Philosophie der Gegenwart. Festschrift für Wolfgang Kersting*, Paderborn, S. 115.

⁴⁶ Vgl. O. Höffe (1981): Gibt es in der Demokratie ein Widerstandsrecht?, in: *Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen. Politische Ethik. Biomedizinische Ethik*, Frankfurt a. M., S. 166. Höffe sagt hier: „In den zeitgenössischen Demokratien droht der Machtmißbrauch etwa von der tendenziellen Oligarchie einer (wenn auch nicht erbmäßig rekrutierten) Machtelite.“

3.3. Die direkte Demokratie als ein von Höffe dargelegtes »Prinzip der Subsidiarität«

3.3.1. Direkte Demokratie sei keine Alternative zur indirekten Demokratie

Das ist deswegen bemerkenswert, weil die Notwendigkeit der Demokratie heute kaum noch bestritten wird, Zweifel an der Notwendigkeit direkter Demokratie aber immer noch gängig sind. Die diesbezüglichen Kontroversen werden nicht nur in der Politik, sondern auch in der Akademie geführt, sowohl in den demokratischen Rechts- und Verfassungsstaaten, als auch in denjenigen, welche sich im Prozess der Demokratisierung befinden. Dabei äußern die Kritiker immer wieder die Sorge, direkte Demokratie tendiere zum Populismus. Diese Sorge entspringt einer Begriffsverwechslung: Sie vergisst, dass Demokratie, egal ob indirekte oder direkte, dem Gewaltenteilungsprinzip entsprechen sollte, sodass selbst in einem sehr weitgehenden Fall der direkten Demokratie die Bürger als die direkten Gesetzgeber weder die Regierung noch die Richter ersetzen würden. Andererseits halten viele Befürworter die direkte Demokratie lediglich für den Gegensatz zur indirekten Demokratie, sodass sie unvermeidlich in die Bredouille geraten, sie müssten sich für eine der beiden Arten Demokratie entscheiden. Dem setzt Otfried Höffe seinen Vorschlag eines «integrierten Modells» entgegen,

„[...] nämlich einer Demokratie aus drei Säulen, die keineswegs gleich stark entwickelt sein müssen: aus einer repräsentativen, einer bürgergesellschaftlichen und einer direkten Demokratie.“ (2006, 121)

Dieses Modell ist hilfreich, insofern es sich von einem scheinbaren Gegensatz zwischen indirekter und direkter Demokratie frei macht und darüber hinaus deutlich macht, dass sich das Verhältnis zwischen den erwähnten drei Säulen, d.h. der repräsentativen Demokratie, der Bürgergesellschaft und der direkten Demokratie, mit Blick auf die Entwicklungsumstände eines Staates flexibel ändern kann, sodass einerseits die Stabilität und Effektivität des Rechtssystems eines Staates durch ständige Selbstregulierung bewahrt werden können und andererseits die verschiedenen Staaten wegen der unterschiedlichen Entwicklungsstufen ihrer jeweiligen Demokratie das entsprechende Rechtssystem ausbilden können, das ihnen hilft, den gemeinsamen politischen Endzweck und Konsensus, d.i. die Bewahrung der Menschenrechte , zu realisieren.

3.3.2. Gegenmeinungen und Höffes Einwände

Allerdings lässt sich in Deutschland bis heute die Möglichkeit bzw. die Notwendigkeit direkter Demokratie infrage stellen. Die zahlreichen Zweifler eint die Ansicht, nur in einem kleinräumigen Staat könne die direkte Demokratie verwirklicht werden. Diese Ansicht geht davon aus, dass es bei der Möglichkeit zur Verwirklichung direkter Demokratie auf die Größe eines Staates bzw. auf bestimmte technische Voraussetzungen ankommt. Darauf antwortet Höffe, in Wahrheit sei die Schweiz als herausragendes Beispiel direkter Demokratie geographisch größer als Baden-Württemberg und trotzdem könnten die Abstimmungen sowohl in den Kommunen als auch in den Kantonen und im ganzen Land stattfinden. Der US-Bundesstaat Kalifornien sei anderes Beispiel. Der sei etwa so groß wie Deutschland und kenne trotzdem Referendum, Initiative und Abberufung (ebd. 117). An diesen zwei Beispielen kann man erkennen, dass die Möglichkeit direkter Demokratie tatsächlich nicht von der Größe eines Staates abhängt. Mit Blick auf die fortschreitende Entwicklung der Technik erhärtet sich dieser Befund immer mehr.

Neben den Zweifeln an der technischen Machbarkeit finden sich auch kritische Einschätzungen, die den Begriff selbst hinterfragen. In Deutschland lasse sich eine dieser kritischen Einschätzungen auf die schlechten Erfahrungen in der Weimarer Republik zurückführen. Ein berühmtes Beispiel sei die Ansicht des ersten deutschen Bundespräsidenten Theodor Heuss. Er hielt Volksbegehren und Volksentscheid für „eine ›Prämie auf Demagogie‹“. Höffe unterscheidet sich diesbezüglich. Für ihn bestätige die historische Überprüfung die schlechten Erfahrungen nicht. Stattdessen sollte man „mehr auf die jüngste Geschichte, auf mittlerweile mehr als zwei Generationen gelungener Demokratie, blicken“. Ferner weist er darauf hin, dass es zu dem Ausschlag bei Volkabstimmungen aufgrund von Zufallskonstellationen und Stimmungsschwankungen ebenso bei Wahlen kommen könne (vgl. ebd. 117).

Höffes Argumentation stützt sich auf gegenwärtige Fakten, bleibt aber nicht auf empirische Phänomene begrenzt. Bei dieser Argumentation wird darauf abgehoben, dass sich schon in *Zum ewigen Frieden* eine Position findet, derzufolge das Gewaltenteilungsprinzip das Unterscheidungskriterium zwischen Despotismus und Republikanismus schlechthin sei. Wer mit Blick auf die vergangenen schlechten Erfahrungen die direkte Demokratie ablehnt, beabsichtigt ja, eine mögliche zukünftige Bedrohung durch Populismus oder Despotismus zu vermeiden. Dabei übersieht er aber, dass ein Staat nicht durch die Volksabstimmungen selber dem Despotismus ausgeliefert werde, sondern weil der Regent seinen Privatwillen *im Namen von Volksabstimmungen* als öffentlichen Willen behandelt habe (vgl. *Frieden*, VIII 352). Das heißt, an sich führt nicht die Praxis der direkten Demokratie, sondern die mangelnde Beherrschung der Gewaltenteilung letztlich zum Despotismus. Dies gilt sowohl für Staaten, welche wie Deutschland in der Geschichte schon entsprechende Erfahrungen gesammelt haben, als auch für solche Staaten, welche bisher davor verschont blieben.

Andere Bedenken, die die direkte Demokratie in Zweifel ziehen, gelten der Leistungsfähigkeit der Regierung, dass nämlich die direkte Demokratie »reformfeindlich« sei. Höffe fragt kritisch zurück: Worin bestehe denn der Unterschied zwischen Obrigkeitsstaaten und Demokratien, wenn man zum einen die Reformfähigkeit der Ersteren für überlegen halte und sich zum anderen in einer Demokratie, „von Vorgaben wie den Menschen- und Grundrechten abgesehen“, anmaßen könne, „ohne den Souverän und zugleich die Betroffenen, das Volk, zu fragen, was ›besser‹ heißt“, dies für sie von oben herunter autoritativ zu entscheiden? (vgl. ebd. 118). Als Kantianer bezieht sich Höffes Einwand offensichtlich auf den oben ausgeführten Freiheitsbegriff, wie ihn Kant vertrat (vgl. 2.3.-2.4.), welcher heutzutage auch dem Begriff der Volkssouveränität zugrunde liegt, dass nämlich alle Gewalt in einem Staat letztlich vom Volk ausgehe (2001, 211), sodass nicht die Ausführenden, sondern die Betroffenen, die Befugnis haben, darüber zu entscheiden, was für sie gut oder besser ist.

