

Reza Mosayebi, *Das Minimum der reinen praktischen Vernunft. Vom kategorischen Imperativ zum allgemeinen Rechtsprinzip bei Kant (Kantstudien-Ergänzungshefte Bd. 173)*, De Gruyter, Berlin/Boston 2013, ISBN 978-3-11-032392-4, 274 S.

„Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne“¹ – auf dieses „allgemeine Rechtsgesetz“ stößt der Leser von Kants Schriften in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre*. Folgt man Kant, so handelt es sich um das apriorische Kriterium dafür, ob, was „die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen“, denn auch *recht* sei (*iustum*, Ak. VI, S. 229). Recht zu handeln wiederum stellt für Kant das „Minimum der reinen praktischen Vernunft“ dar, das jedes vernünftige Wesen sich selbst und jedem anderen abverlangen darf und soll; das jeder Versuch, das Gute zu verwirklichen, zu respektieren hat, und dessen Missachtung zu physischem Zwang gegen den Übertreter befugt.

Indessen hat das Rechtsgesetz bei Kants Lesern von jeher zu Irritationen geführt. Hat Kant nicht bereits in *Grundlegung* und *Kritik der praktischen Vernunft* Minimum wie Maximum des Gebotenen artikuliert? Hat er nicht in Gestalt des *Kategorischen Imperativs* (KI) ein Prinzip der Moral formuliert, das als Kriterium aller Pflichten fungieren sollte? War die Frage nach den rechtlichen Pflichten mit Kants moralischen Grundlagentexten denn etwa noch nicht beantwortet? Sind die Prinzipien von Kants Moral- und Rechtsphilosophie überhaupt miteinander verträglich? Ergänzen sie einander? Oder soll das Rechtsgesetz den KI ablösen?

Mit dem Verhältnis von KI und Rechtsgesetz steht nichts Geringeres zur Debatte als das Verhältnis von Moral und unverfügbarem Recht insgesamt. Es kann in Anbetracht der Publikationsdichte in der Kant-Forschung deshalb nur erstaunen, dass es sich um ein immer noch ungelöstes Rätsel handelt, das überdies auch nur wenig Aufmerksamkeit erfahren hat. Bei Reza Mosayebis Tübinger Disserta-

¹ Kant's gesammelte Schriften, hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff., 29 Bde., i. F. zit. als „Ak.“ mit Bandnummer; hier Ak. VI, S. 231.

tion, die nun in gestraffter und überarbeiteter Form vorliegt, handelt es sich um den ersten Versuch einer monographischen Behandlung dieses Rätsels, und schon dies markiert die außerordentliche Bedeutsamkeit des Buches für die Kant-Forschung.

Mosayebis Hauptthese ist nicht ganz neu, aber kontrovers und überdies plausibel: Kant entwickle das Prinzip des Rechts „aus seiner Moralphilosophie heraus“ und mache dessen Geltung dabei von der des KI normativ abhängig (S. 7). Mit anderen Worten: Irgendeine Form von ‚Ableitung‘ führt vom KI zum Rechtsprinzip. Auch wenn das Buch diese Ableitung, seiner Absicht entgegen (vgl. S. 3), nicht restlos transparent zu machen vermag, gelingt Mosayebi hierzu doch ein beachtlicher Teilbeitrag, der aufzeigt, dass dem Prinzip des Rechts *innerhalb* von Kants Moralphilosophie ein ‚exzeptioneller Stellenwert‘ zukommt (S. 7). Für das apriorische Recht hat dies zur Konsequenz, dass es *Teil* der moralischen Sphäre ist, *moralischen* Geltungscharakter hat und seine (Rechts-) Pflichten *moralische* Pflichten sind.

Zugleich will die Arbeit auch in einer älteren Forschungskontroverse Stellung beziehen, indem sie versucht, den „kritischen Charakter“ von Kants Rechtslehre nachzuweisen. Zum einen könne das Prinzip des Rechts in seiner Eigentümlichkeit nur im Ausgang von Kants *theoretischer* Philosophie, namentlich seiner Kategorienlehre, verständlich gemacht werden (vgl. S. 12) und gründe sich sogar auf sie (vgl. S. 207). Zum anderen lasse sich der Verzicht der Rechtslehre auf die Normierung der Gesinnung der Akteure nur unter Rückgriff auf Kants kritische Moralphilosophie erklären (vgl. S. 82-84).

Wie sich damit bereits andeutet, lässt sich eine intensive Beschäftigung mit Kants ethischen Grundlagentexten in Anbetracht des Themas nicht vermeiden. Das Buch geht in Teil I (S. 13-67) denn auch zunächst auf die „Grundzüge der Ethik Kants“ ein. Auch in Teil II (S. 68-148), der sich mit der *Metaphysik der Sitten* befasst, nähert es sich der Frage nach der Beziehung von Rechtsprinzip und KI relativ gemächlich. Mehr als gerechtfertigt wird diese Umsichtigkeit aber durch das Etappenziel, die Geltungsgründe des Rechts innerhalb der Moralphilosophie zu verorten. Die originellsten Teile sind der dritte („Das allgemeine Rechtsprinzip und die Maximen“, S. 149-206) und vierte („Das allgemeine Rechtsprinzip und die Transzendentalphilosophie“, S. 207-251). Eine ausführliche Bibliographie, ein Autoren- und ein Sachregister runden die Ausgabe buchtechnisch ab.

Zum Zweck ihrer kritischen Würdigung lässt sich der Gang der Arbeit grob in zwei Etappen gliedern. Die erste Hälfte der Rezension konzentriert sich auf Aspekte von Mosayebis Nachweis des moralischen Charakters des Vernunftrechts; die zweite widmet sich seiner Interpretation des Zusammenhangs von KI und Rechtsgesetz.

