

ULRICH MÜLLER

Das Gesetz des Zusammenlebens

Eine „friedensfreiheitliche“ Begründung von Recht und Moral

ABSTRACT: In the following post I want to explain my concept of practical philosophy, which is developed in critical discussion of Immanuel Kant's ethics. I will try to outline a conception of the good (I.), and at least differentiate it for the areas of law and morality (II.). On the one hand, I will show that the human rights form the normative center of the concept of freedom and are grounded in the moral idea of humanity in all of us. On the other hand, this human rights-centered concept of freedom can only be used consistently, if considered together with a policy-driven concept of peace, whose core is in principle, but not categorically, nonviolence. Finally, I will discuss advantages and problems resulting from the reflection and application of my new *social imperative* which combines the basic principles of peace and freedom (III.).

Keywords: Frieden, Freiheit, Menschenrechte, Gewaltlosigkeit, sozialer Imperativ, das Gute, Sozialethik, Recht, Moral

In diesem Beitrag möchte ich meine Konzeption praktischer Philosophie vorstellen, die in kritischer Auseinandersetzung mit Kants Idee eines gelungenen Zusammenlebens vernünftiger Wesen entwickelt wurde.¹ Zur Verdeutlichung meiner Perspektive auf Kants Werk² ist es hilfreich, sie als *sozialethische Interpretation* zu kennzeichnen, die zwei in der Kant-Forschung umstrittene Voraussetzungen in Anspruch nimmt: 1. Praktische Vernunft besitzt per se ein soziales Moment, das sich systematisch nicht aus ihr herauschneiden lässt. Das heißt, die Prinzipien, nach denen vernünftige Wesen urteilen und handeln³, sind keineswegs nur entstehungsgeschichtlich, sondern gerade auch geltungstheoretisch *soziale* Prinzipien. Kurz gesagt: Praktisch-vernünftige Allgemeingültigkeit bedeutet auch soziale Allgemeingültigkeit. 2. Recht, Moral und verdienstvolles Handeln lassen sich aus *einer* normativen Quelle ableiten, durch die zugleich eine substantielle Konzeption des *Guten* formuliert wird. Danach bilden mo-

- 1 Den folgenden Überlegungen liegt, teilweise in direkter Fortführung, eine frühere und wesentlich kürzere Darstellung zugrunde: *The Good in Law and Morality and What Are the Consequences for Pedagogy*. Vortrag im Rahmen der Konferenz für Praktische Philosophie an der Universität Salzburg am 14. November 2014. Ich danke Marie-Luise Raters und Heiner Bielefeldt für wertvolle Hinweise in der Diskussion.
- 2 Immanuel Kants *Gesammelte Schriften* werden zitiert nach der Ausgabe der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Bd. 1–22), der Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23) und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24), Berlin 1900 ff., im Internet unter: <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>.
- 3 Kant erklärt die Vernunft u. a. „durch das Vermögen, nach Grundsätzen zu urteilen und (in praktischer Rücksicht) zu handeln“, Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, *Gesammelte Schriften*, Bd.7, 199.

ralische Pflichten und Rechtspflichten zwar unterschiedliche Gesetzgebungen. Diese Gesetzgebungen beruhen jedoch auf denselben *Zwecken* der Vernunft, die für uns zugleich allgemeine *Werte* darstellen. Daher unterscheiden sich die Begründungen für Moral und Recht auch nur im Modus ihres jeweiligen Bezugs auf die begründenden Werte. Und die Modalität des Bezugs wiederum ist, wie ich zeigen werde, davon abhängig, ob wir es mit einer moralischen oder mit einer rechtlichen *Situation* zu tun haben. Bei beiden handelt es sich um soziale Situationen, die wiederum durch intersubjektive Beziehungen definierbar sind.

In einem ersten Schritt werde ich an Kants Erläuterung des kategorischen Imperativs durch die *Menschheitszweckformel* erinnern, um zu verdeutlichen, dass diese nicht ohne die Konzeption eines guten menschlichen Miteinanders verständlich gemacht werden kann (I). Anschließend werde ich die Grundstruktur dieses von Kant nicht explizit ausformulierten, aber implizit verwendeten Konzepts *sozialer Vernunft* vorstellen. Darin spielt die *Reich-der-Zwecke-Formel* eine zentrale Orientierungsrolle für die Ausformulierung eines neuartigen *sozialen Imperativs* (II). Abschließend werde ich die Vorzüge, aber auch Probleme und offene Fragen diskutieren, die mit dieser sozialphilosophischen Interpretation von Kants praktischer Philosophie verbunden sind (III).

I. Die soziale Dimension des kategorischen Imperativs

Kants Charakterisierung des Menschen als ein Wesen, das sich durch „gesellige Ungeselligkeit“⁴ auszeichnet, ließe es zumindest erstaunlich erscheinen, wenn unsere Pflicht, nach dem ethischen Gesetz zu handeln, nur unser individuelles Verhalten betreffen und nicht auch die Art unseres Zusammenlebens umfassen würde. Und wie kann diese spezifisch soziale Verantwortung für Lebensformen anders wahrgenommen werden als im individuellen Handeln nach dem kategorischen Imperativ?

1. Ethische und rechtliche Gesellschaft bei Kant

Einen ersten und wichtigen Anlauf zur Beantwortung solcher Fragen unternimmt Kant 1785 in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Dort nutzt er die *Menschheitszweckformel*⁵ seines kategorischen Imperativs dazu, aus ihr ein Konzept von Gesell-

4 Immanuel Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, 20

5 Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, 429: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ Zur Interpretation vgl. Christine Korsgaard, Kant's Formula of Humanity, in: Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, New York: Cambridge University Press 1995, Chapter 4. Ich stimme Korsgaard darin zu, dass Kant in dieser Formel Humanität zur Quelle aller moralischen Begründungen und Werte erklärt. Aber welche Prinzipien konstituieren Humanität? An

schaft abzuleiten. Die darin angestrebte Form des Zusammenlebens nennt er „Reich der Zwecke“, das als eine „systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze“⁶ definiert sei. Der Plural „Gesetze“ in dieser Beschreibung einer guten Lebensform zeigt bereits an, dass es sich hierbei um *moralische* Gesetze handeln muss, die aus der *ethischen Menschheitszweckformel* folgen, sofern Ethik die kritische Theorie der Moral ist.⁷ Ein solches Reich der Zwecke nennt Kant auch „eine *ethisch-bürgerliche* (im Gegensatz der *rechtlich-bürgerlichen*) Gesellschaft“⁸. Vom Staat als einer politisch-rechtlichen Gesellschaft unterscheidet sich dieses ethische Gemeinwesen zweifach: 1. Die Menschen darin werden nicht staatlich gezwungen, sondern stehen unter zwangsfreien öffentlichen Rechtsgesetzen, d. h. „bloßen Tugendgesetzen“⁹. Delinquenten können in dieser Rechtsordnung – im Unterschied zur staatlichen – von keinem öffentlichen Richter verurteilt und bestraft werden. 2. Die ethische Gesellschaft ist „immer auf das Ideal eines ganzen aller Menschen bezogen“¹⁰, statt nur auf das Ideal eines Volkes oder einer bestimmten Kultur. Was hier also im erweiterten Rahmen der Moralbegründung mitbedacht wird, sind die *konkreten sozialen Praktiken*, die das von allen angewandte *ethische Gesetz* für unser weltweites *Zusammenleben* zur Folge hat: ein gewaltloser öffentlicher Vernunftgebrauch (1) und eine kosmopolitische Perspektive (2).

2. Kants Menschheitszweckformel

Im Hinblick auf die hier angestrebte Verknüpfung von allgemeiner und moralisch konkretisierter Ethik, die wir auch Sozialethik nennen können, lässt sich am besten anknüpfen an Kants zweckbezogene Erläuterung des kategorischen Imperativs, die fordert, dass „vernünftige Wesen [...] sich selbst und alle andere niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln“¹¹ sollen. Oder, wie Hegel es ausgedrückt hat: „der freie Wille, der [niemals bloß irgendetwas, sondern

anderer Stelle führt die Autorin den Begriff eines moralischen Gesetzes ein, das im Unterschied zum kategorischen Imperativ, der das Gesetz eines freien Willens sei, das Leben in einer kooperativen und funktionstüchtigen Republik vernünftiger Wesen (Kants ‚Reich der Zwecke‘) bestimmen soll. Die inhaltliche Ausformulierung eines solchen sozialmoralischen Gesetzes bleibt sie uns jedoch schuldig, vgl. Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press 2013, 98–102. Anders als Korsgaard begründet José M. Torralba, *The Individuality and Sociality of Action in Kant. On the Kingdom of Ends as a Relational Theory of Action*, *ARSP* 99/4 (2013), 475–498, Kants ‚Reich der Zwecke‘ durch seine „legality that corresponds to the relations we enter into with other human beings, *insofar as we act teleologically*“, 492 (Anm. 75).

