

## Gerold Prauss über Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel

VON GEORG SANS S. J.

Eines Abends in Rom. Ein japanisch aussehender Tourist betritt ein Schnellrestaurant und bestellt einen Becher Limonade. Da es schon spät, kein anderer Kunde in der Nähe ist und der Japaner den Eindruck macht, sich mit den europäischen Münzen nicht recht auszukennen, verlangt der Besitzer das Doppelte des auf der Preistafel angegebenen Betrags. Handelt der Wirt moralisch verwerflich, tut er etwas rechtlich Verbotenes, oder verhält er sich schlicht dumm? Immerhin kann er nicht wissen, dass der Japaner seit ein paar Tagen in der Nachbarschaft wohnt und vielleicht noch öfter in den Laden kommen wird. Doch nehmen wir einmal an, der Geschäftsmann hätte etwas Derartiges gehnt und von seinem Gast deshalb den regulären Preis verlangt. Wird sein Verhalten dadurch zu etwas moralisch Gutem? Oder handelt er lediglich gesetzeskonform und aus kühler Berechnung?

Nach einer weit verbreiteten, unter anderem bei Kant anzutreffenden Ansicht reicht die bloße Erfüllung einer Norm nicht aus, um den moralischen Wert einer Handlung zweifelsfrei zu bestimmen. Wer moralisch handelt, der muss das Gute tun, weil es das Gute ist. Ausgehend von dieser Überlegung wird dem moralischen Handeln nicht selten der Bereich des Rechts entgegengesetzt, in dem es einzig auf die äußere Befolgung der Gesetze ankommt, ohne dass die innere Gesinnung, mit der sich jemand an die Regeln hält, irgendeine Rolle spielte. Auf die Weise sind Moral und Recht säuberlich geschieden. Der Staat kann die Einhaltung der gesetzlichen Ordnung mit Gewalt erzwingen, ohne dadurch die Freiheit des Gewissens seiner Bürger zu beschneiden. Eine solche Trennung zwischen Recht und Moral ist allerdings teuer erkaufte. Denn während die sittliche Pflicht, je nach Standpunkt, im Gewissen des Einzelnen, im allgemeinen moralischen Bewusstsein oder in der reinen praktischen Vernunft begründet ist, herrscht hinsichtlich der Rechtfertigung der positiven rechtlichen Ordnung oft Ratlosigkeit, weshalb bereits Hegel die Notwendigkeit sah, den Staat als eine das Recht und die Moral übergreifende sittliche Sphäre einzuführen.

G. Prauss kämpft in seinem unscheinbaren Büchlein „Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel“ (Freiburg i. Br. 2008)<sup>1</sup> mit Nachdruck gegen die gerade geschilderte, seines Erachtens verfehlte Bestimmung des Verhältnisses zwischen Moral und Recht. Anknüpfend an die „Grundlegung zur

<sup>1</sup> Alle Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf dieses Buch. Des Weiteren zitiere ich *I. Kant*, Gesammelte Schriften, herausgegeben von der *Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1900 ff. (abgekürzt AA), sowie *G. W. F. Hegel*, Gesammelte Werke, Hamburg 1968 ff. (abgekürzt GW), jeweils unter Angabe der Band- und Seitenzahl.

Metaphysik der Sitten“ unterbreitet er zunächst einen eigenen Vorschlag zum richtigen Verständnis der ethischen Pflicht (1.). Daran schließt er eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen dem moralisch Guten und dem rechtlich Gebotenen an, die ohne die schematische Entgegensetzung der beiden Sphären auskommt (2.). Sodann spricht er sich gegen alle Versuche aus, die vorpolitischen Grundlagen des Rechts in der Religion ausfindig machen zu wollen, und plädiert stattdessen für eine rein säkulare Begründung des Staats (3).

Wegen ihrer Klarheit und Originalität verdienen Prauss' Überlegungen mit einiger Ausführlichkeit besprochen zu werden. Um Missverständnissen vorzubeugen, sei darauf hingewiesen, dass es sich bei dem Vorschlag weder um eine Interpretation der im ersten Teil der „Metaphysik der Sitten“ entfaltenen kantischen Rechtslehre, noch um eine Deutung der Staatslehre der hegelschen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ handelt. Obwohl er sich eingehend mit der Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs befasst, ist es Prauss am Ende weniger um die richtige Lesart Kants oder Hegels als um systematische Fragen zu tun. Insbesondere der von ihm behauptete ideengeschichtliche Zusammenhang zwischen dem kantischen und hegelschen Verständnis des positiven Rechts einerseits und dem heute von vielen Juristen vertretenen Rechtspositivismus andererseits dürfte einer genauen historischen Prüfung kaum standhalten. Umso größere Beachtung verdient Prauss' Beitrag aber meines Erachtens in systematischer Hinsicht.

### 1. Zur Interpretation der kantischen Ethik

Als scharfsinniger Ausleger Kants hat sich Prauss schon seit langem durch seine Untersuchungen zu den Ausdrücken „Erscheinung“ und „Ding an sich“ einen Namen gemacht.<sup>2</sup> Auf ihn geht die heute von vielen Kant-Interpreten geteilte Auffassung zurück, dass sich Kants in der transzendentalen Ästhetik und Analytik der „Kritik der reinen Vernunft“ grundlegende Unterscheidung nicht auf zwei getrennte Bereiche von Gegenständen bezieht, nämlich die erkennbare Welt der Erfahrung und die uns verborgene Welt der Dinge an sich, sondern dass wir Kant zufolge ein und denselben Gegenstand auf zwei ganz verschiedene Weisen betrachten können, nämlich einerseits als Phänomen in Raum und Zeit sowie andererseits unabhängig von den Einschränkungen unserer Erkenntnis als Ding an sich.<sup>3</sup>

Was Kants praktische Philosophie betrifft, befasste sich Prauss bereits vor vielen Jahren ausführlich mit dem Problem der Freiheit des Handelns. Da Kant den Begriff der Freiheit eng mit dem Prinzip der Selbstgesetzgebung der

<sup>2</sup> Vgl. G. Prauss, *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“*, Berlin 1971, sowie *ders.*, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn 1974.

<sup>3</sup> Dieser sogenannte „two-aspect view“ wurde im angelsächsischen Raum bekannt durch H. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven/London 1983.

Vernunft verzahnt, droht der Begriff seine Anwendbarkeit auf böse Handlungen zu verlieren. Wenn die Freiheit des Handelns nur dadurch feststeht, dass etwas ‚aus Pflicht‘, das heißt um des moralischen Gesetzes willen geschieht, dann scheinen böse Taten, die beispielsweise aus Eigennutz erfolgen, nicht mehr als frei gelten zu können. Um Kant gegen derartige Bedenken zu verteidigen, muss ein von der moralischen Bewertung unabhängiger Sinn von Freiheit gefunden werden.<sup>4</sup> Prauss' diesbezügliche Erwägungen münden in den zweiten Band seines systematischen Hauptwerks, in dem er seine Lehre vom Menschen als Subjekt und Objekt der Praxis entwickelt. Dem Abschnitt über das Bewusstsein unserer sittlichen Verpflichtung lässt der Autor dort eine allgemeine Lehre von den Grundlagen des Handelns vorausgehen.<sup>5</sup>

Prauss' jüngstes Buch beginnt erneut mit dem Handeln ‚aus Pflicht‘ als Grundproblem der Kant-Interpretation. Kehren wir zu dem Beispiel aus dem römischen Schnellrestaurant zurück<sup>6</sup>, so scheint Kant von der folgenden Trichotomie auszugehen: Entweder handelt der Wirt moralisch gut, und damit aus Pflicht; oder er übervorteilt den Gast, handelt also ungerecht, und damit der Pflicht zuwider; oder aber er tut zwar das, was die Norm vorschreibt, jedoch einzig und allein, weil er sich davon einen persönlichen Vorteil verspricht. In diesem dritten Fall verhält er sich „dem, was Pflicht gebietet, gemäß“ (AA IV, 406). Aber wie soll man ein derartiges pflichtgemäßes Handeln sittlich bewerten? Auf der einen Seite tut der Mann nichts Verbotenes oder Schlechtes; andererseits genügt die Handlung nicht dem kantischen Kriterium des moralisch Guten, denn sie geschieht nicht aus Pflicht. Es wäre freilich ebenso irreführend zu sagen, ein Wirt, der seine Gäste aus bloßen Nützlichkeits Erwägungen nicht übervorteilt, handle moralisch gesehen indifferent. Denn wenn ehrliches Handeln aus Eigennutz sittlich indifferent ist, warum sollte unehrliches Handeln aus Eigennutz dann verboten sein? Die Annahme des pflichtgemäßen Handelns als eines zwischen Gut und Böse angesiedelten Dritten führt offenbar in die Aporie. Deshalb, so Prauss, ist Kant bei der Entgegensetzung von ‚pflichtgemäß‘ und ‚aus Pflicht‘ einem Irrtum aufgesessen.