Die moralischen Bezüge von Kants Vernunftrecht sind vielfältig; gleichwohl ist dessen moralischer Charakter vielfach in Frage gestellt worden. In Anbetracht von Vorschlägen wie etwa dem Marcus Willascheks, für das Recht eine eigentümlich nichtmoralische Art kategorischer Geltung einzuführen (vgl. S. 106), bemüht sich Mosayebi, eine einheitlichere Interpretation von Kants praktischer Philosophie zu verteidigen. Gegen Willaschek etwa macht er geltend, dass Kant dem Recht denselben kategorischen Geltungsmodus zuweist wie den moralischen Imperativen der Grundlagenschriften (vgl. S. 65f., 106, 138f., 231). Damit setzt sich Mosayebi zugleich auch von jener älteren, ‚ethikoteologischen‘ Deutung ab, deren Verfechter das Vernunftrecht überhaupt nur mit Kants Moralphilosophie in Verbindung zu bringen vermochten, indem sie es als Instrument zur Verbreitung einer ethisch wertvollen Gesinnung in der Welt deuteten (vgl. S. 5).

Im Detail zeigt Mosayebis Studie eine Reihe von Schwächen. Was unter der „kategorische[n] Forderungsart eines praktischen Prinzips“ zu verstehen ist, ist bei der Auseinandersetzung mit Willascheks These sicherlich eine wichtige Frage. Problematisch, wenn nicht zirkulär, erscheint deshalb der Vorschlag eines Kriteriums kategorischer Geltung, „wodurch wir überhaupt feststellen können, dass dieser praktische Satz kategorisch und jener nicht kategorisch ist“ (S. 59): Ein Prinzip gelte dann in kategorischer Weise, wenn es „der Art nach möglich ist“, es „aus Pflicht“ zu befolgen (S. 66). Wie könnte ein Anwender dieses Kriteriums beurteilen, ob das Praktizieren eines bestimmten Prinzips um seiner selbst willen ein Handeln *aus Pflicht* darstellt? Müsste er nicht zuvor schon erkannt haben, dass seine Handlung pflichtmäßig ist? Und müsste er dazu wiederum nicht die (kategorisch geltenden) moralischen Regeln kennen, denen gemäß seine Handlungen ausfallen sollen? Es scheint, als ob das Handeln „aus Pflicht“ Geltung und Kenntnis kategorisch gültiger Handlungs-Normen begrifflich voraussetzt. Mosayebis Kriterium taugt zwar als Interpretations-Kriterium dafür, ob Kant bestimmte Imperative oder Normen als kategorisch gültig betrachtet hat (vgl. S. 94), nicht jedoch als Sach-Kriterium kategorischer Geltung.

Insgesamt gelingt Mosayebi der hermeneutische Nachweis des moralischen Charakters von Kants Vernunftrecht in überzeugender Weise. Für die These sprechen dessen kategorischer Geltungscharakter; die durchgängige Verwendung eines Vokabulars der Verpflichtungen und Befugnisse (etwa in Gestalt der mit dem Recht analytisch verbundenen Zwangsbefugnis), das Kant ganz offenkundig als ein moralisches versteht; und nicht zuletzt direkte Äußerungen Kants, die an Deutlichkeit nicht zu überbieten sind.² Ob freilich Stellen sich hier mit einreihen lassen, denen zufolge die juristische Zurechenbarkeit von Handlungen transzendente Freiheit voraussetzt (vgl. S. 94), hängt davon ab, ob man transzendente Freiheit als genuin moralisches Vermögen interpretiert – eine Ansicht, die Kant möglicherweise nicht teilt, bezeichnet er das Bewusstsein des Sittengesetzes doch lediglich als *ratio cognoscendi* der Freiheit (vgl. Ak. V, S. 4).

Für den moralischen Charakter des Vernunftrechts sprechen mithin so schlagende Argumente, dass man nach den Gründen fragen muss, die die Vertreter der Gegenthese(n) von Julius Ebbinghaus über Georg Geismann bis zu Marcus Willaschek, Allen Wood und Christoph Horn (vgl. S. 3f.) dazu bewogen haben, jene Belege zu vernachlässigen. Zumindest latent dürfte hierfür die in der Kant-Forschung beinahe schon zum Dogma erstarrte Einschätzung ursächlich sein, nach Kant abstrahiere das Recht von den Motiven, den Zwecken und überhaupt vom ‚Inneren‘ der Akteure. In den Texten findet es seine Stütze in Passagen wie Kants äußerst knapper Erläuterung des Rechtsbegriffs, derzufolge dieser „nur das äußere und zwar praktische Verhältniß einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander [...] Einfluß haben können“ betreffe, und „auch gar nicht die *Materie* der Willkür“ in Betracht ziehe – also den „Zweck, den ein jeder mit dem Object, was er will, zur Absicht hat“ (Ak. VI, S. 230).

Eine der bedeutsamsten Leistungen von Mosayebis Arbeit ist darin zu sehen, dass es ihr gelingt, dieses externalistische Dogma auf

² S. 94f.; vgl. bes. ebd. das Zitat von Ak. VI, S. 239: „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“.

seinen wahren Kern zurückzuführen. Mit Recht rückt sie hierzu all jene Stellen in den Fokus der Aufmerksamkeit, an denen Kant *Maximen* – also den primären Beurteilungsgegenständen des KI – eine Relevanz innerhalb der Rechtslehre zuspricht (S. 183-189). Das ‚Innere‘, von dem das Recht nach Kant abstrahiert, ist dann allein dasjenige *Motiv* eines Akteurs (S. 183), das Kant terminologisch als dessen *Gesinnung* bezeichnet: also der *oberste* Bestimmungsgrund seines Willens. Wenn sich Maximen von Gesinnungen nämlich unterscheiden lassen, äußere Handlungen rein *als* äußere betrachtet der Absichtlichkeit und mithin auch der Zurechenbarkeit aber entbehren, dann wird begreiflich, warum die Rechtslehre Maximen nicht nur thematisieren darf, sondern sogar muss: Sie, und nicht die Körperbewegungen der Akteure, sind dann der primäre Gegenstand gerade auch der juristischen Beurteilung von Handlungen. Sie sind es, die aus einem Äußern von Sätzen einen Akt des Versprechens machen, oder aus einer Körperbewegung mit Todesfolge einen Mord (S. 188f.). Das jedenfalls ist die These, die Mosayebi Kant zuschreibt – und mit besten Gründen. Nicht der unwichtigste von ihnen besagt, dass Kant in der Formulierung des „Allgemeinen Princips des Rechts“ durch ein „explikatives“ Oder (S. 190) selbst klarstellt, dass die Rechtlichkeit einer Handlung an der Verallgemeinerbarkeit der *Maxime* zu bemessen ist, in deren Dienst gehandelt wird: „Eine jede Handlung ist recht, die *oder nach deren Maxime* [...]“ (Ak. VI, S. 230).