Mit Blick auf die Entwicklungsstaaten wird obige Ansicht, direkte Demokratie sei reformfeindlich, insbesondere durch die Notwendigkeiten und Zwänge der sogenannten Wirtschaftsentwicklung gestützt, dass nämlich die Regenten *im Namen der Reformen*, vor allem für die Effektivitätssteigerung beim Regieren, von den Völkern verlangen könnten, die ihnen ursprünglich zustehenden Rechte abzutreten. Dabei wird die Demokratie ausgehöhlt, weil nicht nur die Regenten, sondern auch die Völker selbst deren politische Prärogativen als Mittel zu sehen lernten, dass man durch einen teilweisen Verzicht auf seine Rechte im Gegenzug einen wirtschaftlichen Vorteil generieren könne. Diese Erwartung stellt sich faktisch sowohl für die Regenten als auch für die Völker als bloße Erdichtung heraus, wie Kant erläutert hat:

„Wenn die oberste Macht Gesetze gibt, die zunächst auf die Glückseligkeit (die Wohlhabenheit der Bürger, die Bevölkerung

u. dergl.) gerichtet sind: so geschieht dieses nicht als Zweck der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung, sondern bloß als Mittel, den rechtlichen Zustand, vornehmlich gegen äußere Feinde des Volks, zu sichern.“ (*Gemeinspruch*, VIII 298)

Selbst bei guter Absicht werde dieser Versuch letztlich erfolglos bzw. selbstwidersprüchlich bleiben, wie man daraus ersehen könne:

„[...] was das Prinzip der Glückseligkeit (welche eigentlich gar keines bestimmten Prinzips fähig ist) auch im Staatsrecht für Böses anrichtet, so wie es solches in der Moral tut, auch selbst bei der besten Meinung, die der Lehrer derselben beabsichtigt. Der Souverän will das Volk nach seinen Begriffen glücklich machen und wird Despot; das Volk will sich den allgemeinen menschlichen Anspruch auf eigene Glückseligkeit nicht nehmen lassen und wird Rebell.“ (ebd. 302)

Was sich durch die beiden obigen Zitate untermauern lässt, ist vornehmlich eine zwar von Kant nicht ausdrücklich artikulierte, aber nichtsdestotrotz in seinen Schriften bestehende Tendenz, der Errichtung eines Rechtsstaates vor der Errichtung eines Wohlfahrtsstaates den Vorrang einzuräumen. Das bedeutet keineswegs, dass Letzterer in der Konsequenz verzichtbar wäre, sondern lediglich, dass erst die Realisierung des Ersteren die Realisierung des Letzteren ermögliche, denn nur wenn jeder selbst entscheiden könne, was für einen Zustand er vorziehe, habe er eine Chance, in einem solchen Zustand sein Wohl zu leben.

Die Gegner direkter Demokratie halten diese Staatsform für reformfeindlich, weil sie sowohl hinsichtlich Zeitaufwand als auch hinsichtlich des nötigen Engagements

zu anspruchsvoll sei. Dem hält Höffe entgegen: „[...] warum soll ein nach scharfen Debatten gefundener Konsens als Nachteil gelten?“ (2006, 118). Weiterhin ziehen die Gegner die zureichende Sachkompetenz des Publikums, Entscheidungen über öffentliche Angelegenheiten treffen zu können, in Zweifel. Auch hierzu weist Höffe darauf hin, dass in den meisten Fällen die Abgeordneten zuerst einmal wegen ihrer politischen Ausrichtung und erst danach wegen ihrer Kompetenz antreten würden. Daraus folgt, dass die Abgeordneten keinesfalls ursprünglich wegen ihrer Arbeit fähiger als die Anderen sein müssten. Außerdem, ergänzt er, „gehen den Volksbegehren und Volksentscheiden so intensive Informations- und Diskussionsphasen voraus, dass sich bei Elementen einer direkten Demokratie das Volk eine weit höhere Sachkompetenz zu erarbeiten vermag“ (ebd.). Mit anderen Worten, die vielbemühete Sachkompetenz kann sich kultivieren lassen.

Dies gilt heute umso mehr, denn angesichts der kontinuierlichen Entwicklung des Internets und des lebhaften öffentlichen Engagements sollte es eigentlich kein großes Problem mehr darstellen, dass die Bürger über diejenigen Informationen und Daten, welche für sie zur Entscheidungsfindung in öffentlichen Angelegenheiten vonnöten sind, verfügen und sie angemessen verwenden können. Daher stellt die ungenügende Sachkompetenz der Bürger heutigentags bloß einen Vorwand dar; das essenzielle Problem bestehe vielmehr darin, dass die Regierungen aus Gründen der Opportunität oder des politischen Vorteils *illegitimerweise* die Informationen zensierten, ob nun durch ein Übermaß an Verboten oder heimliche Überwachung und Ausspähung. Diese Gefahr existiere sowohl in Entwicklungsstaaten als auch in demokratischen Verfassungsstaaten.

Die Freiheitsrechte werden von Kant mit Blick auf den Rechtsstaat deshalb so hochgeschätzt, weil neben dem Gehorsam ein Raum für den Geist der Freiheit sein müsse, mit anderen Worten, alle Gewalt soll deshalb von freiwilligen Anerkennungen des Volks ausgehen, weil nur, wenn die Zwangsbefugnis der

Rechtsordnung vernünftig zu rechtfertigen ist, die praktische Geltung derselben gesichert werden könne, selbst wenn in der Praxis hiergegen begangene Verbrechen nicht mehr stattfinden sollten. Als Kantianer konstatiert Höffe deswegen:

„Nicht zuletzt zählen bei politischen Entscheidungen nicht bloß Fachkenntnisse und verfassungsrechtliche Vorgaben. Es kommt auch auf die Bedürfnisse und Interessen, auch Ängste und Sorgen der Bürger an. Für diese sind die Abgeordneten aber nicht so weit Experten, dass sie für das Volk wie Eltern für ihre Kinder entscheiden dürfen: Erstens wissen sie es kaum besser; und selbst wenn sie es besser wissen, haben sie zweitens kein Recht, gegen die Überzeugungen der von ihnen vertretenen Bürger zu entscheiden.“⁴⁷ (ebd. 118f)

Zusammengefasst lässt sich feststellen, dass direkte Demokratie für Höffe nicht eine Alternative zur indirekten Demokratie, sondern eine Ergänzung, ein subsidiäres Prinzip der Letzteren darstellt (ebd. 114). Wenn er die direkte Demokratie befürwortet, so entspringt diese Präferenz zwar der Reflexion über die tendenzielle Aushöhlung der repräsentativen Demokratie, sie ist aber keineswegs auf ihre Beseitigung gerichtet. Vielmehr leistet die direkte Demokratie als ein »Prinzip der

⁴⁷ Bei der Erörterung der Regierungsformen setzt Kant dieselbe Metapher ein, wie er sie im *Gemeinspruch* verwendet hat: „Eine Regierung, die auf dem Prinzip des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen seine Kinder errichtet wäre, d.i. eine väterliche Regierung (*imperium paternale*), wo also die Untertanen als unmündige Kinder, die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder schädlich ist, [...] ist der größte denkbare Despotismus (Verfassung, die alle Freiheit der Untertanen, die als dann gar keine Rechte haben, aufhebt)“ (*Gemeinspruch*, VIII 290f). In der *Rechtslehre* bringt Kant dieselbe Einstellung wiederholt zum Ausdruck, dass nämlich eine despotische im Gegensatz zu einer patriotischen Regierung stehe. Die Letztere lasse sich als eine vaterländische Regierung verstehen und nicht als eine väterliche, die die „am meisten despotische unter allen“ darstelle (vgl. *RL*, § 49).

Subsidiarität« eine wichtige Aufgabe, indem sie die repräsentative Demokratie von dem tendenziellen Irrweg abbringt, politische Entscheidungen im Namen des Volks gegen dessen Überzeugungen autoritär zu fällen. Man kann Höffes Einschätzung daher nur beipflichten:

„Nur eine politische Klasse, die vornehmlich ihre Eigeninteressen, das Erringen und Erhalten von Macht, verfolgt, empfindet diese Ausweitung, das Herreinregieren des Volks in Sachenentscheidungen, als Störung. Die Alternative besteht in einem integrierten Modell, nämlich einer Demokratie aus drei Säulen, die keineswegs gleich stark entwickelt sein müssen: aus einer repräsentativen, einer bürgergesellschaftlichen und einer direkten Demokratie.“ (ebd. 121)

4. Das Widerstandsrecht

4.1. Kants Zurückweisung eines rechtmäßigen Widerstandes

Widerstandsrecht sei ein auf das Oberhaupt bzw. die Regenten ausgeübter Zwang. Kants Position dazu ist klar. So sagt er etwa im *Gemeinspruch*, dass „dem Volk gegen das Staatsoberhaupt nie ein Zwangsrecht (Widersetzlichkeit in Worten oder Werken) zukomme“ (*Gemeinspruch*, VIII 302), und in der *Rechtslehre*: „Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats gibt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volkes“ (*RL*, VI 320). Das heißt, in einem rechtlichen Zustand ist für Kant Widerstand unter keinen Umständen rechtlich erlaubt.