6 Kant (Fn. 5), 433; vgl. den leicht abweichenden Wortlaut aaO., wo auch von „eine[r] systematische[n] Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze“ die Rede ist.

7 Siehe etwa Jürgen Mittelstrass, *Schöne neue Leonardo-Welt. Philosophische Betrachtungen*, Berlin 2013, 259. Andere Autoren allerdings, z. B. Ronald Dworkin oder Jürgen Habermas, verstehen Ethik als die Theorie des guten Lebens, Moral dagegen als die Theorie intersubjektiven Verhaltens.

8 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, 94

9 Kant (Fn. 8), 94

10 Kant (Fn. 8), 96

11 Kant (Fn. 5), 433

jederzeit zugleich, U. M.] den freien Willen will¹². In der ursprünglichen Ausformulierung dieser *Menschheitszweckformel* setzt Kant die Person des Handelnden und die Person des Behandelten explizit in Beziehung zur normativen Idee der „Menschheit“¹³: Im Unterschied zur „Tierheit“ ist die Menschheit durch die Fähigkeit bestimmt, sich selbstbewusst Zwecke zu setzen. Und eben diese Vernunftqualität des Mensch-Seins lenkt uns nun auch auf die Möglichkeit des ethischen Zusammenlebens, die zentral darin besteht, nicht nur individuelle, sondern auch *gemeinsame* Zwecke verfolgen zu können. Sozialethik bezeichnet hier also nichts anderes als sozial angewandte Ethik, die nach allgemeinen und absoluten Zwecken sucht, die für uns zugleich die höchsten Werte sind. Diese bilden die Grundlage der moralischen Prinzipien (Grundsätze) einer Gesellschaft. Das Soziale umfasst dabei alle möglichen Formen menschlicher Beziehungen: verwandtschaftliche, psychische, politische, kulturelle, rechtliche, wirtschaftliche, institutionelle etc.

Welche Zwecke sind es denn nun, die Kant in dem von ihm angesteuerten idealen Sozialgebilde, jenem „Reich der Zwecke“, verwirklichen will? Gemeint sein können ja nicht etwa die persönlichen Lebensziele oder eine bloße *Selbstverwirklichung* der Individuen im Unterschied zu ihrer *Selbstbestimmung* im Sinne praktizierter Mündigkeit; es müssen vielmehr allgemeingültige Zwecke der Vernunft gemeint sein, die bestimmbar sind nur unter der Bedingung, dass „von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahiert [abgesehen, U. M.]“¹⁴ wird. Damit bleiben uns als Kandidaten erstens die *Selbstzweckhaftigkeit aller Individuen*, ihr absoluter Eigenwert, der sich aus der *Menschheitszweckformel* analytisch ergibt; und zweitens, dies wird oft übersehen, „die Beziehung dieser Wesen auf einander, als Zwecke und Mittel“¹⁵, d. h., eine *vernünftig geregelte Form der Inter-subjektivität* als „systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen“, oder auch „ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung“¹⁶. Wir können Kants soziale Bestimmungen so deuten: Es gibt zwei Sorten von Zwecken, objektive oder absolute (Selbstzwecke) und subjektive oder relative Zwecke. Letztere sind nur durch ihren Rückbezug auf erstere legitimierbar. Diese dürfen jenen also nicht widersprechen. Weiterhin müssen alle genannten Zwecke der Priorität nach geordnet und koordiniert werden. Außerdem müssen für die Ansteuerung dieser Zwecke geeignete Mittel gewählt werden. Dieser Prozess des Systematisierens von Zwecken und Mitteln geht einher mit einem abgestuften Bewerten, das dem Grundsatz folgt: Humanität als absoluter und höchster Wert ist die Quelle aller anderen Werte.

12 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts § 27, in: Hegel, *Werke* (hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Bd. 7, Frankfurt a. M. 1986, 79

13 Kant (Fn. 5), 429

14 Kant (Fn. 5), 433

15 Kant (Fn. 5), 433

16 Kant (Fn. 5), 433

Aber warum reicht dann Kants *Menschheitszweckformel* zur Begründung einer vernünftig eingerichteten Gesellschaft noch nicht aus? Drei Argumente können angeführt werden.

3. Kants Reich-der-Zwecke-Formel

1. Zunächst ist grundsätzlich zu berücksichtigen, dass Kant selber sein ethisches Prinzip immer wieder modifiziert und präzisiert hat, um es, wie er sagt, subjektiv anschaulich zu machen.¹⁷ Warum sollte dies heute nicht mehr möglich sein? In diesem Sinne heißt, einen sozialetischen Imperativ auszuformulieren, ja nicht etwa, eine Norm *neben* die Ethik zu stellen, sondern nur, die Ethik als moralisches Gesetz des Zusammenlebens zu *konkretisieren*, was m. E. bisher nicht genau genug geschehen ist.

2. Kant stellt für sein Gesellschaftsideal eigens eine *Reich-der-Zwecke-Formel* auf, die es uns zur Pflicht macht, nur solchen Regeln zu folgen, die der Gesamtheit von Zwecken aller vernünftigen Wesen nicht widersprechen.¹⁸ Demnach hat die Befolgung der Gesetze einer ethischen Gemeinschaft eine zweifache soziale Funktion zu erfüllen: Sie muss die Mitglieder dieser Gemeinschaft als Zwecke an sich selbst miteinander verbinden, *und* sie muss die Zwecke, die sie sich selber setzen, zu einer Ordnung sich wechselseitig unterstützender Zwecke, d. h. zu einem vernünftigen *Zweckgefüge* verbinden. Die Mitglieder dieser Gesellschaft sollen sich nicht als Feinde oder Gegner sehen. Selbst wenn sie ökonomisch oder politisch miteinander konkurrieren, müssen ihre jeweiligen Zwecke auf einer tiefer liegenden Übereinstimmung beruhen. So verstanden gibt uns die sozialetische *Reich-der-Zwecke-Formel* eine Mitverantwortung für die *vernünftige Struktur des Zusammenlebens*. Sie verpflichtet uns zur sozialen Einigung und geht damit weit über das bloß negative Verfahren der individualetischen *Grundformel* hinaus. Sie zeigt deutlich, dass Kants Ethik nicht nur eine Prüfinstanz für individuelle Handlungs- und Lebensregeln ist, sondern auch ein Mittel zur Gewinnung gemeinsamer materialer Zwecke. Der kategorische Imperativ prüft hier nicht nur die Universalisierbarkeit von Maximen, sondern sucht auch nach absoluten und vernünftigen Zwecken humaner Gesellschaften. Dennoch bleibt auch diese Formel letztlich bloß formal, weil sie uns keine Auskunft darüber erteilt, *was* da konkret von uns erwartet wird: *Welche* Zwecke sollen wir gemeinsam teilen? Und *welche* moralischen Gesetze sind dazu erforderlich?

3. Was nun die konkrete inhaltliche Bestimmung der Zwecke und der diese Zwecke befördernden Gesetze betrifft, so ist die *Menschheitszweckformel* zweifellos am aufschlussreichsten, weil sie tatsächlich materiale Anforderungen an die Beziehungen von Menschen stellt: Sie sollen einander nicht nur als Mittel, sondern immer auch

17 Vgl. die zusammenfassende Deutung in: John Rawls, *Geschichte der Moralphilosophie*, Frankfurt a. M. 2012, 270, wonach die verschiedenen „Formulierungen des kategorischen Imperativs mehr als jede einzelne dazu beitragen, dieses Gesetz als Idee der Vernunft näher an die Anschauung heranzubringen“.