Der moralische Charakter des Rechts wird von Mosayebi jedoch nicht nur mit direkten Textbelegen untermauert. Vielmehr soll die These zugleich auch aus den Grundlagen der Kantischen Moralphilosophie heraus entwickelt werden (vgl. S. 97). Die Art, wie die Arbeit dies tut, liefert allerdings Stoff für Kontroversen. So beruft Mosayebi sich wiederholt darauf, dass die Moral insgesamt, und damit auch das apriorische Recht, bei Kant letztlich *durch das moralische Bewusstsein* begründet werde (vgl. S. 104, 107, 145). Das ist insofern plausibel, als es sich bei dem, innerhalb der Grenzen von Kants ethischer Theorie buchstäblich letztbegründenden, ‚Factum der Vernunft‘ um eine Form moralischen Bewusstseins handeln soll (vgl. S. 20; Ak. V, S. 31). Mosayebi versteht unter dem ‚moralischen Bewusstsein‘ allerdings dezidiert das Bewusstsein des Exekutionsmodus der *Moralität* im Unterschied zur *Legalität* (S. 103-107, vgl. bereits S. 88). Warum soll es ausgerechnet ‚die Moralität‘ sein (also eine

Moralität gebietende Norm?), die die moralischen Pflichten einerseits und das Prinzip des Rechts andererseits begründet?

Zwar schließt für Kant das (vollumfängliche) moralische Bewusstsein offenbar ein Bewusstsein mit ein, dass der KI und seine Derivate um ihrer selbst willen zu befolgen sind. Als Ausdruck dieser Norm zeichnet Mosayebi zu recht den umfassendsten Imperativ der Tugendlehre aus: „Handle pflichtmäßig aus Pflicht!“ (vgl. S. 176; Ak. VI, S. 391). Aber lässt diese Struktur des moralischen Bewusstseins wirklich den Schluss zu, die Geltung sämtlicher moralischen Imperative beruhe auf der Moralitätsforderung? Müsste zur Begründung der *Rechtspflichten* nicht bereits der KI selbst genügen, der – wie Mosayebi treffend ausführt (vgl. S. 176-178) – als solcher ja gerade nicht Moralität verlangt, sondern sich mit der Legalität des Handelns zufriedengibt?

Wie heikel die Fundierung des Rechts ausgerechnet durch Rekurs auf die Moralität des Handelns sich auswirken kann, illustriert auch Mosayebis Schlussfolgerung, der äußere Zwang zur Einhaltung des Rechts sei ein „mittelbar moralisch begründeter“, weil er, indem er auf die Legalität der Handlungen hinwirke, „sogar die Moralität“ befördere. Damit scheint Mosayebi, seiner gegenteiligen Beteuerung zum Trotz (vgl. S. 104), punktuell durchaus in die Nähe einer ‚ethikoteologischen‘ Interpretation zu geraten, wie er sie eingangs selbst kritisiert (vgl. S. 5).

Die Fundierung des Rechts ‚in der Moralität‘ scheint es auch zu sein, durch die man sich in altbekannte Probleme verstrickt, die auch Mosayebi nicht restlos zu entwirren vermag. So lautet eine der Fragen, die fast schon konventionellerweise an Kants Texte gerichtet werden: Warum eigentlich ist das Recht, im Unterschied zur Ethik, gegenüber der Gesinnung der Akteure – also den letzten Bestimmungsgründen ihres Willens – indifferent? Mosayebi erklärt dies, indem er Kant die epistemologische These zuschreibt, die Gesinnung eines Akteurs sei für externe Urteilsinstanzen derart radikal unerkennbar, dass „jede äußerliche Nötigung der ethischen Gesinnung schon auf epistemischer Ebene scheitern“ müsse (S. 84, vgl. S. 82f.); der Eingriff ins Innere der Rechtssubjekte sei nach Kant also „nicht nur verboten, sondern auch transzendental unmöglich“ (S. 183). Hier stellt sich die Frage, ob das ohnehin Unmögliche eigentlich moralisch verboten sein kann. Auch fragt sich, ob z.B. in einer Welt, in der jedem die eigene

Gesinnung an der Stirn geschrieben stünde, der Gesinnungszwang denn zulässig wäre? Anfechtbar erscheint Mosayebis Nachvollzug von Kants Begründung (S. 84-87) nicht zuletzt auch deshalb, weil sie in den Schluss einmündet, die „Neutralität der Rechtslehre gegenüber den Motiven“ sei „selbst ein *moralischer* Sachverhalt“.³ Dies kann wohl kaum bedeuten, dass es der Rechtslehre *moralisch verboten* ist, anders beschaffen zu sein, als sie es ist – aber welcher Sinn ließe sich der Aussage sonst abgewinnen? Ferner: Woraus ergibt sich eigentlich die Notwendigkeit, den Selbstzwang, den die Moral verlangt, im Recht durch den äußeren Zwang ‚motivational zu substituieren‘ (S. 105) – wenn doch das Recht von den Motiven der Akteure abstrahiert? Und schließlich: Wie kann die Moralität als „das Gemeinsame“ (S. 116; vgl. auch S. 110-12) der Rechts- und Tugendpflichten charakterisiert werden, wenn aus Pflicht zu handeln weder durch die Rechts- noch durch die Tugendpflichten geboten wird?⁴ Antworten auf solche kritischen Rückfragen, die teils an die vorgeschlagene Interpretation, teils aber sicherlich auch an Kants Texte selbst zu richten sind, sucht der Leser bei Mosayebi vergebens.

