

Zwischen Rechten und Pflichten – Kants *Metaphysik der Sitten*

Herausgegeben von

Jean-Christophe Merle und Carola Frein von Villiez

DE GRUYTER

Inhalt

Siglen — VII

Jean-Christophe Merle / Carola Freiin von Villiez
Zur Gliederung der Metaphysik der Sitten — 1

Carola Freiin von Villiez / Jean-Christophe Merle
Zum Konzept des Bandes — 17

Kenneth R. Westphal
Aufklärung, Vernunft und Universalismus — 31

Dietmar von der Pfordten
Zum Rechtsbegriff in Kants Rechts- und Tugendlehre — 57

Alessandro Pinzani
Wie kann äußere Freiheit ein angeborenes Recht sein? — 79

Jean-Christophe Merle
Das „zweideutige Recht“ („Anhang zur Einleitung in der Rechtslehre“) — 95

David James
Unabhängigkeit und Eigentum in Kants *Rechtslehre* — 105

Matthias Kaufmann
Muss Besitz erlaubt werden? Kant und die Naturrechtstradition — 129

Ulli F. H. Rühl
Kants Privatrecht. Drittes Hauptstück §§ 36–40 — 155

Robert Louden
Was ist das Besondere an legalisiertem Sex? (Oder, wie kann doppeltes
Unrecht Recht ergeben?) — 167

Carola Freiin von Villiez
Staatliche Souveränität und Selbstbestimmung der Völker bei Kant und im
Völkerrecht — 183

ISBN 978-3-11-053582-2
e-ISBN (PDF) 978-3-11-053721-5
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-053591-4

Library of Congress Control Number: 2021938001

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2021 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com



Günter Zöllner

„Wahre Republik“: Kants legalistischer Republikanismus im historischen und systematischen Kontext — 201

Jean-Christophe Merle

Von den Tugendpflichten gegen Andere: Liebe, Achtung und Freundschaft — 223

Alessandro Pinzani

Innere und äußere Pflichten, innere und äußere Handlungen: Das schwierige Verhältnis von Rechts- und Tugendpflichten in der *Metaphysik der Sitten* — 247

Christel Fricke

Kants moralische Begründung der Rechtspflichten und das Immanuel-Kant-Problem — 263

Ulli F. H. Rühl

Methodenlehre und kasuistische Fragen in Kants Rechts- und Tugendlehre — 285

Andrea Marlen Esser

Kants Verbot der Lüge in der *Metaphysik der Sitten*: Irrweg eines „Moralpathologen“ oder konsequentes moralphilosophisches Denken? — 299

Patrick Kain

Pflichten in Ansehung der Tiere — 319

Susan Meld Shell

Kants moralische Amphibolie und die Beziehung zwischen Ethik und Religion — 331

Thomas Mertens

Kant und die Zwecke des Lebens — 349

Literaturverzeichnis — 369

Hinweise zu den Autoren — 385

Personenregister — 387

Siglen

Anth

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07)

BBM

Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace (AA 08)

BGSE

Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (AA 20)

Br

Briefe (AA 10 – 13)

DfS

(AA 02)

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)

GMS

Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (AA 20)

HN

Handschriftlicher Nachlass (AA 14 – 23)

KpV

Kritik der praktischen Vernunft (AA 05)

KrV

Kritik der reinen Vernunft (nach Paginierung der A- bzw. der B-Ausgabe)

KU

Kritik der Urteilskraft (AA 05)

Log

Logik (AA 09)

MAM

Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (AA 08)

MAN

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften (AA 04)

Refl

Reflexionen (AA 14 – 19)

RGV

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 06)

RL

Die Metaphysik der Sitten. Erster Theil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (AA 06)

TL

Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Theil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (AA 06)

TP

Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (AA 08)

UD

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (AA 02)

ÜGTP

Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (AA 08)

VARL

Vorarbeit zur Rechtslehre (AA 23)

VATL

Vorarbeit zur Tugendlehre (AA 23)

V-Eth/Baumgarten

Baumgarten Ethica Philosophica (AA 27)

V-Met/Arnoldt

Metaphysik Arnoldt (K3) (AA 29)

V-Met/Dohna

Kant Metaphysik Dohna (AA 28)

V-Mo/Collins

Moralphilosophie Collins (AA 27)

V-Mo/Mron

Moral Mronovius II (AA 29)

V-Met/Herder

Metaphysik Herder (AA 28)

V-Met/Heinze

Kant Metaphysik L 1 (Heinze) (AA 28)

V-Met/Volckmann

Metaphysik Volckmann (AA 28)

V-Met-L1/Pöhlitz

Metaphysik L 1 (Pöhlitz) (AA 28)

V-Met-L2/Pöhlitz

Kant Metaphysik L 2 (Pöhlitz, Original) (AA 28)

V-Met-N/Herder

Nachträge Metaphysik Herder (AA 28)

V-MP/Vigil

Die Metaphysik der Sitten Vigilantius (AA 27)

Christel Fricke

Kants moralische Begründung der Rechtspflichten und das Immanuel-Kant-Problem

1 Das Immanuel-Kant-Problem

Im Jahr 1797 publiziert Kant die *Metaphysik der Sitten*. Diese Schrift enthält Kants politische Philosophie; sie handelt von den Gesetzen eines Staates, der Autorität staatlicher Institutionen und den Rechten und Pflichten der Bürgerinnen und Bürger eines solchen Staates. Schon mit der Wahl des Titels legt Kant die Vermutung nahe, dass seine politische Philosophie ihre normativen Grundlagen in seiner Moralphilosophie habe. Hatte er doch zehn Jahre zuvor seine Moralphilosophie unter dem Titel einer *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* publiziert. Die *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788 rekapituliert und erweitert das Projekt der *Grundlegung*, macht sich aber nicht anheischig, dieses Projekt durch eine *Metaphysik der Sitten* zu vollenden.

Die Frage nach dem argumentativen Zusammenhang von Kants Moralphilosophie und seiner politischen Philosophie wird in der Kantforschung kontrovers diskutiert. Christoph Horn unterscheidet zwischen zwei Extrempositionen. Die Vertreter der „Abhängigkeitsthese“ schreiben Kant einen „Rechtsmoralismus“ zu; sie können sich mit dieser Position auf zentrale Aussagen Kants berufen (siehe Horn 2014, 9, 31 u. a.).¹ Die Vertreter der „Unabhängigkeits-“ oder „Trennungsthese“ dagegen verneinen einen Begründungszusammenhang zwischen Kants Rechts- und seiner Moralphilosophie und verweisen auf Schwierigkeiten, Kants Ableitung der Rechtspflichten aus der moralischen Pflicht argumentativ überzeugend zu rekonstruieren (siehe Horn 2014, 9).² Horn selbst schlägt eine mittlere Position vor, der zufolge Kant in der *Rechtslehre* der *Metaphysik der Sitten* eine Theorie „nichtidealer Normativität“ entwickelt, die im Vergleich mit der absoluten Autorität des moralischen Gesetzes abgeschwächt ist, ihre Autorität jedoch ebenso wie diese aus der „praktischen Vernunft“ bezieht (siehe Horn 2014, 308 und 311). In Horns Beschreibung dieser mittleren Position manifestiert sich nicht

¹ Als Vertreter dieser Position nennt Horn Ingeborg Maus, Wolfgang Kersting, Otfried Höffe, Bernd Ludwig, Paul Guyer, und Gerhard Seel.

² Zu den Vertretern dieser Position zählt Horn u. a. Julius Ebbinghaus, Allen Wood, Thomas Pogge, Arthur Ripstein und Markus Willaschek.

zuletzt der Wunsch, den Spannungen zwischen Kants Moralphilosophie und seiner Rechtsphilosophie Rechnung zu tragen, ohne dadurch in den Verdacht zu geraten, den „philosophischen Klassiker“ Kant „diskreditieren“ zu wollen (Horn 2014, 84). Horns mittlere Position beruht auf der folgenden Überlegung: Zwar ist Kant kein Rechtsmoralist; und man wird „die These vom moralischen Fundament der politischen Philosophie Kants preisgeben müssen“ (Horn 2014, 55). Aber daraus zu schließen, dass seine politische Philosophie von seiner Moralphilosophie gänzlich unabhängig sei, wäre voreilig. Horn sucht den Zusammenhang beider Philosophien an anderer Stelle und glaubt ihn dort auch zu finden, nämlich in Kants Geschichtsphilosophie. Seine Hauptthese ist, dass Kant Rechtsstaatlichkeit als Vehikel des moralischen Fortschritts gesehen hat. Jeder Rechtszustand, wie er nur innerhalb eines Staates möglich ist, ist Kant zufolge moralisch gerechtfertigt, so Horn, weil Menschen, die im Naturzustand verharren, sich der Möglichkeit jedes moralischen Fortschritts berauben; dies gilt auch dann, wenn das, was in einem Staat als Recht gilt, einer moralischen Überprüfung nicht standhält.