18 Kant (Fn. 5), 438: [Es] „muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre.“

als Selbstzweck behandeln. Doch hierbei wiederum müsste, über Kant hinaus, geklärt werden, was genau unter Selbstzweckhaftigkeit zu verstehen ist. Dafür hilfreich ist eine handlungstheoretische Analyse, wie sie Gerold Prauss vorgelegt hat. Prauss unterscheidet systematisch drei Handlungsfälle: 1. Der Fall des Bösen, „sich *nur* als Mittel zu behandeln“; 2. Der Fall eines ersten Guten, „*nicht* sich *nur* als Mittel, sondern *auch* als *Selbstzweck* zu behandeln“; 3. Der Fall eines zweiten Guten, sich „*nur* als Selbstzweck, also *nicht* mehr *auch* als Mittel zu behandeln“¹⁹. Das der Kantischen Formulierung entsprechende erste Gute (2.) versteht Prauss als „das Minimum“, das zweite Gute (3.) hingegen als „das Maximum an Zuwendung, das als Behandlung eines Subjekts durch ein [anderes, U.M.] Subjekt jeweils nötig werden kann“²⁰. Jenes minimale Gute sei erforderlich im Normalfall, in dem sich Menschen, die zur Selbsthilfe imstande seien, in der Welt begegnen und bezeichne daher nur die Formel für das rechtlich Gute, das Kant mit dem moralisch Guten verwechsle. Dieses maximale Gute wiederum sei *allein* das moralisch Gute, das in anormalen Situationen der Hilfeleistung gegenüber Personen, die zur Selbsthilfe nicht imstande sind, zu fordern sei.²¹

Was ist demnach eine gute Handlung in dem Sinne, dass sie beiträgt zur Förderung und Erhaltung derjenigen Art vernünftigen Zusammenlebens („Reich der Zwecke“), für die Kant ausdrücklich, wie wir gesehen haben, zur Bedingung erklärt sowohl die wechselseitige Achtung der Gesellschaftsmitglieder in ihrer Selbstzweckhaftigkeit als auch gemeinsam geteilte Zwecke praktischer Vernunft? Bevor ich eine entsprechende sozialetische Konzeption ansteuere, möchte ich die Substanz meiner Argumentation, wie ich sie bis hierher vorgetragen habe, folgendermaßen zusammenfassen:

1. Ein vernünftiges Leben ist nicht ohne ein allgemeingültiges Moralgesetz denkbar.
2. Ein allgemeingültiges Moralgesetz betrifft nicht nur das Verhältnis des Handelnden zu anderen Menschen, sondern auch sein Verhältnis zur *Struktur menschlichen Zusammenlebens*.
3. Folglich kann auch ein vernünftiges Leben nicht ohne die soziale Konkretisierung des Moralgesetzes konzipiert werden.
4. Soll eine vernünftige Lebensform handlungspraktisch *gefördert*, bzw. *gesichert* werden, bedarf es dazu eines sozialetischen Imperativs als Orientierungsgrundsatz.

II. Der soziale Imperativ

1. Erklärung des Begriffs

Zur Vermeidung von Missverständnissen sei vorweg betont, dass meine im Folgenden verwendete Abkürzung *sozialer Imperativ* gar nichts zu tun hat mit der Forderung irgendeines Kollektivs oder den Direktiven einer wie auch immer gearteten sozialen

19 Gerold Prauss, *Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel*, Freiburg/München 2008, 68

20 Prauss (Fn. 19), 69

21 Prauss (Fn. 19), 69–74

Mehrheit. Gemeint ist vielmehr eine soziale Konkretisierung des Kantischen kategorischen Imperativs. Die Gesellschaft ist also nicht das Subjekt, sondern das Objekt dieser befohlenen Handlungsart. Denn es ist gar nicht vorstellbar, dass der Aufklärer Kant die moralische Verantwortung auch für höherstufige Sozialgebilde wie Staaten, Rechtssysteme, Firmen, Vereine oder Lebensformen an eine Gemeinschaft delegieren würde. Gemäß dem aufklärerischen Prinzip des Selberdenkens²² ist jeder Einzelne an seinem Platz innerhalb des Funktionszusammenhangs der jeweiligen Gesellschaft dafür verantwortlich, dass die Struktur dieses Kooperations- oder Lebenszusammenhangs verträglich ist mit den beiden Bedingungen, die Kant an ein vernünftiges Zusammenleben, mithin das verwirklichte „Reich der Zwecke“ stellt: die Wahrung der Selbstzweckhaftigkeit aller darin koordinierten Individuen *und* das Teilen selbst gesetzter Zwecke. Und eben diese doppelte Einzelverantwortung gilt dann genauso auch für gemeinsam gefasste Beschlüsse oder demokratisch erzeugte Mehrheitsentscheidungen.

2. Absolute Zwecke des Zusammenlebens bei Kant?

Nun verwendet Kant in der *Tugendlehre* der *Metaphysik der Sitten* durchaus das Theorem eines vernünftigen gemeinsamen Zwecks, der zugleich Pflicht ist – ein Konzept, das sich auf unser Problem einer sozialen Konkretisierung der Ethik *formal* durchaus anwenden ließe. Nur, und dies ist das entscheidende Problem, sind die von Kant genannten *materialen* Zwecke, an erster Stelle: eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit, als verpflichtende moralische Prinzipien m. E. ungeeignet, weil viel zu anspruchsvoll: Das Höchstziel, ein perfekter Mensch zu werden, ist weder realistisch noch erstrebenswert, weil wir uns dabei vor lauter Handlungsskrupeln nur selber im Weg stünden. Wir wissen ja noch nicht einmal, wie ein perfekter Mensch sein müsste und ob er überhaupt mit der *conditio humana* vereinbar wäre; und fremdes Glück zu befördern, wäre als allgemeingültige Pflicht unmöglich zu erfüllen, weil jeder unter Glück etwas anderes versteht, weshalb es Kant ja auch in der Ethik als Handlungskriterium zurecht ausschließt.²³

Die Situation ändert sich nur partiell, aber nicht grundlegend, wenn wir Kants Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793 hinzuziehen. Darin führt Kant zwar den vielversprechenden Begriff einer ethischen Gesellschaft oder, wie er sagt, „eines ethischen gemeinen Wesens“ ein, das er sich nur als durch „Gebote eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers“²⁴ regiert denken kann. Prinzipiell sieht Kant nur zwei Möglichkeiten: Entweder ist eine Gesellschaft juristisch orga-

22 Immanuel Kant, Beantwortung der Frage Was ist Aufklärung?, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, 35: „[H]abe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“

23 Vgl. Kants Erläuterung dieser beiden Begriffe: Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, 386.

24 Kant (Fn. 8), 98

nisiert, sodass ihre Gesetzgebung vom allgemeinen Rechtsgrundsatz ausgeht, nach dem die „Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“²⁵; oder sie ist ethisch organisiert, sodass sie unter gar keinen „öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann“, weil „die *Moralität* der Handlungen [...] etwas *Innerliches* ist“²⁶. So kommt als moralischer Gesetzgeber schließlich nur noch Gott in Frage, der „auch das Innerste der Gesinnungen eines jeden zu durchschauen“²⁷ vermag.

Diese unbefriedigende Alternative steht nun durchaus im Einklang mit Kants genereller Tendenz, den Inhalt des Rechts als etwas zu verstehen, „was in Handlungen äußerlich ist“²⁸ im Unterschied zu moralischen Geboten, bei denen „es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene innere Prinzipien, die man nicht sieht“²⁹, was nicht nur handlungstheoretisch problematisch ist, weil eine Handlung immer ein Ganzes aus Motiv, Ziel, Planung, Entschluss und Aktion darstellt³⁰; überdies widerspricht es dem in der *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* gegebenen Kriterium für vernünftig aufgeklärtes Recht: „Der Probestein alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte?“³¹ Wie wir sehen, handelt es sich hier um ein genuin moralisches Kriterium der Beurteilung guter Gesetze, genauer, um die auf das Recht angewandte *Autonomieformel*³² des kategorischen Imperativs, die Kant analog auch auf sein Ideal vernünftigen Zusammenlebens, das Reich der Zwecke, anwendet: „Demnach muss ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre.“³³ Die hypothetische Fassung der konkretisierten Formel verdeutlicht zwar, dass es beim guten Handeln im Sozialverband nicht auf die tatsächliche Partizipation an der sozialen Gesetzgebung, sondern nur auf die als möglich gedachte ankommt, d. h., jede Handlung muss einer Regel genügen, die ein allgemeines Gesetz sein *kann*, aber nicht auch tatsächlich sein *muss*. Doch selbst *dieses* Prüfverfahren erfordert vom Handelnden ein autonom durchgeführtes Gedankenexperiment, das er an niemand anderen, auch keine staatliche Instanz, delegieren kann. Mit anderen Worten: In der gesetzgebenden Perspektive *richtigen* oder *legitimen* Rechts hätte dieses auch nach Kant keinen genuinen Zwangscharakter und wäre schon gar nicht in seiner Begründung auf Zwang bezogen; nach Kants *allgemeinem Begriff des Rechts* jedoch ist „[m]it jedem Recht in enger Bedeutung [...] die Befugniß zu zwingen verbunden“³⁴, denn

25 Kant (Fn. 23), 230

26 Kant (Fn. 8), 98

27 Kant (Fn. 8), 99

28 Kant (Fn. 23), 232

29 Kant (Fn. 5), 407

30 Zur Kritik der Spezifizierung von Freiheit in „innere“ und „äußere“ siehe Prauss (Fn. 19), 101 f.

31 Kant (Fn. 22), 39

32 Man soll nur so handeln, sagt Kant, „daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne“, Kant (Fn. 5), Bd. 4, 434.