Kants Haltung, dass Widerstand gesetzwidrig sei, ist nicht schwer zu begreifen, zumal im Falle, dass das Oberhaupt eines Staates dessen Gesetzgeber darstellt. Weil in diesem Fall das auf das Oberhaupt ausgeübte Zwangsrecht gerade „nur durch diesen rechtlich zwingen kann“ (*Gemeinspruch*, VIII 302), d.h. es wäre nur nach dessen eigener Erlaubnis möglich. Eine solche Erlaubnis ist a priori unmöglich bzw. selbstwidersprüchlich, denn sie bedeutete nichts anderes, als dass ein Oberhaupt seinen Untertanen die Befugnis verleihen würde, gegebenenfalls ihn selbst abzusetzen. Falls dies doch vorkommen sollte, würde man einen solchen Widerstand auch nicht als einen Widerstand im ursprünglichen Sinne bezeichnen, sondern als eine *rechtsförmige Reform*, wie in heutigen Demokratien. Die Frage lautet deswegen: Warum selbst dort, „wo der allgemeine Wille da ist“ (ebd.), d.h. wo das Volk den Gesetzgeber repräsentiert, Widerstand trotzdem als gesetzwidrig zu gelten habe? Dies erklärt Kant so:

„Dem, um zu demselben [dem Widerstand] befugt zu sein, müßte ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen

Widerstand des Volks erlaubte, d.i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein, und das Volk, als Untertanen, in einem und demselben Urteile zum Souverän über den zu machen, dem es untertänig ist; welches sich widerspricht.“ (RL, VI 320)

Diese Erklärung ist von zwei Seiten her zu verstehen. Zunächst geht es um einen begrifflichen Widerspruch, nämlich dass die Möglichkeit eines gesetzmäßigen Widerstandes impliziere, dass über der obersten Gesetzgebung eine noch höhere Gesetzgebung existieren müsste, was schlicht undenkbar ist. Dieselbe Einstellung lässt sich auch anders formulieren, wenn wir uns nämlich an den drei Kriterien republikanischer Verfassung orientieren, wird uns sofort klar, dass Widerstand vor allem den »Grundsätzen der Abhängigkeit«, also dem Kriterium der Rechtsstaatlichkeit, widerspricht, indem man trotz der Existenz einer sogenannten „einzigsten gemeinsamen Gesetzgebung“ von einer anderen, daneben existierenden Gesetzgebung spricht. Selbst wenn diese andere Gesetzgebung dem Privatwillen des Oberhauptes nicht widersprechen sollte, widerspräche sie doch dem allgemeinen Willen des Volkes selbst. Das ist der Grund, warum selbst dort, wo die Bürger die wesentlichen Gesetzgeber darstellten, ein gesetzmäßiger Widerstand keinesfalls gestattet wäre.

Im Vergleich zum ersten Grund ist der zweite komplizierter zu begreifen. Was ihn problematisch erscheinen lässt, ist eine konservative Position Kants. Kant impliziert sowohl im obigen Zitat als auch in der folgenden Ausführung im *Gemeinspruch*, „[...] ist jener [der allgemeine Wille] aber da, ebensowohl kein von ihm [dem Volk] gegen diesen [das Oberhaupt] ausübender Zwang stattfindet, weil es alsdann selbst der oberste Gebieter wäre“ (*Gemeinspruch*, VIII 302), dass das Volk nicht nur in der Tat kein Oberhaupt bzw. keinen Gebieter darstellt, sondern es rein begrifflich ein

solcher nicht sein könne. Letztlich schein Kants Ablehnung eines gesetzmäßigen Widerstandes aus seiner Verteidigung der alten Ordnung zu stammen.

Meines Erachtens handelt es sich hierbei um ein Missverständnis aufgrund eines zu *wörtlichen* Textverständnisses. Wenn man stattdessen eine stärker *kontextuelle* Interpretation vornähme, würde man feststellen, dass das, was in den erwähnten Zitaten gemeint ist, eigentlich nichts mit der Verteidigung der alten Ordnung zu tun hat. Was Kant dadurch ausdrücken möchte, ist vielmehr seine vielfach wiederholte Betonung des Gewaltenteilungsprinzips. Mit anderen Worten, ist ein Widerstandsrecht im rechtlichen Zustand nach Kant nicht erlaubt, weil es dem »Prinzip der Gewaltenteilung« entgegengesetzt ist, indem es dazu führen würde, dass das Volk durch seinen gegen die Regierung gerichteten Widerstand diese verdrängen bzw. die gesetzgebende Gewalt die exekutive Gewalt ersetzen würde. Und solange das Volk darauf bestünde, diesen Widerstand für *berechtigt* zu halten, würde die gesetzgebende Gewalt in der Folge die juristische Gewalt ersetzen⁴⁸. Nach Kant sollten die drei Gewalten „zur Vollständigkeit der Staatsverfassung“ zum einen einander *beigeordnet* und zum anderen einander *untergeordnet* sein, d.h. sie sollten einander ergänzen und trotzdem keine Funktion der anderen ersetzen (vgl. ebd. § 48). Demgegenüber würde ein rechtmäßiger Widerstand bedeuten, dass die gesetzgebende Gewalt Funktionen der anderen beiden usurpieren dürfte, mit der Folge, dass das Gewaltenteilungsprinzip im rechtlichen Zustand bzw. in einer Republik nicht eingehalten werden könnte. Offensichtlich wäre eine solche Annahme für Kant selbstwidersprüchlich. Deshalb stammt seine Zurückweisung des rechtmäßigen Widerstandes in der Sache nicht von der Befürwortung der alten Ordnung, sondern vielmehr aus seiner Hochschätzung des Prinzips der Gewaltenteilung.

⁴⁸ Vgl. *RL*, VI 320: „[...] wo [der Streit zwischen Volk und Souverän] sich dann zeigt, daß das erstere [das Volk] es [Richter] in seiner eigenen Sache sein will.“

4.2. Das Widerstandsrecht in einem demokratischen Verfassungsstaat

Nach Kant könne es in einer Republik keinen rechtmäßigen Widerstand geben. Dabei könnte man sich fragen, ob daraus folgt, dass in einem modernen demokratischen Verfassungsstaat insofern auch kein rechtmäßiges Widerstandsrecht des Volks bestehen kann, wo diese zwei Staatsformen ihrem Wesen nach doch eine und dieselbe darstellen sollen (vgl. 3.2.)? Die Frage lässt sich auch radikaler formulieren, ob es die Möglichkeit geben könne, dass Widerstand zwar illegal, d.h. rechtlich nicht erlaubt, aber eventuell doch legitim, d.h. moralisch erlaubt, ist?

Um die obige Frage beantworten zu können, muss zunächst die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks »Widerstand« geklärt werden, denn im Denken Kants hat der Ausdruck »Widerstand« mindestens zwei Bedeutungen: In seiner Zurückweisung eines rechtmäßigen Widerstandes betrachtet Kant den Widerstand als eine »Revolution«. Die Revolution sei anders als die »Reform«, indem Erstere dazu führe, die ausübende Gewalt der Regierung umzustürzen und Letztere stattdessen das ausgewogene Verhältnis zwischen den drei Gewalten nicht lädiere. Daher vertritt Kant die Position, die Veränderung einer fehlerhaften Staatsverfassung könne also nicht durch Revolution, sondern nur durch Reform zu Wege gebracht werden (vgl. *RL*, VI 321f). Die zweite Bedeutung von »Widerstand« im Denken Kants betrifft die Zwangsbefugnis des Rechts, dass sich nämlich der Zwang des Rechts als eine „Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit“, d.h. als ein gegen das Unrecht gerichteter Widerstand, verstehen lässt (vgl. ebd. § D). In der *Anthropologie in*

pragmatischer Hinsicht hat Kant durch viererlei Kombination von Freiheit, Gesetz und Gewalt vier Möglichkeiten der Staatsform aufgestellt⁴⁹, als da sind:

- A. Gesetz und Freiheit ohne Gewalt (Anarchie)**
- B. Gesetz und Gewalt ohne Freiheit (Despotismus)**
- C. Gewalt ohne Freiheit und Gesetze (Barbarei)**
- D. Gewalt mit Freiheit und Gesetz (Republik)**

Von diesen vier Möglichkeiten lässt sich nur der vierte Fall als der bürgerliche Zustand im Sinne Kants betrachten. Hinsichtlich der zweiten Bedeutung von »Widerstand« ist sogar zu erwarten, dass man im zweiten und dritten Fall die Pflicht hat, gegen sie Widerstand zu leisten, weil die Freiheitsrechte, die jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehenden Menschenrechte, in diesen zwei Fällen offenbar nicht gewährt wären, und in einem solchen Zustand, der kein rechtlicher sei, verbleiben zu müssen, den Menschen im höchsten Grad Unrecht tun würde (vgl. *RL*, VI § 42).

Insbesondere hinsichtlich der zweiten Bedeutung von »Widerstand« können wir nun auf die am Anfang dieses Paragraphens gestellte Frage eine Antwort geben: Ja, es kann sein, dass Widerstandshandlungen zwar gesetzwidrig, aber doch legitim sind, sofern sie vor allem darauf abzielen, denjenigen Bestrebungen entgegenzutreten, die die Menschenrechte verletzen bzw. die rechtsstaatliche Ordnung beseitigen würden.⁵⁰ In diesem Fall berufe sich das Widerstandsrecht

⁴⁹ Vgl. I. Kant (1798): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (= *Anthropologie*), in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. VII; S. 330f.

⁵⁰ Vgl. R. Dreier (1991): Widerstandsrecht im Rechtsstaat? Bemerkungen zum zivilen Ungehorsam, in: *Recht-Staat-Vernunft. Studien zur Rechtstheorie 2*, Frankfurt a. M., S. 39.

zwar nicht auf positives Recht, sondern „auf vor- und überpositive, auf moralisch gültige Rechte“. Anders ausgedrückt, es sei „kein positives, kein juridisches, wohl ein moralisches Recht“ (Höffe 1981, 165).

