

Georg Geismann

Jan Schapp, Freiheit, Moral und Recht. Grundzüge einer Philosophie des Rechts, Tübingen 1994

(Unveröffentlichte Rezension in Form eines Briefes)

Venedig, den 20. Juni 2002

Für die Dedizierung Ihres Buches „Freiheit, Moral und Recht“ und Ihres Aufsatzes „Rechtfertigung und Recht“ sage ich Ihnen verbindlichen Dank.

Mir ist nicht ganz klar, was Sie mit Ihrer Frage meinen, ob man die praktische Philosophie Kants nach der „Konzeption“ der theoretischen verstehen könne. Jedenfalls setzen *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und *Kritik der praktischen Vernunft* und in gewisser Weise auch die *Tugendlehre* (nicht aber auch die *Rechtslehre*!) mit ihrer Voraussetzung einer Freiheit des Willens den transzendentalen Idealismus der *Kritik der reinen Vernunft* voraus. Wenn Sie den entscheidenden Schritt, den Kant in dieser tut, eine kopernikanische Wende nennen wollen (Blumenberg hat dazu das nötige Kritische gesagt), dann können Sie es auch für die *Kritik der praktischen Vernunft* tun und analog etwa sagen: „Nachdem es mit der Suche nach dem für den menschlichen Willen verbindlichen Gesetz außerhalb des Menschen als moralischen Subjekts nicht gut fort wollte, versuchte Kant, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er im Willen selber, also im Menschen als einem vernünftigen Wesen, suchte und dagegen Gott und Natur in Ruhe ließ.“

Eine Bedingung der Möglichkeit moralischen Handelns (neben der Freiheit des Willens) ist das Sittengesetz, insofern es moralisches Handeln nur in Übereinstimmung mit diesem Gesetz geben kann. Es ist aber zugleich eine Bedingung der Wirklichkeit moralischen Handelns (neben der Pflicht als Triebfeder). Daß man von einer „Bedingung der Möglichkeit“ sprechen kann, bedeutet freilich selber ganz

und gar nicht eine Affinität zur „Konzeption“ der theoretischen Philosophie. Und umgekehrt legt eine solche Affinität keineswegs nahe, daß man etwas eine solche Bedingung oder gar „nur“ eine solche Bedingung nennt. Und eine „transzendente Bedingung der Möglichkeit“ von Moralität ist nicht etwa das Sittengesetz, sondern – als dessen *ratio essendi* und damit Bedingung seiner Möglichkeit – die Freiheit des Willens.

Selbstverständlich kann man das Sittengesetz auf einzelne Situationen anwenden. Genau dies ist seine Funktion als *principium diiudicationis*. Kant hat es mit seinen Beispielen vorgeführt. Julius Ebbinghaus mit seinen bahnbrechenden Aufsätzen über „Deutung und Mißdeutung des kategorischen Imperativs“ und über „die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten“ sowie Theodor Ebert mit seinem Aufsatz über „Kants kategorischer Imperativ und die Kriterien gebotener, verbotener und freigestellter Handlungen“ haben es auf eine sichere Basis gestellt. Daß auch das aus der Anwendung des Gesetzes der Freiheit überhaupt auf die äußere Freiheit des Handelns einerseits und auf die innere Freiheit der Zwecksetzung andererseits gewonnene Rechtsgesetz bzw. Tugendgesetz auf einzelne Situationen anwendbar sind, ist danach trivial. „Problematisch“ jedenfalls ist hier gar nichts.

Die Rechtslehre ist also nicht selber eine Anwendung der allgemeinen Moralphilosophie auf einzelne Situationen, sondern sie ist das Ergebnis von deren Anwendung auf die äußere Freiheit. Aber sie selber kann auf solche Situationen (des Handelns) angewandt werden; dann ist sie Politik als „ausübende“ Rechtslehre.

Der Eigentumsbegriff ist ein Rechtsbegriff und spielt daher unmittelbar für moralisches Handeln (im strengen Sinne) überhaupt keine Rolle, sondern nur in Bezug auf rechtliches Handeln. So ist die Wegnahme von Eigentum eines Anderen die Verletzung einer Rechtspflicht (Unrecht) und nur indirekt auch die Verletzung einer ethischen Pflicht (nicht einer Tugendpflicht). Ich würde aber Eigentum (nicht dessen Begriff) dennoch nicht als eine Bedingung der Möglich-

keit rechtlichen Handelns bezeichnen. Gewiß, ohne Eigentum ist bestimmtes rechtliches Handeln nicht möglich. Aber für rechtliches Handeln überhaupt ist es weder hinreichende noch notwendige Bedingung. Allerdings gibt es eine solche Bedingung: die äußere Freiheit des Menschen (als Sinnenwesen) als die Fähigkeit, sich Vorstellungen von seinem Handeln zu machen (= Zwecksetzung) und diese Vorstellungen handelnd zu verwirklichen (= Mitteleinsatz). Diese Freiheit ist der ganze Baustein, auf und aus dem Kant seine Rechtslehre errichtet.

