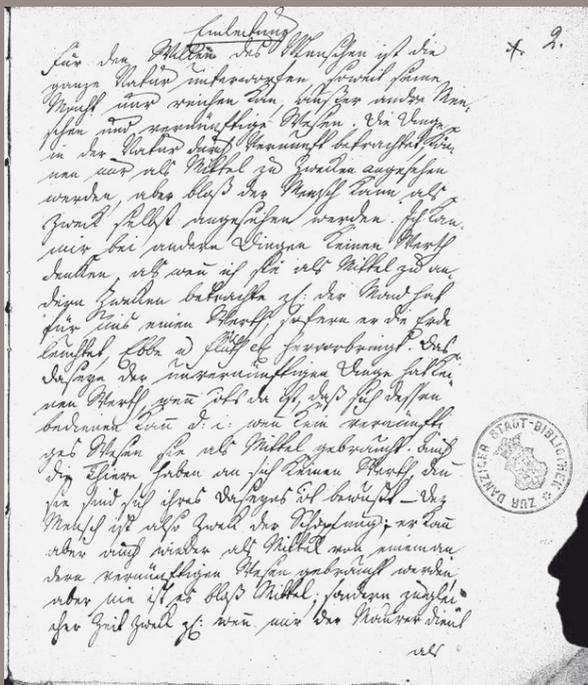


Philipp-Alexander Hirsch

## Kants Einleitung in die Rechtslehre von 1784

Immanuel Kants Rechtsbegriff in der Moralvorlesung „Mrongovius II“ und der Naturrechtvorlesung „Feyerabend“ von 1784 sowie in der „Metaphysik der Sitten“ von 1797



Universitätsverlag Göttingen



Philipp-Alexander Hirsch  
Kants Einleitung in die Rechtslehre von 1784

This work is licensed under the [Creative Commons](#) License 3.0 “by-nd”, allowing you to download, distribute and print the document in a few copies for private or educational use, given that the document stays unchanged and the creator is mentioned. You are not allowed to sell copies of the free version.



erschienen im Universitätsverlag Göttingen 2012

---

Philipp-Alexander Hirsch

# Kants Einleitung in die Rechtslehre von 1784

Immanuel Kants Rechtsbegriff in  
der Moralvorlesung  
„Mrongovius II“ und der  
Naturrechtovorlesung  
„Feyerabend“ von 1784  
sowie in der  
„Metaphysik der Sitten“ von 1797



Universitätsverlag Göttingen  
2012

## Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

### *Anschrift des Autors*

Philipp-Alexander Hirsch  
e-mail: [ph.hirsch@gmx.at](mailto:ph.hirsch@gmx.at)

Dieses Buch ist auch als freie Onlineversion über die Homepage des Verlags sowie über den OPAC der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek (<http://www.sub.uni-goettingen.de>) erreichbar und darf gelesen, heruntergeladen sowie als Privatkopie ausgedruckt werden. Es gelten die Lizenzbestimmungen der Onlineversion. Es ist nicht gestattet, Kopien oder gedruckte Fassungen der freien Onlineversion zu veräußern.

Satz und Layout: Philipp-Alexander Hirsch

Umschlaggestaltung: Franziska Lorenz

Titelabbildungen:

Mitschrift: Erste Seite der Vorlesungsnachschrift Naturrecht-Feyerabend,

Mikrofilm: Marburg, Kant-Archiv [Film 4], mit freundlicher Genehmigung des Kant-Archivs Marburg;

Silhouette: Silhouette aus Hippels Nachlaß (1784, von Buck, Aufbewahrung: Königsberg, Stadtbibliothek)

© 2012 Universitätsverlag Göttingen

<http://univerlag.uni-goettingen.de>

ISBN: 978-3-86395-069-9



## Text der Titelabbildung

### Erste Seite der Vorlesungsnachschrift *Naturrecht-Feyerabend*

Manuskript: Danzig, Biblioteka PAN [Ms. 2215]; Mikrofilm: Marburg, Kant-Archiv [Film 4].  
Transkription zitiert nach AA XXVII, S. 1319.