So plausibel Horns Interpretation der Kantischen Geschichtsphilosophie auch ist, sie kann den Verdacht nicht wirklich entkräften, Kants politische Philosophie stehe in keinem Begründungszusammenhang mit seiner Rechtsphilosophie. Denn der Fortschritt, den Kant in der Geschichte der Menschheit zu erkennen glaubt und den er durch die Existenz von Rechtsstaatlichkeit erklärt, ist „moralisch“ nur in dem weiteren Sinn, dass er es Menschen zunehmend ermöglicht, friedlich und zum gegenseitigen Vorteil zusammenzuleben, nicht aber in dem engen, spezifisch Kantischen Sinn, demzufolge nur ein autonomer Mensch moralisch handelt. An einen vergleichbaren moralischen Fortschritt in der Geschichte glaubten auch Vertreter der schottischen Aufklärung wie David Hume und Adam Smith, deren sentimentalistische Moralphilosophien Kant kategorisch ablehnte. Auch Hume und Smith hielten die Existenz von staatlichen Institutionen und von Gesetzen, die der Rechtsgleichheit der Bürgerinnen und Bürger eines Staates verpflichtet sind, für eine notwendige Voraussetzung für einen solchen Fortschritt. Horns These, die politische Normativität sei Kant zufolge schwächer als die moralische Normativität, kann den Verdacht einer Unabhängigkeit seiner politischen Philosophie von seiner Moralphilosophie nicht entkräften; im Gegenteil, Horns Interpretation der Kantischen Geschichtsphilosophie bestärkt diesen Verdacht. Dabei muss die Unabhängigkeitsthese in all ihren Varianten allen, die Kant so ernst nehmen, wie Horn es tut, unbefriedigend erscheinen. Die Frage stellt sich also erneut, ob und wie Kants politische Philosophie ihre normative Grundlage in seiner Moralphilosophie hat, obwohl Kant keinen Rechtsmoralismus vertritt. Zur Beantwortung dieser Frage werde ich im Folgenden eine neue Variante der Abhängigkeitsthese entwickeln; diese sucht den Zusammen-

hang von Kants Moralphilosophie und seiner politischen Philosophie in Kants Begründung der absoluten Autorität eines politischen Herrschers.

Dabei werde ich ein Problem offenlegen, das ich das ‚Immanuel-Kant-Problem‘ zu nennen vorschlage – in Anlehnung an das so genannte ‚Adam-Smith-Problem‘. Bekanntlich ergibt sich das Adam-Smith-Problem aus der scheinbaren Inkonsistenz von Smiths Thesen zur Natur der menschlichen Handlungsmotivation: Während Smith in seiner Moralphilosophie dem Menschen Selbstliebe und Sympathie zuschreibt, aus denen ein genuines, natürliches Interesse an moralisch richtigem Handeln erwächst, geht er in seiner Schrift zur Nationalökonomie von der Voraussetzung aus, den Akteuren der kapitalistischen Gesellschaft gehe es um nichts anderes als den eigenen Nutzen.³ Das Immanuel-Kant-Problem ergibt sich, so meine These, aus einer vergleichbaren Inkonsistenz: Die moralische Pflicht zur Selbstbestimmung einer Handelnden durch das Sittengesetz ist mit der Pflicht zur Gesetzestreue, wie Kant sie in der Rechtslehre der *Metaphysik der Sitten* beschreibt, inkompatibel. Wer Bürger eines Staats ist, kann nicht mehr direkt dem Sittengesetz verpflichtet sein; er oder sie muss den Gesetzen dieses Staates gehorchen. Die Inkompatibilität von moralischen und Rechtspflichten spricht gegen einen Rechtsmoralismus Kants. Sie spricht damit aber nicht unweigerlich, und in diesem Punkt stimme ich mit Horn überein, gegen jede Art von Begründungszusammenhang zwischen Kants Moral- und seiner Rechtsphilosophie. Im Folgenden werde ich einen alternativen Begründungszusammenhang aufzeigen. Dabei gehe ich von der Frage aus, welche Überlegungen Kant dazu veranlasst haben, eine *moralische* Pflicht zur Gesetzestreue der Bürgerinnen und Bürger eines Staats zu verteidigen. Die Antwort auf diese Frage, so meine These, liegt in Kants Begründung politischer Herrschaft und ihrer Autorität. Mit dieser Auffassung ist das Immanuel-Kant-Problem intrinsisch verbunden.

2 Kant über die moralische Pflicht, einem Staat als Bürger anzugehören

In der allgemeinen Einleitung in die *Metaphysik der Sitten* stellt Kant fest, dass

[z]u aller Gesetzgebung [...] zwei Stücke [gehören]: *erstlich* ein Gesetz, welches die Handlung, die geschehen soll, *objectiv* als notwendig vorstellt, d.i. welches die Handlung zur Pflicht macht, *zweitens* die Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung *subjectiv* mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft (RL, AA 6: 218).

³ Zur Geschichte des Adam-Smith-Problems siehe Ballestrem 2001, 195–198.

In der Folge unterscheidet Kant zwischen „ethischer“ und „juridischer“ Gesetzgebung. Dieser Unterschied betrifft das „zweite Stück“ der Gesetzgebung, nämlich die „Triebfeder“ zum Handeln gemäß dem Gesetz. Die ethische Gesetzgebung macht nicht nur eine Handlung zur Pflicht; sie macht auch diese Pflicht zur Triebfeder. Die juridische Gesetzgebung dagegen lässt auch andere Triebfedern als die der Pflicht zu, insbesondere die Triebfeder der Abneigung (siehe RL, AA 6: 218f.). Später sagt Kant ausdrücklich, was der Gegenstand einer solchen Abneigung ist, nämlich die Strafe, mit der eine Verletzung der juridischen Pflicht geahndet wird (siehe RL, AA 6: 227).⁴

Seine Unterscheidung dieser „zwei Stücke“ der Gesetzgebung erlaubt ihm, von Anfang an sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Differenzen der moralischen oder „ethischen“ und der politischen oder „juridischen“ Gesetzgebung zu betonen. Beiden Arten der Gesetzgebung ist gemeinsam, eine gesetzestreue Handlung „objektiv als notwendig“ vorzustellen und sie damit „zur Pflicht“ zu machen. Mit der Betonung dieser Gemeinsamkeit wendet sich Kant gegen sentimentalistische und naturalistische Erklärungen der Autorität positiver Gesetze oder Prinzipien der Gerechtigkeit, wie sie z. B. von David Hume und Adam Smith entwickelt wurden. Kant diskreditiert deren Begründungen der Autorität positiver Gesetze als „kümmerlich“ (RL, AA 6: 215f.).

Der Kantischen Unterscheidung zwischen ethischer und juridischer Gesetzgebung entspricht die Unterscheidung zwischen natürlichen äußeren und positiven äußeren Gesetzen; die Verbindlichkeit der natürlichen äußeren Gesetze kann „auch ohne äußere Gesetzgebung *a priori* durch die Vernunft erkannt werden“⁵; die positiven äußeren Gesetze dagegen sind in ihrer Verbindlichkeit abhängig von „positiver äußerer Gesetzgebung“ (RL, AA 6: 224; s.a. RL, AA 6: 237). In der Terminologie von Kants Moralphilosophie sind natürliche äußere Gesetze diejenigen Maximen, die sich in einer praktischen Reflexion als verallgemeinerbar erwiesen haben; ihre Autorität hat in der reinen praktischen Vernunft ihren Ursprung. Die positiven äußeren Gesetze dagegen beruhen sowohl ihrem Inhalt als auch ihrer Autorität nach auf einem Akt der Gesetzgebung durch eine politische Institution. Was aber ermöglicht einer solchen politischen Institution, mit den von ihr erlassenen Gesetzen Pflichten zu konstituieren, die notwendig und

objektiv sind? Es wäre naheliegend, diese Frage mit einer Verteidigung des Rechtsmoralismus zu beantworten, also die Autorität jeder politischen Institution an die Bedingung zu knüpfen, nur solche Gesetze zu erlassen, die auch moralisch richtig sind. Aber so argumentiert Kant nicht, jedenfalls nicht durchgängig und nicht konsistent. Darin, dass Kant keinen Rechtsmoralismus vertritt, wie er für ihn eigentlich nahelegen hätte, sehe ich den eigentlichen Grund für das Immanuel-Kant-Problem. Gibt Kant überhaupt eine Antwort auf die Frage nach der Autorität einer politischen Institution, die es ihr ermöglicht, mit ihren Gesetzen notwendige und objektive Pflichten zu konstituieren?

Dass Kant nicht den Weg des Rechtsmoralismus wählt, wird gleich am Anfang der *Metaphysik der Sitten* deutlich: Eine politische Institution ist in ihrer Gesetzgebung frei. Sie hat die Macht, Gesetze zu erlassen, sie also inhaltlich zu bestimmen und ihnen Autorität zu verleihen. Das bedeutet, dass positive Gesetze nicht nur dann Autorität haben können, wenn sie ihrem Inhalt nach natürlichen Gesetzen entsprechen und damit auch durch die reine praktische Vernunft autorisiert werden. Die positive Gesetzgebung durch politische Institutionen eines Staats konstituiert Standards für die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht sowie die Pflicht für alle Bürgerinnen und Bürger dieses Staates, unrechte Taten zu unterlassen:

Recht oder Unrecht [...] überhaupt ist eine That, sofern sie pflichtmäßig oder pflichtwidrig [...] ist; die Pflicht selbst mag, ihrem Inhalte oder Ursprunge nach, sein, von welcher Art sie wolle. Eine pflichtwidrige That heißt Übertretung [...]. (RL, AA 6: 223f., dritte Hervorhebung CF)

Die „Rechtslehre“ bestimmt Kant als den „Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist [...]“ (RL, AA 6: 229). Zu diesen Gesetzen gehören sowohl die natürlichen als auch die positiven äußeren Gesetze. Deren Unterscheidung präsentiert Kant hier als eine Sache der Modalität: Für alle äußeren Gesetze ist eine äußere Gesetzgebung möglich; aber nur für die positiven äußeren Gesetze ist die Gesetzgebung wirklich. Allerdings impliziert die Unterscheidung von möglichen und wirklichen äußeren Gesetzen weder, dass alle äußeren positiven Gesetze auch natürliche Gesetze sind, noch dass alle möglichen äußeren Gesetze entweder natürlich oder wirklich sind. Jenseits der zu einer bestimmten Zeit wirklichen positiven Gesetze mag es andere mögliche äußere Gesetze geben, die durch einen Akt der positiven Gesetzgebung wirklich werden könnten, aber dennoch nicht zu den natürlichen äußeren Gesetzen gehören.