[...]

Es wird immer wieder von Menschenrecht im Plural gesprochen, etwa von den Menschenrechten auf Leben, Freiheit und Eigentum. Locke scheint dies verschuldet zu haben; und Kants Bemerkung, daß es nur ein einziges angeborenes Recht, nämlich das Recht auf gesetzliche Freiheit gibt, wird unbeachtet gelassen. Eigentum ist ein erworbenes Recht. Zum angeborenen Recht gehört lediglich das Recht auf einen solchen Erwerb. Und Leben? Tout court?? Ein Recht auf Leben hat man doch nur im Rahmen des Einen angeborenen Rechts, nicht aber, wenn man damit gegen die allgemein-gesetzliche Freiheit verstößt. Dies weiß der Jurist doch noch besser als der Philosoph. So werden Sie doch wohl kaum sagen, eine Tötung in Notwehr verstoße gegen des Angreifers Menschenrecht auf Leben. Und Mord verstößt zunächst gegen das Menschenrecht auf gesetzliche Freiheit und nur damit auch gegen das in dessen Rahmen gegebene Recht auf Leben.

[...]

Nun kommt für mich der schwierigere Teil. Er betrifft meine Lektüre-Eindrücke, die ich Ihnen mitteilen soll. Würde ich schweigen, könnten Sie es zwar negativ verstehen, wären aber in Unkenntnis über die Gründe. Ein paar schmeichelnde und zugleich unverbindliche Worte (die heutzutage übliche Reaktion) wären mental leicht, moralisch aber schwer zu formulieren; denn sie nehmen den Anderen in seiner Würde nicht ernst und tragen überdies zum Erkenntnisfortschritt nicht das Geringste bei. Also bleibt mir nur Offenheit, für die

ich daher um Verständnis und, falls sie ungewollt zu schroff ausfallen sollte, auch um Nachsicht bitte.

Ihr Anliegen scheint zu sein, die „christliche“ und die „aufklärerische“ Lehre von Freiheit und Recht miteinander zu einer neuen Einheit zu bringen, um auf diese Weise die Erkenntnisse beider zu sichern und die Irrtümer beider zu vermeiden. Dies kann aus mehreren Gründen nicht gelingen.

1) Theologie wäre sogar als philosophische, rein rationale Gotteslehre („innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“) schon dann völlig irrelevant, wenn es um Moral im strengen Sinne, geschweige denn, wenn es bloß um Recht geht. Deswegen ist mir unbegreiflich, welche Relevanz dem ersten Teil Ihres Buches für eine „Philosophie des Rechts“ zukommen soll. Wenn es auch dort u. a. um Rechtfertigung (vor Gott!) geht, so hat dies doch nichts mit Rechtsphilosophie zu tun. Der Gerichtshof des Jüngsten Gerichts hat lediglich äußere Ähnlichkeit mit einem weltlichen Gerichtshof: in jenem geht es um Moralität im striktesten Sinne, in diesem hingegen allein um Legalität des Handelns. Der Rechtsstaat ist – Gott sein Dank! – kein Tugendstaat. Darüber hinaus hängt einer christlichen (oder jüdischen oder islamischen), auf einer sogenannten Offenbarung basierenden Theologie der zusätzliche Mangel an, daß sie gar nicht den Charakter allgemeiner Verbindlichkeit hat und somit auch nicht für moralische oder juristische Problemlösungen in Betracht kommt, wenn sie dazu auch immer wieder mißbraucht wird. Die Begriffe eines christlichen Sittengesetzes, christlichen Rechts, christlichen Staates sind lauter *contradictiones in adiecto*. Schließlich ist insbesondere die lutherische Rechtfertigung staatlicher Herrschaft vom aufgeklärten Standpunkt aus derart abwegig, daß sie wohl kaum zu den „Grundzügen“ einer Philosophie des Rechts zu zählen ist.