Die oben ausgeführte Annahme, das Widerstandsrecht sei ein hinsichtlich der Menschenrechte bzw. des Vernunftrechts vorliegendes überpositives Recht, ist nicht nur mit Kants Denken vereinbar, sondern gilt auch mit Hinblick auf den modernen demokratischen Verfassungsstaat. Weil nicht nur ein Volk seinesgleichen Unrecht tun kann, auch das Oberhaupt in früheren Zeiten und die Regierenden im heutigen demokratischen Verfassungsstaat und sogar die Gesetzgeber, die eigentlich die Repräsentanten des Volks im Parlament darstellen sollten, können dem Volk bzw. den Bürgern Unrecht tun bzw. deren ursprüngliche Menschenrechte verletzen, indem die Ersteren, wie Kant darlegt, versuchen würden, den öffentlichen Willen als ihren jeweiligen Privatwillen zu handhaben. Weil das Vernunftrecht Gebote enthalte, die als solche zugleich ihre Nichtbefolgung verböten, ergebe sich in diesem Fall ein Recht zum Widerstand aus dessen Verletzung.⁵¹

Weil nun die Hauptprinzipien des neuzeitlichen Vernunftrechts, wie R. Dreier dargelegt hat, „dem positiven Recht des demokratischen (oder sozialen) Rechtsstaats als Verfassungsprinzipien inkorporiert, d.h. zu Bestandteilen des positiven Rechts geworden sind“ (vgl. 1991, 41), können Widerstandshandlungen in solchen Staaten rechtliche Form annehmen, d.h. in manchen Fällen sind sie nicht nur legitim, sondern auch rechtmäßig. In Deutschland ist z. B. seit 1968 in Absatz 4 Artikel 20 GG statuiert, dass alle Deutschen gegen jeden, der es unternehmen sollte, die verfassungsmäßige Ordnung zu beseitigen, das Recht zum Widerstand haben, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist. Weil Umsturzversuche gegen die

⁵¹ Vgl. U. Klug (1984): Das Widerstandsrecht als allgemeines Menschenrecht, in: W. Hill (Hrsg.), *Widerstand und Staatsgewalt. Recht im Streit mit dem Gesetz*, Hamburg, S. 17.

Rechtsordnung nicht immer »von unten«, sondern auch »von oben« stattfinden können, statuiert Artikel 19 GG darüber hinaus, werde jemand durch die öffentliche Gewalt in seinen Rechten verletzt, werde sein Recht auf gerichtlichen Rechtsschutz gewährt. Und in weiteren Vorschriften wäre ein außergerichtlicher Weg, d.i. ein Notwehr- und Nothilferecht, nicht nur rechtlich erlaubt und sogar erforderlich, so wie etwa nach § 227 BGB, § 32 StGB und § 15 OWiG sich die Notwehr als diejenige Verteidigung betrachten lasse, die erforderlich sei, um einen gegenwärtigen rechtswidrigen Angriff von sich oder einem anderen abzuwenden. Diesen Ablauf, dass das Widerstandsrecht allmählich in die Rechtsordnung des demokratischen Verfassungsstaats eingehe, bezeichnet Dreier als einen *Kanalisierungsprozess*, wobei sich der Schwerpunkt der Kontroverse auch ändern lasse: Beim Widerstandsrecht gehe es nun nicht mehr um den Konflikt zwischen dessen rechtlicher und moralischer Rechtfertigung, sondern vielmehr um die „Konflikte zwischen Normen verschiedener Rangstufe, insbesondere zwischen einfachen Gesetzen und Verfassungsnormen“. Weil solche Konflikte letztlich aufgrund des Vorrangs der Verfassung gelöst werden könnten, stellten diese Normenkonflikte auf der Ebene der Verfassung angesiedelte »Prinzipienkollisionen« dar. Insofern sei das Problem des Widerstandsrechts im Rechtsstaat nichts anderes als ein Problem der am Verhältnismäßigkeitsgrundsatz ausgerichteten Güterabwägung (vgl. ebd. 40ff).

Dreiers Ansicht macht Sinn, weil er auf eine Entwicklungstendenz hinweist, wie Widerstandshandlungen in einem demokratischen Verfassungsstaat „mit den Mitteln und in den Formen des Rechts“ eine dauerhaft ausrichtende Funktion ausüben können (vgl. ebd. 40). Trotzdem hängt über dieser positiven Möglichkeit die erwähnte Bedrohung einer schleichenden Aushöhlung der Demokratie (vgl. 3.3.). Das heißt, dass es bei allen rechtlichen Debatten und ihren diesbezüglichen Grundsätzen, sowohl dem Verhältnismäßigkeitsgrundsatz als auch dem Güterabwägungsgrundsatz, letztlich „auf die Bedürfnisse und Interessen, auch

Ängste und Sorgen der Bürger“ ankommen müssen (vgl. Höffe 1981, 118f). Die Vornahme eines Widerstandes, egal ob er ein rechtsförmiger oder ein formloser ist, impliziert, dass die geltenden Gesetze, in die die Verfassung einzuschließen ist, hinsichtlich der erwähnten „Bedürfnisse und Interessen, auch Ängste und Sorgen der Bürger“ fehlerhaft sind.

Diese Situation besteht insbesondere in jenen Staaten, welche sich noch im Lauf der sogenannten Demokratisierung befinden, wobei ihre Bürger wegen eingeschränkter Versammlungs- und Pressefreiheit gegebenenfalls durch gesetzwidrige Handlungen jene den Menschenrechten entsprechenden Prinzipien endlich in die Verfassung inkorporieren können. Meines Erachtens wird – egal in welchem Zustand sich der Rechtsstaat befindet – die Kontroverse zwischen rechtlicher Rechtfertigung und moralischer Rechtfertigung des Widerstandsrechts so lange andauern, solange es stark umstritten bleibt, in was für einer Situation die Vornahme einer Widerstandshandlung als »ultima ratio« betrachtet werden kann, und solange die Demokratie ihrem Wesen nach nicht einen festen Zustand, sondern vielmehr einen dauerhaften Prozess darstellt.

5. Wiedervergeltungsrecht und die Todesstrafe

5.1. Ein Abschied von Kant und Hegel?

Seit der Aufklärung wird der Kampf gegen die Todesstrafe geführt. Cesare Beccaria (1738-1794) mit seinem Buch *Dei delitti e delle pene* (deutsch: *Von den Verbrechen und von den Strafen*) war zweifellos der berühmteste Kämpfer gegen die Todesstrafe. In der frühen Bundesrepublik meldete sich Ulrich Klug mit seinem Aufsatz »Abschied von Kant und Hegel«⁵² zu Wort, in welchem er den Vergeltungsgedanken der beiden Philosophen und ihre Befürwortung der Todesstrafe so nachhaltig kritisierte, dass seitdem derjenige, der nicht zum Vergeltungsgedanken und zur Todesstrafe steht, von Kant und Hegel Abschied zu nehmen hat.

Klug entwickelte seine Kritik an Kants Wiedervergeltungsgedanken und seiner Befürwortung der Todesstrafe von drei Seiten: Sie seien zunächst erkenntnistheoretisch fragwürdig, weil nicht bewiesen sei, sondern schlicht verkündet werde, dass der Sinn der Strafe die Wiedervergeltung sei. Das heißt, eine solche Überzeugung stelle gar keine Erkenntnis, sondern nur ein Bekenntnis dar, sodass niemand verpflichtet sei, sich dasselbe Bekenntnis zu Eigen zu machen (vgl. 1967, 39). Verglichen mit dem ersten Kritikpunkt ist der zweite komplizierter. Er betrifft die logische Fragwürdigkeit von Kants und Hegels Gedankengang. Er lässt sich in weitere drei Unterpunkte einteilen: (I) Klug hielt den kategorischen Imperativ für eine Leerformel, aus der sich keine inhaltlichen Schlüsse ziehen ließen. (II) Er wies darauf hin, dass nach dem Talionsrecht Zwang durch Zwang aufgehoben werde. Tatsächlich aber könne es auch vorkommen, dass Zwang durch

⁵² U. Klug (1967): Abschied von Kant und Hegel, in: Jürgen Baumann (Hrsg.), *Programm für ein neues Strafgesetzbuch. Der Alternativ-Entwurf der Strafrechtslehrer*, Hamburg, S. 36-41.

Zwang gesteigert werde, wie auch der Fall, dass Zwang durch Nicht-Zwang aufgehoben werde. (III) Klug führte aus, dass Kant wie viele andere einen logischen Fehler begangen habe, dass nämlich, wenn „vom Nutzen, vom Zweck oder vom Glück der Menschen die Rede ist, materialistischer Nutzen, niedrige Zwecke und billiges Glück assoziiert werden.“ Deshalb lasse sich die Zweckmäßigkeits- und Nützlichkeitsbegründung der Strafe von Kant zurückweisen (vgl. ebd. 39f). Schließlich bezieht sich der letzte Kritikpunkt auf eine moralische Kritik, dass nämlich die Befürwortung des Wiedervergeltungsrechts und der Todesstrafe mit Blick auf die anerkannten Moralnormen und die Verfassung die Menschenwürde missachte (ebd. 40).