Die Wurzel des Irrtums hat man laut Prauss in der Vermischung apriorischer mit empirischen Bestimmungen des Handelns zu suchen. Die kantische Moralphilosophie gründet nämlich in der Überzeugung, dass der menschliche Willen zwei Arten von Antrieben unterliegt: Die einen sind sinnlichen Ursprungs und verleiten das Subjekt, jeweils das zu tun, wovon es sich die stärkste Empfindung der Lust verspricht. Dabei kommt das Vermögen zu denken allenfalls bei der Auswahl der dem Zweck des Lustgewinns am besten dienlichen Mittel zum Einsatz. Die zweite Art von Antrie-

<sup>4</sup> Vgl. G. Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt am Main 1983.

<sup>5</sup> Vgl. G. Prauss, Die Welt und wir. Zweiter Band: Subjekt und Objekt der Praxis, Zweiter Teil: Die Grenzen einer Absicht, Stuttgart/Weimar 2006.

<sup>6</sup> Das Beispiel ist natürlich dem von Prauss mehrfach zitierten Fall des Krämers bei Kant nachempfunden (vgl. AA IV, 397).

ben dagegen sind für Kant vernünftigen Ursprungs. Das Subjekt richtet sein Tun nach Grundsätzen aus, die es als allgemein verbindlich erkannt hat. Dem Gegensatz zwischen Handlungen ‚aus Pflicht‘ und solchen ‚aus Neigung‘ entspricht demnach der Unterschied zwischen sinnlichen Triebfedern, die den Gesetzen der Natur unterliegen, und Vernunftgründen, die sich a priori einsehen lassen. In seinem Buch über das kantische Freiheitsverständnis hatte sich Prauss hauptsächlich mit dem Problem befasst, dass streng genommen nur solche Handlungen als frei angesehen werden können, denen moralische Prinzipien zugrunde liegen, während jedes Handeln aus Neigung als den Gesetzen der Natur unterworfen und demzufolge unfrei zu gelten hat. Insofern nun böse Handlungen ihrem Wesen nach nicht dem Grundgesetz der praktischen Vernunft entspringen, scheinen sie auch nicht unter den kantischen Begriff der Freiheit als Autonomie fallen zu können. Aus dieser bei Kant ungelösten Schwierigkeit ergibt sich als Folgeproblem die Unklarheit des moralischen Werts ‚pflichtgemäßer‘ Handlungen.

Nach Prauss' Ansicht wäre Kant die missliche Lage erspart geblieben, wenn er den Unterschied zwischen a priori und sinnlichen Gründen antrieben sorgfältiger festgehalten hätte. Er hätte dann eingesehen, dass Erwägungen über mögliche empirische Motive einer bestimmten Handlung nichts zur Klärung ihres sittlichen Werts beitragen, weil sich eine derartige Klärung allenfalls auf nichtempirische Überlegungen stützen kann. Treffen Prauss' Einwände zu, dann hätte Kant in den folgenden, streng voneinander getrennten Schritten vorgehen müssen: Auf der Grundlage einer allgemeinen Theorie der Intentionalität hätte er erstens eine Theorie des Handelns, das heißt unseres praktischen Weltverhältnisses entwickeln sollen, die noch ganz davon absieht, ob die jeweils bezweckte Absicht als moralisch gut oder schlecht zu gelten hat. Eine solche Theorie müsste zugleich den Nachweis der menschlichen Willensfreiheit erbringen, damit Handlungen unabhängig von ihrer ethischen Bewertung als frei erkannt werden können.

Nach dieser allgemeinen Handlungstheorie gälte es in einem zweiten Schritt, die ethischen Grundbegriffe des Guten und Bösen zu bestimmen. Hier greift der kantische Vorschlag einer apriorischen Begründung der Moral. Das sittlich Gebotene lässt sich nicht aus irgendwelchen empirischen Gegebenheiten ableiten, sondern folgt allein aus objektiven Prinzipien der Vernunft. Bis heute beschäftigt die Forschung dabei die Frage nach dem Verhältnis, in welchem die verschiedenen Formeln stehen, mit denen Kant den kategorischen Imperativ als obersten ethischen Grundsatz ausgedrückt hat, und wie genau seine Behauptung zu verstehen ist, bei dem Grundsatz handle es sich um kein materiales, sondern um ein rein formales Prinzip. Prauss' Rekonstruktion geht von der so genannten Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs aus, der gemäß der Handelnde eine jede menschliche Person „jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ brauchen soll (IV, 429). Seine Interpretation ist ebenso originell wie dem Wortlaut des kantischen Textes zuwider. Prauss fragt zunächst nach der

Bedeutung der beiden Bestandteile der Forderung, jemanden „jederzeit zugleich als Zweck“ und „niemals bloß als Mittel“ zu gebrauchen. Offenbar setzt eine sinnvolle Deutung der Stelle die beiden entgegengesetzten Möglichkeiten voraus, jemanden entweder ‚nur als Mittel‘ (und nicht zugleich als Zweck) oder ‚nur als Zweck‘ (und nicht zugleich als Mittel) zu brauchen.

Als Mittel gebrauche ich einen anderen Menschen genau dann, wenn ich mich seiner bediene, um meine eigenen Absichten zu erreichen; als Zweck behandle ich hingegen denjenigen, dessen Vermögen, seine von ihm selbst gewählten Absichten zu verfolgen, ich anerkenne und nach Kräften befördere. Kant prägt dafür die Rede vom Menschen als einem „Zweck an sich selbst“ (AA IV, 428)<sup>7</sup>. Gebrauche ich einen Menschen bloß als Mittel, so handle ich unsittlich, denn ich verweigere ihm das wesentlich zu seiner Persönlichkeit gehörige Recht auf freie Selbstbestimmung. Daher bin ich gehalten, jeden Menschen als Selbstzweck zu behandeln. Die Klausel „niemals bloß als Mittel“ und „jederzeit zugleich als Zweck“ lässt jedoch den Spielraum für die Möglichkeit offen, dass die andere Person, deren Fähigkeit, sich selbst Zwecke zu setzen, ich durchaus anerkenne, mir zugleich beim Verfolgen meiner eigenen Absichten dienlich ist. Dies wird in all den Situationen der Fall sein, in denen aus freier Übereinkunft der eine etwas tut, das dem anderen nützt.