Es ist, so Kant, Aufgabe der Rechtswissenschaft, alle „positive Gesetzgebung“ darauf zu überprüfen, ob sie den „unwandelbaren Prinzipien“ „der natürlichen Rechtslehre“ entspricht. Es geht also in der Rechtswissenschaft nicht bloß um die Beschreibung positiver Gesetze und der Praxis ihrer Anwendung; vielmehr geht es

⁴ In der *Tugendlehre* ergänzt Kant eine entsprechende Unterscheidung zwischen ethischen Pflichten und Rechtspflichten; ethische Pflichten konstituieren eine innere Nötigung, Rechtspflichten eine Nötigung, die nicht innerlich sein muss, die auch durch „äußere Gesetzgebung“ möglich ist. An dieser Stelle unterscheidet Kant auch zwischen „Selbstzwang“ und dem „Zwang durch einen anderen“ (TL, AA 6: 394).

⁵ Bemerkenswert ist hier, dass die natürlichen Gesetze einerseits äußere Gesetze sind, andererseits aber in ihrer Verbindlichkeit nicht abhängig von äußerer Gesetzgebung.

darum, die Legitimation der positiven Gesetzgebung zu hinterfragen und auf ihre Grundlage in den unwandelbaren Prinzipien der natürlichen Rechtslehre zu prüfen, letztlich also auf ihre moralische Richtigkeit.

Damit scheint Kants Rechtsbegriff ambivalent zu sein. Einerseits ist Recht eine Sache der Pflichtmäßigkeit, und „*die Pflicht selbst mag, ihrem Inhalte oder Ursprunge nach, sein, von welcher Art sie wolle*“ (s.o.); das bedeutet, dass die Pflicht ihren ausschließlichen Ursprung in einem Akt positiver Gesetzgebung durch eine politische Institution haben kann. Andererseits aber kann nur das Recht sein, das den natürlichen Gesetzen entspricht, denn das sind die Gesetze der Freiheit oder die moralischen Gesetze:

Das Recht ist 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, AA 6: 230, Hervorhebung CF)

Tatsächlich versucht Kant, diese Ambivalenz zu beseitigen, wenn er nämlich zwischen dem, „[w]as Rechts sei [...] d.i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben“ und dem unterscheidet, was „auch recht“ ist (RL, AA 6: 229). Die Quellen für die Bestimmung dessen, was „recht“ ist, liegen in der „bloßen Vernunft“ (RL, AA 6: 230), und deren Prinzipien sind unwandelbar. Ein Rechtswissenschaftler muss also bereit sein, die positiven Gesetze seiner Gesellschaft und seiner Zeit zu kritisieren, nämlich dann, wenn sie sich mit den Forderungen der Moralität nicht vereinbaren lassen. Nun wird man erwarten, dass positive Gesetze, die den Forderungen der Moralität entsprechen, die Freiheit und moralische Würde aller Bürger in keiner Weise einschränken. Die Frage ist jedoch, ob Kant im Rahmen eines gegebenen Staats und seiner Gesetze juristische Systemkritik tatsächlich zulässt, die ernster zu nehmen ist und mehr normatives Gewicht hat als eine private Meinungsäußerung.⁶

Rechtstreue darf durch Androhung und gegebenenfalls auch Verhängung von Strafe erzwungen werden, obwohl Zwang eigentlich eine Einschränkung der Freiheit des Gezwungenen bedeutet und damit auf den ersten Blick unrecht zu sein scheint:

[...] Nun ist alles, was Unrecht ist, ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen; der Zwang aber ist ein Hindernis oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein

gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d.i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als *Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend*, d.i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft. (RL, AA 6: 231; s.a. TL, AA 6: 396, Hervorhebung CF)

Unrecht wird hier als „Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen“ definiert. Zwang ist „einem gewissen Gebrauch der Freiheit entgegengesetzt“. Wenn die Ausübung von Zwang damit nicht *per se* zu Unrecht werden soll, kann die „Freiheit nach allgemeinen Gesetzen“ nicht dieselbe Freiheit sein wie die Freiheit, von der man „ein[en] gewissen Gebrauch“ machen kann. Vielleicht sollte man hier statt von einem „gewissen Gebrauch der Freiheit“ eher von einem Missbrauch der Freiheit sprechen. Allerdings kann die Freiheit, die man missbrauchen kann, nicht die Freiheit nach allgemeinen Gesetzen sein; es kann nur die Freiheit „im negativen Verstande“ sein, wie Kant sie in der *Kritik der praktischen Vernunft* genannt hatte (siehe KpV §8, AA 5: 33), also die Freiheit, so zu handeln, wie es der oder dem Einzelnen beliebt. Zwang wird im Namen der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen ausgeübt, und zwar in der Absicht, diese Freiheit zu verteidigen.

Schon vorher hatte Kant gesagt, dass eine „Collision von Pflichten und Verbindlichkeiten“ nicht denkbar sei (RL, AA 6: 224). Betrifft das nur das einzelne Handlungssubjekt, oder betrifft das alle Handlungssubjekte gleichzeitig? Sollte das letztere der Fall sein, so könnte es gar nicht zu einer Entgegensetzung bzw. einem Konflikt zwischen zwei Handelnden kommen, die beide im Sinne der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen handeln. Die Freiheit des einen müsste gar nicht gegen die Freiheit des anderen verteidigt werden. Konflikte kämen nur dort zustande, wo mindestens ein Handelnder seine Freiheit missbraucht. Einem solchen Missbrauch ist Zwang entgegenzusetzen. Da der Missbrauch aber gar keine Ausübung der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen ist, beschränkt der Zwang nicht diese Freiheit. Der Zwang – und die Androhung oder Verhängung von Strafe – appelliert an die Abneigung als Triebfeder des Handelns in denen, die ihre Freiheit zur Moralität nicht einmal zu verwirklichen versuchen. Also ist der Adressat von Zwang und Strafe gar kein moralisch frei Handelnder, der seine Freiheit nach allgemeinen Gesetzen verwirklicht; Adressat ist vielmehr ein von Neigungen und Abneigungen bestimmter Handelnder, der seine transzendente Freiheit nicht verwirklicht hat, der sie nicht einmal für sich beansprucht.

Wer kann gegen wen rechtmäßigen Zwang ausüben? Rechtmäßiger Zwang wird im Namen der Freiheit unter allgemeinen Gesetzen ausgeübt, und damit im Namen aller Bürger eines Staats. Kant spricht von dem Recht als der Möglichkeit eines „durchgängigen wechselseitigen Zwangs“ (RL, AA 6: 232), mit dem staatliche Institutionen autorisiert werden, Zwang gegen einzelne Bürgerinnen und

6 Kant erlaubt den Bürgerinnen und Bürgern eines Staates, kritische Meinungen oder „Beschwerden“ zu aktuellen Gesetzen zu äußern. Aber auch wenn eine solche Kritik folgenlos bleibt, dürfen die Bürgerinnen und Bürger nicht gegen die kritisierten Gesetze verstoßen (RL, AA 6: 319).

Bürger auszuüben. Jeder hat moralische Pflichten, insofern er oder sie ein vernunftbegabtes Handlungssubjekt ist. Die moralische Verpflichtung hat ihren Ursprung in der reinen praktischen Vernunft. Ihre Autorität bedarf keiner staatlichen Institutionen. Und diese Pflicht beinhaltet auch die Pflicht, die moralische Freiheit anderer zu respektieren, die Pflicht zum „Rechthandeln“:

Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die *Ethik* an mich tut. (RL, AA 6: 231, Hervorhebung CF)

Kant ist aber offenbar der Meinung, dass eine einzelne Person, die unter dem moralischen Gesetz steht, damit nicht auch das Recht hat, ihre moralische Freiheit gegen Übergriffe anderer zu verteidigen; sie darf zur moralischen Selbstverteidigung keinen Zwang ausüben.⁷ Nur politische Institutionen können die Ausübung von Zwang gegen die, die die moralische Freiheit einzelner Personen durch ihr unmoralisches Handeln beschränken, legitimieren.⁸

Heißt das, dass die positive Gesetzgebung eines Staats die moralische Freiheit seiner Bürgerinnen und Bürger nicht einschränkt? Das könnte nur dann der Fall sein, wenn diese positiven Gesetze auch moralisch richtig wären; aber das ist keineswegs immer der Fall. Die Frage ist daher, ob ein Staat und seine Institutionen zu Recht beanspruchen können, im Namen des Sittengesetzes zu handeln, auch wenn sie Gesetze erlassen (und deren Übertretung bestrafen), die den Anforderungen des Sittengesetzes offensichtlich nicht genügen. Kant bejaht diese Frage. Aber wie kann er diese Antwort verteidigen? Schließlich gilt, dass nur dann, wenn die positiven Gesetze eines Staats auch moralisch richtig sind, der Zwang zur Gesetzestreue und die Bestrafung von Gesetzesverstößen nie Bürger betreffen, die autonom und moralisch handeln, sondern nur solche, die ihre Freiheit missbrauchen und dabei von ihrer moralischen Autonomie keinen Gebrauch machen.