Neben Abschreckung und Resozialisierung stellen Vergeltungstheorien eine wichtige Lehrmeinung zur Begründung des Strafzwecks dar. Nach Klugs oben ausgeführten Kritikpunkten erweist sich Kant neben Hegel als Vertreter der letzteren Gruppe. Diese Zuordnung lässt sich schwer zurückweisen angesichts der Tatsache, dass Kant in der *Rechtslehre* ausdrücklich feststellt, dass nur das Wiedervergeltungsrecht die Qualität und Quantität der Strafe bestimmen könne und dass, wer gemordet habe, „so muß er sterben“ (vgl. *RL*, VI 332f). Der Einwand, wie ihn Klug vorgebracht hat, Kants Befürwortung der Todesstrafe missachte die Menschenwürde, bezieht sich letztlich auf diese Verbindung zwischen Wiedervergeltungsrecht und Todesstrafe, denn sie impliziert, dass ein Menschenleben gegebenenfalls als *Mittel* zur Erfüllung der Strafgerechtigkeit betrachtet werden könne. Dieser Einwand erscheint logisch, steht jedoch mit der von Kant selbst vertretenen Position, der Mensch könne „nie bloß als Mittel zu den Absichten des Anderen gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden“ (vgl. *RL*, VI 331), in Widerspruch. Insofern nimmt man in der Forschung heute an, dass entweder Kants Gedanken selbstwidersprüchlich sind oder aber, dass es neben Klugs Verständnis eine andere Interpretationsmöglichkeit von Kants Wiedervergeltungsgedanken geben müsse.

Tatsächlich stellt Klugs Kritik eine wesentliche Anfrage an Kants Wiedervergeltungsgedanken dar, nämlich was für eine Rolle das Wiedervergeltungsrecht in Kants Rechtsdenken spielt; genau gesagt, ob das Wiedervergeltungsrecht, wie Klug meint, ein fundamentales Prinzip von Kants Rechts- und Staatsphilosophie darstellt, mit der Konsequenz, dass Kant zweifellos auch einen der Hauptvertreter der Vergeltungstheorien darstellen würde. Meines Erachtens ist diese Annahme problematisch. Das erste Problem ergibt sich daraus, dass nach Kants eigener Darlegung, das Wiedervergeltungsrecht ein solches »Prinzip der Gleichheit« sei, dessen Durchführung nicht nach dem Buchstaben des Strafgesetzes, sondern nach dem Geist desselben möglich sei (vgl. *RL*, VI 332 u. 362f). Allein schon diese Darlegung lässt es fragwürdig erscheinen, die Wiedervergeltung selbst könne für Kant der letzte Zweck bzw. der Sinn der Strafe sein. Das zweite Problem besteht darin, dass Kant, wenn man sein Argument im Kontext sieht, sich nicht auf das Wiedervergeltungsrecht bezieht, um die Todesstrafe, sondern vielmehr um die Kriminalstrafe zu rechtfertigen. Solange es letztlich nicht um Strafmaßnahmen, sondern um die Strafbefugnis gehe, „beantwortet die *Rechtslehre* nicht mit dem Wiedervergeltungsrecht, sondern vor allem mit dem kategorischen Rechtsimperativ im Singular, zusammen mit der Idee einer Staatsverfassung unter Menschen.“⁵³ Wenn dem so ist, dann ist nicht das Wiedervergeltungsrecht, sondern vielmehr der von Otfried Höffe dargelegte »kategorische Rechtsimperativ im Singular« das fundamentale Prinzip der kantischen Rechts- und Staatsphilosophie. Insofern ist auch die Ansicht, Kant sei ein Theoretiker der Vergeltungstheorien, fragwürdig.⁵⁴

⁵³ Vgl. O. Höffe (1999): Vom Straf- und Begnadigungsrecht, in: O. Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin, S. 222.

⁵⁴ Thomas E. Hill hat in dem Aufsatz: Kant on Punishment: A Coherent Mix of Deterrence and Retribution?, dargelegt: “Kant insisted on a qualified version of the so-called “law of retribution” (*ius talionis*) as the rule of determining how much to punish (and, when appropriate, how to punish), doing so does

5.2. Das Verhältnis zwischen Kategorischem Rechtsimperativ und Wiedervergeltungsrecht

5.2.1. »Kategorischer Rechtsimperativ im Singular«

Wie am Anfang dieser Dissertation ausgeführt besteht Kants praktische Philosophie aus zwei Teilen. Der Unterschied zwischen diesen beiden Teilen besteht darin, dass der Mensch in seinem persönlichen Leben und im Zusammenleben mit seinesgleichen unterschiedliche Herausforderungen zu meistern hat. Daher fokussiert Kants Rechts- und Staatsphilosophie auf die äußere Freiheit der Menschen, während seine Moralphilosophie den Blick auf die innere Freiheit der Menschen hat. Trotzdem haben beide Teile auch Gemeinsamkeiten, denn egal in welchem Bereich, sofern man nicht nur überleben möchte, sondern auch ein Leben mit Wert führen möchte, wird bzw. muss man nach denjenigen Prinzipien suchen, die von jedem vernünftigen Wesen anerkannt werden können und insofern dessen praktischen Handlungsregeln zugrunde liegen. Ein solches Prinzip stellt hinsichtlich seiner allgemeinen Gültigkeit einen kategorischen Imperativ dar, der sich zugleich als ein höchstes moralisches Beurteilungskriterium ausdrücken lässt, anhand dessen man die *moralische Richtigkeit* seines Handelns prüft, welche im moralischen Bereich durch den Begriff der *Moralität* und im rechtlichen Bereich durch den Begriff der Legitimität bzw. der politischen *Gerechtigkeit* repräsentiert wird.

Zu beachten ist dabei, dass sich der »kategorische Imperativ« in der *Rechtslehre*, wie

not make a theorist deeply retributivist. It depends on whether the theorist treats that law or rule as a fundamental, justifying reason for the practice of punishment or rather as a policy within the practice of punishment justified by some further end, such as crime reduction or the general welfare, or a more basic principle, such as Categorical Imperative. Vgl. T. E. Hill, Jr. (1998): Kant on Punishment: A Coherent Mix of Deterrence and Retribution? in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Bd. 5, Berlin, S. 309f.

Höffe darlegt, entweder als »kategorischer Rechtsimperativ im Plural«, der im Staatsrecht als das Strafgesetz gelte, oder als »kategorischer Rechtsimperativ im Singular«, der den „Maßstab des moralisch gebotenen Rechts“ darstelle, zum Ausdruck bringen lasse, während derselbe Terminus in Kants moralischen Schriften, wie etwa in der *Grundlegung* oder in der *Kritik der praktischen Vernunft*, lediglich das »Sittengesetz« meine (vgl. *RL*, VI 331; Höffe 2001, 137 u. Abschnitt II: 3). Obwohl also derselbe Terminus in Kants Moralphilosophie oder seiner Rechts- und Staatsphilosophie nicht exakt denselben Inhalt hat, wird er sprachlich durch dieselbe Handlungsanweisung »Handle..., dass... « zum Ausdruck gebracht. So sagt Kant in der *Grundlegung*: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (*GMS*, IV 421). In der *Rechtslehre* sagte er sodann: „Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne.“ (*RL*, VI 231). Hier sei lediglich bemerkt, dass diese Gemeinsamkeit nichts mit einer Sprachgewohnheit zu tun hat; sie stammt vielmehr aus einer inneren Bezogenheit der zwei Bereiche von Kants Untersuchungen und weist darauf hin, dass sich die uneingeschränkte Gültigkeit des kategorischen Imperativs im rechtlichen Bereich auf den sogenannten »moralischen Begriff des Rechts« bzw. den Vernunftbegriff des Rechts stützt (vgl. Abschnitt II: 4.1.).