Ein weiterer bedenklicher Punkt von Mosayebis Argumentation zugunsten des moralischen Charakters des Rechts betrifft den Gehalt des Rechtsgesetzes. Mosayebi deutet nicht nur den Begriff des Rechts selbst als einen moralisch aufgeladenen Begriff, sondern auch denjenigen Freiheitsbegriff, den Kant *innerhalb* des sog. Allgemeinen Rechtsprinzips verwendet, um den (moralischen) Begriff des Rechts

³ S. 87. Kursivierungen in Zitaten sind, so weit nicht anders vermerkt, Mosayebis Text entnommen.

⁴ Dass die Tugendpflichten auch in bloß legaler Weise erfüllt werden können und Kant deshalb zu recht von einer *legalitas ethica* spreche, vertritt Mosayebi (S. 119-23) im Anschluss an Otfried Höffe (vgl. S. 122). Gegenüber der sachlichen Berechtigung der Rede von *ethischer Legalität* darf man gleichwohl skeptisch bleiben. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Rechts- und Tugendpflichten besteht darin, dass die Erfüllung einer Tugendpflicht ein moralisches Verdienst generiert (vgl. Ak. VI, S. 390, Z. 18f.). Ob man sich z.B. durch Wohltaten aus rein egoistischen Motiven ein Verdienst erwerben kann, erscheint jedoch sehr fraglich; die Evangelien z.B. geben hierauf eine abschlägige Antwort (vgl. z.B. Mt. 6, 1-4). Dass sie die Möglichkeit einer *legalitas ethica* anerkennt, könnte deshalb ein durchaus widersinniger Zug der Kantischen Theorie sein – selbst wenn der hier drohende Widerspruch Kant entgangen sein sollte.

zu erläutern.⁵ Hier legt sich der Einwand nahe, dass eine solche Interpretation Kant dem Verdacht aussetzt, das Moralische mit dem Moralischen erklärt zu haben; ein Einwand, der freilich den Gegeninwand provoziert, das Moralische nichtmoralisch erklären oder gar definieren zu wollen, stelle einen ‚naturalistischen Fehlschluss‘ dar. Letzteres scheint jedenfalls Mosayebis Auffassung zu sein, wie sich im Zusammenhang mit der wohl wichtigsten These seines Buches noch einmal zeigen wird.

Die Forderung des Rechtsgesetzes, äußerlich so zu handeln, dass „die [moralische?, J.G.] Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns [moralischer?, J.G.] Freiheit *nach einem allgemeinen Gesetze* zusammen bestehen kann“ (Ak. VI, S. 230, Hervorheb. J.G.), deutet Mosayebi als Rekurs auf einen Verallgemeinerbarkeitstest, wie er in Kants *Grundlegung* dargestellt ist und durch die allgemeingesetzliche Formel des KI bezeichnet wird.⁶ Es besagt, in erster Näherung: Nur solche Handlungen sind recht, deren Maxime widerspruchsfrei als ein allgemeines Gesetz gedacht werden kann (vgl. S. 187-189, 197).

Dass es sich beim Allgemeinen Rechtsgesetz um einen Verallgemeinerungsgrundsatz handelt, dürfte in der Tat den Schlüssel zu dessen Verständnis bilden. Indem Mosayebi zugleich auch die Differenzen zwischen dem Verallgemeinerungstest des KI und dem des Rechtsgesetzes aufzeigt, bringt er eine Ableitung des letzteren aus dem ersteren in greifbare Nähe: Der KI generiert, als Test der widerspruchsfreien *Denkbarkeit* einer Maxime als allgemeines Gesetz, die *vollkommenen* Pflichten; Maximen dagegen, die als allgemeine Gesetze denkbar sind, als solche aber nicht *gewollt* werden können, geben *unvollkommene* Pflichten zu erkennen. Da das Recht allein von den vollkommenen Pflichten handelt, wird das Rechtsgesetz von Kant in einem ersten Schritt auf den Denkbarkeitstest (alias *contradiction in conception test*) des KI zurechtgestutzt. Da, zweitens, auch vollkommene Pflichten gegen die eigene Person nicht zur Sphäre des Rechts zählen, nimmt Kant im Übergang zum Rechtsgesetz noch eine zwei-

⁵ S. 93: „im obersten Rechtsprinzip“, vgl. S. 94. Dieses lautet: „Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“, Ak. VI, S. 230.

⁶ Vgl. Ak. IV, S. 421: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“.

te Modifikation vor, indem er es auf „äußere Handlungen“ bezieht. Damit sind nun nicht ‚äußere‘ Handlungen *im Unterschied zu* ‚innerlichen‘ Absichten oder Maximen gemeint, sondern vielmehr solche Handlungen, die das Wechselverhältnis zwischen den physischen und moralischen Zuständen der vielen Akteure untereinander betreffen (S. 190-193, 197). Mit anderen Worten: Das Rechtsgesetz ist der *kognitive* Verallgemeinerungstest *intersubjektiv relevanter* Handlungen.

Kompetent diskutiert Mosayebi auch das Distinktionen-Gewirr der Kantischen Pflichtenlehre, gilt es doch, die Funktion des so bestimmten Verallgemeinerungstests und den Status seiner normativen Resultate möglichst genau einzugrenzen. Zu unterscheiden und in Beziehungen zu setzen sind u.a. Rechts- und Tugendpflichten, enge und weite, geschuldete und verdienstliche, vollkommene und unvollkommene Pflichten. Mosayebis stimmige Interpretation besagt hier, Kant lasse die Distinktionen eng/weit, vollkommen/unvollkommen und geschuldet/verdienstlich extensional kongruieren (vgl. S. 127-29; nur auf S. 129 heißt es nachlässigerweise, Kant verwende sie „synonym“). Die vollkommenen Pflichten gegen die eigene Person behandle Kant, obwohl sie geschuldete Handlungen betreffen und insofern auch als ‚innere Rechtspflichten‘ bezeichnet werden können, im Rahmen der Tugendlehre (S. 128f.). Das titelgebende „Minimum der reinen praktischen Vernunft“ gliedert sich somit in intrapersonal und interpersonal Geschuldetes, wobei das erstere als im Konfliktfall prioritär ausgezeichnet wird (S. 147).