33 Kant (Fn. 5), 438

34 Kant (Fn. 23), 233

„Recht und Befugniß zu zwingen bedeuten [...] einerlei“³⁵. Hier möchte ich Kant ausdrücklich widersprechen: Ein *Staat* muss Zwang doch nur dann ausüben, wenn er entweder Rechtsverletzungen verfolgen oder Rechten zur Durchsetzung verhelfen will. Beides sind besondere Fälle von *Unterstützung* der Rechtswirksamkeit, veranlasst durch Rechtsmissachtungen, die aber weder mit dem Wesen und den wichtigsten Funktionen noch mit der Begründung des Rechts irgendetwas zu tun haben. Denn tatsächliche Rechtsverletzungen beweisen doch gerade, dass niemand zur Rechtsbefolgung „gezwungen“ werden kann. Statt irgendwen zu zwingen, *konkretisiert* das Recht vielmehr die Moral in den verschiedensten Einzelgesetzen einer Rechtsordnung, die wiederum *Rechtssicherheit* im Sinne von *Rechtsklarheit* schaffen. Dieser Zusammenhang ergibt sich daraus, dass das Recht, wie wir noch sehen werden, durch dieselben sozialen Werte begründet ist, die auch der Moral zugrunde liegen.

Analog dazu ist es m. E. genauso verfehlt, in Bezug auf moralische Entscheidungen von einem selbst auferlegten *Zwang* zu sprechen.³⁶ Die Freiheit zum Bösen besitzt der Handelnde doch immer, ansonsten könnten ihm Pflichterfüllungen oder Pflichtverletzungen moralisch überhaupt nicht angerechnet werden. Also sollte auch hier anstelle von *Selbstzwang* oder *Selbstnötigung* besser von einem erfahrenen *Sollen* die Rede sein, dem ein Akteur freiwillig folgt oder eben nicht folgt. Ich habe heute keine Lust, die 8a in Ethik zu unterrichten. Aber die freiwillige Anerkennung meiner Unterrichtsverpflichtung ist der wunschabhängige Handlungsgrund für meinen vernunftgesteuerten *Wunsch*, die Pflicht dennoch zu erfüllen. Und daraus ergibt sich dann auch für das Recht: Die *Erlaubnis* zur Zwangsdurchsetzung der kodifizierten Einzelgesetze bezeichnet ein Machtmittel des Staates, um ihnen die nötige oder gewünschte Autorität zu verschaffen, das auf allgemeine moralische Gesetze so nicht anwendbar ist. Aber aus dem *Begriff* des Rechts im Sinne dessen, was *richtig* ist, kann die Zwangsbefugnis m. E. nicht abgeleitet werden. Ein abgestufter Strafkatalog für Rechtsverletzungen hingegen mag im Begriff des Rechts durchaus richtig impliziert sein, wenngleich selbst das von neurowissenschaftlicher Seite in Frage gestellt wird. Aber Strafen bedeuten hier etwas qualitativ anderes als Zwang: Jene bezeichnen die in Rechnung gestellten *materialen* Kosten für einzelne Rechtsbrüche als Ausdruck spezifischer Wertschätzung für die jeweils verletzten Rechte; dieser hingegen bezeichnet die *formale* staatliche Macht der *Kosteneintreibung* bzw. *Strafdurchsetzung*. Beides wird nur selten einmal richtig auseinandergehalten.

Deshalb meine ich nun, anders als Kant, dass es eine sozialetische Begründung für *alle* Arten eines guten Zusammenlebens geben muss, nicht nur für Verfassungsstaaten oder religiöse Gemeinschaften. Wie Philip J. Rossi in diesem Zusammenhang ausführt, können historische Beispiele wie die Bürgerrechtsbewegung der 1960er Jahre in den USA oder der Versöhnungsfortschritt zwischen Schwarzen und Weißen in

35 Kant (Fn. 23), 232; hier sieht Hegel m. E. richtig, dass nicht Gewalt, sondern „allein das Grundgefühl der Ordnung, das alle haben“, auch den Staat zusammenhält, Hegel (Fn. 12), 414.

36 So z. B. in: Allen W. Wood, *The Free Development of Each. Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy*, Oxford University Press 2014, 21 ff.

Südafrika die Möglichkeit eines sozialen Miteinanders noch überzeugender belegen als abstrakte Argumente.³⁷ Systematisch betrachtet sieht Rossi den noch unerfüllten Auftrag, der sich für uns aus Kants Vernunftkonzept ergibt, darin, den sozialen Zusammenhalt, der für ethische Gemeinschaften konstitutiv sei, durch eine wechselseitige moralische und zwanglose Anerkennung zu befördern.³⁸ Gut, nur frage ich mich: Worin genau besteht der moralische Zusammenhalt und was an uns sollen wir wechselseitig anerkennen, bzw. voneinander erwarten?

Weder Kants *Metaphysik der Sitten* noch seine *Religionsschrift* gibt darauf, wie wir gesehen haben, eine überzeugende Antwort. Allerdings kommt Kant einer Lösung dieses Problems strukturell sehr nahe, wenn er die Vereinbarkeit individueller Freiheiten an früherer Stelle so beschreibt: „Niemand kann mich zwingen, auf seine Art (wie er sich das Wohlbefinden anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann (d. i. diesem Rechte des anderen), nicht Abbruch tut.“³⁹ Das eigentlich Bemerkenswerte an dieser Version des Vereinbarkeitsproblems – außer der Thematisierung des Strebens nach Glück, das wegen seiner inhaltlichen Variabilität nach Kant ohnehin keinerlei moralische Begründungsfähigkeit für sich beanspruchen kann – ist die ausdrückliche Zurückweisung jeder Art von zwanghafter Nötigung anderer zu bestimmten Lebensformen oder Lebenszielen. Hier zeichnet sich nun in der Tat so etwas wie ein Kantisches Gesamtbild von der Grundstruktur gelungenen Zusammenlebens ab, das am politischen Freiheitsprinzip der *wechselseitigen Toleranz verschiedener Lebensstile* ausgerichtet ist. Es handelt sich dabei allerdings um eine bloß *negative* Thematisierung. Was aber sind die *positiven* moralischen Bedingungen sozialer Interaktion? Welchem sozialetischen Gesetz sollten wir nun folgen?

3. Menschenrechte und Individualität als Hauptsubstanzen der Freiheit

Es müssen hier m. E. zwei eng miteinander zusammenhängende Prinzipien benannt werden, die eine geeignete *Sozialformel* inhaltlich bestimmen können. Das erste Prinzip ergibt sich aus Kants Forderung nach Achtung unserer Selbstzweckhaftigkeit, es ist das *Prinzip der Freiheit als humaner Wert an sich*. Es bedeutet die *Unverletzbarkeit der Menschenrechte* einerseits, das Recht auf *gleiche Entfaltung der Individualität* andererseits. Jene bilden, metaphorisch gesagt, den unantastbaren Kern der Freiheit, diese

37 J. Philip Rossi, *The Social Authority of Reason. Kant's Critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind*, State University of New York 2005, 161 f.

38 Rossi (Fn. 37), 13. Rossi vermisst bei Kant zu Recht ein nicht gewaltsames Mittel, das die Absicht sozialer Einigung, wie sie für jedes ethische Gemeinwesen konstitutiv sei, in jedem einzelnen Akteur auf den Weg bringen kann, aaO., 117–119.

39 Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, 290

seine blühende Umgebung. Das bedeutet: Wo Menschenrechte verletzt werden, kann es keine Individualitätseinfaltung für alle geben. Der umgekehrte Fall, die Wahrung der Menschenrechte bei gleichzeitiger Verhinderung individueller Entfaltung, wäre zwar theoretisch denkbar, etwa in extrem armen Ländern ohne Hungersnot oder in traditionalistisch uniformen Erziehungskulturen, ist aber in der Praxis selten anzutreffen. In beiden Freiheitsaspekten vorausgesetzt ist das *Recht auf Leben*, sofern Freiheit ohne Leben überhaupt keinen Sinn ergibt. Im Freiheitszentrum impliziert sind die grundlegenden Freiheits-, Persönlichkeits- und Sozialrechte. Letztere spielen für Kant allerdings keine Rolle.⁴⁰ Wie genau diese unter das Freiheitsprinzip fallenden Rechte zu spezifizieren und zu begrenzen sind, in welchem Ausmaß und unter welchen Bedingungen es z. B. das Recht auf Eigentum oder ein Recht auf Arbeit geben sollte, kann ich hier nicht diskutieren.⁴¹ Stattdessen kommt es mir auf die spezifische Begründung des Freiheitsprinzips an: Warum muss Freiheit als Wert unbedingt geschützt und gefördert werden? Diese Notwendigkeit möchte ich humanistisch begründen, und zwar durch folgenden Umkehrschluss: Kein vernünftiges Wesen will dauerhaft unfrei, d. h., eingesperrt, geknechtet, ausgebeutet oder bevormundet leben, jedenfalls nicht, ohne mit Hilfe dieses unfreien Zustandes eine irgendwie noch größere, noch sicherere oder noch wertvollere Freiheit realistisch und auf absehbare Zeit erlangen zu können. Aus eben diesem humanen Nicht-Wollen, das unser allgemeines Selbstverständnis als vernünftige Wesen ausmacht, folgt nun als Umkehrschluss der sozialetische Auftrag, *so zu handeln und zu leben, dass unsere Handlungen, einschließlich ihrer vorhersehbaren Folgen, die eigene wie die Freiheit der Mitmenschen nicht gefährden und, falls nötig und möglich, auch retten oder fördern.*