Überdies hat Kant in der »Einleitung in die Rechtslehre« bzw. in der *Rechtslehre*, § B, dargelegt, dass der Begriff des Rechts hinsichtlich seines Verbindlichkeitscharakters drei Momente aufweise. Im Wesentlichen entsprechen diese drei Momente drei Fragen, die sich bei der Durchführung des Rechts stellen, nämlich: (1) In Bezug auf wen, (2) auf was und (3) inwieweit die Durchführung des Rechts als legitim, d.h. moralisch richtig, gelten könne. Kants Antworten auf diese drei Fragen sind: (1) an die *Personen*, die zurechnungsfähig seien und hinsichtlich ihrer begrenzten Lebensräume und Ressourcen unvermeidlich durch Konkurrenz Einfluss aufeinander ausübten; (2) auf *das wechselseitige Verhältnis der Willkür* der

Personen; das heißt, dass die Verbindlichkeit des Rechts allein für diejenige Tat gilt, welche als ein Faktum, d.h. weder eine Intention, noch ein Wunsch, vorliegt; (3) hinsichtlich des erwähnten wechselseitigen Verhältnisses der Willkür betreffe die Verbindlichkeit des Rechts nicht dessen Materie, sondern nur dessen *Form*; das heißt, worauf das Recht fokussiert, seien lediglich die Verwirklichungsbedingungen der Handlungsverträglichkeit der Menschen in ihrem Zusammenleben. Alle diese drei Momente gelten für Höffe als die »Anwendungsbedingungen des Rechts«, durch welche Kant erläutert habe, wofür das Recht eigentlich zuständig sei (vgl. *RL*, VI § B, §§ 42-43; u. Höffe, 1995, 127-134):

„Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“ (*RL*, VI § B)

Demgemäß, d.h. hinsichtlich des moralischen Begriffs des Rechts, stellt Kant anschließend in § C unter dem Titel »Allgemeines Prinzip des Rechts« das allgemeine Rechtsgesetz auf: *„Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne.“* Mit anderen Worten, während sich der moralische Begriff des Rechts – der *Vernunftbegriff* desselben – auf die Idee der politischen Gerechtigkeit beziehe (vgl. Abschnitt III: 1.2.), bilde das allgemeine Rechtsprinzip für das menschliche Rechtshandeln den moralischen bzw. vernünftigen Maßstab, der der politischen Gerechtigkeit entspreche und insofern als der »kategorische Rechtsimperativ im Singular« gelten könne (vgl. Höffe 1995, 137f). Kant „nimmt die erste Formel des kategorischen Imperativs auf, indem er sie juridisch fasst.“⁵⁵

⁵⁵ Vgl. D. Falcioni (2001): Aporien des Strafrechts bei Kant. Eine Alternative zum Jus Talionis, in: V. Gerhardt, R.-P. Horstmann und R. Schumacher (Hrsg.): *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 4, Berlin, S. 108.

Das heißt, präziser ausgedrückt, dieses Prinzip bedeute die Anwendung des allgemeinen kategorischen Imperativs der Sittlichkeit.⁵⁶ Gerade in diesem Sinne stellt Kants Rechts- und Staatsphilosophie eine Rechts- und Staatsethik dar (vgl. Abschnitt II: 4.4.).

Daran fällt weiterhin auf, dass das erwähnte allgemeine Rechtsprinzip zugleich ein höchstes Kriterium der Menschenrechte darstellt, insofern es als das höchste Kriterium der politischen Gerechtigkeit gelten könne. Denn das Recht ist nach Kant vornehmlich dafür zuständig, die äußere Freiheit der Menschen zu bewahren, damit „[...] die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“, die nach Kant ein dem Menschen kraft seiner Menschheit zustehendes Recht sei, i.e. die sogenannten angeborenen Menschenrechte. Insofern werden die Menschenrechte verletzt, wenn Unrecht stattfindet. Um nun diese Verletzung zu heilen bzw. um dem erwähnten höchsten Kriterium zu entsprechen, ist ein solcher Zwang erforderlich, der das Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen verhindere (vgl. *RL*, VI §§ C-D u. 237).

5.2.2. Rechtszwangsbefugnis, Staatsverfassung und Strafbefugnis

In § D der *Rechtslehre* legt Kant dar, dass das Recht hinsichtlich der „Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit“ eine Zwangsbefugnis habe. Aus dieser Feststellung geht hervor, dass ein Rechtszwang nur insofern legitim ist, als es sich ausschließlich um einen auf die Abwehr eines Unrechts gerichteten »Gegen-Zwang« handle (Höffe 2001, 142; u. 1995, 143ff). Dabei entspreche das Verhältnis zwischen einem illegitimen Zwang und dessen Gegenzwang dem Verhältnis zwischen dem Hindernis der Freiheit und der Verhinderung dieses Hindernisses. Überdies stellt

⁵⁶ Vgl. T. Vormbaum (2011): *Einführung in die moderne Strafrechtsgeschichte*, 2. Auflage, Berlin [u.a.], S. 40.

Kant anschließend in § E fest, dass „das Gesetz eines mit jedermanns Freiheit notwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges“ in Analogie zur „Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung“ stehe (*RL*, VI 222).

Tiefergehend betrachtet bezieht sich das oben Gesagte auf das sogenannte »Postulat des öffentlichen Rechts« (vgl. Abschnitt III: 2.1.), womit Kant zum Ausdruck bringt, dass, sofern man nie wieder unter einer beliebigen Gewalt (*violentia*) stehen möchte, man zusammen mit seinesgleichen vom nicht-rechtlichen in den rechtlichen Zustand übergehen solle. Weil nun der rechtliche Zustand im Denken Kants hauptsächlich eine rechtliche Form des Beisammenseins der Menschen meint, stellt das Postulat des öffentlichen Rechts im Kern die Idee einer Staatsverfassung unter Menschen dar, bei der der Begriff der Strafgerechtigkeit über den der bloßen Gewalt hinaus führe (vgl. *RL*, VI §§ 41-42 u. 362). Daraus ist zu ersehen, dass zwischen Rechtszwangsbefugnis, dem Postulat des öffentlichen Rechts und Strafbefugnis eine innere Bezogenheit existiert. Ihr Verhältnis stellt sich nach Otfried Höffe, wie folgt, dar: „Die im Rechtsimperativ enthaltene generelle Zwangsbefugnis wird im staatlichen öffentlichen Recht zur Strafbefugnis.“ (1999, 222).

5.2.3. Wiedervergeltungsrecht als ein Prinzip der Gleichheit

Es mag verwundern, dass das Wiedervergeltungsrecht, das Klug als fundamentales Prinzip von Kants Rechtsdenken betrachtete, bisher noch nicht in den Vordergrund getreten ist. Tatsächlich ist erst, als Kant sich der Frage zuwandte, welche Art und welcher Grad einer Bestrafung der öffentlichen Gerechtigkeit entsprächen, das Wiedervergeltungsrecht in den Fokus geraten. Kant vertrat in dieser Frage, dass die Qualität und die Quantität der Strafe nur nach einem Prinzip der Gleichheit

exakt bemessen werden könne (vgl. *RL*, VI 332). Vordergründig scheint diese Ansicht logisch, aber Kant hat übersehen, dass die Quantität der Strafe es mit der Strafzumessung zu tun hat, wohingegen die Qualität der Strafe sich auf deren Rechtsgrund bezieht, d.h. während es bei Letzterer auf die Tat selbst ankommt, sei Erstere eine Folge der Tat.⁵⁷ Diese Unterscheidung bedeutet, dass es eigentlich unmöglich ist, mit ein und demselben Prinzip beide erwähnten Bedingungen gleichzeitig zu erfüllen, mit der Folge, dass das Wiedervergeltungsrecht entweder vornehmlich den Rechtsgrund der Strafe liefert oder aber als Maßstab für die Strafzumessung dient. Im Vergleich dazu vertrat Kant aber, dass das Wiedervergeltungsrecht sowohl hinsichtlich des Rechtsgrunds der Strafe als auch der Strafzumessung das einzige bestimmende Prinzip darstelle („*Nur das Wiedervergeltungsprinzip...*“). Diese Position lässt seinen Gedanken zweideutig werden, insofern Kant einerseits erklärt, die Strafe stelle einen mit Blick auf das Verbrechen aufzuerlegenden Schmerz dar, und damit deutlich macht, dass das Wiedervergeltungsrecht ein tatorientiertes Prinzip sei, andererseits aber fordert, „Hat er aber gemordet, so muß er sterben“, darauf hinweisend, dass das Wiedervergeltungsrecht ein folgeorientiertes Prinzip ist. Wenn aber, wie Kant dargelegt hat, das Prinzip der Wiedervergeltung, „Gleiches mit Gleichem“, vor den Schranken des Gerichts nicht nach dem Buchstaben möglich sei, steht die letztere Position offenbar der ersteren entgegen, sie widersprechen sich also (vgl. *RL*, VI 331ff). Der Widerspruch macht sich also an der Bedeutung von »Gleich« fest.

In der *Rechtslehre* hält Kant das Wiedervergeltungsrecht für ein Prinzip der Gleichheit, dessen Bedeutung, sprich den Sinn der »Gleichheit«, man in Kants Rechtsdenken durch die folgenden drei Dimensionen repräsentiert findet: (1) Die sogenannte Gleichheit besteht zunächst in einer Wechselseitigkeit der Tat zwischen

⁵⁷ Vgl. H.-G. Schmitz (2002): Die Menschheit zum Scheusal machen. Zu Kants Auffassung der Todesstrafe, in: *Perspektiven der Philosophie*, Bd. 28, Amsterdam, S. 200.