2) Die christlich-mittelalterliche (wesentlich an Aristoteles, nicht an Platon orientierte) Rechtsphilosophie wurde schon u. a. durch Grotius verabschiedet und erfuhr insbesondere durch Hobbes, Rousseau und Kant eine solche Revolution, daß man bei diesen Autoren zwar viele alte Problemstellungen, zugleich aber vollkommen andere

Problemlösungen findet. Dabei übernimmt Kant von Hobbes die rein rationale Begründung der Notwendigkeit des Staates und von Rousseau die rein rationale Begründung des Rechts des Staates und wird mit dem, was er selber dann daraus macht, der eigentliche Begründer des modernen Vernunftstaates der Freiheit. Nebensächliche Ähnlichkeiten mit der christlichen Tradition sind sowohl in seiner Moralphilosophie überhaupt als auch und besonders in seiner Rechtsphilosophie ohne jede prinzipientheoretische Bedeutung.

Was Ihr Buch im Einzelnen betrifft, so kann ich zum dritten Teil gar nichts sagen. Es ist Jurisprudenz, die mir ähnlich fern liegt wie Ihnen die Philosophie.

Auch in die Geheimnisse und Mysterien (und vielfachen Paradoxien!) der christlich-protestantischen Theologie des zweiten Teils möchte ich mich nicht weiter einlassen. Ich begnüge mich mit zwei Bemerkungen: a) Die Diskussionslinie Paulus-Augustin-Luther ist mir seit langem nicht einfach unverständlich; nein, ich finde sie im Ergebnis auch unheimlich und schrecklich. Erst hört man die frohe Botschaft an die ganze Menschheit, Christus, der Messias, das Lamm Gottes, sei gestorben, um die Sünden der Welt auf sich zu nehmen; – kurz, durch das Opfer Christi sei die Menschheit erlöst worden. Dann erfährt man, daß Rechtfertigung (und also doch wohl Erlösung!) nur durch den Glauben möglich sei. Da stellt man sich bereits eine Menge Fragen über Sinn und Verstand dieser Behauptung. Und schließlich wird einem gesagt, den Glauben an die Erlösungstat Christi könne man nur durch die Gnade Gottes bekommen. Also bewirkt erst die Gnade Gottes die Erlösung. Nun, dann hätte Gott doch zumindest dem Menschen Jesus das furchtbare Leiden ersparen können. Von dem Paradoxalen in dem Argumentationsgang ganz abgesehen, ist es jedenfalls ein schrecklicher Gedanke, von einem Belieben abzuhängen, auch wenn es das Belieben eines Allmächtigen und nicht bloß das des Sonnenkönigs ist. Wenn der freie Wille nichts ist, fehlt auch die notwendige Bedingung der Möglichkeit von Moralität. b) Wenn man in rechtsphilosophischer und politischer Hinsicht Luther mit Erasmus vergleicht, wird Luthers Bild noch düsterer. Jedenfalls ist

die These schlicht falsch, daß die Politische Philosophie der Aufklärung Wesentliches vom Christentum übernommen habe. Sie hat die aristotelisch-thomistische Politische Philosophie (die übrigens nicht schlecht war) durch eine gänzlich andere ersetzt; und sie hat das systematische Argument im paulinisch-augustinisch-lutherischen Strang mehr oder weniger (zu Recht) ignoriert und dort, wo dieser (im frühen Absolutismus) politisch wirksam war, ihn spätestens in der Französischen Revolution (intellektuell im „Contrat Social“) gekappt. Hierzu nur ein Hinweis:

Die lange Tradition von Paulus über Augustinus bis Luther hatte – im Unterschied zu Hobbes – den Menschen wirklich für radikal böse gehalten. Für diese Tradition ist der Krieg die unvermeidliche Folge der (bösen) Natur des Menschen, und so ist es dessen Verderbtheit, welche den Staat notwendig macht. Wäre alle Welt wahrhaft christlich – so meint Luther –, dann wären weder Schwert noch Recht nötig. Dabei beruft er sich auf Paulus: "Dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben, sondern dem Ungerechten." Da aber niemand von Natur Christ und fromm, vielmehr jeder Sünder und böse sei, habe Gott allen durchs Gesetz das äußerlich böse Handeln verwehrt.

Ganz anders die Position von Hobbes (und mit ihm später Kants!): Der Mensch ist ganz schlicht nicht „born fit for society“, ob er nun den Frieden will oder nicht; also auch nicht der Christ, der Fromme, der Gerechte. Die Willensqualität, die „gute“ oder „böse“ Natur des Menschen, ist für die Hobbessche Staatslehre vollkommen irrelevant. Die Menschheit ist von Natur zum Frieden unfähig, nicht (bloß) unwillig; und also könnte selbst eine strikte Unterwerfung aller unter das Gesetz Gottes nichts daran ändern, daß diese Menschheit sich von Natur im Kriegszustand befindet; und – der Gipfel des „Skandals“ – durch eben jene Unfähigkeit unterscheiden sich die Menschen von den Tieren: „the agreement of these creatures is natural; that of men, is by covenant only, which is artificial“. Eine solche These mußte im christlichen Europa Anstoß erregen, ja wie eine Gotteslästerung erscheinen.