Unaufgeklärt bleiben dabei eigentlich nur Fragen, die schon von Kant selbst allem Anschein nach nicht zureichend beantwortet worden sind: Mit welcher sachlichen Berechtigung etwa klassifiziert Kant die unvollkommenen Pflichten allesamt als (bloß) verdienstlich, und die vollkommenen allesamt als geschuldet? Oder anders gefragt: Welches ist der Zusammenhang zwischen der Größe des ‚Spielraums‘, der bei der Ausübung einer Pflicht gestattet ist, und der Schuldigkeit oder Verdienstlichkeit dieser Pflicht? Ferner: Existiert wirklich so etwas wie eine vollkommene bzw. enge Pflicht, die bei der Ausführung *keinen* Spielraum gewährt? Sind generische Pflichten nicht *als solche* bereits in unendlicher Vielfältigkeit ausführbar – auch wenn das Gebotene hier keine Maxime, sondern ein Handlungstyp ist (vgl. S. 129-35)?

Da Mosayebi, wie oben erwähnt, im Gehalt des Rechtsgesetzes einen *moralischen* Freiheitsbegriff ausgemacht haben will, ist es nur konsequent, wenn er auch in den Verallgemeinerungstest, den das

Rechtsgesetz bezeichnet, moralisch aufgeladene Elemente eingehen sieht. So attestiert er dem „bloß logischen Akt der Universalisierung“, wie er im KI angesprochen wird, mit ihm könnten „keine moralrelevanten Sachverhalte erzeugt werden“ (S. 163). Deshalb entfaltet er eine Interpretation des moralischen Verallgemeinerungstests, derzufolge dieser nur dann zu ‚moralisch relevanten‘ Ergebnissen führe, wenn vom Anwender im Vorfeld des Verfahrens bereits moralische Urteile gefällt worden sind, die alles andere als trivial anmuten. Da dieselben Urteile dann auch der Anwendung des *Rechtsgesetzes* vorausgehen müssten, ist dieser Aspekt von Mosayebis KI-Interpretation hier von größtem Interesse.

Mosayebi zufolge müssen Maximen, noch bevor ihre widerspruchsfreie Vorstellbarkeit als allgemeines Gesetz getestet wird, daraufhin untersucht werden, ob „es überhaupt Sinn“ macht, „sie als ein Gesetz vorzustellen“: Maximen, deren allseitige Praxis „einfach abwegig“ wäre (etwa die Maxime, sonntags früh Tennis zu spielen), gehörten gar nicht zum Anwendungsbereich des KI, weil sie keine ‚Maximen‘ im Kantischen Sinn seien (S. 153f.). Was aber *sind* dann Maximen? Auch für Mosayebi handelt es sich um subjektive (S. 152) Grundsätze (S. 153) des Wollens (S. 159), die selbstgemacht sind (S. 156) und aus der freien Willkür hervorgehen (S. 160). Vom Mainstream der mittlerweile entstandenen Maximen-Literatur hebt sich seine Interpretation durch die Bestimmungen ab, es handle sich um „bereits moralrelevante“ Grundsätze (S. 162), die als „*ratio cognoscendi* der Pflichten“ fungierten (S. 167).

Zwar ist Mosayebi hoch anzurechnen, dass er der ursprünglich von Rüdiger Bittner aufgebrachten und seither u.a. von Otfried Höffe ab und an aktualisierten ‚Lebensregel‘-Interpretation der Kantischen Maximen, deren Grundzüge er sich damit zu eigen macht, zu ihrer bisher klarsten Darstellung verhilft. Zweierlei tritt jedoch scharf hervor: Die Lebensregel-Interpretation findet in Kants Texten keinen Rückhalt, und sie schreibt Kant eine ethische Theorie zu, die kein nennenswertes Ausmaß moralischer Orientierung bietet.

Nach Mosayebi kann ein praktischer Grundsatz, der weder verboten noch geboten ist, sondern schlicht erlaubt, nicht als Maxime betrachtet werden; die von Kant so bezeichneten *adiaphora moralia* seien schlicht nicht Gegenstand des KI. Der Begriff des moralisch Irrelevanten, auf den die Lebensregel-Interpretation implizit schon

immer zulief, wird damit klar und verständlich erläutert: Moralisch Irrelevantes und moralische *adiaphora* sind schlicht dasselbe (S. 162f.; vgl. Ak. VI, S. 223).

Doch mutet diese Identifikation wenig plausibel an, wenn man bedenkt, dass Kant als „adiaphora“ *moralisch* freigestellte Handlungen bezeichnet. Der Status der Freistellung ist ja nichts anderes als die Verbindung zweier moralischer (!) Erlaubnisse; in der Darstellungsweise der deontischen Logik: $P(p) \& P(\neg p)$ (vgl. auch S. 162, Fn. 30). Moralisches Erlaubtsein ist ganz offenkundig eine Form des Moralischen, und hat schon deshalb als moralisch relevant zu gelten. Legt sich somit nicht der Verdacht nahe, dass von moralischer Irrelevanz nur dort die Rede sein kann, wo die Anwendung moralischer Prädikate ein Kategorienfehler wäre; etwa bei rein versehentlichen Handlungen?