Unsere Begründung schließt nicht etwa *naturalistisch* und damit fehlerhaft von einem nur *seienden* Wollen der Freiheit auf ein *Sollen* ihres Schutzes, sondern vielmehr *humanistisch* von der mit unserem Mensch-Sein untrennbar verknüpften *Idee* vernünftiger Wesen auf die Notwendigkeit ihrer fortschreitenden Realisierung. Das entscheidende Kriterium für die Humanität ist demnach nicht erst die *Wirklichkeit* von solchem Freisein-Wollen, sondern vielmehr bereits die *Möglichkeit* für solches Freisein-Wollen. Mit anderen Worten: Nicht unsere *Natürlichkeit*, sondern unsere kulturell erworbene *Vernünftigkeit*, eine spezifische *Künstlichkeit* also, gilt als Begrün-

40 Kant verfügt über keinen systematisch klaren Begriff oder gar Katalog von Menschenrechten, siehe Christoph Horn, *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*, Berlin 2014, 68–84. Allerdings geht Horn gar nicht auf die *Menscheitszweckformel* und die *Reich-der-Zwecke-Formel* ein, die sich durchaus menschenrechtlich interpretieren lassen, vgl. in diesem Sinne Heiner Bielefeldt, *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit. Perspektiven der Gesellschaftsvertragstheorien*, Würzburg 1990, 105–108; ähnlich in: Bielefeldt, *Kants Symbolik. Ein Schlüssel zur kritischen Freiheitsphilosophie*, Freiburg/München 2001, S. 69–75. Ingeborg Maus, *Menschenrechte, Demokratie und Frieden. Perspektiven globaler Organisation*, Frankfurt a. M. 2015, sieht „Kants Zusammenordnung der Prinzipien Menschenrechte, Volkssouveränität und Frieden“ in dessen (politischer) *Friedensschrift* begründet, besteht jedoch mit Kant auf einer „rigorose[n] Trennung zwischen Recht und Moral“, aaO., 35, 219; letzteres gilt auch für Wood (Fn. 36), 70–89. Eine differenziertere Auslegung vertritt Helga Varden, Immanuel Kant, *Justice as Freedom*, in: Guttorm Floistad (Hg.), *Philosophy of Justice*, Dordrecht 2015, 217: „Hence, the sphere of virtue (ethics) is wider than and encompasses the sphere of right“.

41 Ulrich Müller, *Frieden und Freiheit. Eine Kritik der sozialen Vernunft*, Würzburg 2013, insbesondere 77–84

dungsanker für die menschlichen Freiheitsrechte. Statt von einem *Naturrecht* sollten wir daher auch besser von einem *Kulturrecht* sprechen. In diesem Sinne formuliert die aufgestellte *Sozialformel* nun einen neuen Freiheitsimperativ, der die Ethik auf konkrete Gesellschaften anwendbar macht: *Einerseits* dient er als orientierendes Gesetz des Zusammenlebens, das universal und nicht nur für besondere (politische, theologische, ökonomische etc.) Gemeinschaften gilt. *Andererseits* stellt er durch die Einbeziehung der Folgen moralischen Handelns eine pragmatische Erweiterung des Kantischen Moralverständnisses dar, das ja dem Eigenverständnis zufolge von allen Folgen moralischen Handelns absieht und allein das ethische Gesetz zum Maßstab des Guten macht.⁴² Doch wie soll eine Überprüfung von Maximen hinsichtlich ihrer allgemeinen moralischen Akzeptabilität gelingen, wenn nur deren Widerspruchsfreiheit und nicht auch die allgemeine Erwünschtheit ihrer möglichen Konsequenzen bedacht wird? Das widerspruchsfrei Gedachte und gut Gemeinte ist nicht immer auch das wirklich Gute. Wissenschaftliche Erkenntnisse über Kausalzusammenhänge müssten mindestens mitberücksichtigt werden, wenn es z. B. darum geht, die Maximen zu prüfen, ob Bettlern immer geholfen, Wasser auf jeden Fall sparsam verwendet oder das Drogengesetz unbedingt verschärft werden soll. Kurz gesagt: Unser universaler Grundsatz bleibt deontologisch, weil seine Bemessungsgrundlage für Handlungen das menschenrechtlich erläuterte Vernunftprinzip der Freiheit ist. Er enthält lediglich eine konsequenzialistische *Komponente*, weil er die Handlungsfolgen bei der Anwendung des Prinzips mit berücksichtigt.

4. Frieden als Bedingung der Möglichkeit von Freiheit

Was dem aufgestellten sozialen Imperativ nun aber noch entscheidend fehlt, ist das Intendieren der *Voraussetzungen*, unter denen die geforderte Achtung, bzw. Rettung von Freiheit überhaupt nur möglich ist. Deshalb benötigt er m. E. ein zweites Prinzip, das in Kants oben zitiertem Plädoyer für Toleranz gegenüber verschiedenen Lebensstilen ebenfalls bereits vorgebildet ist und das in seiner späten Abhandlung *Zum ewigen Frieden* von 1795 zur umfassenden Ausarbeitung gelangt: *das Prinzip des Friedens*. Als erster in der Philosophiegeschichte macht Kant den Frieden zu einem apriorischen Grundbegriff, den er seiner Staats- und Rechtsphilosophie zugrunde legt. In diesem Prinzip geht es ihm weder um einen bloßen Waffenstillstand, noch um einen nur vorübergehenden Frieden, sondern darum, „alle Kriege auf immer zu endigen“⁴³. „Als ewiger Friede kann er“, wie Hans Saner ganz richtig bemerkt, „unmöglich a posteriori verstanden, sondern muß apriori erdacht und gestiftet werden. [...] Wenn also der Friede ewig sein soll, muß der Wille zum Frieden absolut und unbedingt sein – und wenn er unbedingt ist, so hält er alle früher bestehenden Kriegsgründe für null

42 Kant sagt, dass der kategorische Imperativ „ohne [auf] die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muss“, Kant (Fn. 5), 402.

43 Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, 356

und nichtig.“⁴⁴ Kant selber spricht nicht weniger emphatisch davon, „daß doch die Vernunft, vom Throne der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt herab, den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt, den Friedenszustand dagegen zur unmittelbaren Pflicht macht“⁴⁵. Die moralische Dimension des von Kant vorwiegend rechts- und staatsphilosophisch verwendeten Friedensprinzips ist hier unüberhörbar⁴⁶, und auf sie möchte ich die weitere Ausformulierung des sozialen Orientierungsgrundsatzes stützen.

Wie also ist Frieden als moralisches Grundprinzip näher zu begründen? Deutlicher noch als in der Friedensschrift, die vor allem eine empirisch tragfähige Theorie des Politischen sein will und dementsprechend pragmatische Überlegungen zur allmählichen Verwirklichung des politischen Ideals⁴⁷ einer Staatenrepublik einbezieht, bringt Kant den moralischen Grund des Friedensimperativs im Schlussteil der *Metaphysik der Sitten* zum Ausdruck, wo er die Moral zwischen Individuen mit derjenigen zwischen Staaten parallelisiert:

Nun spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderstehliches Veto aus: *Es soll kein Krieg sein*; weder der, welcher zwischen mir und dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten, die, obzwar innerlich im gesetzlichen, doch äußerlich (in Verhältnis gegen einander) im gesetzlosen Zustande sind; – denn das ist nicht die Art, wie jedermann sein Recht suchen soll. Also ist nicht mehr die Frage; ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei, und ob wir uns nicht in unserem theoretischen Urteile betrügen, wenn wir das erstere annehmen, sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist, auf Begründung desselben, und diejenige Konstitution, die uns dazu die tauglichste scheint (vielleicht den Republikanism aller Staaten samt und sonders) hinwirken, um ihn herbei zu führen, und dem heillosen Kriegsführen, worauf, als den Hauptzweck, bisher alle Staaten, ohne Ausnahme, ihre innere Anstalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und, wenn das letztere, was die Vollendung dieser Absicht betrifft, auch immer ein frommer Wunsch bliebe, so betrügen wir uns doch gewiß nicht mit der Annahme der Maxime, dahin unablässig zu wirken; denn diese ist Pflicht; das moralische Gesetz aber in uns selbst für betrügerlich anzunehmen, würde den Abscheu erregenden Wunsch hervorbringen, lieber aller Vernunft zu entbehren, und sich, seinen Grundsätzen nach, mit den übrigen Tierklassen in einen gleichen Mechanism der Natur geworfen anzusehen.