Es ist eine nicht von der Hand zu weisende Tatsache, dass ein Missbrauch der Freiheit im negativen Verstande nicht nur möglich ist, sondern auch oft vorkommt; Kant spricht von der „Neigung der Menschen überhaupt über andere den Meister zu spielen“ (RL, AA 6: 307). Alle sind in Gefahr, an der Ausübung ihrer moralischen Freiheit gehindert zu werden. Die einzig legitime Strategie, dieser

Gefahr zu begegnen, ist der Beitritt zu einer politischen Gemeinschaft. Kant betont, dass der Übergang vom Naturzustand zum zivilisierten Zustand nicht nur eine Sache der Klugheit ist, sondern eine Sache der moralischen Verpflichtung – und scheint damit einem Rechtsmoralismus das Wort zu reden:

Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewaltthätigkeit der Menschen belehrt werden und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine äußere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu beföhden, also nicht etwa ein Factum, welches den öfentlich gesetzlichten Zwang nothwendig macht, sondern, sie mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will, so liegt es doch *a priori* in der Vernunftidee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustandes, daß, bevor ein öfentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewaltthätigkeit gegeneinander sicher sein können, und zwar aus jedes seinem eigenen Recht zu thun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des Anderen nicht abzuhängen [...] (RL, AA 6: 312; s.a. RL, AA 6: 307f.).

3 Kants Rousseausches Erbe

Kant ist in seiner politischen Philosophie allem Anschein nach ein Vertragstheoretiker, und vieles in seiner Vertragstheorie erinnert an Rousseaus Lehre vom Gesellschaftsvertrag, wenn er sich auch in seiner Konzeption des Naturzustands eher an Hobbes anschließt.⁹ Insbesondere folgt Kant Rousseau, wenn er die Legitimität eines Staats und die Autorität seiner Institutionen aus der Autorisierung durch jede Bürgerin und jeden Bürger ableitet. Wie für Rousseau besteht auch für Kant die Hauptfunktion des Staats darin, einzelne Bürger vor der Machtausübung durch andere zu schützen. Der Preis für diesen staatlichen Schutz besteht in der teilweisen Aufgabe der individuellen Freiheit. Ein weiterer Aspekt des Rousseauschen Sozialvertrags könnte für Kant inspirierend gewesen sein: Mit der Aufgabe eines Teils ihrer individuellen Freiheit delegieren die Bürger eines Staates die Aufgabe der Gesetzgebung an einen Gesetzgeber. Dieser handelt im Namen aller Bürgerinnen und Bürger; er hat die Macht, bestimmte Gesetze zu erlassen, ohne die betroffenen Bürgerinnen und Bürger um ihre Zustimmung zu diesen Gesetzen ersuchen zu müssen.

Offenbar fordert auch Kant von den Bürgern eines Staats, darauf zu vertrauen, dass dessen Institutionen Gesetze erlassen, die moralisch richtig sind. Er gesteht ihnen nicht zu, ihre Gesetzestreue von der Berechtigung dieses Vertrauens ab-

⁷ In diesem Punkt stimme ich mit Marcus Willaschek überein, der feststellt, dass sich aus der moralischen Pflicht, dem Sittengesetz bzw. dem kategorischen Imperativ zu folgen, kein Recht darauf ableiten lässt, Zwang auf Andere auszuüben. Siehe Willaschek 2009, 59 – 65.

⁸ Diese Kantische These hebt auch Arthur Ripstein hervor, wenn er feststellt, dass „for Kant the starting point for political philosophy concerns the ways in which people may be forced to treat each other“ (Ripstein 2004, 17).

⁹ Allerdings ist Kant auch in seiner Vertragstheorie eines Staats nicht ganz konsistent, denn er macht die Legitimität staatlicher Autorität nicht von deren Ursprung in einem Vertragsschluss abhängig, sei dieser nun idealer oder historisch tatsächlicher Natur (siehe RL, AA 6: 318f.).

hängig zu machen. Damit redet er einer moralischen Entmündigung der Bürgerinnen und Bürger eines Staates das Wort. Für eine solche moralische Entmündigung gibt es jedoch kein Rousseausches Vorbild.

Handlungsnormen, die alle Personen gleichermaßen verpflichten, gibt es Rousseau zufolge nur für Staatsbürgerinnen und Staatsbürger. Diese sind einander gleich, insofern ihr Staat auf einem Vertragsschluss beruht, in dem sie alle in gleicher Weise Vertragspartner sind. Und ihre Freiheit ist im Staat bewahrt, insofern die staatlichen Institutionen durch den allgemeinen Willen autorisiert sind und alle Bürgerinnen und Bürger vor dem Recht gleich sind. Gesetzestreues Handeln des Staatsbürgers erscheint so als ein Akt der – wenn auch kollektiven, über den allgemeinen Willen vermittelten – Selbstbestimmung. Mit dieser Auffassung von verbindlichen Handlungsnormen steht Rousseau – wie Locke und Hume – in der Tradition von Hobbes. Dessen Staatstheorie ist eine Antwort auf die Frage, wie Menschen friedlich und zum gegenseitigen Vorteil in einer Gesellschaft zusammenleben können, obwohl sie ihrer Natur nach eher dazu neigen, ihren eigenen Vorteil zu suchen und dabei auf andere keine Rücksicht zu nehmen. Zwar steht für Rousseau die Frage im Vordergrund, wie das individuelle natürliche Recht jedes Bürgers auf Gleichheit und Freiheit im gesellschaftlichen Zustand bewahrt werden kann; aber seine Antwort auf die Frage impliziert auch eine Erklärung dessen, wie gesellschaftliches Leben einvernehmlich und zum gegenseitigen Vorteil möglich ist.

Schon Hobbes hatte die Auffassung vertreten, dass es außerhalb des Staats und seiner Institutionen keine verbindlichen Handlungsnormen gibt. Für Kant gilt das jedoch nicht. In seiner Moralphilosophie fragt Kant nicht danach, wie Menschen, die dazu neigen, einander als Konkurrenten zu sehen und über knappe Ressourcen in Streit zu geraten, trotzdem friedlich und zum gegenseitigen Vorteil zusammenleben können. Ebenso wenig fragt er, wie das Recht des Einzelnen auf Freiheit und Gleichheit unter Bedingungen eines gesellschaftlichen Lebens bewahrt werden kann. Vielmehr fragt Kant in seiner Moralphilosophie danach, welches Handeln moralisch richtig ist und wie wir mit unumstößlicher Gewissheit, d.h. a priori, erkennen können, was zu tun wir moralisch verpflichtet sind. Zur Beantwortung dieser Fragen entwickelt er seine Theorie der reinen praktischen Vernunft, die allein in der Lage ist, den Willen eines vernünftigen Menschen zu bestimmen. Die reine praktische Vernunft ist eine gesetzgebende Instanz; eine Person, die sich in ihrem Wollen und Handeln von der reinen praktischen Vernunft leiten lässt, ist autonom. Mit seiner Moraltheorie steht Kant in der Tradition, der zufolge moralische Gesetze göttliche Gebote sind. Seine Moraltheorie ist eine Art säkularisierte Version rationalistischer Moraltheorien, deren Kerngedanke ist, dass Gott die moralischen Gesetze erlassen hat. Menschen

können die Aufgabe moralischer Gesetzgebung übernehmen, weil sie Vernunft haben, insbesondere natürlich reine praktische Vernunft.¹⁰

Daraus, dass Kant zunächst eine Theorie *moralischer* Pflichten entwickelt und erst danach und auf deren Grundlage eine Theorie der Rechtspflichten eines Staatsbürgers, ergibt sich ein Konflikt, wie man ihn weder bei Rousseau noch bei anderen Vertragstheoretikern findet. Dies ist der Konflikt zwischen den moralischen Pflichten des vernünftigen und autonomen Handlungssubjekts einerseits und den politischen und Rechtspflichten eines Staatsbürgers andererseits. Zwar behauptet Kant, die politische Pflicht, einem Staat als Bürger beizutreten, aus der allgemeinen moralischen Verpflichtung abzuleiten. Autonome Handlungssubjekte haben die Pflicht, aber auch die Autorität, einen allgemeinen Willen und entsprechende politische Institutionen zu autorisieren, in ihrer aller Namen Gesetze zu erlassen und ihre Befolgung durch Androhung von Strafe zu erzwingen. Für Kant ist die Autorisierung durch einen so konstituierten allgemeinen Willen eine hinreichende Bedingung für die Legitimität absoluter staatlicher Herrschaft und ihrer Institutionen. Die moralische Richtigkeit der von den staatlichen Institutionen erlassenen Gesetze ist jedoch nicht einmal eine notwendige Bedingung ihrer Legitimität.