Der KI soll, Mosayebi zufolge, nur auf praktische Grundsätze anwendbar sein, die moralisch nicht freigestellt sind – die also vor Anwendung des KI bereits als entweder geboten oder verboten erkannt sind. Die Anwendung selbst soll dann zum Resultat haben können, dass der Grundsatz als *verboten* (im Fall der Nichtdenkbarkeit bzw. Nichtwollbarkeit als allgemeines Gesetz) oder *geboten* (im Fall der Denkbarkeit bzw. Wollbarkeit) erkannt wird (vgl. S. 167). Auch Mosayebis Variante der Lebensregel-Interpretation spricht Kants KI (und folglich auch dem Rechtsgesetz) damit so gut wie jede orientierende Funktion ab, entzünden sich doch moralische Diskussionen in aller Regel an einer der Alternativen ‚erlaubt oder verboten‘ bzw. ‚geboten oder nicht geboten‘.

Noch bedenklicher erscheint, dass der Ausfall des KI als Kriterium des Freigestellten in Mosayebis Rekonstruktion auch durch kein anderes Theorieelement kompensiert wird. Erkundigt man sich nämlich nach dem „Kriterium“, mit dem sich feststellen lässt, dass „eine Handlung kein *adiaphoron* ist“, so sieht man sich mit der kargen Antwort konfrontiert, dies sei ein „Faktum der reinen Vernunft“ (S. 164). Mit anderen Worten: Die Orientierung suchende Urteilskraft wird von der rekonstruierten ethischen Theorie an sich selbst zurückverwiesen. Folgte die Kantische Ethik dieser Auskunft, so erklärte sie sich für unzuständig bezüglich eines doch sehr erheblichen Teils dessen, was man sich, wenigstens außerhalb der akademischen Philosophie, von einer philosophischen Ethik erwartet: eine ni-

chtriviale Orientierungshilfe bezüglich der Frage, was im Einzelnen denn, jenseits der baren Faktizität positiver Rechtsordnungen, recht oder unrecht ist.

Mosayebi beabsichtigt mit seiner Interpretation von Maximen als ‚nicht freigestellten‘ Grundsätzen letztlich, die „argumentative Last“ vom Verallgemeinerungsverfahren auf den Maximenbegriff zu verlagern (S. 154). Der bei ihm nur andeutungsweise erkennbar werdende Problemherd der Kantischen Moralphilosophie, dass ihr zentrales Dijudikationsprinzip inhaltlich schlicht absurd ist, weil es (im Einklang mit Kants Absichten als ethisches Verallgemeinerungsprinzip rekonstruiert) nie abreiende Serien moralisch absurder Resultate produziert,⁷ lässt sich durch eine derartige „Problemverschiebung“ nicht nur nicht auslöschen; es muss vielmehr auch stark bezweifelt werden, dass diese jemals zu einer „präziseren Lokalisierung des Problems“ führen wird (S. 167).

Nicht triftig scheint hingegen die „Problematik des Gegenteils“ (S. 170) zu sein, die Mosayebi in diesem Zusammenhang entdeckt haben will. Seit den Klarstellungen durch Theodor Ebert⁸ gilt als ausgemacht, dass sich aus mit dem KI begründeten Handlungs-Verboten entsprechende Unterlassungs-Gebote folgern lassen. Mosayebi sieht es dagegen als Vorzug seiner KI-Interpretation an, dass sie es erlaube, die Verallgemeinerbarkeit einer Maxime wieder als unmittelbaren Beweis eines Gebots zu betrachten und hält Ebert entgegen: „Indem man die Verbote gleichsam zwanghaft in positive Pflichten verwandelt, schadet man ihrer Wesenseigentmlichkeit und es bleibt dabei unklar, wie und inwiefern sie denn überhaupt Pflichten sein sollen“ (ebd.). Dies ist ebenso wenig nachvollziehbar wie Mosayebis Behauptung, die Ableitung eines Gebots aus einem Verbot beeinträchtige die Vollkommenheit des Verbots (S. 170, Fn. 41)⁹.

⁷ Vgl. Jens Gillissen: *Ethische Verallgemeinerungsverfahren. Eine systematische Untersuchung im Ausgang von Kants Kategorischem Imperativ*, Dissertationsschrift, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 2012.

⁸ Vgl. Theodor Ebert: *Kants kategorischer Imperativ und die Kriterien gebotener, verbotener und freigestellter Handlungen*, in: *Kant-Studien* 67 (1976), S. 570-83.

⁹ Auch an anderen Stellen sind vereinzelt formallogische Schwächen zu kritisieren; etwa S. 91, wo in dem Satz „Das Hindernis oder die Aufhebung [...]“ die Einsetzung der Signifikate von „q“ und „p“ in „q=p“ den unsinnigen Ausdruck ‚Zwang=Recht‘ liefert.

Inhaltlich dürfte die These, die Standard-Rekonstruktionen des KI könnten die Begründung vollkommener Handlungs-Pflichten nicht verständlich machen, außer an den von Ebert aufgezeigten deontologischen Zusammenhängen noch an einem weiteren Punkt scheitern: Allem Anschein nach lag es nicht in Kants Absicht, mit dem KI irgendwelche vollkommenen Handlungs-Pflichten zu begründen. Stattdessen behauptet er, dass z.B. die (vollkommene) Pflicht zur Erfüllung eines eingegangenen Vertrags (*pacta sunt servanda*) gar keiner Begründung mit dem KI fähig sei (vgl. Ak. VI, S. 273, Z. 15ff.). Dies harmoniert auch mit seiner Auffassung, die Rechtspflichten (man ergänze: die des ‚angeborenen‘ Rechts, Ak. VI, S. 237) seien negativ – also Verbote von Handlungen *bzw.* Gebote von Unterlassungen (zu den Nachlass-Belegen vgl. S. 134, Fn. 80).