#### *Einleitung*

*Für den Willen des Menschen ist die ganze Natur unterworfen, soweit seine Macht nur reichen kann, außer andre Menschen und vernünftige Wesen. Die Dinge in der Natur durch Vernunft betrachtet, können nur als Mittel zu Zwecken angesehen werden, aber bloß der Mensch kann als Zweck selbst angesehen werden. Ich kann mir bei andern Dingen keinen Werth denken, als wenn ich sie als Mittel zu andern Zwecken betrachte zE: der Mond hat für uns einen Werth, sofern er die Erde beleuchtet, Ebbe und Fluth etc. hervorbringt. Das Daseyn der unvernünftigen Dinge hat keinen Werth, wenn nichts da ist, das sich dessen bedienen kann d:: wenn kein vernünftiges Wesen sie als Mittel gebraucht. Auch die Thiere haben an sich keinen Werth, denn sie sind sich ihres Daseyns nicht bewußt – der Mensch ist also Zweck der Schöpfung; er kann aber auch wieder als Mittel von einem andern vernünftigen Wesen gebraucht werden, aber nie ist er bloß Mittel; sondern zu gleicher Zeit Zweck zE: wenn mir der Maurer dient*





„Ist Freiheit einem Gesetz der Natur unterworfen, so ist sie keine Freiheit. Sie muß sich daher selbst Gesetz seyn. Das einzusehen, scheint schwer zu seyn, und alle Lehrer des Naturrechts haben um den Punkt geirret, den sie aber nie gefunden haben.“

*Immanuel Kant, Naturrechtsvorlesung Feyerabend*



# Inhaltsverzeichnis

<b>Inhaltsverzeichnis</b>	<b>XI</b>
<b>Zitierweise</b>	<b>XVII</b>
<b>Abkürzungen</b>	<b>XVIII</b>
<b>1. Kapitel: Einleitung</b>	<b>1</b>
1.1 Problembereich und Erkenntnisinteresse	1
1.2 Der Forschungsstand zur Genealogie der kantischen Rechtslehre	3
1.2.1 Die Debatte in der Sekundärliteratur	3
1.2.2 Zusammenfassung und Stellungnahme	7
1.3 Die Vorlesungen Moral-Mrongovius II und Naturrecht- Feyerabend	10

1.3.1	Die Vorlesungen im Kontext der Quellenlage zu Kants Rechtsphilosophie	10
1.3.2	Die Vorlesungen im Kontext von Kants praktischer Philosophie im Jahre 1784	13
1.3.2.1	Der Kanon in der Kritik der reinen Vernunft	13
1.3.2.2	Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten	16
1.3.2.2.1	<i>Das schlechthin Gute</i>	16
1.3.2.2.2	<i>Der kategorische Imperativ</i>	17
1.3.2.2.3	<i>Autonomietheorem und transzendente Freiheit</i>	18
1.3.2.2.4	<i>Würde und Reich der Zwecke</i>	20
<b>1.4</b>	<b>Aufbau des Vergleichs und methodische Ausgangsüberlegungen</b>	<b>20</b>
<b>2.</b>	<b>Kapitel: Kants Rechtsbegriff von 1797</b>	<b>25</b>
<b>2.1</b>	<b>Einleitung in die Metaphysik der Sitten</b>	<b>25</b>
2.1.1	Von der Idee und Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten	26
2.1.2	Vom Verhältnis der Vermögen des menschlichen Gemüts zu den Sittengesetzen – Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten ( <i>Philosophia practica universalis</i> )	27
2.1.3	Von der Einteilung einer Metaphysik der Sitten	27
2.1.3.1	Elemente jeder Gesetzgebung	28
2.1.3.2	Unterscheidung zweier verschiedener Gesetzgebungen	28
2.1.3.3	Beurteilung von Handlungen im Hinblick auf die verschiedenen Gesetzgebungen	29
2.1.3.4	Verhältnis zwischen ethischer und juridischer Gesetzgebung	30
2.1.4	Einteilung der Metaphysik der Sitten überhaupt	31
2.1.4.1	Einteilung nach dem objektiven Verhältnis des Gesetzes zur Pflicht	31
2.1.4.2	Einteilung nach dem subjektiven Verhältnis der Verpflichtenden und Verpflichteten	32
2.1.4.3	Einteilung als ein System der Pflichten überhaupt	33