Von der Behandlung eines Menschen sowohl als Mittel als auch als Zweck zu unterscheiden ist der Fall, in dem der andere, den ich als Selbstzweck behandle, seinerseits nichts tut, was mir als Mittel zur Verwirklichung meiner Absichten diene, so dass ich ihn eigentlich gar nicht als Mittel brauche. Man denke etwa an die alltägliche Situation, in der jemand einer gehbehinderten Person beim Überqueren einer Straße behilflich ist: Insofern eine solche Handlung nicht aus Eigennutz, sondern mit Kant gesprochen aus Pflicht geschieht, ist der andere hier nicht Mittel, sondern ausschließlich Zweck.<sup>8</sup> Der Fall verdient deswegen besonderes Interesse, weil die sittliche Motivation des Handelnden nun zweifelsfrei festzustehen scheint. Denn solange ich jemanden zugleich als Mittel brauche, kann nicht ausgeschlossen werden, dass mein Tun gar nicht aus Pflicht, sondern aus bloßer Berechnung und damit aus Neigung geschieht. Behandle ich einen Menschen dagegen ausschließlich als Zweck, kann offenbar kein Fall von Eigennutz vorliegen.<sup>9</sup>

Prauss zieht die Folgerung aus dieser Beobachtung und stellt die provozierende These auf, lediglich die dritte Art von Handlungen, nämlich solche, die einen Menschen ausschließlich als Selbstzweck und gar nicht als

<sup>7</sup> Der Ausdruck „Selbstzweck“ findet sich bei Kant lediglich in einer Vorlesung zur Metaphysik der Sitten aus dem Jahr 1793/94 (Nachschrift *Vigilantius*; AA XXVII, 716).

<sup>8</sup> Der Fall entspricht Kants Beispiel der verdienstlichen Pflicht gegen andere (vgl. AA IV, 430).

<sup>9</sup> Prauss behauptet wohlgerne nicht, dass jeder, der einem Hilfsbedürftigen beisteht, dies notwendigerweise ohne Eigennutz tut. Worum es ihm geht, ist die Tatsache, dass die Behandlung eines anderen ‚nur als Zweck‘ dem von Kant so genannten Handeln ‚lediglich aus Pflicht‘ (vgl. AA IV, 398) besonders nahezukommen scheint.

Mittel brauchen, seien eigentlich moralisch zu nennen. Er zitiert das biblische Gleichnis vom barmherzigen Samariter, um deutlich zu machen, dass sich seine Moralauffassung in bester Übereinstimmung mit der christlichen Tradition befindet. Den verletzten Mann einfach auf der Straße liegen zu lassen und weiter seines Weges zu gehen, ist moralisch verwerflich. Doch wie begründet Prauss dieses Urteil? Um die Basis einer kantianischen Ethik nicht zu verlassen, genügt weder der bloße Appell an unser sittliches Gefühl noch der Hinweis auf die positive Rechtsordnung mit ihrem Gebot der Hilfeleistung. Die Moral tritt Prauss zufolge deshalb auf den Plan, weil mir der andere als wissentlich wollendes und zugleich hilfloses Subjekt gegenübertritt. Wenn ich sowohl um die prinzipielle Fähigkeit des Verletzten weiß, sich selbst Zwecke zu setzen und seine eigenen Absichten zu verfolgen, als auch um die Unmöglichkeit, dies gerade in diesem Moment zu tun, bin ich verpflichtet, ihm zu helfen.

In dem Auftauchen der hilfsbedürftigen anderen Person liegt für Prauss die Objektivität der sittlichen Forderung begründet. Das moralisch Gute entspringt nicht den subjektiven Bedürfnissen oder Erwägungen des Einzelnen, sondern setzt eine Gemeinschaft mehrerer Subjekte voraus, die sich ihres je eigenen Wollens bewusst sind und darin voneinander wissen. Die Vorzüge dieser Interpretation liegen auf der Hand. Statt sich in abstrakten Spekulationen über die Form moralischer Grundsätze zu ergehen oder die ethischen Prinzipien auf ihre mögliche Verallgemeinerbarkeit zu prüfen, führt Prauss das sittlich Gebotene in der Gestalt des auf meine Hilfe angewiesenen konkreten Anderen greifbar vor Augen. Man wird freilich fragen müssen, inwieweit der spezifische Sinn, in dem Prauss den Ausdruck ‚objektiv‘ verwendet, der Bedeutung entspricht, die der Begriff in der kantischen Ethik besitzt. Als objektiv bezeichnet Kant Gründe des Handelns, „die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind“ (AA IV, 413). Auf das Gleichnis angewendet, besagt Objektivität soviel wie Allgemeingültigkeit. Wer auch immer des Weges entlangkommt, ist verpflichtet, dem unter die Räuber Gefallenen zu helfen, sei dieser, wer er wolle. Anschaulich gesprochen, bedeutet Objektivität des Guten also die beliebige Austauschbarkeit sowohl der handelnden als auch der behandelten Personen. Prauss gebraucht den Ausdruck ‚objektiv‘ hingegen im Blick auf die spezifische Verfassung, in der sich die mir begegnende Person befindet. Objektiv ist die Pflicht zu helfen insofern, als sie sich auf ein hilfloses Subjekt als (intentionalen) Gegenstand bezieht.

So intuitiv einleuchtend diese Deutung der Objektivität der sittlichen Pflicht auch sein mag, so fangen mit ihr die Fragen der Moralbegründung, um die Kant gerungen hat, erst an. Denn es soll nicht durch bloße Intuition feststehen, dass ich verpflichtet bin, dem vor meinen Augen liegenden Verletzten zu helfen. Die Absicht der kantischen Grundlegung der Ethik besteht vielmehr darin, zu zeigen, dass der Spruch des individuellen Gewissens zugleich ein allgemeines Gebot der Vernunft darstellt. Selbst wenn es zu-

treffen sollte, dass der Gegenstand des sittlichen Sollens nie etwas anderes als dieser konkrete andere Mensch sein kann,<sup>10</sup> kommt die kantische Selbstzweckformel nicht ohne den Rückgriff auf die allgemeine Wesensnatur der menschlichen Person aus. Insofern jedem Menschen die Fähigkeit zugeschrieben werden muss, sich nach allgemeinen Grundsätzen selbst zu bestimmen, ist er als Subjekt eines vernünftigen Willens anzusehen. Die Unbedingtheit der ethischen Forderung besteht also darin, jedwedes lebendige Gegenüber, das eine meinem eigenen wissentlichen Wollen entsprechende Verfassung besitzt, als Selbstzweck zu behandeln. In Prauss' Worten:

Wird ein Tier auch noch zu einem Menschen, indem Wollen auch noch wissentliches Wollen wird, so wird es eben dadurch a priori zum Sichwollen eines Selbstzwecks. Solches wissentliche Wollen aber muss, sobald es einem andern solchen gegenübertritt, zum wissentlichen Fordern werden, weil ein jedes, was es a priori von sich selbst weiß, eben damit a priori auch von jedem andern als sich selbst weiß. Umgekehrt muss jedes deshalb a priori auch zum wissentlichen Sollen gegenüber jedem solchen wissentlichen Fordern werden, wodurch a priori jene Normativität in unsere Welt kommt und für unseren Umgang miteinander jenen absoluten Maßstab bildet (119).

In der kantischen Selbstzweckformel kommt der universalistische Zug der Ethik in der Bezugnahme auf die „Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen“ (AA IV, 429) zum Ausdruck. Dass die Erstreckung des kategorischen Imperativs auf alle Menschen im Wesen der Vernunft selbst grundgelegt ist, ergibt sich aus dem Kontext. Deshalb verfehlt den Kern des kantischen Gedankens, wer die Grundformel im Sinne eines leeren Formalismus auffasst. Dass die Maximen unseres Handelns Gesetzesform besitzen sollen, ist bereits die Folge der Annahme, dass es sich um Prinzipien eines vernünftigen Willens handelt. Aufgrund des engen sachlichen Zusammenhangs zwischen der Natur des Menschen, dem obersten Prinzip der Sittlichkeit und dem Begriff der Selbstzwecklichkeit lässt sich die Objektivität der Pflicht nicht unabhängig von ihrer Allgemeingültigkeit einsehen. Die Forderung, als Selbstzweck behandelt zu werden, ist genau insofern berechtigt, als sie sich nicht einem beliebigen, sondern einem wissentlichen Wollen entspringt.