Der Maximenbegriff erweist sich nicht nur im Kontext von Mosayebis Arbeit als ein Nest von Schwierigkeiten; er hat der Rekonstruktion von Kants Moralphilosophie schon immer Probleme bereitet. Im rechtlichen Kontext scheinen einige von ihnen sich noch einmal zu verschärfen. Versteht man etwa, wie Kant, unter Maximen *allgemeine* praktische Grundsätze, so stellt sich (auch) bei der juristischen Beurteilung das ‚Problem der relevanten Beschreibungen‘: Welches ist ‚die‘ Maxime der zu beurteilenden Handlung?¹⁰

Mosayebi wirft hierzu allerdings lediglich die Frage auf, wie es mit der moralischen Beurteilung von Handlungen stehe, die „noch [!] nicht unter eine Maxime gebracht sind“ (S. 157), und bemerkt, Kant sei nicht darauf festgelegt, dass jeder immer nach Maximen handle; vielmehr genüge es, wenn das „aktuelle Bewusstsein einer Maxime auch nach dem Ausführen der Handlung entstehen“ könne – vorausgesetzt, die nachträglich bewusst werdende Maxime ist ein Grundsatz, nach dem der Akteur „wirklich handelt bzw. gehandelt hat“ (S. 158).

Seine Replik verfehlt damit jedoch das (in der von ihm zitierten Literatur durchaus auf den Punkt gebrachte) Sachproblem, dass manche zurechnungsfähigen Akteure möglicherweise nach *überhaupt keiner* Maxime gehandelt haben und *deshalb* nicht unter dem Rechtsgesetz beurteilbar sind. Für Kant setzt die juristische Zurechenbarkeit einer Handlung deren Maximengeleitetheit zwar voraus (vgl. Ak. VI, S. 321, Z. 27-34); doch diese Voraussetzung bedürfte gerade dann, wenn das

¹⁰ Vgl. z.B. Onora O’Neill: *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, New York/London 1975, S. 12f.

Recht auf einem so restriktiven Maximenbegriff gründen soll, wie Mosayebi ihn vorschlägt, dringend der sachlichen Plausibilisierung.

Wie gesehen, beraubt ein allzu stark moralisch aufgeladener Maximenbegriff den KI wie auch das Rechtsgesetz fast jeden moralistemischen Nutzens. Eine Aufgabe, die dem KI nach Mosayebi dann noch verbleibt, besteht in der Beurteilung, ob es sich bei einer (als solcher erkannten) Pflicht um eine vollkommene oder unvollkommene Pflicht handelt (S. 168). Ob eine vollkommene Pflicht darüber hinaus auch zum *strengen äußeren Recht* zählt, so dass ihre Einhaltung extern erzwungen werden darf, hängt nach Mosayebi noch von zwei weiteren Faktoren ab: 1.) davon, ob es sich um eine *geschuldete* Pflicht handelt, und 2.) davon, ob die Erfüllung *anderen* geschuldet ist oder lediglich der eigenen Person. Gelingt es nicht, für diese beiden Punkte klare Kriterien zu formulieren, bleibt das wesentliche Anliegen der Rechtslehre – die Bestimmung der legitimen Grenzen des Zwangs – allen Rekonstruktionsbemühungen zum Trotz dem Ungefähr preisgegeben.

Dass auch Mosayebis Arbeit diese Kriterien noch nicht hinlänglich transparent macht, spiegelt sich in seiner Auseinandersetzung mit einer These Willascheks. Willaschek hat gegen Kant eingewandt, es bestünden vollkommene (äußere) Pflichten, die weder Rechts- noch Tugendpflichten seien, und die Systematik der *Metaphysik der Sitten* somit sprengten. Als einziges Beispiel Willascheks für eine solche Pflicht spürt Mosayebi die Pflicht auf, das unter Freunden gegebene Versprechen einzuhalten,¹¹ ein Manuskript gegenzulesen. Ohne Zögern gesteht Mosayebi zu, es handle sich dabei zwar nicht um eine „äußere“ Rechtspflicht; Willaschek verkenne jedoch, dass der Promittent die Einhaltung *sich selbst schuldig* sei; es handle sich daher um eine (vollkommene) Rechtspflicht *gegen die eigene Person* (S. 136-38).

Damit ist dann zwar die Konsistenz von Kants Theorie gegen Willaschek verteidigt. Aber wie soll der Sache nach nun gerechtfertigt werden, dass die Einhaltung ‚freundschaftlicher‘ Versprechen nur der eigenen Person und nicht dem Freund geschuldet wird? Hierzu

¹¹ Genaugenommen unterscheidet Mosayebi im fraglichen Passus die Pflicht, gegebene Versprechen zu halten, nicht genügend von der Pflicht zur Aufrichtigkeit bei Abgabe von Versprechen; z.B. wenn er nicht gehaltene mit ‚falschen‘ Versprechen gleichsetzt (S. 136) oder wenn er formuliert, nicht jedes „Versprechen“ könne „als eine [...] äußere Rechtspflicht gelten“ (S. 137).

bringt Mosayebi äußerst Verwirrendes vor: Ein fremdgeschuldetes Versprechen komme erst zustande, wenn der Promissar Vertrauen investiere – aber gerade dies dürfte bei freundschaftlichen Versprechen doch häufig der Fall sein? Ferner blieben die „Schäden“, die die Nichteinhaltung ‚freundschaftlicher‘ Versprechen dem Promissar verursachen, lediglich „kontingent“ – was aber ebenso auch für Verträge gilt (anders Mosayebi, S. 137). Eine befriedigende Antwort auf die Frage, was die Menschen sich und was sie anderen schuldig sind, ergibt sich daraus vorerst nicht. Hier zeigt sich aber möglicherweise eine Begründungslücke in Kants Theorie, die durch die *ad-hoc*-Argumentation der Arbeit lediglich auffällig wird.

Von den zuletzt aufgezeigten Schwächen kaum berührt wird die Plausibilität von Mosayebis Interpretationsthese, dass Kant in Gestalt des Rechtsgesetzes ein Maximen-Verallgemeinerungs-Verfahren spezifisch rechtlichen Zuschnitts vor Augen stellen wollte. Im Detail zeigt sich freilich auch hier das eine oder andere Problem.

So bezeichnet Mosayebi das oberste Prinzip des Rechts zwar einerseits als eine „spezifische Variante des Kategorischen Imperativs, welche auf äußere Handlungen spezialisiert ist“; andererseits jedoch auch als eine „*Weiterentwicklung*“ des KI, die sich „allein mit reziprok schuldigen, äußeren Handlungen“ befasse (S. 197). Dies bedeute nicht etwa eine Restriktion, sondern eine *Erweiterung* des KI, die Kant durch Inkorporation der Kategorie der Gemeinschaft bewerkstellige (S. 224).