<b>2.2 Einleitung in die Rechtslehre</b>	<b>33</b>
2.2.1 § A Was die Rechtslehre sei?	33
2.2.2 § B Was ist Recht?	34
2.2.2.1 Der moralische Rechtsbegriff	34
2.2.2.2 Die Intension des Rechtsbegriffs	35
2.2.2.2.1 <i>Der Begriff des Rechts betrifft nur das äußere praktische Verhältnis von Personen, sofern sich ihre Handlungen als Fakta wechselseitig beeinflussen</i>	36
2.2.2.2.2 <i>Exkurs: Der Freiheitsbegriff beim Recht</i>	37
2.2.2.2.3 <i>Der Rechtsbegriff betrifft das Verhältnis der eigenen Willkür nur auf die Willkür (nicht den Wunsch) des anderen</i>	44
2.2.2.2.4 <i>Der Rechtsbegriff betrifft nur die Form im Verhältnis der beiderseitigen Willkür</i>	46
2.2.2.3 Rechtsbegriff	48
2.2.3 § C Allgemeines Prinzip des Rechts	48
2.2.3.1 Allgemeines Rechtsprinzip	48
2.2.3.2 Allgemeines Rechtsgesetz	49
2.2.4 § D Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden	52
2.2.5 § E Das strikte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden	54
2.2.5.1 Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten einerlei	54
2.2.5.2 Analogie zum dritten Axiom Newtons	55
2.2.5.3 Das Recht als <i>ius strictum</i> verstattet keine Ausnahmen	57
2.2.6 Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre	57
2.2.7 Einteilung der Rechtslehre	58
2.2.7.1 A. Allgemeine Einteilung der Rechtspflichten	58
2.2.7.1.1 <i>honeste vive</i>	58
2.2.7.1.2 <i>neminem laede</i>	60
2.2.7.1.3 <i>suum cuique tribue</i>	61
2.2.7.1.4 <i>Das Verhältnis der praecepta iuris zueinander</i>	62
2.2.7.2 B. Allgemeine Einteilung der Rechte	62

2.2.8	Das angeborene Recht ist nur ein einziges	63
<b>3.</b>	<b>Kants Rechtsbegriff von 1784</b>	<b>67</b>
<b>3.1</b>	<b>Die Einleitung in die Metaphysik der Sitten von 1784</b>	<b>68</b>
3.1.1	Von der Idee und Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten	68
3.1.2	Vom Verhältnis der Vermögen des menschlichen Gemüts zu den Sittengesetzen – Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten ( <i>Philosophia practica universalis</i> )	69
3.1.3	Von der Einteilung einer Metaphysik der Sitten	69
3.1.3.1	Elemente jeder Gesetzgebung	69
3.1.3.2	Unterscheidung zweier verschiedener Gesetzgebungen	71
3.1.3.3	Beurteilung von Handlungen im Hinblick auf die verschiedenen Gesetzgebungen	72
3.1.3.4	Verhältnis zwischen ethischer und juridischer Gesetzgebung	73
3.1.4	Einteilung der Metaphysik der Sitten überhaupt	75
3.1.4.1	Einteilung nach dem objektiven Verhältnis des Gesetzes zur Pflicht	75
3.1.4.2	Einteilung nach dem subjektiven Verhältnis der Verpflichtenden und Verpflichteten	77
3.1.4.3	Einteilung als ein System der Pflichten überhaupt	78
<b>3.2</b>	<b>Die Einleitung in die Rechtslehre von 1784</b>	<b>78</b>
3.2.1	§ A Was die Rechtslehre sei?	78
3.2.2	§ B Was ist Recht?	80
3.2.2.1	Der moralische Rechtsbegriff	80
3.2.2.2	Die Intension des Rechtsbegriffs	80
3.2.2.2.1	<i>Der Begriff des Rechts betrifft nur das äußere praktische Verhältnis von Personen, sofern sich ihre Handlungen als Fakta wechselseitig beeinflussen</i>	80