Was aber wird aus der moralischen Autonomie der Bürgerinnen und Bürger eines Staates, dessen Gesetze nicht durchweg moralisch richtig sind? Für Rousseau gibt es keine andere Autonomie als die des Staatsbürgers: Durch den „*ursprüngliche[n]* Contract, nach welchem alle (*omnes et singuli*) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d.i. des Volks als Staat betrachtet (*universi*) sofort wieder aufzunehmen“ (RL, AA 6: 315), wird ein Zustand „wilder, gesetzloser Freiheit“ beendet (RL, AA 6: 316).¹¹ Jedoch ist der vorstaatliche, natürliche Zustand bei Kant kein Zustand „wilder gesetzloser Freiheit“, denn Menschen sind als vernünftige Handlungssubjekte autonom und stehen unter dem moralischen Gesetz. Die Vernünftigkeit, die für die moralische Autonomie konstitutiv ist, ist kein Privileg von Staatsbürgern. Kant übersieht, dass er den für eine Vertragstheorie charakteristischen Dualismus von vor-gesellschaftlichem, gesetzlosem Naturzustand und gesellschaftlichem und gesetzlichem Zustand nicht einfach übernehmen kann, es sei denn um den Preis, seine eigene Theorie der Moralität zu verraten. Diesen Konflikt habe ich im Auge, wenn ich vorschlage, von einem Immanuel-Kant-Problem zu sprechen.

¹⁰ Auch Christoph Horn verweist auf eine strukturelle Ähnlichkeit der Kantischen Moraltheorie mit der rationalistischen Auffassung moralischer Gesetze als göttlicher Gebote. (Horn 2014, 102f.).

¹¹ Zur Vorstellung der Erde in einem „gesetzlosen Zustand“ siehe auch RL, AA 6: 353.

4 Die Verdrängung moralischer Pflichten durch Rechtspflichten

Nun möchte man wohl meinen, dass moralische und politische Verpflichtungen als Handlungsmotivationen einander weit weniger entgegengesetzt sind als der Eigennutz und die sympathische Menschenliebe Smithscher Provenienz, insbesondere dann, wenn sich der Staat, zu dem man als Bürger gehört, zum Schutz der Freiheit und Rechtsgleichheit seiner Bürger verpflichtet hat und seine Gesetze noch dazu moralisch richtig sind. Aber dieser Anschein trügt. Das Smithsche Problem erweist sich als bald als ein Scheinproblem, denn Eigennutz und Menschenliebe können einander ergänzen und sollen es auch. Das Kantische Problem dagegen ist keineswegs ein Scheinproblem; es ist, so meine These, mit seiner Theorie politischer Herrschaft und ihrer Autorität intrinsisch verbunden.

Selbst wenn die positiven Gesetze eines Staats moralisch richtig sind, muss ein Staatsbürger sich vornehmlich an diese Gesetze halten; er darf seine Gesetzestreue nicht von der moralischen Richtigkeit der Gesetze abhängig machen. Denn selbst wenn die politischen Gesetze moralisch richtig sind, so ist doch die Motivation zur Gesetzestreue von der genuin moralischen Motivation unterschieden, und die eine schließt die andere aus. Kant selbst betont diesen Unterschied, wenn er pflichtmäßiges Handeln vom Handeln aus Pflicht unterscheidet.¹² Und in der *Metaphysik der Sitten* schreibt er:

[...] nur daß in der Ethik dieses [das formale Princip der Pflicht im kategorischen Imperativ] als das Gesetz deines eigenen Willens gedacht wird, nicht des Willens überhaupt, der auch der Wille Anderer sein könnte: *wo es alsdann eine Rechtspflicht abgeben würde, die nicht in das Feld der Ethik gehört*. – Die Maximen werden hier als solche subjective Grundsätze angesehen, die sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung bloß *qualificiren*; welches nur ein negatives Princip (einem Gesetz überhaupt nicht zu widerstreiten) ist. (TL, AA 6: 389, Hervorhebung CF)

Das Problem ist jedoch nicht nur motivationspsychologisch, es ist ein Problem konfligierender normativer Autoritäten. Kant selbst sagt ausdrücklich, dass ein Staat nicht per Gesetz seine Bürger ermächtigen kann, dem Gesetz zuwider zu handeln und die Autorität des Staates in Frage zu stellen. Das bedeutet aber, dass die individuelle moralische Autonomie mit der kollektiven – Rousseauschen –

Autonomie des Staatsbürgers nicht zugleich bestehen kann. Im Gegenteil, die individuelle Autonomie geht auf in der kollektiven Autonomie des allgemeinen Willens – ohne Rest. Zwar betont Kant das Primat des Pflichtbegriffs vor dem Rechtsbegriff; letzterer soll aus ersterem abgeleitet werden:

Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralische Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den *moralischen Imperativ*, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d.i. der Begriff des Rechts, *entwickelt* werden kann. (RL, AA 6: 239, Hervorhebung CF)

Aber sobald eine Person in den Rechtszustand eingetreten, d.h. zur Bürgerin eines Staats geworden ist, hat sie ihre individuelle Autonomie aufgeben bzw. diese an den Staat übertragen, sie hat sich zur Gesetzestreue verpflichtet, obwohl sie kraft ihrer Vernunft durchaus in der Lage wäre, die staatliche Gesetzgebung auf ihre Moralität hin zu prüfen. Andernfalls wäre die Autorität des Staates gegenüber seinen Bürgern nicht absolut:

[...] da das Volk, um rechtskräftig über die oberste Staatsgewalt (*summum imperium*) zu urtheilen, schon als unter einem allgemein gesetzgebenden Willen vereint angesehen werden muß, so kann und darf es nicht anders urtheilen, als das gegenwärtige Staatsobhaupt (*summus imperans*) es will. (RL, AA 6: 318)

Klarer hätte Kant es kaum sagen können:

[...] der Herrscher im Staat hat gegen den Unterthan lauter Rechte und keine (Zwangs-) Pflichten. – Ferner, wenn das Organ des Herrschers, der Regent, auch den Gesetzen zuwider verführe, z.B. mit Auflagen, Recrutirungen, u. dergl. wider das Gesetz der Gleichheit in Vertheilung der Staatslasten, so darf der Unterthan dieser Ungerechtigkeit zwar Beschwerden (*gravamina*), aber keinen Widerstand entgegenzusetzen. (RL, AA 6: 319)

Und weiter:

Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats gibt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter einen allgemein-gesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich; also kein Recht des *Aufstandes* (*seditio*), noch weniger des *Aufbruchs* (*rebellio*), am allerwenigsten gegen ihn als einzelne Person (Monarch), unter dem Vorwande des Mißbrauchs seiner Gewalt (*tyrannis*) Vergreifung an seiner Person, ja an seinem Leben (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*). (RL, AA 6: 320)

Kurz gesagt, das Vertragsmodell der Legitimation politischer Herrschaft, wie Kant es versteht, ist mit einem politischen Recht der Bürger auf Widerstand gegen moralisch falsche Gesetzgebung unverträglich.

¹² Willaschek führt in seiner Analyse von Kants Motivationstheorie weitere Differenzierungen ein, die für mein Anliegen an dieser Stelle aber vernachlässigt werden können. Siehe Willaschek 1997, 211–7.

5 Wie moralisch ist das Recht, wie Kant es beschreibt?

Kants Moralphilosophie zufolge sind alle moralischen Subjekte frei. Als Vernunftwesen sind sie in der Lage, sich dem moralischen Gesetz und damit sich selbst zu verpflichten. Sie sind aber auch gleich, jedenfalls als moralische Subjekte. Und ihre Moralität verpflichtet sie, die Gleichheit und Freiheit aller anderen ebenso wie die eigene zu respektieren. Genuin moralische Interessenkonflikte kann es Kant zufolge eigentlich gar nicht geben.

Es bleibt die Frage zu stellen, was im politischen Zustand von dem moralischen Zustand der universellen Gleichheit aller Menschen, ihrer Freiheit und dem gegenseitigen Respekt, den sie einander schulden, übrig bleibt. Alles, so sollte man meinen. Schließlich sollte man erwarten, dass die politischen Institutionen, autorisiert durch den allgemeinen Willen, nur solche Gesetze, erlassen, die auch moralisch richtig sind. Tatsächlich betont Kant, dass alle Bürger in Staat „gesetzliche Freiheit“, „bürgerliche Gleichheit“ und „bürgerliche Selbständigkeit“ genießen (RL, AA 6: 314).¹³

Schaut man sich aber die Kantische Staatslehre genauer an, so wird man feststellen, dass aus moralischer Perspektive doch erhebliche Defizite bestehen. So unterscheidet Kant bekanntlich zwischen aktiven und passiven Staatsbürgern (siehe RL, AA 6: 314). Nur aktive Staatsbürger haben Stimmrecht (RL, AA 6: 314). Aktive Staatsbürgerschaft ist eine Frage ökonomischer Macht über andere, wie z. B. über „Geselle[n] bei einem Kaufmann“, „Dienstbot[n]“, „Unmündige“, und „Frauenzimmer“; all diesen Bürgerinnen und Bürgern spricht Kant die „bürgerliche Persönlichkeit“ ab (RL, AA 6: 314). Dem Einwand, dass der Status eines passiven Staatsbürgers der geforderten Gleichheit aller Bürger widerspräche, begegnet Kant mit der bloßen Behauptung, dass „die Abhängigkeit vom Willen Anderer, und Ungleichheit, [...] keineswegs der Freiheit und Gleichheit derselben als Menschen, die zusammen ein Volk ausmachen“ widerspreche (RL, AA 6: 315). Er gesteht zwar die Möglichkeit zu, sich „aus diesem passiven Zustande zu dem activen empor[zu]arbeiten“ (RL, AA 6: 315); das dürfte eine Option aber nur für diejenigen sein, deren ökonomischer Status nicht mit einem natürlich vorgege-

benen Geschlecht einhergeht, an dem sich – zumal zu Kants Zeiten – schwerlich etwas ändern lässt.¹⁴