Um dies zu zeigen, unterzieht Mosayebi Kants ‚moralischen Begriff des Rechts‘ (den er im Sinne einer singulären Befugnis deutet, S. 208f.) einer kategorialen Analyse, die er mit einer Rekonstruktion des Relationssektors der Tafel der „Kategorien der Freiheit“ (Ak. V, S. 66) verbindet. Diese wiederum wird am Leitfaden von Analogien der praktischen Kategorien mit ihren theoretischen Korrelaten Substanz/Akzidenz, Ursache/Wirkung und Gemeinschaft rekonstruiert (S. 209-217). Im Ergebnis präzisiert Mosayebi die praktische Gemeinschaftskategorie zu der Bestimmung, sie bezeichne die Wechselwirkung der freien Willkür der Personen auf ihre moralischen und/oder physischen Zustände (vgl. S. 217; 215).

Zwar gibt Mosayebi sich alle Mühe zu zeigen, dass die verschiedenen Formeln des KI auf die Gemeinschaftskategorie *nicht* Bezug nehmen (S. 220-223). Selbst wenn man, der offenkundigen Schwie-

rigkeiten mit der „Reich der Zwecke“-Formel zum Trotz, den Erfolg zugestehen möchte, bleibt dabei jedoch im Unklaren, *inwiefern* das Rechtsgesetz durch Inkorporation der Gemeinschaftskategorie den KI ‚erweitern‘ könnte. Lassen sich mit ihm z.B. Normen begründen, die der KI nicht zu begründen vermag? Und wenn ja – was bedeutet dies für das Projekt einer Ableitung des Rechtsgesetzes aus dem KI?

Man gewinnt insgesamt den Eindruck, dass die These, das Rechtsgesetz ‚erweitere‘ den KI, jeden Versuch, das Verhältnis der beiden Prinzipien zu charakterisieren, erheblich verkompliziert (vgl. dazu auch S. 223). Allemaal überzeugend ist Mosayebis Vorschlag jedoch in einer anderen Hinsicht: Offenbar lässt sich der erstaunlich komplexe *Wortlaut* des Rechtsgesetzes am besten mit einer Absicht Kants erklären, den Gemeinschaftscharakter, der möglicherweise auch dem KI schon eignete, im Rechtsgesetz *explizit zu machen*.

Das Verhältnis von KI und Rechtsgesetz wird von Mosayebi nicht zuletzt durch seine Verteidigung der Ableitbarkeitsthese erhellt – u.a. gegen Allen Woods Einwand, das Prinzip des Rechts könne schon deshalb nicht sinnvoll (bzw. nur trivialerweise) vom KI abgeleitet werden, weil es (jedenfalls nach Kants Auffassung) analytisch sei (vgl. S. 224-232). Hiergegen führt Mosayebi das kühne Argument ins Feld, analytischen Prinzipien liege nach Kant stets etwas Synthetisches zugrunde, dies sei der KI, und somit sei die Analytizität des Rechtsprinzips geradezu als „Indiz“ *für* dessen „Geltungsabhängigkeit“ vom KI zu werten (S. 227).

Auch wenn dieser Handstreich kaum zu überzeugen vermag – Woods Einwand dürfte aus einem anderen, von Mosayebi nicht diskutierten Grund hinfällig sein. Kants Analytizitätsbehauptung bezieht sich, wie der Kontext der Stelle klarmacht,¹² weder auf das „Allgemeine Rechtsprincip“ (Ak. VI, S. 230) noch auf das (aufgrund seiner imperativischen Form für eine Ableitung aus dem KI am ehesten in Frage kommende) Rechtsgesetz (ebd., S. 231), sondern auf denjenigen Satz, der die Identität von Recht und Zwangsbefugnis behauptet.¹³ Ergänzt man Mosayebis Erläuterung des, nur *prima facie* gegen

¹² Ak. VI, S. 396 heißt es: „Das oberste Princip der Rechtslehre war analytisch [...]“. Vgl. den nachfolgenden Satz („Daß der äußere Zwang [...]“) mit den Überschriften der §§ D. und § E. (Ak. VI, S. 231f.) und den jeweiligen Erläuterungen.

¹³ Ak. VI, S. 231: „Das Recht ist mit der Befugniß zu zwingen verbunden“.

eine Ableitbarkeit sprechenden, Postulat-Charakters des Rechtsgesetzes um jene Beobachtung, so kann die Ableitbarkeitsthese beim gegenwärtigen Debattenstand als rehabilitiert gelten.

Das Buch schließt mit eher kommentarisch angelegten Abschnitten zu Kants anschaulicher ‚Konstruktion des Rechtsbegriffs‘ (Ak. VI, S. 232f.). Hier gelingt Mosayebi noch einmal die Untermauerung einer originellen und erhellenden These: Die geometrische Analogie diene Kant dazu, die reale Möglichkeit des Rechtsbegriffs zu beweisen (S. 250) und dadurch, über das Prinzip des Rechts hinaus, eine zusätzliche Erkenntnis zu erzielen (S. 248).

Als Fazit lässt sich festhalten: Auch wenn es sich um ein Buch handelt, das sich in vielen Details angreifbar macht, entschädigt es mit der konkreten Aussicht auf eine einheitliche Interpretation von Kants praktischer Philosophie sowie mit einer ganzen Reihe erhellender Thesen und überzeugender Belege. Diese setzen den moralischen Charakter des Kantischen Vernunftrechts ebenso ins Licht wie die moralphilosophische Abkunft des obersten Prinzips des Rechts. Zur Lösung des Rätsels, wie der Kategorische Imperativ mit dem Rechtsgesetz in Einklang gebracht werden kann, leistet die Arbeit Mosayebis damit einen substantiellen Beitrag.

Jens Gillessen
Lehrbeauftragter am Seminar für Philosophie der
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