44 Hans Saner, Die negativen Bedingungen des Friedens, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlin 2011, 34 f.

45 Kant (Fn. 23), 356. Siehe auch die sinngleiche Auslegung von Höffe: „Vorliegt jener kategorische Rechtsimperativ, den man den kategorischen Friedensimperativ nennen kann“, Otfried Höffe, Einleitung: Der Friede – ein vernachlässigtes Ideal, in: Höffe (Fn. 44), 11.

46 Vgl. Thomas Kater, *Politik, Recht, Geschichte. Zur Einheit der politischen Philosophie Immanuel Kants*, Würzburg 1999, 56: „Der kategorische Imperativ ist Vorbild [...] auch für die Frage nach der politischen Moral. [...] Das ideale Miteinander ist gegeben erst unter den Bedingungen des ewigen Friedens, den zu erreichen entsprechend Pflicht ist.“

47 Dass er dem friedlich-freien Zusammenleben von Menschen den Status eines schrittweise realisierbaren Ideals zuerkennt, unterscheidet Kant etwa von Adorno, der es als eine Form der Utopie begreift: „Utopie wäre über der [sozialen, U.M.] Identität und über dem Widerspruch, ein Miteinander des Verschiedenen“, Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Darmstadt 1998, 153.

Man kann sagen, daß diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht bloß einen Teil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft ausmache; denn der Friedenszustand ist allein der unter *Gesetzen* gesicherte Zustand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menschen, mithin die in einer Verfassung zusammen sind, deren Regel aber nicht von der Erfahrung derjenigen, die sich bisher am besten dabei befunden haben, als einer Norm für andere, sondern die durch die Vernunft a priori von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen überhaupt hergenommen werden muß, weil alle Beispiele (als die nur erläutern, aber nichts beweisen können) trüglich sind, und so allerdings einer Metaphysik bedürfen, deren Notwendigkeit diejenigen, die dieser spotten, doch unvorsichtiger Weise selbst zugestehen, wenn sie z. B., wie sie es oft tun, sagen: »die beste Verfassung ist die, wo nicht die Menschen, sondern die Gesetze machthabend sind«.⁴⁸

Anknüpfend an diese rhetorisch eindrucksvolle Verurteilung des Krieges als einer „heillosen Art, sein Recht zu suchen“, Kants spezifischer Erläuterung der unbedingten und moralischen Pflicht, das Ideal des ewigen Friedens anzusteuern, möchte ich die Heillosigkeit des Krieg Führens wiederum – wie oben bereits den menschlichen Willen zur Freiheit – humanistisch und ex negativo herleiten: Kein uns bekanntes Vernunftwesen will dauerhaft im Kriegszustand, d. h. in permanenter oder (bzw. und) akuter Angst vor Tod, Verletzung, Verfolgung, Zerstörung und Verlust von Mitmenschen, Eigentum, Wohnung, Heimat leben. Dies wäre mit unserem wohlbegründeten Selbstverständnis als vernünftiger menschlicher Wesen nicht vereinbar. Daraus folgt im Umkehrschluss die unbedingte Pflicht eines jeden von uns, zur Wahrung des Friedens und, wenn nötig und möglich, auch zu seiner Förderung beizutragen. Und diese *Friedensförderung* verstehe ich nun als das *moralisch Gute*, ein maximaler Einsatz in Situationen entweder bereits ausgebrochener oder drohender Gewalt; im Unterschied dazu jene *Friedenssicherung* als das *rechtlich Gute*, ein minimaler Einsatz, der in Situationen bestehenden und nicht akut gefährdeten Friedens von jedem zu fordern ist. *Friedensstiftung als moralischer Wert und Friedenssicherung als rechtlicher Wert sind eben nicht nur staatliche, mithin juridische und politische Aufgaben, sondern in erster Linie moralische Pflichten aller Mitglieder jeder nur denkbaren Gemeinschaft, d. h. in allen möglichen Formen menschlichen Zusammenlebens.*

5. Der sozialetische Grundsatz

So richtig es auf der einen Seite ist, dass demokratische, bzw. republikanische (Kant) Verfassungen den Frieden begünstigen, so unwiderlegbar ist es auf der anderen Seite, dass friedliche Überzeugungen und Absichten von Bürgern die Demokratie stabilisieren. Destabilisiert wird sie dagegen durch Korruption, Vetternwirtschaft und

48 Kant (Fn. 23), 354

Machtmissbrauch, die wiederum sozialen Unfrieden stiften. Das heißt, moralische Friedensförderung wie rechtliche Friedenssicherung durch Demokratie ist nur möglich, wenn Demokratie selber durch den *Friedenswillen* ihrer Bürger getragen, d.h. gesichert und gefördert wird. Kantisch gesagt, aufrichtige Friedenseinstellungen der Individuen sind die moralische Bedingung der Möglichkeit demokratisch-rechtlicher Friedensbegünstigung.

Verbinden wir nun Freiheitspflicht und Friedenspflicht aller Mitglieder einer Gemeinschaft bzw. Gesellschaft in *einer* Sozialformel, so ergibt sich folgendes allgemeingültiges Gesetz des Zusammenlebens: *Handle immer so, dass die Wirkungen deiner Handlungen verträglich sind mit einem dauerhaft freien und friedlichen Zusammenleben von Menschen auf der Erde. Oder, negativ ausgedrückt: Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlungen ein dauerhaft freies und friedliches Zusammenleben von Menschen auf der Erde nicht gefährden. Vereinfacht gesagt: Handle so, dass deine Absichten immer auch ein wirklich humanes Zusammenleben einschließen. Negativ gefasst: Gefährde nicht die Bedingungen für ein wirklich humanes Zusammenleben.*

Wenn *diese* Fassung des sozialen Imperativs das Kriterium des *rechtlich* Guten, also der vernünftige Grundsatz eines rechtlich guten Zusammenlebens ist, so muss das grundlegende Gesetz eines *moralisch* guten Zusammenlebens wie folgt lauten: *Handle, wenn nötig und möglich, so, dass die Wirkungen deiner Handlungen ein dauerhaft freies und friedliches Zusammenleben von Menschen auf der Erde fördern, bzw. retten. Negativ gewendet: Verhindere, wenn nötig und möglich, Gefährdungen eines dauerhaft freien und friedlichen Zusammenlebens von Menschen auf der Erde. Vereinfacht gesagt: Handle so, dass deine Absichten ein wirklich humanes Zusammenleben fördern, bzw. retten. Negativ gefasst: Verhindere Gefährdungen eines wirklich humanen Zusammenlebens.*⁴⁹

Allgemeine Freiheit und umfassender Frieden sind also objektive Selbstzwecke, die sowohl das Recht als auch die Moral begründen. Deren gemeinsame normative Quelle tritt deutlicher hervor, wenn wir den Standpunkt des Bösen beziehen, nach dem wir uns wechselseitig mit Gewalt und Menschenrechtsverletzungen begegnen dürfen. Hier können wir nicht mehr zwischen rechtlich Bösem und moralisch Bösem differenzieren, wie es auf der Ebene des Guten ohne weiteres möglich und sinnvoll ist. Während sich moralisch gute und rechtlich gute Handlungen zueinander disjunkt verhalten, fallen ihre Gegenteile, moralisch böse (unmoralische) und rechtlich böse (unrechtliche) Handlungen, jeweils zusammen. Wenn dies widersprüchlich wäre, dann wäre es zugleich unmöglich, Frieden und Freiheit zu missachten: Gewalt auszuüben oder Menschenrechtsverletzungen zu begehen. Die Utopie wäre Wirklichkeit.

49 Vgl. Müller, (Fn. 41), 53–59, wo ich noch keine Differenzierung zwischen der *moralisch* guten und der *rechtlich* guten Dimension des sozialen Imperativs verwende.