3.2.2.2.2	<i>Exkurs: Der Freiheitsbegriff beim Recht</i>	82
3.2.2.2.3	<i>Der Rechtsbegriff betrifft das Verhältnis der eigenen Willkür nur auf die Willkür (nicht den Wunsch) des anderen</i>	95
3.2.2.2.4	<i>Der Rechtsbegriff betrifft nur die Form im Verhältnis der beiderseitigen Willkür</i>	97
3.2.2.3	Rechtsbegriff	97
3.2.3	§ C Allgemeines Prinzip des Rechts	98
3.2.3.1	Allgemeines Rechtsprinzip	98
3.2.3.2	Allgemeines Rechtsgesetz	99
3.2.4	§ D Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden	101
3.2.5	§ E Das strikte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden	103
3.2.5.1	Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten einerlei	103
3.2.5.2	Analogie zum dritten Axiom Newtons	104
3.2.5.3	Das Recht als <i>ius strictum</i> verstattet keine Ausnahmen	105
3.2.6	Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre	106
3.2.7	Einteilung der Rechtslehre	107
3.2.7.1	A. Allgemeine Einteilung der Rechtspflichten	107
3.2.7.1.1	<i>honeste vive</i>	107
3.2.7.1.2	<i>neminem laede</i>	109
3.2.7.1.3	<i>suum cuique tribue</i>	110
3.2.7.1.4	<i>Das Verhältnis der praecepta iuris zueinander</i>	111
3.2.7.2	B. Allgemeine Einteilung der Rechte	111
3.2.8	Das angeborene Recht ist nur ein einziges	112
<b>4.</b>	<b>Kapitel: Ergebnisse</b>	<b>113</b>
4.1	Vergleichsergebnisse	113
4.2	Bewertung	118
4.3	Fazit	123

<b>Danksagung</b>	<b>125</b>
<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>127</b>
Primärquellen	127
Verwendete Sekundärliteratur	129
<b>Synopse der Quellentexte</b>	<b>Anhang 1</b>

## Zitierweise

Grundsätzlich wird Kant nach der Akademieausgabe zitiert, z. B. AA VII, S. 216 = Akademieausgabe, Band VII, S. 216. Dabei wird in Zitaten aus den Vorlesungen *Moral-Mrongoivius II* und *Naturrecht-Feyerabend* auf die Angabe des Bandes der Akademieausgabe verzichtet.

Bei der *Kritik der reinen Vernunft* werden die Seitenzahlen der ersten (=A) oder der zweiten Original-Auflage (=B) angegeben, z. B. A 413 = 1. Auflage, S. 413.

Die *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre* werden nach der Meiner-Ausgabe, herausgegeben von Bernd Ludwig, 3. Auflage, Hamburg 2009 zitiert. Der besseren Vergleichbarkeit halber wird jedoch zusätzlich auf die übliche Paginierung nach der Akademieausgabe verwiesen, z. B. RL, S. 38, Z. 1 ff. [230, 1 ff.] = Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Meiner-Ausgabe, S. 38, Z. 1 ff. [Akademieausgabe, Bd. 6, S. 230, Z. 1 ff.].

Die Primärquellen anderer Autoren werden mit vollständiger bibliographischer Angabe zitiert. Auf die im Literaturverzeichnis aufgeführte Sekundärliteratur wird in den Fußnoten durch Verfassernamen, Erscheinungsjahr und Seitenzahl Bezug genommen.