## 2. Moral und Recht bei Kant und Hegel

Moral und Recht bilden, so lautete die eingangs geschilderte Ansicht, gewissermaßen die Innen- und die Außenseite der sittlichen Ordnung. Für die Moral zählt vor allem die subjektive Gesinnung, im Bereich des Rechts dagegen das objektive Verhalten. Während der Moralist das Gute allenfalls gebieten kann, muss der Jurist es erzwingen. Darum steht moralisches Handeln in dem Ruf, sittlich wertvoller zu sein als bloß legales Verhalten. Wer einer Regel aus eigener Einsicht folgt, handelt ‚besser‘ als derjenige, der et-

---

<sup>10</sup> In dem Fall wären immer noch das Problem der Pflicht gegen sich selbst (vgl. 62, Anmerkung 89) sowie das Problem unserer Verantwortung für die Welt der Tiere und Pflanzen zu lösen.

was bloß deshalb tut, weil er andernfalls dazu gezwungen würde. Moral und Recht stimmen darin überein, dass beide etwas Bestimmtes vorschreiben. Doch während die Moral allein auf dem guten Willen des jeweils handelnden Subjekts beruht, besitzt das Recht darüber hinaus die nötigen Mittel, um das geforderte Gute notfalls mit Gewalt durchzusetzen.

Prauss bringt die in seinen Augen verfehlte Auffassung des Verhältnisses zwischen Moral und Recht nun mit der kantischen Unterscheidung zwischen Handlungen ‚aus Pflicht‘ und ‚gemäß der Pflicht‘ in Zusammenhang. Dabei stützt er sich auf die Beobachtung, dass Kant selbst den besagten Unterschied im Laufe der Zeit immer ausdrücklicher als Gegensatz von Moralität und Legalität gefasst hat. Für das in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ erörterte Verhalten des klugen Kaufmanns, der seine Kunden aus Berechnung nicht übervorteilt, reserviert Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft“ den Begriff der Legalität und setzt ihm die Moralität entgegen.<sup>11</sup> In der „Metaphysik der Sitten“ definiert Kant Legalität als „die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetz“ (AA VI, 219). Die Pointe der kantischen Unterscheidung liegt in der Rolle, welche die subjektive Motivation jeweils spielt. Wer moralisch gut handelt, tut es „um des Gesetzes willen“, das heißt „aus Achtung fürs Gesetz“ (AA V, 81). Wer indes lediglich der Pflicht gemäß, aber nicht aus Pflicht gut handelt, tut es aufgrund irgendeiner anderen Triebfeder, das heißt, „nur vermittelt eines Gefühls“ (AA V, 71). Ein solches Handeln nennt Kant in der Religionsschrift „gesetzlich gut (legal)“ (AA VI, 30).

Wie dem Kantkenner nicht entgehen kann, erschöpft die von Prauss zitierte Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität mit Rücksicht auf die dem Handeln jeweils zugrunde liegende Triebfeder keinesfalls den kantischen Begriff von Recht und Moral, der bei der Einteilung der „Metaphysik der Sitten“ Pate gestanden hat. Daher sind die folgenden Ausführungen nicht als Deutung der kantischen Rechts- oder Tugendlehre zu verstehen, sondern als Reflexion auf die mit einer falschen Gegenüberstellung von Recht und Moral einhergehenden Schwierigkeiten. Sie lassen sich schlagwortartig verkürzt als die Veräußerlichung des Rechts und die Privatisierung der Moral kennzeichnen. Die Veräußerlichung des Rechts zeigt sich für Prauss unter anderem daran, dass Kant zur Beschreibung des Rechtsverhältnisses auf eine mechanische Metapher zurückgreift. Kant geht von der Voraussetzung aus, dass die Rechtsordnung dem Zweck dienen soll, das friedliche Zusammenleben der Menschen sicherzustellen. Das Recht soll verhindern helfen, dass der Gebrauch der Freiheit des einen die Freiheit des anderen über Gebühr einschränkt. Um seine ordnende Funktion erfüllen zu können, ist das Recht auf spezifische Zwangsmaßnahmen angewiesen. Kant spricht deshalb vom Recht auch als dem „Gesetz eines mit jedermanns Freiheit notwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges“ (AA VI,

---

<sup>11</sup> Vgl. AA V, 71; 81; 118; 151.

232). Zur Veranschaulichung bedient er sich der „Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung“ (ebd.).

Wie das physikalische Prinzip von *actio* und *reactio* das freie Spiel etwa zweier Billardkugeln bestimmt, so setzt das staatliche Gesetz dem freien Treiben der Bürger seine Grenzen. Doch ebenso problematisch wie einerseits die Rede von der freien Bewegung materieller Körper ist andererseits der Gedanke eines zum Handeln gezwungenen Subjekts. Denn weder besitzen die Billardkugeln einen Willen, der es ihnen erlauben würde, auch in eine andere Richtung zu rollen, noch lässt sich etwas physisch Erzwingenes sinnvollerweise als Handlung verstehen. Sollte die rechtliche Ordnung also lediglich durch äußeren Zwang gekennzeichnet sein, ließen sich ihre Normen nicht als an frei handelnde Subjekte gerichtet deuten. Ihre Befolgung geschähe „sozusagen in Gesinnungslosigkeit als bloßer Nachgiebigkeit gegen Druckausübung“ (112). Lässt man die Frage, ob Prauss die von Kant gebrauchte Analogie angemessenen interpretiert, einmal auf sich beruhen, dann besteht die Herausforderung darin, das Recht nicht allein von dem ihm zweifellos auch beiwohnenden Zwangscharakter her, sondern außerdem in seiner eigentümlichen Verschränkung von Wollen und Müssen zu verstehen. Prauss beschreibt die sittliche Pflicht als ein Wollen – nämlich desjenigen, der den anderen zugleich als Zweck behandelt –, das in einem Müssen gründet, welches seinerseits einem Wollen entspringt – nämlich desjenigen, der nicht bloß als Mittel gebraucht werden will.<sup>12</sup> Angesichts dieses Zusammenspiels von Wollen und Müssen greift die Meinung zu kurz, nur die Moral bedeute ein Sollen, das Recht hingegen einen Zwang.

Hegel hat, wie es scheint, die mit dem einseitigen Begriff der Legalität verbundenen Schwierigkeiten nicht nur von Anfang an erkannt, sondern auch auf die Spitze getrieben. Tatsächlich betrachtet Hegel Recht und Moral nicht als gleichberechtigte Glieder eines „Metaphysik der Sitten“ genannten Ganzen, sondern bringt sie in eine logische Abfolge, und das heißt bei Hegel, in eine Rangordnung. Für Hegel steht die Moral höher als das Recht, weil dieses etwas bloß Äußerliches darstellt, während jene die Subjektivität verkörpert. Der Gedanke von der Rechtsordnung als einer Art Zwangsmechanismus<sup>13</sup> erfährt bei Hegel eine weitere Zuspitzung, wenn er einen Staat, der keinen Wert auf die sittliche Gesinnung seiner Bürger legt, als „Maschine“ bezeichnet (GW 10/1, 414). Vor allem aber gibt sich Hegel keinen Illusionen hin, was die negativen Auswüchse einer veräußerlichten Auffas-

<sup>12</sup> In seinem Hauptwerk spricht Prauss von unserem Sollen als der Einheit eines – durch Müssen – bedingten Wollens und eines – durch Wollen – bedingten Müssens (vgl. *ders.*, Die Welt und wir, 768f.).

<sup>13</sup> Bereits in dem um 1797 entstandenen so genannten „Ältesten Systemprogramm“ hatte es geheißen: „Jeder Staat muss freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln“ (in: *R. Bubner* [Hg.], Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus, Bonn 1973, 263).

sung des Rechts betrifft. Oft genug, so lautet sein Einwand, verbergen sich hinter der vermeintlichen Gleichheit aller vor dem Gesetz die größten Ungerechtigkeiten. In der „Phänomenologie des Geistes“ spricht Hegel deshalb von der „geistlosen Allgemeinheit“ des Rechts, mit dessen Hilfe sich alle Formen individueller Absonderlichkeiten rechtfertigen lasse, und unter dessen Deckmantel der Einzelne leicht zum Spielball mächtiger Interessen werde (GW 9, 267).