6 Die Pflicht des Staatsbürgers zur Tugend

Die „Tugendlehre“ wendet sich zunächst ausdrücklich an Menschen als moralische Wesen – nicht an Staatsbürger. Ihr Anliegen ist psychologischer Natur; es geht ihr darum, die Motivation des Einzelnen zum moralisch gebotenen Handeln zu stärken. Warum ist eine solche Stärkung erforderlich? Moralische Pflichten sind Vernunftpflichten. Menschen sind kraft ihrer Vernunft zur moralischen Selbstbestimmung fähig. Aber die Vernunft ist nicht die einzige Instanz, die ihr Handeln anleiten kann. Neben der Vernunft gibt es die Bedürfnisse, Neigungen und Interessen als Quellen des Wünschens und Wollens des Menschen; schließlich ist der Mensch ein körperliches, bedürftiges und verletzliches Wesen, und seine Bedürfnisse, Neigungen und Interessen können es der Vernunft schwer machen, in der Anleitung zum Handeln die Oberhand zu behalten. Kant spricht von diesen nicht genuin vernünftigen Quellen des Wünschens und Wollens als von einem „starken [...] Gegner der sittlichen Gesinnung“. Das Vermögen, diesem „Gegner der sittlichen Gesinnung in uns“ „Widerstand zu thun“ ist die Tugend (TL, AA 6: 380). Die Tugendlehre ist also eine Ergänzung der Moraltheorie, die erforderlich ist, weil Menschen keine reinen Vernunftwesen, sondern auch verletzliche Wesen sind, die Schaden, Schmerz und den Verlust des Lebens fürchten. Während die Moralphilosophie eine Antwort auf die Frage nach dem richtigen Handeln und der gewissen Erkenntnis desselben gibt, entwickelt die Tugendlehre eine Antwort auf die Frage, wie wir als Menschen daran arbeiten können, die Versuchung zu minimieren, gegen das moralische Gesetz zu verstoßen.

Für den Menschen als Staatsbürger und dessen Pflicht, sich an die Gesetze des Staates zu halten, gibt es kein dem Problem der moralischen, rein vernünftigen Motivation vergleichbares Motivationsproblem. Denn während der Mensch als moralisches Wesen darauf angewiesen ist, sich selbst zur Moralität zu motivieren, gegebenenfalls auch gegen seine Neigungen, wird der Mensch als Bürger von den staatlichen Institutionen durch Androhung von Zwang und Strafe motiviert, sich an die Gesetze zu halten; Zwang und Strafe wenden sich an den Menschen als verletzliches Wesen, das Schaden und Schmerz fürchtet und zu

14 Weitere moralisches Defizite ergeben sich daraus, dass Kant einem Staat das Recht zugesteht, seinen Bürgern die Würde des Staatsbürgers zu entziehen (siehe TL, AA 6: 463 und RL, AA 6: 329/30), sowie das Recht, in besonderen Fällen die Todesstrafe zu verhängen (siehe RL, AA 6: 320 und RL, AA 6: 333).

13 Ripstein hat ausbuchstabiert, was die Aufgabe positiver Gesetzgebung ist, die sich den moralischen Werten der Freiheit und Gleichheit aller Bürger verpflichtet weiß. (Siehe Ripstein 2004.)

vermeiden sucht. Folgt daraus, dass ein Staatsbürger nicht tugendhaft zu sein braucht, weil die Versuchung, den Staatsgesetzen zuwider zu handeln, ohnehin gering ist?

Die Frage ist jedoch nicht nur, ob ein Staat, der seine Bürger zur Gesetzestreue zwingen kann, diese Bürger auch auffordern sollte, tugendhaft zu sein. Vor dem Hintergrund des von mir so genannten Immanuel-Kant-Problems stellt sich auch und vor allem die Frage, ob Tugendpflichten mit der Pflicht des Staatsbürgers zur Gesetzestreue überhaupt vereinbar sind. Da sich die Tugendpflichten an ein moralisches Handlungssubjekt richten, ein Staatsbürger aber nicht moralisch autonom, sondern durch den allgemeinen Willen zur Gesetzestreue verpflichtet ist, sollte man erwarten, dass die Tugendpflichten so wenig mit den Rechtspflichten kompatibel sind wie die Pflicht zur Moralität.

Kant selbst behauptet allerdings, dass die Tugendpflichten mit den Pflichten des Staatsbürgers nicht nur kompatibel sind; sie ergänzen diese auch auf eine moralisch wünschenswerte Weise. Die Frage:

Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht besser stehen, wenn alle Moralität der Menschen nur auf Rechtspflichten, doch mit der größten Gewissenhaftigkeit eingeschränkt, das Wohlwollen aber unter die Adaphora gezählt würde? (TL, AA 6: 458)

beantwortet er negativ – wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung:

Es ist nicht so leicht zu übersehen, welche Folge es [eine solche Einschränkung] auf die Glückseligkeit der Menschen haben dürfte. Aber in diesem Fall würde es doch wenigstens an einer großen moralischen Zierde der Welt, nämlich der Menschenliebe, fehlen, welche also für sich, auch ohne die Vortheile (der Glückseligkeit) zu berechnen, die Welt als ein schönes moralisches Ganze in ihrer ganzen Vollkommenheit darzustellen erfordert wird. (TL, AA 6: 458)

Die Tugendpflichten können, so Kant, die Rechtspflichten ergänzen. Zur Verteidigung dieser Auffassung bestimmt Kant die Funktion der Tugendpflichten nun konsequentialistisch und nicht mehr motivationspsychologisch. Die Funktion der Tugendpflichten ist nun nicht mehr, die Motivation, moralisch zu handeln, zu befördern. Vielmehr geht es hier um die *Konsequenzen* tugendhaften Handelns. Die Gesetzestreue der Bürger eines Staates allein reicht nicht, um ein „schönes moralisches Ganzes“ zu verwirklichen; um dieses moralische Ziel zu erreichen, muss die Gesetzestreue durch Tugend ergänzt werden. Eine solche Ergänzung ist aber nur unter der Bedingung möglich, dass die Tugendpflichten mit den Rechtspflichten kompatibel sind, dass also die Tugendpflichten nicht zu gesetzwidrigem Handeln verpflichten. Das Problem ist jedoch, dass diese Bedingung nicht trivialerweise erfüllt ist. Da Gesetze nicht *per se* zu moralisch richtigem

Verhalten anleiten, können Tugendpflichten einen Bürger zu gesetzwidrigem Handeln verpflichten, z. B. zur Hilfeleistung für einen von staatlichen Institutionen Verfolgten, der sich, moralisch betrachtet, nichts hat zu Schulden kommen lassen.

7 Kants moralische Begründung staatlicher Autorität und das Immanuel-Kant-Problem

Die *Metaphysik der Sitten* und insbesondere die von Kant in der *Rechtslehre* entwickelte politische Vertragstheorie Rousseauscher Prägung sieht zwar die Autorität des positiven Rechts und der gesetzgebenden staatlichen Institution in der moralischen Autonomie und der Pflicht zur Moralität der einzelnen Vertragspartner begründet; aber ist der Vertrag einmal geschlossen und der allgemeine Wille etabliert, gibt es einen Primat des positiven Rechts. Genauer gesagt: Die individuelle Autonomie der Vertragspartner geht in dem durch den Vertrag konstituierten allgemeinen Willen, einer Art kollektiver Autonomie, auf – ohne Rest.

Ein durch einen allgemeinen Willen autorisierter Staat und dessen Institutionen haben die uneingeschränkte Autorität der Gesetzgebung. Die politischen Institutionen, die im Namen dieses Willens handeln, sind eine eigenständige und von den Beschränkungen durch die reine praktische Vernunft unabhängige Quelle von Gesetzen und ihrer Autorität. Dass ein Gesetzgeber Gesetze im Geist der Moral erlässt ist wünschenswert, aber weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung seiner absoluten Autorität.