# Abkürzungen

Gemeinspruch	<i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i> (AA VIII, S. 273–313).
GMS	<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> (AA IV, S. 385–463).
KpV	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i> (AA V, S. 1–163).
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> (A-Auflage: AA IV, S. 1–252, B-Auflage: AA III, S. 1–552).
MAN	<i>Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft</i> (AA IV, S. 465–565).
MM-II	Vorlesung <i>Moral-Mrongovius II</i> (AA XXIX, S. 596–642).
NRF	Vorlesung <i>Naturrecht-Feyerabend</i> (AA XXVII, S. 1316–1394).
Prolegomena	<i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik</i> (AA IV, S. 253–383).
RL	<i>Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre</i> (Meiner-Ausgabe [AA VI, S. 203–372]).
TL	<i>Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre</i> (AA VI, S. 373–493).

Im Übrigen wurden lediglich allgemein gebräuchliche und verständliche Abkürzungen verwendet.

# 1 Einleitung

## 1.1 Problembereich und Erkenntnisinteresse

Die Rechtslehre ist eines der spätesten Werke Kants und ein so schwaches. [...] Nur aus Kants Altersschwäche ist mir seine ganze Rechtslehre, als eine sonderbare Verflechtung einander herbeiziehender Irrthümer, erklärlich.<sup>1</sup>

Endlich in den ‚Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre‘, diesem Seitenstück seiner deplorablen ‚Rechtslehre‘ [...], ist der Einfluss der Altersschwäche überwiegend.<sup>2</sup>

Diese bekannten Aussagen Schopenhauers vom Anfang des 19. Jahrhunderts beziehen sich auf Kants Alterswerk, die 1797 erschienene *Metaphysik der Sitten* und insbesondere ihren ersten Teil, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Schopenhauers Urteil über Kants Rechtsphilosophie wird bis in die heutige Zeit in Teilen der Kant-Forschung zwar nicht in dieser Schärfe, wohl aber im Grundsatz inhaltlich geteilt. Und wenn man Kants Rechtslehre nicht als unverständliches Produkt eines alternden Geistes abgetan und beiseite gelegt hat, so sieht sie sich doch bis

---

<sup>1</sup> Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Hübscher, Arthur (Hg.). 3. Aufl., Leipzig: Reclam, 1987, S. 473 und 726.

<sup>2</sup> Schopenhauer, Arthur: *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. Ebeling, Hans (Hg.). Hamburg: Meiner (Die beiden Grundprobleme der Ethik, 2 – Philosophische Bibliothek, 306), 1979, S. 159.

heute den Vorwürfen ausgesetzt, ein Rückfall in vorkritisches Denken oder unvereinbar mit der kantischen Moralphilosophie zu sein, um nur zwei immer noch aktuelle Diskussionspunkte zu nennen.

Bei genauerer Betrachtung bringt das Verdikt Schopenhauers aber zweierlei zum Ausdruck: zum einen, dass Kants Rechtslehre (neben seiner Tugendlehre) unstimmig und schlichtweg irrig sei, zum anderen, dass dies an Kants Altersschwäche liege, also daran, dass Kant seine Rechtslehre erst 1797 im fortgeschrittenen Alter von 73 Jahren geschrieben hat.

Wie der Titel *Kants Einleitung in die Rechtslehre von 1784* bereits andeutet, will die vorliegende Untersuchung gerade diesen zweiten Punkt aufgreifen und richtig stellen. Ziel ist die Darstellung des kantischen Rechtsbegriffs von 1784 anhand des Vergleichs zweier Vorlesungsmitschriften aus dieser Zeit (*Moral-Mrongsövius II* und *Naturrecht-Feyerabend*) mit dem Rechtsbegriff der *Metaphysik der Sitten* von 1797. Dabei beschränkt sich die Untersuchung auf die „Einleitung in die Rechtslehre“. Diese ist wohl innerhalb der Rechtslehre der „dichteste Abschnitt“,<sup>3</sup> da Kant dort nicht nur den Gegenstand der Rechtslehre bestimmt, sondern auch die primäre Begründung des Rechts leistet, die den folgenden Hauptteilen (Privatrecht und öffentliches Recht) allererst zugrundeliegt. In ihr entwickelt er den hier interessierenden Rechtsbegriff und damit die Grundlagen seiner Rechtsphilosophie *in nuce*.