Gegenüber dem negativen, bloß verbotenden Charakter des Rechts begreift Hegel das moralische Handeln als etwas Positives. Es beziehe sich „auf den Menschen nicht als abstrakte Person“, deren Freiheit nur nicht anzutasten sei, sondern zielen auf die „Bestimmungen seines besonderen Daseins“, um ihm tatsächlich Gutes zu erweisen (GW 10/1, 404). Doch die Einordnung der Moral über dem Recht macht Hegel keineswegs blind für die Einseitigkeiten einer rein innerlich verstandenen Moralität. In dem gleichnamigen Abschnitt der „Phänomenologie des Geistes“ erörtert er ausführlich die Gefahr der Verstellung und setzt sich kritisch mit dem romantischen Bild der „schönen Seele“ auseinander, die, nur noch dem eigenen Gewissen verpflichtet, vom Handeln ganz absieht und sich stattdessen auf die Kontemplation hoher Ideale und die Beurteilung der Taten anderer verlegt.<sup>14</sup>

Nach dem Scheitern des geschilderten Versuchs, Recht und Moral auseinanderzuhalten, schlägt Prauss eine andere Grenzziehung vor. Das moralisch Gute hat für ihn, wie bereits angedeutet, den Sinn der Behandlung eines anderen Menschen, der nicht zur Selbsthilfe instande ist, rein als Zweck. Zur Definition des rechtlich Guten greift Prauss sodann auf die in der Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs enthaltene Bestimmung des Gebrauchs einer Person nicht bloß als Mittel, sondern zugleich als Zweck zurück. Prauss vertritt damit die verblüffende These, dass Kant im zweiten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ eigentlich gar nicht bis zum moralisch Guten vorgedrungen, sondern beim Rechtsverhältnis stehengeblieben sei. Ergänze man Kants Überlegungen in angemessener Weise durch die Unterscheidung zwischen Personen, die sich selbst zu helfen durchaus fähig sind, und solchen, die von der Hilfe anderer abhängen, ergebe sich jeweils eine sittliche Forderung eigener Art. In dem einen Fall soll ich den auf meine Hilfe angewiesenen anderen nicht als Mittel, sondern ausschließlich als Zweck an sich selbst behandeln. Dieser erste Fall, der das moralisch Gute darstellt, verlangt gewissermaßen ein „Maximum an Zuwendung“ (70).

Aus der Bestimmung des moralisch Guten als die ‚Pflicht‘, einen nicht zur Selbsthilfe fähigen anderen Menschen rein als Zweck zu behandeln, folgt in-

---

<sup>14</sup> Angesichts der beiden Extreme einer mechanistischen Rechtsordnung einerseits und einer verinnerlichten Moralität andererseits sieht sich Hegel bekanntlich veranlasst, den Staat als ein die beiden Sphären des positiven Rechts und der Moral übergreifendes Drittes einzuführen; davon unten mehr.

des nicht einfach das ‚Recht‘, jemanden, der zur Selbsthilfe imstande ist, nun nach Belieben als Mittel zu gebrauchen, sondern wiederum die ‚Pflicht‘, den zur Selbsthilfe fähigen anderen Menschen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel zu gebrauchen. Obwohl das rechtlich Gute, verglichen mit dem moralisch Guten, als ein „Minimum an Zuwendung“ (69) erscheint, ist das Recht ebenso verpflichtend wie die Moral. Deshalb lässt sich die Forderung des Rechts auch nicht sozusagen übererfüllen, indem ich jemanden rein als Zweck behandle, der eigentlich zur Selbsthilfe imstande ist. Nach dem Prauss'schen Verständnis von ‚gut‘ wäre ein solches Verhalten, das sich in bestimmten Formen des karitativen oder sozialstaatlichen Assistenzialismus niederschlagen mag, kein Werk der Übergebühr, sondern gerade das Verfehlen des in dem betreffenden Fall geforderten (rechtlich) Guten.

Entsprechend den beiden Arten des Guten stellt Prauss zwei Fassungen des kategorischen Imperativs einander gegenüber. Die erste ist das Prinzip der Moral und verlangt die Behandlung eines Subjekts „nur als Selbstzweck“; die zweite regelt die Sphäre des Rechts und gebietet, ein Subjekt „auch als Selbstzweck“ zu behandeln (110). Gemäß den beiden Imperativen ergeben sich zwei Möglichkeiten, Böses zu tun. Wer einem hilflos daliegenden Verletzten nicht beisteht, handelt moralisch böse. Anders als bei Kant ist bei Prauss der Fall ausgeschlossen, dass eine Handlung, die nicht als (moralisch) gut angesehen werden kann, dennoch als ‚pflichtgemäß‘ gilt. Sobald ich einen Menschen, der nicht zur Selbsthilfe imstande ist, ‚auch als Mittel‘ gebrauche, behandle ich ihn *eo ipso* ‚nur als Mittel‘, und meine Handlung ist böse. Davon abzuheben ist ein Verhalten, durch das ich einem im Prinzip zur Selbstbestimmung fähigen anderen Menschen gleichsam mit seiner Einwilligung Schaden zufüge, indem ich ihm etwas vorenthalte, das ihm eigentlich zusteht. Wer eine zur Selbsthilfe fähige andere Person nur als Mittel gebraucht, der handelt rechtlich böse. Es ließe sich mit Prauss allenfalls ein kasuistischer Streit darüber führen, ob etwa das sittenwidrige Verhalten des Wirts, der seine ahnungslosen Gäste übervorteilt, eher gegen das Recht oder doch gegen die Moral verstößt. Aber es kann nicht sein, dass ein ehrlicher Geschäftsmann pflichtgemäß handelt und trotzdem nicht gut.

### 3. Zur Begründung des säkularen Staates

Die von Prauss kritisierte falsche Bestimmung des Verhältnisses zwischen Moral und Recht schlägt unmittelbar auf das Verständnis des Staates durch. Wer das Recht als rein äußerliche, mechanischen Zwang ausübende Ordnung auffasst, der begreift in der Regel den Staat als Garanten des Rechts. Die Funktion der staatlichen Gewalt besteht darin, die Bürger zur Einhaltung der Gesetze zu zwingen. Doch insofern es sich bei den staatlichen Gesetzen um durch Menschen gesetztes Recht handelt, fungiert der Staat zugleich als Gesetzgeber. Wie lässt sich das positive Recht seinerseits begründen? Gibt es einen über bloße Verfahrensregeln hinausreichenden

Maßstab zur Beurteilung staatlicher Gesetze? Oder genügt es zur Rechtfertigung der geltenden Normen, dass sie von der jeweiligen Obrigkeit erlassen wurden? Für Prauss besteht die tragische Folge der Deutung pflichtgemäßen Verhaltens als Legalität darin, dass Kant, wenn auch wider Willen, dem unter Juristen weit verbreiteten Positivismus Vorschub geleistet hat.