III. Chancen und Probleme des sozialen Imperativs

1. Die notwendige Verbundenheit von Frieden und Freiheit

Der soziale Imperativ, gewissermaßen die *Sozialformel* des kategorischen Imperativs, ist meine Rekonstruktion einer sozialen Ethik im Geiste Kants. Er beantwortet die entscheidende Frage, wie eine moralisch und rechtlich gut eingerichtete Gesellschaft auf den Weg gebracht werden kann. Seine konstruktivistische Antwort lautet: durch die Förderung und Sicherung freier und friedlicher Lebensverhältnisse. Reinhard Brandt formuliert das zentrale Problem, das der soziale Orientierungssatz lösen soll, in staatsphilosophischem Zusammenhang prägnant so: „Solange [...] die beiden rechtsnotwendigen Elemente Friede und Freiheit nicht vereint sind, ist die Lösung nicht gefunden. Der friedliche Völkerstaat muß eliminiert werden, da er die freiheitlichen Republiken nicht ermöglichen, sondern zerstören würde; aber wie ist auf Republiken zu hoffen, wenn der drohende Krieg im Naturzustand unter den Völkern jede Hoffnung der Ausbildung freiheitlicher Republiken zuschanden macht?“⁵⁰ Frieden ohne Freiheit wäre ein verordneter oder erzwungener Friede und als solcher stets bedroht durch das natürliche Freiheitsstreben der „befriedeten“ Menschen. Freiheit ohne Frieden hingegen wäre zwischenstaatlich (ausgebrochener oder kalter) Krieg, innerstaatlich (herrschender oder drohender) Bürgerkrieg und unter Naturzustandsbedingungen mindestens drohender Krieg und damit der stets mögliche Verlust individueller Freiheits- und Menschenrechte.

Wenn also der Kern des Freiheitsprinzips in den Menschenrechten der Individuen und der Kern des Friedensprinzips in der Gewaltlosigkeit⁵¹ ihres Zusammenlebens besteht, so kann kaum bezweifelt werden, dass beide Prinzipien nur zusammen bewahrt oder gefördert werden können und auch müssen. Denn Freiheit im Sinne eines nicht gegängelten Wollens kann sich nur unter friedlichen Bedingungen entfalten, vorausgesetzt, sie ist die Freiheit *aller* Mitglieder einer Gemeinschaft, nicht nur die einzelner oder weniger. Und Frieden, der kein bloßer Waffenstillstand ist, kann nur unter den Bedingungen selbstbestimmt lebender Individuen dauerhaft etabliert werden, da dauerhafte Fremdbestimmtheit unweigerlich sozialen Hass hervorruft. Beide Prinzipien stützen sich demnach wechselseitig und können nicht unabhängig voneinander analysiert werden, weil sie voneinander abhängig sind. Ich nenne sie daher auch einen „siamesischen Zwilling“: Weder ist umfassender Frieden ohne allgemeine Freiheit überlebensfähig, noch allgemeine Freiheit ohne umfassenden Frieden.

50 Reinhard Brandt, „Vom Weltbürgerrecht“, in: Höffe (Fn. 44), 99 f. Brandt sieht Kants Lösung für eine gemeinsame Welt allerdings in der „apriorische[n] Rechtstheorie, in der die prinzipiellen Pflichten und Rechte der vernunftbegabten Erdbewohner eruiert werden. Das friedliche Zusammenleben in den Staaten und unter den Staaten und Völkern ist [...] das höchste Rechtsziel“, aaO., 105. Auf die *moralischen Voraussetzungen* für die Verwirklichung dieses obersten Ziels geht er hier jedoch nicht ein.

51 Mit Arendt unterscheide ich zwischen nicht legitimer Gewalt und legitimer Macht, vgl. Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, München 1970, 53. Insofern ist der Friedensuniversalismus auch kein Radikalpazifismus.

Dies zu behaupten, ist etwas anderes als von einem vollständigen wechselseitigen Ineinander-Enthalten-Sein beider Prinzipien auszugehen. Freiheit geht darin über Frieden hinaus, dass sie individuelle Entfaltung, z. B. Erwerb und Ausübung besonderer Fähigkeiten sowie eine eigene Lebensplanung, umfasst. Frieden wiederum geht über Freiheit insofern hinaus, als er die Form des Zusammenlebens, das Verhältnis der freiheitlich lebenden Individuen zueinander, vor allem die Art, ihre Konflikte zu lösen, bestimmt.

2. Die Chancen des Doppelprinzips

1. Der größte Vorzug des Doppelprinzips liegt m. E. in der Begründung von Recht und Moral durch *eine* normative Quelle, die gemeinsame Werteverschlingung von Frieden und Freiheit. Nur die spezifische *Art des Bezugs* auf diese begründenden Werte unterscheidet beide Gesetzgebungen voneinander: Das gute Recht und das rechtlich gute Handeln *sichern* Frieden und Freiheit, während die gute Moral und das moralisch gute Handeln Frieden und Freiheit, wenn nötig und möglich, *fördern*. Aus Sicht dieser *Begründung* gebietet natürlich auch das gerechte Recht etwas Moralisches, weil es das Gute konkretisierend festschreibt, sodass Robert Alexys These vom Recht als moralischem Sonderfall⁵² bestätigt wird. Unter dem Aspekt der *Anwendungssituation* allerdings könnten wir auch umgekehrt die Moral als Sonderfall des Rechts sehen, weil das moralisch Gute einen maximalen Einsatz für Frieden und Freiheit nur in *Ausnahmesituationen* verlangt, das rechtlich Gute dagegen nur einen minimalen Einsatz in allen *Standardsituationen*. So gesehen verstärkt die Moral das Recht in besonderen (Not-) Fällen.⁵³

2. Ein weiterer Vorteil besteht in der Integration von ethischem *Universalismus* und philosophischer *Wertlehre*. Gerade Kants *Menscheitszweckformel* des kategorischen Imperativs und sein Friedenstraktat lassen keinerlei Zweifel daran aufkommen, welche obersten und absoluten Werte die Menschheit verwirklichen muss: die Menschenrechte als höchsten individuellen Wert und den stabilen Frieden als zentralen politischen Wert. Dieser bezeichnet die Bedingung der Möglichkeit von jenem. Der soziale Imperativ gestattet es nun, die ethische Allgemeingültigkeit und unsere wichtigsten Handlungs- und Lebensziele miteinander zu verknüpfen und so aus der Vernunftethik ein inhaltlich ausgerichtetes Moralgesetz zu entwickeln.⁵⁴ Diese Wert-

52 Vgl. Robert Alexy, Hauptelemente einer Theorie der Doppelnatur des Rechts, *ARSP* 95 (2009), 164; ebenso: Robert Alexy, Die Natur der Rechtsphilosophie, in: Winfried Brugger, Ulfrid Neumann u. Stephan Kirste (Hrsg.), *Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2008, 11–25. Ähnlich versteht Dworkin „das Recht als ein Teil der politischen Moral“: „Juristen und Richter sind die praktizierenden Politischen Philosophen des demokratischen Staates“, Ronald Dworkin, *Gerechtigkeit für Igel*, Berlin 2012, 684 u. 700.

53 Jürgen Habermas vertritt die umgekehrte These, nach der sich das (positive) Recht als „Kompensation der Schwächen autonomer Moral begreifen“ lasse, ders., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M. 1998, 567.

54 An vielen Beispielen lässt sich belegen, „daß eine auf den Ideen des Kategorischen Imperativs aufbauende Verallgemeinerungsethik ein sehr flexibles Instrument der Normenbegründung darstellt, welches in der

dimension des sozialen Imperativs ergibt sich m. E. schlüssig auch aus Kants gesamter praktischer Philosophie, wenn man sie einmal auf ihre evaluativen Implikationen hin untersucht.⁵⁵ Neben der immer wieder anzutreffenden Verpflichtung der Menschen zur *Wahrheit*, ohne die überhaupt keine verlässlichen sozialen Beziehungen denkbar wären, ist es eben einerseits die mit der Selbstzweckhaftigkeit vernünftiger Wesen verknüpfte Fähigkeit *und* Pflicht, sich seine Zwecke selbst zu setzen, mithin die verantwortlich auf den Weg zu bringende *Freiheit*⁵⁶, andererseits die unbedingt und vorbehaltlos anzustrebende *Kultur des Friedens*⁵⁷, die Kants Philosophie werttheoretisch durchaus attraktiv machen. In dieser Perspektive verlieren dann auch die kritischen Stimmen, die da behaupten, Kant vertrete in seinem Moralgesetz ein formalistisch-abstraktes und leeres Sollen (Hegel), ihr Gewicht.

3. Darüber hinaus ermöglicht die evaluative Dimension des sozialen Imperativs dessen Verwendung als Mittel der *Kritik* bestehender Gesellschaften im Hinblick darauf, in welchem Ausmaß sie Frieden und Freiheit bereits verwirklicht haben und in welchen Bereichen sie sich noch verbessern müssen. So verwendet Amartya Sen in seinen sozialökonomischen Analysen „den Standpunkt der Freiheit als Leitfaden für den Entwicklungsprozess“⁵⁸ realer Gesellschaften. Und Kant selber bezieht ja das apriorische, in formalen Vernunftbedingungen verankerte Friedensprinzip in seiner Schrift von 1795 auf die verschiedenen empirischen (materialen, gesellschaftlichen, politischen und kulturellen) Bedingungen von Staaten, liefert also die Grundstruktur für sozialpolitische Analysen, deren kritisches Potential letztlich moralisch begründet ist.