Der Untersuchung liegt die Hypothese zugrunde, dass der Rechtsbegriff der *Metaphysik der Sitten* bereits 1784 ausgearbeitet und in einem Guss mit der kritischen Moralphilosophie konzipiert war, welche Kant 1785 in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* niederlegte. Bewahrheitet sich dies, so lässt sich zeigen, dass es sich beim Rechtsbegriff, dem Kern der kantischen Rechtslehre, weder um „eines der spätesten Werke Kants“ noch gar um „Altersschwäche“ handelt.

Primär widmet sich daher die Untersuchung der gewissermaßen positivistischen Frage, ob und inwiefern der Rechtsbegriff, wie ihn die „Einleitung in die Rechtslehre“ aus der *Metaphysik der Sitten* von 1797 präsentiert, schon 1784 ausgearbeitet war. Hiervon kann man sich Erkenntnisse zur Genealogie der kantischen Rechtsphilosophie erhoffen, insbesondere ob Kants Rechtsbegriff bereits in der Phase seiner kritischen Moralphilosophie<sup>4</sup> vorlag. Die daran anschließende Frage, ob der Rechtsbegriff von 1784 nicht nur zeitlich seiner kritischen Phase<sup>5</sup> entstammte, sondern auch als gleichberechtigter Teil von Kants kritischer praktischer Philosophie konzipiert wurde, kann jedoch nicht in vollem Umfang untersucht

<sup>3</sup> Höffe 1999a, S. 41.

<sup>4</sup> Das spezifisch *Kritische* dieser Moralphilosophie besteht in der Zugrundelegung des Autonomie-theorems und damit des transzendentalen Freiheitsbegriffs. Vgl. dazu Kersting 1984, S. 24 f. und ausführlich unten S. 16 ff.

<sup>5</sup> Noch bis in die 1760er Jahre kann man Kant dem Rationalismus in der Nachfolge von Leibniz und Wolff zurechnen. Vgl. für einen kurzen Überblick dieser Periode Höffe 2007, S. 21 ff. Ab dann mehrten sich kritische Elemente in Kants Denken, bis dann 1781 die *Kritik der reinen Vernunft* seine kritische Philosophie einläutet.

werden.<sup>6</sup> Hier erlaubt der Rahmen der Untersuchung nur einige ausblickhafte Erwägungen.

Im Folgenden soll im Rahmen der Einleitung (1.) zunächst in die Genealogie von Kants Rechtsphilosophie eingeführt werden. Dabei wird nicht nur der entsprechende Forschungsstand aufgearbeitet, sondern auch die beiden untersuchten Vorlesungen werden sowohl im Kontext der Quellenlage als auch im Kontext von Kants praktischer Philosophie im Jahre 1784 verortet. Außerdem sollen Aufbau und Methodik des Vergleichs erläutert werden. Sodann wird im Hauptteil der Bearbeitung Kants Rechtsbegriff von 1797 (2.) umfassend untersucht und kommentiert. Diesem wird dann Kants Rechtsbegriff von 1784 (3.) vergleichend gegenübergestellt. Schließlich sollen die Ergebnisse der Untersuchung (4.) dargestellt und erläutert werden.

## 1.2 Der Forschungsstand zur Genealogie der kantischen Rechtslehre

### 1.2.1 Die Debatte in der Sekundärliteratur

Zur Entstehung der kantischen Rechtslehre findet sich in der Kant-Forschung ein spärliches und im Übrigen disparates Bild.<sup>7</sup> Die einzigen Werke, die sich gezielt der Frage der Entstehung der Rechtslehre widmen, sind die beiden Monographien von Ritter<sup>8</sup> und von Busch<sup>9</sup> sowie die hierzu erschienenen Rezensionen und einige Aufsätze.<sup>10</sup> Im Übrigen befasst sich der Großteil der Autoren mit der Genealogie nicht im Detail. Hier lassen sich Aussagen zur Entstehungsgeschichte nur den inhaltlichen Ausführungen zur Rechtslehre entnehmen. Überblicksartig lassen sich danach drei Meinungsgruppen in der Literatur ausmachen.