Natürlich stellt der Positivismus die Absicht der kantischen Rechtslehre genau auf den Kopf, war Kant doch der Überzeugung, die einzelnen Prinzipien der rechtlichen Ordnung aus dem kategorischen Imperativ als dem Grundgesetz der praktischen Vernunft ableiten zu können. Aber Prauss' Beobachtung, dass sich der kantische Begriff der Legalität in gefährlicher Nähe zum Rechtspositivismus befindet, verdient bedacht zu werden. Denn sobald das Kants Rechtslehre tragende Axiom von der notwendigen Vermittlung der sittlichen Freiheit eines jeden Menschen mit der sittlichen Freiheit aller anderen nicht mehr zum fraglos anerkannten Grundbestand gesellschaftlicher Überzeugungen gehört, stellt sich das Problem der Begründung rechtlicher Normen. Genau das ist Prauss zufolge mittlerweile der Fall. In unserer säkularen Gesellschaft sind nicht nur die vormals religiösen Grundlagen des Rechts zerbrochen, sondern der Glaube an die prinzipielle Überlegenheit des freiheitlichen Staates gegenüber anderen politischen Formen gilt selbst nur noch als eine nicht weiter begründbare Option unter mehreren möglichen. Vor dem Rechtspositivismus sind alle Regimes gleich.

Mit dieser wenig beruhigenden Diagnose steht Prauss nicht allein. Seit geraumer Zeit wird in der Rechtsphilosophie die Frage diskutiert, ob der moderne Staat zu seiner Legitimation nicht auf eine Begründung angewiesen sei, die sich mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln der politischen Willensbildung unmöglich bewerkstelligen lasse. Die klassische Formulierung des Problems stammt von E. W. Böckenförde, der bereits in den sechziger Jahren die These aufstellte: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“<sup>15</sup> Nach Meinung Böckenfördes können derartige vopolitische Grundlagen des Rechts nur aus der Religion stammen. Wollen wir uns nach den Gräueln des Zweiten Weltkriegs und der Genozide des 20. Jahrhunderts nicht erneut der Gefahr des Totalitarismus aussetzen, bedarf es einer Rückbesinnung auf die religiöse Begründung der Würde und der fundamentalen Rechte des Menschen. Ein vollständiger Verzicht auf das der christlichen Tradition entnommene Bild vom Menschen als einem Geschöpf Gottes mit einer einmaligen Persönlichkeit hieße, zugleich unsere ganze Rechtsordnung aufs Spiel zu setzen.

---

<sup>15</sup> E. W. Böckenförde, „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ (1967), in: *Ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zu Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1991, 92–114, 112. – Die Frage wurde wieder aufgegriffen von J. Habermas in seinem Gespräch mit J. Ratzinger über „Vopolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats“ (in: *J. Habermas/Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger], Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2005, 16).

Böckenförde seinerseits weiß sich mit seiner These in bester Gesellschaft, denn kein geringerer als Hegel hat sich am Ende seines Lebens zu der Ansicht durchgerungen, der Staat müsse, um Bestand zu haben, in der Religion gründen. Die entscheidenden Bemerkungen fallen in einer langen Anmerkung am Ende des rechtsphilosophischen Abschnitts der „Enzyklopädie“, die Hegel in der dritten Auflage von 1830 ergänzt hat, und die den Interpreten seither Kopfzerbrechen bereitet. Streng genommen gehören Staat und Religion bei Hegel zwei verschiedenen Systemteilen an. Während der Staat die Vollendung des so genannten objektiven Geistes bildet, stellt die Religion, ebenso wie Kunst und Philosophie, einen Aspekt des absoluten Geistes dar. In der Lehre vom objektiven Geist entwickelt Hegel aus der Idee der Übereinstimmung zwischen Begriff und Gegenstand seine Sozialphilosophie; im dem absoluten Geist gewidmeten letzten Teil des Systems hingegen behandelt er jene kulturellen Formen, in denen das Absolute als solches selbst zur Erscheinung kommt. Einfacher ausgedrückt: Der Gegenstand der Rechtsphilosophie ist die soziale und politische Ordnung, der Gegenstand der Religionsphilosophie das Verhältnis des Menschen zum Absoluten.

Nun darf nicht vergessen werden, dass bereits Kant einen Weg gewiesen hatte, wie sich Moral und Recht an die religiösen Einstellungen knüpfen lassen, nämlich durch „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ (AA VI, 153). Aber nichts lag Kant ferner, als die Metaphysik der Sitten auf eine theologische Grundlage zu stellen. Bei Hegel indes liegen die Verhältnisse komplizierter, kann doch wegen der teleologischen Anordnung seines Systems nicht ausgeschlossen werden, dass gewisse kategoriale Bestimmungen erst aufgrund ihrer komplexeren Nachfolger ganz verständlich werden. So wird beispielsweise die wahre Funktion ebenso wie die Grenzen des positiven Rechts nur begreifen, wer beides vor dem Hintergrund des Staates betrachtet. Nicht anders, könnte man argumentieren, ist der Staat seinerseits auf eine Begründung angewiesen, die den Bereich des Politischen verlässt und ihn im Absoluten verankert. Aber selbst wer ein solches Argument überzeugend findet, muss zu dem Einwand Stellung beziehen, warum ausgerechnet die Religion und nicht die Philosophie die Begründungsleistung erbringen sollte. Könnte es nicht sein, dass der alte Hegel vor den faktischen Schwierigkeiten einer philosophischen Rechtfertigung von Recht, Moral und Staat kapitulierte und unter dem Eindruck der restaurativen Politik seiner Tage in den Obskurantismus zurückfiel?

Wie bei Kant, so ist auch bei der Bezugnahme auf Hegel von außerordentlicher Wichtigkeit, die interpretatorischen von den systematischen Fragen zu scheiden. Historisch spricht einiges für die Annahme, dass das protestantische Christentum, in dem Hegel die einzig denkbare staatstragende Religion erblickte, von ihm in einer Weise idealisiert aufgefasst wurde, die religiöse und philosophische Begründung kaum noch auseinanderzuhalten gestattet. Was Hegel vorschwebt, ist nichts weniger als „die Versöhnung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Geiste, des Staats mit dem religiösen Ge-

wissen, in gleichen dem philosophischen Wissen“, denn sittliche Gesinnung, religiöses Bewusstsein und Philosophie enthalten, auf je eigentümliche Weise, die „absolute Wahrheit“ (GW 20, 540). Nur unter dieser höchst anspruchsvollen metaphysischen Voraussetzung erschließt sich Hegels These von der Religion als „Basis der Sittlichkeit und des Staates“ (GW 20, 534).

Löst man die These aus ihrem Kontext, bleibt die scheinbar rückwärts gewandte Behauptung von der Angewiesenheit des modernen Staats auf rational nicht einholbare und damit auch keinem möglichen Konsens unterliegende religiöse Ursprünge. In Prauss' Augen hat deshalb bei Hegel der religiöse Glaube im schlechten Sinn den Platz des philosophischen Wissens eingenommen. Gegen diese seines Erachtens verfehlte Sicht von den vopolitischen Grundlagen des Staats kämpft Prauss mit aller Vehemenz. Er verteidigt den säkularen Staat als ein politisches Gebilde, dessen normative Wurzeln in der allen Menschen gemeinsamen praktischen Vernunft liegen. Gemessen daran bedeutet der Verweis auf die Religion als Basis der Sittlichkeit, dem modernen Staat seine Begründung zu entziehen. Für Prauss steht außer Frage, dass sich die Annahme einer einzigen wahren, absoluten Religion in unserer Gegenwart weder soziologisch noch theoretisch ernsthaft aufrechterhalten lässt. Erkennt man die faktische Mehrzahl der Weltanschauungen und Religionen aber als gegeben an, ist nicht absehbar, wie religiöse Überzeugungen noch dazu taugen sollten, die Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens zwischen Angehörigen verschiedener Glaubensgemeinschaften und Volksgruppen zu begründen. Spätestens seit dem Erstarken des islamischen Fundamentalismus kann eigentlich kein Zweifel mehr herrschen, dass der religiöse Ursprung für sich genommen den sittlichen Wert staatlicher Institutionen und politischen Handelns nicht verbürgen kann.