Nun schreibt die reine praktische Vernunft allerdings keine inhaltliche, sondern nur eine formale Bedingung für die Prinzipien moralisch richtigen Handelns vor. Das ist bekanntlich die Bedingung der Verallgemeinerbarkeit einer Handlungsmaxime (die ein allgemeines, wenn auch nur subjektives Prinzip ist). Nur ein allgemeines Handlungsprinzip, das die Bedingung der Verallgemeinerbarkeit erfüllt, kann ein Gesetz im so genannten „Reich der Zwecke“ sein; es ist sozusagen gesetzestauglich. Bedeutet das, dass mein Bedenken, eine durch den allgemeinen Willen autorisierte staatliche Institution könne durchaus moralisch falsche Gesetze erlassen, unbegründet ist? Erfüllt nicht jedes Gesetz, das eine staatliche Institution erlässt, *per definitionem* die Bedingung der Gesetzestauglichkeit? Ist ein solches Gesetz nicht in jedem Fall verallgemeinerbar? Schließlich gilt es für alle Bürger des entsprechenden Staates gleichermaßen. Dennoch scheint mir das genannte Bedenken berechtigt zu sein. Denn die Bedingung der Verallgemeinerbarkeit einer Handlungsmaxime, die Bedingung ihrer Tauglichkeit zu einem Gesetz im „Reich der Zwecke“, ist eine andere und wesentlich strengere

als die Bedingung, die ein Handlungsprinzip erfüllen muss, damit es von einer staatlichen Institution als Gesetz erlassen werden kann. Ein Gesetz, das für alle Bürgerinnen und Bürger eines Staats gilt, darf nur das vorschreiben oder unterlassen, das zu tun oder zu unterlassen für jede Bürgerin und jeden Bürger des betreffenden Staates möglich ist. Ein Gesetz im „Reich der Zwecke“ dagegen darf nichts vorschreiben, von dem nicht jeder Bürger dieses Staates wollen kann, dass es ein allgemeines Gesetz in diesem Reich sei. Im Reich der Zwecke sind die Bürger autonome Individuen, die sich durchgängig an Gesetze halten, die die Bedingung erfüllen, von allen autonomen Bürgern gewollt werden zu können.¹⁵ Die Ausübung von Zwang ist im „Reich der Zwecke“ nicht erforderlich. Das bedeutet letztlich, dass das „Reich der Zwecke“ keine politische Institution, kein Staat ist; es ist ein Ort moralischer und glücklicher Anarchie.

Die Gesetze eines Staats sind nicht unweigerlich moralisch richtig. Im Gegenteil, da im Namen der Gesetze eines Staats Strafen verhängt werden können, ein zu Strafender aber schwerlich wollen kann, bestraft zu werden (und das gilt insbesondere dann, wenn die Todesstrafe über ihn verhängt wird), ist es für die Autorität eines Staates gegenüber seinen Bürgerinnen und Bürgern unabdingbar, in der Ausübung seiner exekutiven Gewalt nicht von ihrer aller Zustimmung abhängig zu sein. Kant selbst führt dieses Argument gegen den Marchese Beccaria an, der die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe bezweifelt hatte, und zwar mit dem Hinweis darauf, dass der zu Strafende diese Strafe zu erleiden nicht wollen könne (siehe RL, AA 6: 335).¹⁶

Was bedeutet das Immanuel-Kant-Problem für die Beantwortung der Frage nach dem Begründungsverhältnis zwischen Kants Moralphilosophie und seiner politischen Philosophie? Zwingt es uns dazu, beide Philosophien als voneinander unabhängige Projekte zu verstehen? Horn weist darauf hin, dass sich Kant in seiner politischen Philosophie an Menschen wendet, die egoistische Neigungen verfolgen und Mitmenschen vor allem als Konkurrenten um knappe Ressourcen

¹⁵ Ähnlich argumentiert schon Horn. Er spricht von einem „Gemeinwillenstest“, der der Freiheit des Gesetzgebers eines Staats Grenzen setzt, die weit weniger restriktiv sind als die, die sich aus dem Sittengesetz ergeben, das dem autonomen Handlungssubjekt vorschreibt, seine Maximen auf ihre Verallgemeinerbarkeit zu prüfen. Es ist dieser Unterschied in der Restriktion der Freiheit der politischen und der moralischen Gesetzgebung, der Horn veranlasst hat, Kants politische Normativität als „nichtideal“ zu beschreiben; im Gegensatz dazu ist die moralische Normativität ideal. Siehe Horn 2014, 226.

¹⁶ Jeder Bürger, der sich durch Vertrag zum allgemeinen Willen bekennt, gibt seine Zustimmung dazu, dass in seinem Namen Gesetze erlassen und Strafen für Gesetzesverstöße verhängt werden. Das Vollziehen der Strafe wäre ohne diese Zustimmung nicht erlaubt. Dass durch Zustimmung Interaktionen zwischen Personen, die eigentlich nicht erlaubt sind, erlaubt werden, ist eine These, die Arthur Ripstein ausführlich begründet hat. Siehe Ripstein 2004, 17.

sehen (siehe Horn 2014, 300–320). In einer solchen Perspektive ist die zentrale normative Frage die, wie egoistische und miteinander konkurrierende Menschen als Bürgerinnen und Bürger eines Nationalstaates friedlich und zum gegenseitigen Vorteil leben können. Kants *Metaphysik der Sitten* lässt sich durchaus als eine Schrift lesen, in der es um die Beantwortung dieser Frage geht.

Die These, Kant habe zum einen eine apriorische und universalistische Moraltheorie entwickelt und zum anderen eine von dieser ganz unabhängige politische Theorie erscheint vor dem Hintergrund seines ambivalenten Menschenbildes naheliegend. Kant zufolge sind Menschen tierische Vernunftwesen. Als Vernunftwesen ähneln Menschen göttlichen Wesen; aber als körperliche, verletzliche, bedürftige und endliche Wesen ähneln sie nicht-menschlichen Tieren. In seiner Moraltheorie wendet sich Kant an Menschen, die sich mit gebührendem Stolz der Möglichkeit bewusst sind, ihren Willen durch die reine Vernunft zu bestimmen; in seiner politischen Philosophie dagegen, so könnte man mit Horn meinen, an Menschen, die die ganze Bandbreite des tatsächlichen menschlichen Empfindens und Handelns aus eigener Erfahrung kennen und daher moralisch bescheiden sind: Sie sind sich ihrer psychisch und insbesondere emotional bedingten Unfähigkeit bewusst, den moralischen Anforderungen an ein vernünftiges Handlungssubjekt gerecht zu werden. Für sie ist es dann ein Gebot der Klugheit, sich als Bürger einem Nationalstaat unterzuordnen. Aber geht Kant in seiner politischen Philosophie wirklich von einem Menschenbild aus, wie wir es z. B. von David Hume und Adam Smith kennen? Wer diese Frage, wie Horn, bejaht, redet letztlich einer sentimentalistischen und naturalistischen Lesart von Kants politischer Philosophie das Wort. Jedoch ist es für Kant kein Gebot der Klugheit, sich als Bürger einem Staat unterzuordnen, es ist eine moralische und damit objektive und notwendige Pflicht.

Nun könnte man dafür argumentieren, dass die *Metaphysik der Sitten* von Kant selbst nie als das Gebäude gemeint war, zu dem er mit seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und seiner *Kritik der praktischen Vernunft* das Fundament gelegt hatte. Könnte es nicht sein, dass die *Metaphysik der Sitten* von Anfang an als ein politisches Manifest konzipiert war, das einem Missbrauch seiner Lehre von der moralischen Freiheit zum Zweck einer Rechtfertigung politischer Revolution vorbeugen bzw. entgegenzutreten sollte? Historisch wäre eine solche Lesart keineswegs abwegig (siehe Malik 2014, 112–143). Hat Kant die Rhetorik des Rechtsmoralismus bewusst gewählt, um diejenigen zurück zur politischen Ordnung und Gesetzestreue zu rufen, die im Namen der moralischen Freiheit, wie Kant ihr in der *Grundlegung* und der zweiten *Kritik* das Wort geredet hatte, zur Revolution aufriefen?

Mir selbst scheint es plausibler zu sein, den Zusammenhang zwischen Kants Moralphilosophie und seiner politischen Philosophie in Kants Absicht zu suchen,

eine der uneingeschränkten, absoluten Autorität des Sittengesetzes entsprechende absolute Autorität auch für die Institutionen eines Staats und der von ihnen erlassenen positiven Gesetze zu verteidigen. Der Begriff eines ‚Gesetzes‘ ist bekanntlich ambivalent: Einerseits steht er für Naturgesetze, die notwendig und streng allgemein gelten; Verstoße gegen Naturgesetze sind aus metaphysischen Gründen unmöglich. Andererseits steht dieser Begriff für positive Gesetze, wie sie die gesetzgebenden Institutionen eines Staates oder einer Staatengemeinschaft erlassen; die Bürgerinnen und Bürger eines Staates sind sehr wohl in der Lage, gegen dessen Gesetze zu verstoßen, wenn Gesetzesverstöße auch – in einem funktionierenden Staat – durch die Judikative identifiziert und durch die Exekutive bestraft werden. Moralische Gesetze werden von vielen Philosophen als Gesetze im zweiten Sinn dieses Begriffs verstanden; schließlich können Menschen gegen sie verstoßen. Kant aber hat dafür argumentiert, den Begriff des ‚moralischen Gesetzes‘ nach dem Modell eines Naturgesetzes zu verstehen: Das moralische Gesetz ist ein Gesetz im „Reich der Zwecke“, es gilt notwendig und streng allgemein; wer sich erst einmal unter dem moralischen Gesetz weiß, kann und wird nicht gegen es verstoßen. Und es ist diese absolute Autorität des moralischen Gesetzes, auf deren Grundlage Kant eine entsprechend uneingeschränkte Autorität der Institutionen und positiven Gesetze eines Staates zu etablieren versucht. Wer sich *aus moralischen Gründen* den positiven Gesetzen eines Staates unterwirft, hat Grund dazu, diesen dieselbe *bedingungslose und absolute* Autorität zuzuerkennen, wie er sie dem moralischen Gesetz zuerkannt hatte. Dafür, dass es Kant in der *Metaphysik der Sitten* darum ging, eine der Autorität des moralischen Gesetzes entsprechende Autorität auch für die positiven Gesetze eines Staates zu etablieren, spricht seine Kritik an den sentimentalistischen und naturalistischen Theorien von Moral und Recht, wie sie z. B. David Hume und Adam Smith entwickelt haben. Kant disqualifiziert die Autorität der positiven Gesetze richtigen Handelns, auf die sich Menschen aus eigennützigen Überlegungen (so Hume) oder auf der Grundlage von sympathiegeleiteten Interaktionsprozessen (so Smith) geeinigt haben, in der Einleitung in die *Metaphysik der Sitten* als „kümmerlich“:

Wenn die Sittenlehre nichts als Glückseligkeitslehre wäre, so würde es ungereimt sein, zum Behuf derselben sich nach Principien *a priori* umzusehen. [...] Nur die Erfahrung kann uns lehren, was uns Freude bringe. [...] Alles scheinbare Vernünfteln *a priori* ist hier im Grunde nichts, als durch Induction zur Allgemeinheit erhobene Erfahrung, welche Allgemeinheit [...] noch dazu so *kümmerlich* ist, daß man einem jeden unendlich viel Ausnahmen erlauben muß, um jene Wahl seiner Lebensweise seiner besondern Neigung und seiner Empfänglichkeit für die Vergnügen anzupassen und am Ende doch nur durch seinen oder anderer ihren Schaden klug zu werden. (RL, AA 6: 215f., Hervorhebung CF)

Es geht Kant in der *Metaphysik der Sitten* darum, dieser „kümmerlichen“, letztlich kontingenten, da in den Glücksvorstellungen der Menschen entspringenden Autorität der Gesetze eines Staates eine weniger kümmerliche, nämlich absolute Autorität entgegenzustellen. Kants Ableitung objektiver und notwendiger Rechtspflichten aus der notwendigen und objektiven moralischen Pflicht ist motiviert durch seine Kritik an den seiner Ansicht nach kümmerlichen Begründungen der Autorität politischer Institutionen und positiver Gesetze der schottischen Aufklärer. Und kümmerlich erschien ihm womöglich auch Rousseaus Begründung staatlicher Autorität in seiner Theorie des Sozialvertrags. Denn ähnlich wie vor ihm Hume und Smith ist auch Rousseau der Auffassung, dass es für jede und jeden ein Gebot der Klugheit ist, sich als Bürger einem Staat unterzuordnen: Es ist die beste Strategie, seine eigenen Glücksinteressen, sein Interesse an einem Leben in Freiheit und Gleichheit zu verwirklichen. Wenn aber die Bereitschaft, sich den Gesetzen eines Staates unterzuordnen und ihnen gemäß zu handeln, davon abhängt, dass dieser die Befriedigung der individuellen Glücksinteressen ermöglicht, dann endet diese Bereitschaft auch in dem Moment, in dem Gesetzestreue nicht mit einer realistischen Glückserwartung verbunden ist. Zur Autorisierung des allgemeinen Willens und der entsprechenden politischen Institutionen reicht es, so Kant, nicht, dass dieser Wille allgemein ist, also ausnahmslos von allen Bürgerinnen und Bürgern eines Staates konstituiert wird, dass er von Personen konstituiert wird, die von Natur aus gleich und frei sind und denen es darum geht, diese Gleichheit und Freiheit auch – soweit möglich – als Staatsbürger zu genießen. Ein allgemeiner Wille, wie Rousseau ihn konzipiert, kann den Gesetzen, die in seinem Namen erlassen werden, keine *absolute* Autorität verschaffen. Vielmehr bleibt die Autorität eines solchen allgemeinen Willens abhängig davon, dass die von ihm erlassenen Gesetze in ihrer Anwendung tatsächlich die Gleichheit aller Menschen schützen und sie vor willkürlicher Beherrschung durch andere bewahren, also davon, denjenigen, die ihn konstituieren, zu Glücksgütern zu verhelfen.

Kant will mit seiner moralischen Begründung der Rechtspflichten sicherstellen, dass der allgemeine Wille den in seinem Namen erlassenen Gesetzen absolute Autorität verleiht, denn nur so können auch die Rechtspflichten notwendig und objektiv sein. Die Bereitschaft der Bürgerinnen und Bürger eines Staates, ihren Rechtspflichten zu genügen, darf nicht von Bedingungen abhängig gemacht werden, die ein im Namen des allgemeinen Willens handelnder Gesetzgeber mehr oder weniger erfüllen kann. Derartige Bedingungen würden den Inhalt der Gesetze und die glücksfördernden Konsequenzen ihrer Anwendung in einem Staat betreffen. Absolute Autorität können nur moralisch autonome Personen einem von ihnen konstituierten allgemeinen Willen verleihen. Und die Absolutheit der Autorität eines allgemeinen Willens und der entsprechenden

politischen Institutionen bedeutet, dass die Bürgerinnen und Bürger, die diesen Willen gemeinsam konstituiert haben, ihre Bereitschaft, den in seinem Namen erlassenen Gesetzen zu folgen, nicht von Zusatzbedingungen abhängig machen dürfen, nicht einmal von der Bedingung der moralischen Korrektheit dieser Gesetze. Die bedingungslose, absolute Autorität der Gesetze, die im Namen eines durch moralisch autonome Personen konstituierten allgemeinen Willens erlassen wurden, manifestiert sich nicht zuletzt darin, dass diese Gesetze ihrem Inhalt nach nicht moralisch richtig sein müssen.

Die von mir hier verteidigte These, der zufolge Kant in der *Metaphysik der Sitten* einer kümmerlichen Gesetzesautorität entgegenreten und eine absolute Gesetzesautorität begründen wollte, spricht für einen Begründungszusammenhang zwischen seiner Moralphilosophie und seiner politischen Philosophie, also für eine Abhängigkeitsthese. Im Gegensatz zu den bisher entwickelten Abhängigkeitsthesen rede ich aber keinem Kantischen Rechtsmoralismus das Wort. Denn die Grundlegung des Rechts in der Moral, wie Kant sie vorschlägt, betrifft nur die Autorität der Institutionen und positiven Gesetze eines Staates, nicht deren Inhalt oder die Konsequenzen ihrer Anwendung. Jegliche moralischen Einschränkungen der Gesetzgebung, die den Inhalt dieser Gesetze betreffen, würden die Absolutheit ihrer Autorität unterminieren.

Kant begründet die absolute Autorität des allgemeinen Willens und der in seinem Namen erlassenen positiven Gesetze in der moralischen Autonomie der diesen Willen konstituierenden Personen. Die Forderung eines Rechtsmoralismus ist mit dieser Begründung inkompatibel. Das Immanuel-Kant-Problem ist damit in Kants moralischer Begründung der Rechtspflichten angelegt und ihre unvermeidliche Konsequenz.

Ulli F. H. Rühl

Methodenlehre und kasuistische Fragen in Kants Rechts- und Tugendlehre

1

1.1 Wenn man Kants Sichtweise aus der GMS folgt, dann ist im Bereich des Moralischen – d. h. der *Erkenntnis* von Gut und Böse, Recht und Unrecht – eigentlich alles ganz einfach. Ein Problem gibt es nur in Bezug auf die *Motivation*, gemäß der moralischen Erkenntnis zu handeln. Kant zieht gelegentlich den Vergleich mit einem „heiligen Willen“ (GMS, AA 4: 414) heran, für den es keine Imperative, kein Sollen, keine Nötigung und keine Pflichten geben würde. Das ist deshalb so, weil solche Geistwesen automatisch dem moralischen Gesetz folgen würden so wie Planeten dem Gravitationsgesetz unterliegen. Das ergäbe dann eine perfekte Welt von Gesetzen für die Natur und für die soziale und moralische Welt der reinen Vernunftwesen.

Menschen sind aber keine reinen Vernunftwesen; sie sind lediglich der Vernunft fähig. Sie handeln nicht automatisch gemäß dem moralischen Gesetz, sondern sie sind Wesen gemischt aus sinnlichen Neigungen und vernünftigen Erkenntnissen. Deshalb empfinden sie das moralische Gesetz als Nötigung und als Sollen. Und oftmals handeln Menschen pflichtwidrig, denn sie sind, wie Kant ironisch sagt, „unheilig genug [...], daß sie die Lust wohl anwandeln kann das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten [...]“ (TL, AA 6: 379). Die Erkenntnis des moralisch Richtigen ist aber nach Kants Auffassung selbst für die gemeinste Menschenvernunft einfach. Ohne sich darüber theoretisch bewusst zu sein, wendet der einfache Mensch das Verfahren des kategorischen Imperativs an und trifft immer das Richtige: „Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie [die einfache Menschenvernunft] mit diesem Kompass in der Hand in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig oder pflichtwidrig sei [...]“ (GMS, AA 4:404). Nur ganz en passant wird in der Vorrede zur GMS kurz darauf hingewiesen, dass die

Gesetze *a priori* [...] noch durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft erfordern, um theils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menschen [...] zu verschaffen (GMS, AA 4: 389).