Eine Literaturauffassung spricht sich dafür aus, dass die Rechtslehre in wesentlichen Teilen früh – bisweilen weit vor 1780 – entstanden ist. Unter diesen Autoren ist allerdings umstritten, ob Kants Rechtsphilosophie schon seiner kritischen oder doch noch seiner vorkritischen Phase entstammt. Prominentester Vertreter der letzteren Position ist Ritter, der der Entstehung der kantischen Rechtsphilosophie wohl als erster eine genaue Untersuchung widmete:

---

<sup>6</sup> Eine umfassende Untersuchung würde vorliegend zu weit führen, weil hiermit insb. die (in der Sekundärliteratur hoch umstrittene) Problematik des Verhältnisses von Kants Rechtslehre zu seiner Transzendental- und Moralphilosophie angesprochen wird. Vgl. zu dieser Problematik in Ansätzen unten S. 37 ff.

<sup>7</sup> Die ältere Literatur behandelt das Problem gar nicht. Vgl. zur Literatur über die Ursprünge und die Entwicklung der Rechtsphilosophie Kants, die vor 1971 erschienen ist, Ritter 1971, S. 22 ff.

<sup>8</sup> Ritter 1971.

<sup>9</sup> Busch 1979.

<sup>10</sup> Küsters 1988, S. 37 ff.; Brandt 1974; Oberer 1973; Ilting 1981.

*Der Rechtsgedanke Kants* entfaltet sich in stetiger Kontinuität. Bereits zu Anfang des durch die frühen Quellen aufgeschlossenen Zeitraumes (um 1764) finden sich in nuce die gleichen grundlegenden Bestimmungen wie in der MdS, und am Ende des [...] betrachteten Zeitraumes (um 1775) gleichen Themenkreis, Fragen und Antworten jenen in dem späten Werk. Diese Kontinuität des *kantischen* Rechtsdenkens schloß es aus, daß *Kant* eine – dem spekulativen Kritizismus entsprechende – ‚kritische‘ Rechtsphilosophie begründete. Weder im Jahre 1769 noch später fand ein ‚Bruch‘ statt, der es erlauben könnte, von einer ‚vorkritischen‘ im Gegensatz zu einer ‚kritischen‘ Phase der *kantischen* Rechtsphilosophie zu sprechen.<sup>11</sup>

Die gleiche Meinung vertritt im Ergebnis Iltting, der ausführt, „daß eine ‚kritische Wendung‘ Kants in den siebziger Jahren auf dem Gebiete der praktischen Philosophie nicht zu erkennen ist“.<sup>12</sup> Auch Oberer spricht von einer frühen Entstehung der Rechtsphilosophie Kants, allerdings in einer anderen Bedeutung. Er schließt sich Ritter insofern an, als dass Kant den Rechtsbegriff bereits in seiner vorkritischen Phase entwickelt und bis zur *Metaphysik der Sitten* materiell fortgeführt hat. Im Gegensatz zu Ritter interpretiert er diesen Befund jedoch dahingehend anders, dass Kant mit der Konzeption seiner kritischen Philosophie die alten rechtsphilosophischen Inhalte in das neue System übernahm und einpasste, sodass „die ‚Neubestimmung‘ des alten Inhalts [...] in einer solchen Neuanpassung restlos“ aufging:

Kants Rechtslehre ist in vielen Teilen – wie Ritter zeigt – ‚vorkritische‘, ja sogar ‚vorkantische‘ Theorie; Kant hat viele vorkantische und vorkritische Elemente nur aufgenommen, aber besser zusammengefügt [...] und neu und besser systematisch begründet.<sup>13</sup>

Daher könne Kants Rechtsphilosophie durchaus als kritische verstanden werden.<sup>14</sup> Die eigentliche Opposition zu Ritter bildet aber Busch. Er vertritt die Auffassung einer frühen Entstehung der kantischen Rechtsphilosophie in den 1770er Jahren auf der Grundlage des kritischen Freiheitsbegriffs: Dieser sei „[d]er oberste Punkt [...], von dem aus Kant argumentiert, [...] auf dessen Rechtsstandpunkt das vernünftige Naturwesen sich stellen kann und in dessen Norm der Grund des Rechtszwangs liegt“. Auf Grund der kritischen Wendung in Kants Philosophie könne man daher nicht sagen, „daß Kants Rechtsphilosophie gegen Ende der 60er

<sup>11</sup> Ritter 1971, S. 339.