Wenn ich abschließend mit aller Zurückhaltung ein Wort zum zweiten Teil Ihres Buches sage, so wird es Sie, lieber Herr Schapp, leider wohl nicht erfreuen. Um es auf eine kurze Formel zu bringen: es gibt darin keine einzige Seite, ja, fast keinen Satz, denen ich zustimmen könnte. Hinzufügen muß ich, daß Ihnen diese Antwort ohne jeden Zweifel von jedem der namhaften Kantforscher in Deutschland und außerhalb (von denen viele mit mancher von mir vertretenen Position durchaus nicht übereinstimmen) gegeben würde. Ich weiß nicht, von wem Sie Ihre Interpretationen übernommen oder an wem Sie sich dabei gerieben haben. [...] Zumindest sollte ich aber noch den Namen des nach meinem Urteil bedeutendsten Kantforschers des letzten Jahrhunderts nennen, der auch zu den Themen Ihres zweiten Teils das Gründlichste gesagt hat: Julius Ebbinghaus. Sie finden es in den ersten drei Bänden seiner „Gesammelten Schriften“ (Bonn 1986-1990).

Ich will wenigstens einen meiner zahllosen Kritikpunkte andeuten: Sie sprechen durchweg von Kants Unterscheidung zwischen Tiermensch und Vernunftmensch. Nun, diese Unterscheidung macht Kant nur ein einziges Mal und dies an systematisch belangloser Stelle in der *Tugendlehre* (Akademie-Ausgabe, Bd. 6, S. 435). Selbst dort stellt er zweifelsfrei klar, daß er unter dem Tiermenschen das versteht, was er sonst den *homo phaenomenon* (auch nicht allzu häufig [dreimal in der *Rechtslehre*, viermal in der *Tugendlehre*]) oder das vernünftige Naturwesen (*animal rationale*) nennt. Und dieses Wesen ist für Kant, wie er an dieser von Ihnen selber angegebenen Stelle (S. 434) entgegen dem, was Sie auf S. 125, Anm. 9 behaupten, sagt, gekennzeichnet durch die Fähigkeit, sich selbst Zwecke setzen zu können. Ihr Tiermensch spielt in der gesamten Moralphilosophie Kants nicht die geringste Rolle. Kant bedient sich zweier, nicht dreier Unterscheidungen: dem Mensch als (vernünftigem) Sinnenwesen und als Vernunftwesen entspricht die Unterscheidung in der Religionschrift (Akademie-Ausgabe, Bd.6, S. 26) zwischen Anlage für die Menschheit und für die Persönlichkeit. Und der *homo phaenomenon* ist der empirische Mensch (in der Erscheinung); – Sie zum Beispiel, lieber Herr Schapp, wie Sie mir in Mainz begegnet sind. Von Ihnen

als *homo noumenon* weiß ich schlechterdings nichts; obwohl ich mir Mühe gebe, Sie (auch) als solchen zu behandeln.

Da Sie sich nun der von Kant gemachten Unterscheidung gar nicht erst in ihrer prinzipientheoretischen Bedeutung versichern, mißverstehen Sie auch die verschiedenen Bedeutungen von Freiheit und damit im Prinzip den ganzen (komplizierten) systematischen Zusammenhang der verschiedenen Teile der kantischen Praktischen Philosophie. Was Ihnen dann an Fehlern im Einzelnen unterläuft, verdankt sich zumeist diesem Grundmißverständnis. Vielleicht kam dieses wiederum dadurch zustande, daß Sie meinten, bei Hobbes und Kant nach „Parallelen“ zur christlichen Tradition suchen zu können und zu sollen, und so etwa – für mich absurderweise – in der Friedenstheorie von Hobbes systematisch bedeutsame Ähnlichkeiten zur christlichen Heilsgeschichte zu entdecken glaubten. Sie wurden vielfach fündig, aber nach meinem Urteil nur in Bezug auf eine Karikatur dessen, was ich für die Philosophie von Hobbes und Kant halte.

Eine letzte Bemerkung: Würden die Mißgriffe Kants und sein häufiges Mißlingen derart „auf der Hand“ und die richtige Lösung derart „nahe liegen“, wie Sie so viele Male schreiben, dann sähe ich wirklich keinen Grund, mich mit einem solchen zweitklassigen Autor länger zu befassen. Entsprechend habe ich am Ende der Lektüre Ihres Buches nicht begriffen, was Kant nun tatsächlich substantziell zum „modernen“ Nachdenken über Freiheit, Moral und Recht beigetragen hat.