Prauss nimmt diese Einsicht zum Ausgangspunkt eines leidenschaftlichen Plädoyers für die Unverzichtbarkeit der Philosophie als Wissenschaft von den nicht-empirischen Grundlagen der Sittlichkeit. Dabei schließt er freilich in zwei Hinsichten über sein Ziel hinaus. Die eine ist seine Kritik des Begriffs eines Naturrechts, die meines Erachtens auf falschen terminologischen Voraussetzungen beruht. Gegen die Rede vom Naturrecht spricht Prauss von der sittlichen Forderung als einem „ersten ‚Stück‘ Kultur“ (84), und er betont in Anspielung auf den gängigen Einwand des naturalistischen Fehlschlusses, vor diesem bewahre allein der Versuch, das Sollen nicht aus Sein, sondern „aus Wollen“ herzuleiten (87). Abgesehen von dem misslichen Umstand, dass durchaus Formen des naturalistischen Fehlschlusses denkbar sind, die das Sollen von einem Wollen herleiten, wie beispielsweise der Emotivismus, beabsichtigen die Verfechter des so genannten natürlichen Sittengesetzes keineswegs, aus der physischen Verfassung der Wirklichkeit – genauer aus der empirischen Natur des Menschen – irgendwelche moralischen oder rechtlichen Normen abzuleiten. Was sie beanspruchen, sind vielmehr bestimmte Einsichten in das vernünftige Wesen des Menschen.

Das zeigt sich bereits am *locus classicus* der Naturrechtslehre, im Römerbrief des heiligen Paulus, demzufolge die Heiden in ihrem Gewissen und im Denken dieselbe sittliche Forderung antreffen, welche die Juden dem Gesetz Gottes entnehmen. In diesem Sinne besteht kein prinzipieller Unterschied zwischen dem, wozu der Mensch „von Natur aus“ (Röm 2, 14), das heißt ohne religiöse Offenbarung, ethisch zu tun verpflichtet ist, und dem, was das jüdische Gesetz gebietet. Entsprechend besteht auch für Thomas von Aquin ein entscheidendes Merkmal des natürlichen Sittengesetzes in seiner Erkennbarkeit durch die menschliche Vernunft.<sup>16</sup> Ein großer Teil der terminologischen Verwirrung um das Naturrecht rührt von der nicht durchschauten theologischen Bedeutung des Begriffs der Natur her, dessen Gegenteil nicht, wie im Kantianismus, die Freiheit oder die Kultur ist, sondern das Übernatürliche im Sinne der göttlichen Gnade. Das Naturrecht will also gerade keine religiös begründete Sonderlehre sein, sondern die Explikation der im vernünftigen Wesen des Menschen gelegenen sittlichen Forderung.<sup>17</sup> Mit seinem Einsatz für eine rein philosophische Begründung von Moral und Recht befindet sich Prauss demnach ganz im Einklang mit dem ursprünglichen Gedanken eines Naturrechts.

Auch in der zweiten Hinsicht, in der Prauss meines Erachtens über sein Ziel hinauschießt, steht er der von ihm kritisierten Auffassung am Ende näher, als er zugeben mag. Der Gegenstand seiner Ablehnung ist dieses Mal die maßgeblich von Hegel vertretene und neuerdings verstärkt in Mode gekommene Theorie der Anerkennung.<sup>18</sup> Eines ihrer bestimmenden Kennzeichen besteht in der wesentlichen Gegenseitigkeit der Anerkennung, etwa der Rechte einer Person im Staat. Es genügt nicht, dass ich als Einzelner die Würde jedes anderen Menschen anerkenne und ihn als Selbstzweck behandle, sondern ein wahrhaft sittlicher Zustand ist erst dann erreicht, wenn der andere auch seinerseits mich niemals bloß als Mittel gebraucht. Dagegen betont Prauss, wie wir gesehen haben, die strenge Asymmetrie des ethischen Sollens. Die spezifische Objektivität der sittlichen Forderung liege in ihrer Bedingtheit durch das wissentliche Wollen desjenigen, auf den sich mein Handeln jeweils richtet. Der verpflichtende Charakter hänge nicht davon ab, wie der mir gegenüberstehende Andere mit mir in der Vergangenheit

<sup>16</sup> Vgl. „Quia homo inter cetera animalia rationem finis cognoscit, et proportionem operis ad finem; ideo naturalis conceptio ei indita, qua dirigatur ad operandum convenienter, lex naturalis vel jus naturale dicitur“ (In IV Sent. dist. 33, qu. 1, art. 1) und „Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura“ (S.th. Ia-IIae, qu. 91, art. 2).

<sup>17</sup> Ob es angesichts der Verwirrung um den Naturrechtsbegriff ratsam ist, an der Rede von einem sittlichen Naturgesetz festzuhalten, mag man verschieden beurteilen. Immerhin ist es bemerkenswert, dass J. Ratzinger in der erwähnten Diskussion mit J. Habermas unumwunden einräumt, die Argumentationsfigur des Naturrechts sei „leider stumpf geworden“, weshalb er sich „in diesem Gespräch nicht darauf stützen“ wolle (*Habermas/Benedictus <Papa, XVI.> [Ratzinger]*, 50).

<sup>18</sup> Vgl. zuletzt P. Cobben, *The Nature of the Self. Recognition in the Form of Right and Morality*, Berlin/New York 2009, sowie H.-C. Schmidt am Busch/C. F. Zürn (Hgg.), *Anerkennung*, Berlin 2009.

verfahren ist, oder in Zukunft verfahren wird. Es gehe bei Moral und Recht nicht um die wechselseitige Behandlung, sondern um den Unterschied zwischen Handelndem und Behandeltem. „Das wird in der Tat zum Ursprung jeder Normativität, weil es doch auch in jedem Umgang miteinander, der symmetrisch ist, gerade asymmetrisch ist und bleibt“ (97).

Prauss richtet sich mit dieser Feststellung unmittelbar gegen Hegel, der behauptet hatte: „Insofern jeder als ein freies Wesen anerkannt wird, ist er eine Person“ (GW 10/1, 390; zit. 96). An der Stelle ist freilich nach dem wahren Sinn der in der Theorie der Anerkennung enthaltenen Forderung nach Wechselseitigkeit zu fragen. Prauss scheint Hegel durch seine Kritik auf die kaum einleuchtende Position festzulegen, dass meine Pflicht zur Anerkennung der anderen Person nur so lange besteht, wie diese mich ihrerseits anerkennt. Dass auf diese Weise keine Begründung in Gang kommen kann, sondern sich das Argument im Kreise dreht, ist offensichtlich. Woran Hegel in meinen Augen aber liegt, ist nicht die gegenseitige Bedingtheit der Anerkennung, sondern der einfache Umstand, dass eine Situation, in der nur die einen Menschen die anderen als Subjekte behandeln, diese umgekehrt aber nicht jene, dem Personbegriff Hohn spräche. Deshalb bedeutet ‚wechselseitig‘ hier dasselbe oder wenigstens etwas Ähnliches wie ‚allgemein‘ bei Kant, nämlich die unbedingte Verpflichtung eines jeden zur Anerkennung eines jeden anderen. Letztlich nichts anderes besagt auch der Prauss'sche Begriff der Objektivität. Die Notwendigkeit des moralisch Guten richtet sich nicht bloß auf bestimmte Personen, sondern umfasst jedweden Menschen, der nicht zur Selbsthilfe imstande ist; und rechtlich gut soll ich nicht bloß diejenigen behandeln, die ich mir dazu aussuche, sondern schlechterdings alle Menschen, die ihren eigenen Willen zu bilden und zu äußern vermögen.