3. Die Probleme des Doppelprinzips

Selbsttredend müssen auch die Probleme des sozialen Imperativs benannt werden. *Erstens* können seine beiden Grundprinzipien miteinander in Konflikt geraten. Wenn es etwa um die Befreiung eines unterdrückten Volkes geht, ist mit dem gewaltsamen Widerstand der Herrschenden zu rechnen. Unter welchen Voraussetzungen ist hier zugunsten der Freiheitsförderung eine Gefährdung, bzw. Verletzung des Friedens

Lage ist, der Tatsache angemessen Rechnung zu tragen, daß die Adressaten von Normen immer auch Mitglieder einer sozialen Gemeinschaft oder eines politischen Gemeinwesens sind“, Victor Friesen, *Die Idee der Verallgemeinerung in der Ethik. Eine kritische Untersuchung der moralphilosophischen Entwürfe von I. Kant, M. G. Singer und R. M. Hare*, Würzburg 2013, 179.

55 Günter Fröhlich versucht in einer umfangreichen Studie sogar zu „zeigen, dass Kant mit der Friedensschrift eine Deklination des politischen Wertes ‚Frieden‘ liefert, welche sich exakt in die Forderungen seiner praktischen Philosophie einpasst und welche damit zusätzlich belegt, dass es sich bei der Kantischen praktischen Philosophie im Grunde um eine philosophische Werttheorie handelt“, Günter Fröhlich, *Form und Wert. Die komplementären Begründungen der Ethik bei Immanuel Kant, Max Scheler und Edmund Husserl*, Würzburg 2011, 128.

56 Fröhlich (Fn. 55), 62f

57 Ulrich Müller, *Objektivität und Lebensform. Zu Kants Begründung einer Philosophie der Kultur*, *Philos. Jahrb.* 97/2 (1990), 62–77.

58 Amartya Sen, *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München 2011, 10

moralisch gerechtfertigt? Bereits beim Leiden unter einer Diktatur? Erst im Falle eines Genozids? Oder: Ist es die Inanspruchnahme des Menschenrechts auf freie Meinungsäußerung, z. B. in Gestalt der Veröffentlichung provozierender Karikaturen, wert, terroristische Anschläge zu riskieren? Und: Welches Ausmaß an Erpressung soll zur Rettung von Menschenleben notfalls in Kauf genommen werden? In all' diesen Fällen ist eine sorgfältige Güterabwägung zwischen Frieden (Gewaltlosigkeit, Sicherheit, Leben) und Freiheit (Menschenrechte, Individualität, Eigentum) bzw. Krieg (Gewalt, Unsicherheit, Tod) und Unfreiheit (Verlust, bzw. Bedrohung von Menschenrechten, Individualität und Eigentum) nötig, um zu einer moralisch bestmöglichen Entscheidung zu gelangen. Die mitunter notwendige Verletzung, bzw. Einschränkung eines der beiden Grundprinzipien ändert m. E. überhaupt nichts an deren apriorischer Gültigkeit. Andernfalls könnten sie uns in Konfliktfällen nicht als notwendige und wichtigste Wertkriterien für gut begründetes Handeln dienen.

Zweitens müsste uns das Doppelprinzip auch bestmögliche Aufklärung über die tatsächlichen Wirkungen unseres Handelns verschaffen können. Dies scheint aber insofern fraglich zu sein, als es offenbar schwierig ist, moderne oder, soziologisch gesagt, polykontexturale Gesellschaften über „Höchstwerte“ wie Frieden, Freiheit oder Gerechtigkeit erfolgreich zu integrieren: Die besten ethischen Konzepte bleiben gesellschaftlich oft folgenlos. Dies spricht natürlich nicht gegen sie. Aber ihre Wirkungslosigkeit müsste den Philosophen doch zumindest irritieren und zu der Frage nach ihren Realisierungschancen wie Realisierungshindernissen führen. Wie lassen sich die evaluativen Gehalte der deontologischen Ethik Kants angesichts der Unzulänglichkeit menschlicher Naturen einerseits und komplexer sozio-politischer Machtkonstellationen andererseits am wirkungsvollsten zur Geltung bringen? Dies stellt eine Herausforderung für jede substantielle Ethik des Guten dar.

Drittens stellt sich die Frage, wie mit Konflikten zwischen *individueller* und *menschheitlicher* Verwirklichung von Frieden und Freiheit umzugehen ist. Selbst wenn die vollständige Instrumentalisierung des Individuums zugunsten der Gattung mit dem Doppelprinzip ebenso wenig vereinbar ist wie die umfassende Unterordnung des Einzelstaates unter einen Weltstaatenverbund, kann auch eine pünktliche Befolgung des sozialen Imperativs noch keinen Weltfrieden garantieren. Zu unterschiedlich sind die freiheitlichen Lebensentwürfe und religiösen Vorstellungen der Völker und Kulturen einerseits, die ökonomischen Bedingungen ihrer Lebensregionen andererseits. Geben wir aber das idealistische Ziel einer Einheit von Individuum und Gattung nicht ganz auf, so muss die Philosophie die Frage nach sozialen Institutionen, in denen sich sowohl die „friedensfreiheitlichen“ Rechte der Individuen als auch die der Gemeinschaft gesichert realisieren lassen, beantworten. Kant hätte diese Frage vermutlich, dies belegt seine überwiegend rechtsstaatliche Traktierung des Problems der Vereinbarkeit vieler Freiheiten, als Ausdruck eines verfehlten Verantwortungsidealismus zurückgewiesen. An diesem Punkt sollten wir ihm m. E. nicht folgen und stattdessen auf der moralischen Verantwortung der Individuen auch für höherstufige Formen des Sozialen wie Staaten, Wirtschaftsunternehmen oder Schulen bestehen. Eine ethische Überforderung wäre dies ja nur dann, wenn wir individuelles mit institutionellem

Handeln *identifizierten*, statt es als Teil eines *Kooperationszusammenhangs* zu begreifen. In sozialetischer (und nicht etwa systemtheoretischer) Perspektive sollten wir daher an der vernünftigen Reformierbarkeit der von uns geschaffenen Institutionen festhalten, für die das genuin kantische Werte-Tandem *umfassender Frieden* und *allgemeine Freiheit* den Orientierungsmaßstab bildet.

Schluss

Als friedensfreiheitliches Prinzip verbindet der *soziale Imperativ* (die *Sozialformel des kategorischen Imperativs*) das wichtigste Ziel der *politischen* Philosophie Kants, ein *freies und friedliches Miteinander*, mit dem *Pflichtcharakter* des *ethischen* Imperativs. Während dessen Verallgemeinerungsforderung „nur“ einen absoluten und minimalen Rechtfertigungsstandard für individuelle moralische Handlungen darstellt, formuliert die *Menschheitszweckformel* außerdem ein allgemeingültiges *Ideal menschlicher Beziehungen*. An dieses anknüpfend liefert der soziale Imperativ nun auch ein *evaluatives Kriterium* für die Verwirklichung sowohl des *rechtlich guten* als auch des *moralisch guten Zusammenlebens*. Jenes ist die Pflicht zur *Achtung* (*Nicht-Gefährdung*) von Frieden und Freiheit in *nicht-moralischen* Situationen, dieses die Pflicht zur *Beförderung* (*aktiven Unterstützung*) von Frieden und Freiheit in *moralischen* Situationen. Jenes bezeichnet ein minimal gutes Handeln, an dem sich jede staatliche Gesetzgebung und Rechtsprechung orientieren müsste, dieses hingegen ein maximal gutes Handeln, das von einem jeden in der friedensfreiheitlichen Notsituation gefordert ist. Das Gute im Sinne des Tandems Frieden und Freiheit lässt sich natürlich auch auf *verdienstvoll-altruistische* Weise fördern, ohne dass dies eine moralische oder rechtliche *Pflicht* ist und von irgendeinem Imperativ gefordert werden kann. Dabei handelt es sich zweifellos um moralisch *wertvolles*, aber eben nicht objektiv notwendiges, nur subjektiv motiviertes Handeln. Das grundlegende Gesetz unseres Zusammenlebens verschafft Orientierung für alle möglichen Lebensverhältnisse. Es repräsentiert die *soziale* (*intersubjektive*) *Normativität* der praktischen Vernunft.

DR. ULRICH MÜLLER

Fachbereich Ethik/Philosophie des Hans-Carossa-Gymnasiums,

Am Landschaftspark Gatow 40, 14089 Berlin, Tel.: 030/36996511, Fax: 030/36996519

Privat: Krefelder Straße 21, 10555 Berlin, Tel.: 030/39905409,

E-Mail: Muellermozart@web.de