Menschen. Mit den Worten Kants: „Beschimpfst du ihn, so beschimpfst du dich selbst; bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich selbst; schlägst du ihn, so schlägst du dich selbst; tötest du ihn, so tötest du dich selbst“ (ebd. 333). Diese Bedeutung von Gleichheit bezieht sich auf die erwähnte Eigenschaft von Menschen, dass sie nämlich in ihrem Zusammenleben durch Handlungen Einfluss aufeinander ausüben, wobei das, „was dem Einem gilt, das gilt auch wechselseitig dem Anderen“ (vgl. ebd. § B u. § 42). Somit gilt, wer den anderen Unrecht tut, tut sich selbst Unrecht. (2) Gleichzeitig kann Gleichheit in einer Wechselseitigkeit zwischen Tat und Bestrafung bestehen. Diese Bedeutung von Gleichheit bezieht sich auf die Frage der Strafbefugnis, dass nämlich eine Bestrafung nach Kant nur insofern legitim ist, wenn erstens ein Verbrechen als ein Faktum stattgefunden hat und zweitens nicht um zu rächen, sondern mit Blick auf die Idee einer Staatsverfassung unter Menschen, wo Verbrechen allein mit richterlichen Strafen belegt werden. (3) Letztlich meint Gleichheit ein proportionales Verhältnis zwischen Verbrechen und Strafe. Gerade angesichts dessen sagt Kant ausdrücklich: „Hat er aber gemordet, so muß er sterben“, denn „es ist keine Gleichartigkeit zwischen einem noch so kummervollen Leben und dem Tode“ (vgl. ebd. 332). Man kann daraus schließen, dass Kant statt auf das Verbrechen selbst vielmehr auf die Folge desselben schaute, als er den Vergleich zwischen einem kummervollen Leben und dem Tod anstellte. Dabei hob er statt auf den Rechtsgrund der Strafe vielmehr auf den Grad derselben ab.

5.2.4. Wiedervergeltungsrecht und Todesstrafe

Im Rechtsgedanken Kants machen die obigen drei Bedeutungen von Gleichheit zusammen den Inhalt des Wiedervergeltungsrechts aus. Weil es bei ihm nicht nur um den Rechtsgrund der Strafe, sondern auch um den Maßstab der Strafzumessung geht, ist Kant davon überzeugt, dass eine auf dem Wiedervergeltungsrecht beruhende Bestrafung sowohl den Qualitäts- als auch den Quantitätsanspruch der

Strafe erfüllen könne. Das Problem besteht vielmehr darin, dass sich letztlich, erst weil Kant die »Legitimität des Daß der Strafe« nicht explizit von der »Legitimität des Wie der Strafe« unterscheide, die Berechtigung der Strafbefugnis im Rechtsdenken Kants in die Berechtigung der spezifischen Strafe bzw., im speziellen Fall, in die Befürwortung der Todesstrafe verwandelt (vgl. Schmitz 2002, 200 u. 215).

Kants Versäumnis, die Frage der Strafbefugnis nicht von der Frage der Strafzumessung zu trennen, kann man zwar für eine fehlerhafte Argumentation halten, der Grund dafür könnte aber durchaus daher stammen, dass Kant durch die erwähnte Qualitäts- und Quantitätsaussage bzw. durch die Einführung des Wiedervergeltungsrechts eigentlich auf zwei innerlich bezogene Fragen antworten möchte: (1) Nach welchem Maßstab eine Strafe als gerecht gelten könne? Und (2) worin der wesentliche Unterschied zwischen Strafe und bloßem Übel bestehe? Diese zwei Fragen fragen zwar nicht direkt nach der Legitimation der Strafbefugnis, welche sich, wie ausgeführt, durch den von Höffe so genannten »kategorischen Rechtsimperativ im Singular« und durch die Idee der Staatsverfassung unter Menschen beantworten lässt, sie fragen vielmehr danach, unter welchen Bedingungen das Strafgesetz, das im Staatsrecht als »der kategorische Rechtsimperativ im Plural« bezeichnet wird, dem der Strafbefugnis zugrunde liegenden »kategorischen Rechtsimperativ im Singular« entsprechen könne.

Auf die erste Frage gibt Kant eigentlich keine klare Antwort. Trotzdem lässt sich vermuten, dass Kant eine Proportionalität von Tat und Strafe befürwortet, wenn er die Meinung vertritt, wer einen anderen gemordet habe, müsse sterben, weil ein noch so kummervolles Leben auf jeden Fall mit dem Tod nicht vergleichbar sei. Verglichen damit ist die Antwort auf die zweite Frage viel deutlicher. Kant bestand darauf, dass die Todesstrafe frei von aller Misshandlung sein solle, „welche die Menschheit in der leidenden Person zum Scheusal machen könnte“ (vgl. ebd. 333).

Das heißt, die Ausübung der Strafe darf niemals die Menschheit beschädigen bzw. verleugnen. Dieses Argument stützt sich auf Kants Gedanken über die Menschheit. Wie ausgeführt hält Kant den Menschen für ein vernünftiges Naturwesen, ein solches, das zur Selbsterhaltung durch die natürlichen Antriebe affiziert werde und trotzdem gegebenenfalls nach den selbstgegebenen Gesetzen handeln könne (vgl. Abschnitt II: 1.1.). Die im letzten Fall beschriebene Beschaffenheit des Menschen ist die sogenannte moralische Persönlichkeit desselben, derer sich der Mensch, „solange von Pflichten die Rede ist, folglich so lange er lebt“ (vgl. *TL*, VI 422), nicht entäußern könne. Erst im Blick auf diese Unveräußerlichkeit der Persönlichkeit des Menschen stellt Kant fest, dass der Mensch nie bloß als Mittel „unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden“ könne (vgl. *RL*, VI 331; *GMS*, IV 428ff, 436; *TL*, VI § 37, § 38). Das ist denn auch der Grund, warum Kant die Folter ablehnt. Denn eine grausame Strafe zielt nicht mehr lediglich darauf, ein Verbrechen zu beenden; durch eine grausame Strafe beabsichtigt man entweder, Rache an einem Verbrecher zu üben oder die anderen abzuschrecken; in beiden Fällen wird der Mensch bloß als Mittel, „ein anderes Gut zu befördern“, betrachtet (vgl. *RL*, VI 331).

Weil sich überhaupt kein Mensch der erwähnten moralischen Persönlichkeit entäußern könne, müssten wir davon ausgehen, dass selbst ein Mörder seine moralische Persönlichkeit behält. Der Verbrecher verlange, wie Kant darlegt, für sich lediglich eine »Ausnahme von der Regel« (vgl. *RL*, VI 321, Anm.): „[...] er weicht also nur vom Gesetze ab, ohne es vollständig negieren zu können“ (vgl. Schmitz 2002, 220). Weil man aber einen Verbrecher auf jeden Fall als eine *Person* betrachten solle, habe man dann gar keine Befugnis, dessen Leben als eine Sache nach den Absichten der anderen zu handhaben; denn nach dem Wiedervergeltungsrecht würde dies nicht nur die Menschheit des Verbrechers, sondern auch die Menschheit aller anderen verleugnen. Daher gilt: Solange sich ein Handeln als ein Verbrechen, eine Tat, betrachten lässt, ist es dann offenbar

unvernünftig, d.h. ungerecht, dem Verbrecher mit derselben Handlung heimzuzahlen. Ansonsten tut man nicht nur dem Verbrecher, sondern auch sich selbst Unrecht. Somit können wir feststellen, dass sich gerade hinsichtlich der Unveräußerlichkeit der moralischen Persönlichkeit des Menschen die Legitimität der Todesstrafe umstürzen lässt (vgl. Schmitz 2002, 220f).

Obwohl Kant durch das Wiedervergeltungsrecht für die Strafzumessung einen gerechten Maßstab zu begründen suchte und insofern die Notwendigkeit der Todesstrafe rechtfertigte, ist ein solches Prinzip der Gleichheit eigentlich nicht imstande, diese Arbeit zu leisten. Daraus folgt nicht, dass der Verhältnismäßigkeitsgrundsatz keinen gerechten Maßstab für die Strafzumessung darstellen könnte, sondern lediglich, dass das Wiedervergeltungsrecht dem Verhältnismäßigkeitsgrundsatz lediglich zugrunde liegt, nicht aber selbst darstellt. Mit anderen Worten, die durch das Wiedervergeltungsrecht repräsentierte Wechselseitigkeit zwischen Tat und Strafe kann tatsächlich nur ihre Form, keinesfalls aber ihre Materie betreffen. Solange sich das Wiedervergeltungsrecht nicht auf die Strafzumessung bezieht, sondern vornehmlich mit dem Rechtsgrund der Strafe zu tun hat, führt Kants Wiedervergeltungsgedanke nicht unbedingt zur Befürwortung der Todesstrafe. Auch mit Blick darauf, dass sich einerseits kein Mensch seiner moralischen Persönlichkeit entäußern könne und andererseits sich ein Verbrechen, nach dem Wiedervergeltungsrecht, nicht mit einem anderen Verbrechen beantworten lasse (vgl. Schmitz 2002, 218), ist die Durchführung der Todesstrafe moralisch verboten.

Fazit

Ob man Kants revolutionäre Wende der Denkart betrachtet oder seine Einsichten, wie die, dass man durch die Setzung einer Maxime die Grundausrichtung seines Lebens bestimme, oder die, dass der kategorische Imperativ im moralischen Bereich das höchste Beurteilungskriterium für die Moralität und im rechtlichen Bereich für die politische Gerechtigkeit darstelle, so lässt sich jeweils feststellen, dass Kants philosophisches Denken gewissermaßen *Orientierungsarbeit* leistet, welche in der Praxis zwei grundlegende Fragen menschlichen Lebens betrifft: Was für ein Mensch möchte ich werden? Und was für einen Staat wollen wir errichten?