Damit sind wir an einem ähnlichen Punkt angelangt wie am Ende des ersten Abschnitts. Obwohl Prauss die Universalität der sittlichen Pflicht implizit voraussetzt, rückt er diesen für das kantische und nachkantische Denken maßgeblichen Aspekt in den Schatten seiner eigenen Theorie der bewussten Intentionalität. Dabei wäre es ein Leichtes gewesen, das Vernunftförmige unserer Handlungen ausdrücklicher an die Allgemeinheit der sie leitenden Absichten zu binden. Das Versäumnis ist zu bedauern, weil es den Prauss'schen Ansatz einer Auffassung zum Verwechseln ähnlich macht, von der er denkbar weit entfernt ist. E. Lévinas stellt in seinem viel beachteten Hauptwerk „Totalité et infini“ das bloße Erscheinen des wehrlosen anderen Menschen in den Mittelpunkt des erstphilosophischen Projekts einer Ethik, die meint, jeder herkömmlichen ontologischen Begrifflichkeit entsagen zu können. Gerade in Abgrenzung von Lévinas und seinen Gefolgsleuten halte ich es für wichtig, daran zu erinnern, dass Prauss' Ethik fest in den Rahmen einer transzendentalen Theorie eingebunden ist, die es sich zur Aufgabe macht, das Verhältnis, in dem Subjekt und Objekt beziehungsweise die Welt und wir zueinander stehen, auf den Begriff zu bringen.

## Resümee

Es kommt selten vor, dass ein philosophisches Buch, das einem Thema von erheblicher gesellschaftlicher Tragweite gewidmet ist, zugleich mit einem eigenständigen Vorschlag zur Lösung eines systematischen Grundproblems aufwarten kann. G. Prauss ist genau dies gelungen, noch dazu auf weniger als 150 Seiten. Wer mit anderen Schriften des Autors vertraut ist, weiß, dass Prauss es der Leserin und dem Leser nicht immer leicht macht, wozu außer der Komplexität des Gedankengangs oft ein etwas hölzerner Sprachstil beiträgt. So ist auch das jüngste Buch nicht frei von eigenwilligen Verschachtelungen und Manierismen, etwa wenn der Autor einerseits die Verdienste Kants um die Begründung von Moral und Recht in den höchsten Tönen lobt, und andererseits das Fehlschlagen seines Versuchs, beide zu unterscheiden, als „unhaltbare Schiefheit“ beklagt, die „trotz aller ihrer schlimmen Folgen bei Kant selbst wie auch nach Kant und noch bis heute nicht durchschaut wird“ (34). Im Ganzen handelt es sich jedoch um einen – verglichen mit dem vierbändigen Hauptwerk – überschaubaren und flüssig zu lesenden Text.

Da Prauss keinen Zweifel aufkommen lässt, dass seine Deutung von Moral und Recht zwar dem kantischen Ansatz, aber keineswegs dem Wortlaut der kantischen Ethik verpflichtet ist, hielte ich es für wenig sachgerecht, seinem Vorschlag lediglich mit dem Hinweis zu begegnen, die von ihm kritisierte Auffassung des Verhältnisses der beiden Sphären entspreche nicht der von Kant selbst in der „Metaphysik der Sitten“ dargelegten Sicht der Dinge. Stattdessen möchte ich zusammenfassend einige Vorzüge benennen, über die mir sein Entwurf zu verfügen scheint. An erster Stelle sei der Umstand hervorgehoben, dass Prauss eine notorische Schwierigkeit vieler an Kants Autonomiebegriff anknüpfender Ethiken umgeht, indem er die Angewiesenheit auf Hilfe in den Mittelpunkt seiner Moralbegründung rückt. Eine Ethik, welche die Selbstzwecklichkeit der menschlichen Person an den Anfang ihres Begründungsgangs stellt, und die Selbstzwecklichkeit wiederum aus dem vernünftigen Willen des Subjekts ableitet, tut sich in der Regel schwer zu erklären, warum auch diejenigen Menschen als Zweck behandelt werden sollen, die erkennbar weder zum Gebrauch der eigenen Vernunft noch zur Bildung ihres Willens imstande sind. Warum sollten kleine Kinder, alte oder kranke Menschen nicht instrumentalisiert werden dürfen, wenn Selbstzwecklichkeit bedeutet, sich selbst vernünftige Zwecke setzen zu können, sie dazu aber nicht in der Lage sind?

Bei Prauss verläuft die Überlegung genau umgekehrt: Wenn ein Wesen, das im Prinzip darauf angelegt ist, sich selbst dem eigenen Willen gemäß zu bestimmen, dazu aus irgendeinem besonderen Grund nicht imstande ist, dann bin ich genau deshalb verpflichtet, diesen Menschen ausschließlich als Zweck und nicht zugleich als Mittel zu behandeln. Ist der andere in der Lage, seine freie Zustimmung zu geben, dann darf beziehungsweise muss

ich ihn gerade nicht ausschließlich als Zweck, sondern zugleich als Mittel behandeln. Doch in diesem letzteren Fall liegt streng genommen bereits eine Art Vertragsbeziehung oder eben ein Rechtsverhältnis vor. Indem Prauss das Wesen der Moral unmittelbar an das Fehlen der Möglichkeit bindet, sich selbst zu bestimmen, bricht er der skeptischen Frage nach der Behandlung hilfloser Individuen ihre Spitze ab. Die Moral setzt zwar das prinzipielle, aber niemals das faktische Vorliegen der Fähigkeit zur Selbstbestimmung voraus. Dem Prauss'schen Vorschlag gemäß kann von der moralischen Pflicht überhaupt nur gegenüber solchen Personen sinnvoll die Rede sein, die nicht zur Selbsthilfe imstande sind.

Einen weiteren Punkt, in dem mir Prauss' Überlegungen bedenkenswert erscheinen, sehe ich in dem Hinweis, dass sich die Rolle des Staates nicht in der Bewahrung des Rechts erschöpft, sondern dass der Staat im Gegenteil auch der Moral Geltung zu verschaffen hat. Man denke noch einmal an das sittliche Gebot der Hilfeleistung. Das staatliche Gesetz stellt das Unterlassen der Hilfe nicht etwa aufgrund irgendeiner vertraglichen Bindung unter Strafe, die jeden Bürger auf Gegenseitigkeit verpflichtete, dem anderen beizustehen, sondern weil es sich um eine objektive moralische Forderung handelt. Die Rechtsordnung „kann nicht nur, sondern sie muss sogar, soll sie eine gerechte sein, nach jenem objektiven Maßstab auch Moral gebieten“ (109). Deshalb ist die unterlassene Hilfeleistung nicht bloß ein Gesetzesverstoß, sondern außerdem moralisch böse. Für Prauss verhalten sich Moral und Recht nicht wie subjektives Innen und institutionell verfasstes Außen, sondern stellen zwei unterschiedliche Arten der sittlichen Pflicht dar, die beide je auf den Schutz des Staates angewiesen sind. Darin steht er Hegel nahe, demzufolge Recht und Moral für sich genommen keinen Bestand haben, wenn sie nicht innerhalb eines staatlichen Gemeinwesens verwirklicht werden.

Was den Kantianer Prauss von Hegel unterscheidet und seine Sichtweise meines Erachtens über Hegels Rechtsphilosophie hinaushebt, ist das unbeirrte Festhalten an einer streng normativen Begründung von Moral, Recht und Staat. Da Hegel alle drei in einen metaphysischen Zusammenhang stellt, ist vor allem seine Staatslehre für Fehldeutungen anfällig. Angesichts des zwiespältigen Eindrucks, den andererseits Kants „Metaphysik der Sitten“ seit jeher bei ihren Lesern hinterlassen hat, kann man Prauss nur dankbar sein für die Suche nach einem von Kant unabhängigen Weg, Moral und Recht in ihrer jeweiligen Eigenheit zu verstehen, ohne den von Kant bereiteten Boden zu verlassen und die These einer für sich selbst praktischen Vernunft ganz aufzugeben. Vor diesem Hintergrund hat man schließlich sein nicht ohne Polemik vorgetragenes Plädoyer für einen rein philosophischen Ursprung der Lehre von der Würde des Menschen zu verstehen. Denn wären Menschenrechte und Menschenwürde eine Frage religiöser Überzeugungen oder kultureller Gegebenheiten, liefe das in unserer heutigen Gesellschaft auf eine Relativierung des Rechts und die Privatisierung der Moral hinaus.