Beide Fragen stellten nicht nur zu Kants Zeiten, sondern auch bis heute die wesentlichen Fragen der menschlichen Gesellschaft dar. Der Grund, warum das Denken eines Philosophen dauerhaft von Einfluss ist, liegt meistens darin begründet, dass er nicht nur die Fragen stellt, die zu übersehen sträflich wäre, sondern auf diese Fragen auch die überzeugenden Antworten zu geben weiß. Genau dies gelingt Kant.

Dabei zeichnet sich Kants Vorgehensweise dadurch aus, dass er, wenn er die beiden Fragen behandelt, weder auf die direkt auf die Handlungen bezogenen Normen noch auf die ihnen zugrunde liegenden Prinzipien fokussiert, sondern vielmehr darauf, dasjenige Kriterium aufzustellen, anhand dessen die Legitimierbarkeit dieser Prinzipien überprüfbar wird. Insofern bieten die Antworten, die Kant auf die beiden Fragen gibt, uns zwar keine bestimmten Handlungsregeln an die Hand, sie erläutern aber doch, wie vorzugehen sei, um diese Handlungsprinzipien aufzustellen, bzw. weisen sie auf die Richtung hin, in der sich die Antworten finden lassen. Das zeichnet Kants Denken aus, dass sich, selbst wenn die heute herrschende Meinung bei Themen wie der Notwendigkeit von direkter Demokratie, der Legitimität des

Widerstandsrechts oder der Abschaffung der Todesstrafe in Widerspruch zu Kants Ansichten steht, doch beide Seiten auf der Begründungsebene treffen können. Diese Vereinbarkeit erklärt denn auch, warum Kants Moral- und Rechtsdenken bis heute immer noch zeitgemäß sind. Diese Zeitgemäßheit stützt sich weit mehr auf die Denkweise als den konkreten Gedanken selbst.

Die Autorin dieser Dissertation kommt aus Taiwan. Dieser Insel gaben im 16. Jahrhundert die portugiesischen Entdecker den sprechenden Namen *Ilha Formosa* – wunderschöne Insel. Seitdem wechselten sich auf der Insel verschiedene Regime ab. Bis heute befindet sie sich auf der Suche nach der eigenen Identität. Die beiden Fragen, was für ein Mensch ich werden möchte und was für einen Staat wir errichten wollen, sind für diese Insel so wichtig, weil je nach Antwort die Vorstellungen von der Zukunft unterschiedlich ausfallen. Die Gedanken der praktischen Philosophie Kants können zwar für die Zukunft der Insel keine bestimmte Antwort geben, aber doch darauf hinweisen, in welche Richtung die junge Demokratie gehen kann und soll.

Literatur

Beck, L. W., 1995: (von Karl-Heinz Ilting ins Deutsche übersetzt) *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar*, 3. Auflage, 1995, München.

Busch, W., 1976: *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants. 1762-1780*, Marburg.

Dreier, R., 1980: *Recht- Moral- Ideologie. Studien zur Rechtstheorie 1*, Frankfurt a. M.

— 1991: *Recht-Staat-Vernunft. Studien zur Rechtstheorie 2*, Frankfurt a. M.

Euler, W., 2001: Orientierung im Denken: Kants Auflösung des Spinoza-Streits, in: V. Gerhard/ R. P. Horstmann/ R. Schumacher (Hrsg.), Bd. V, 2001, S. 166-175.

Falcioni, D., 2001: Aporien des Strafrechts bei Kant. Eine Alternative zum Ius Talionis, in: V. Gerhardt/ R.-P. Horstmann/ R. Schumacher (Hrsg.) Bd. IV, 2001, S. 106-115.

Gerhard, V/ Horstmann, R.P./ Schumacher R. (Hrsg.), 2001: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin.

Hellen, E. (Hrsg.), 1904/05: *Schillers sämtliche Werke* (= **Säkular-Ausgabe**), Bd. I, Stuttgart.

Hill, T. E. Jr., 1998: Kant on Punishment: A Coherent Mix of Deterrence and Retribution? in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Bd. 5, Berlin, S. 291-314.

Hoester, N., 2006: *Was ist Recht. Grundfragen der Rechtsphilosophie*, München.

Höffe, O., 1979: *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen*

Philosophie, Frankfurt a. M.

– 1981: *Sittlich-politische Diskurse. Politische Grundlagen. Politische Ethik. Biomedizinische Ethik*, Frankfurt a. M.

– 1988: *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik*, Stuttgart.

– 1995: *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt a. M.

– 1999: *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht? Ein philosophischer Versuch*, Frankfurt a. M.

– 1999: Vom Straf- und Begnadigungsrecht, in: O. Höffe (Hrsg.), 1999, S. 211-233.

– (Hrsg.), 1999: *Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin.

– 2001: *Königliche Völker. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt a. M.

– (Hrsg.), 2002: *Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin.

– 2004: *Immanuel Kant*, 6. überarbeitete Auflage, München.

– 2006: Demokratietheorie als politische Philosophie. Über Bürgergesellschaft und die Notwendigkeit direkter Demokratie, in: C. Langbehn (Hrsg.): *Recht, Gerechtigkeit und Freiheit. Aufsätze zur politischen Philosophie der Gegenwart. Festschrift für Wolfgang Kersting*, Paderborn, S. 111-127.

– 2012: *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit*, München.

Horn, C./ Mieth, C./ Scarano, N., 2007: *Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik*

der Sitten. Kommentar von Christoph Horn, Corinna Mieth und Nico Scarano, Frankfurt a. M.

Kant, I., 1763: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, in: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (= *Akademie-Ausgabe*), Bd. II, Berlin, S. 63-163.

— 1768: Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. II, Berlin, S. 375-384.

— 1783: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. IV, Berlin, S. 253-384.

— 1784: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. VIII, Berlin, S. 33-42.

— 1785: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. IV, Berlin, S. 385-464.

— 1786: Was heißt: Sich im Denken orientieren? in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. VIII, Berlin, S. 131-147.

— 1787: *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werke in zwölf Bänden*, Bd. III und IV, hrsg. von Wilhelm Weischedel, 1974, Frankfurt a. M.

— 1788: *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. V, Berlin, S. 1-163.

— 1793: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. VIII, Berlin, S. 273-313.

— 1795: *Zum Ewigen Frieden*, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. VIII, Berlin, S. 341-386.

— 1797: *Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. VI, S. 203-372. *Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. VI, Berlin, S. 375-493.

— 1798: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. VII, Berlin, S. 117-334.

— *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. IX, Berlin, S. 1-150.

— *Reflexionen zur Moralphilosophie*, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. XIX, Berlin, S. 92-317.

Kaulbach, F., 1965: *Der Philosophische Begriff der Bewegung: Studien zu Aristoteles, Leibniz und Kant*, Köln.

Klug, U., 1967: Abschied von Kant und Hegel, in: J. Baumann (Hrsg.), *Programm für ein neues Strafgesetzbuch. Der Alternativ-Entwurf der Strafrechtslehrer*, Hamburg, S. 36-41.

— 1984: Das Widerstandsrecht als allgemeines Menschenrecht, in: W. Hill (Hrsg.), *Widerstand und Staatsgewalt. Recht im Streit mit dem Gesetz*, Hamburg, S. 11-23.

Mendelssohn, M., 1784: *Ueber die Frage: was heißt aufklären?* in: *Berlinische Monatsschrift*, Bd. IX, S. 193-200.

— 1785: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd III, X. Vorlesung, Stuttgart u. Bad Cannstatt (= *Jubiläum-Ausgabe*).

— 1786: An die Freunde Lessings, erneut abgedruckt in: H. Scholz (Hrsg.), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin, S. 308.

Radbruch, G., 2003: *Rechtsphilosophie*, Heidelberg.

Ricken, F., 2002: *Das Postulat der reinen praktischen Vernunft (122-148)*, in: O. Höffe (Hrsg.), 2002, S. 187-202.

Vormbaum, T., 2011: *Einführung in die moderne Strafrechtsgeschichte*, 2. Auflage, Berlin.

Sala, G. B., 2004: *Kants "Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar*, Darmstadt.

Schmitz, H.-G. 2002: Die Menschheit zum Scheusal machen. Zu Kants Auffassung der Todesstrafe, in: *Perspektiven der Philosophie*, Bd. 28, Amsterdam, S. 197-226.

Stegmaier, W., 2001: Orientierung an anderer Orientierung, in: V. Gerhard/ R. P. Horstmann/ R. Schumacher (Hrsg.), Bd. V, 2001, S. 199-234.

Willaschek, M., 1997: Why the *Doctrine of Rights* does not belong in the *Metaphysic of Moral*. On some basic distinctions in Kant's moral philosophy, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Bd. 5, 1997, Berlin, S. 205-227.

Zedler, J. H., 1740: *Zedlers Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, welche bisher durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden*, Bd. 25, Sp. 1888, Leipzig und Halle.