<sup>12</sup> Er geht sogar soweit, „daß sich Kant auch noch in den achtziger Jahren in seinen Schriften zur praktischen Philosophie auf die Lehren einer vorkritischen Metaphysik stützt und sich gerade dort, wo er ethische Fragestellungen mit seiner Vernunftkritik in Zusammenhang bringt, von dem entfernt, was man mit einigem Recht eine kritische Ethik und Rechtsphilosophie nennen könnte.“ – Vgl. zum Ganzen Iltting 1981, S. 325.

<sup>13</sup> Zum Ganzen: Oberer 1973, S. 100 f.

<sup>14</sup> Ebd., S. 100 f.: „Denn es besteht keinerlei Widerspruch zwischen einer vorkritischen Entwicklung der ‚Annäherung zum System‘ der praktischen Vernunft in der Endgestalt der Metaphysik der Sitten einerseits und der kritischen systematischen Begründung des so gewonnenen Systeminhalts durch die Grundlegung und für die Kritik der praktischen Vernunft andererseits.“

Jahre in wesentlichen Teilen fertig sei, – im Gegenteil ist das erst für das Ende der 70er Jahre festzustellen“.<sup>15</sup>

Demgegenüber differenziert eine zweite Gruppe von Autoren in der Frage der Genealogie zwischen Grundgedanken der Rechtslehre und der umfassenden systematischen Ausarbeitung. Nach Höffe wäre es „erstaunlich“, wenn Kant die Rechtslehre erst in den 1790er Jahren als Thema erkannt hätte. Vielmehr liege das späte Erscheinen der Rechtslehre an Kants „philosophische[m] Lebensplan“, an dessen Ende die *Metaphysik der Sitten* stehe.<sup>16</sup> Höffe scheint dahin zu tendieren, dass viele Kerngedanken bereits in den frühen 1780er Jahren entwickelt waren, die umfassende systematische Ausarbeitung der Rechtslehre aber erst 1797 mit der *Metaphysik der Sitten* erfolgte.<sup>17</sup> In eine ähnliche Richtung scheint Kersting zu gehen. Er geht davon aus, dass sich Kant bei „seine[r] Rechtslehre an der naturrechtlichen Tradition orientiert und sich deren Begründungsprobleme zu eigen macht“.<sup>18</sup> Diese würden von Kant bereits mit Beginn seiner kritischen Phase neu begründet, dann aber erst in seinem Spätwerk umfassend systematisch ausgeführt.<sup>19</sup> Ebenso scheint sich B. Ludwig hinsichtlich der zeitlichen Konzeption durch Kant für eine Differenzierung zwischen verschiedenen Elementen auszusprechen.<sup>20</sup> Am weitesten gehen schließlich Byrd und Hruschka. Sie vertreten,

<sup>15</sup> Busch 1979, S. 171.

<sup>16</sup> Höffe 1999b, S. 2 f. Ebd.: „Daß Kant, obwohl er sich schon früh mit systematischer Rechts- und Staatsphilosophie befasst, auf seinen eigenen Entwurf so lange warten lässt, hängt mit seinem großen philosophischen Lebensplan zusammen. Zunächst soll die Philosophie auf eine neue Grundlage gestellt werden, dies geschieht in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Erst danach lassen sich die beiden Themenbereiche Notwendigkeit bzw. Natur und Freiheit bzw. menschliche Praxis sachgerecht bearbeiten. Weil die *Rechtslehre* auf der *Kritik* und der sich anschließenden *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* aufbaut, gelingt ihr eine im Prinzip transzendental gesicherte Rechtstheorie a priori.“

<sup>17</sup> Höffe 2007, S. 214: „Kant legt seine Rechts- und Staatsphilosophie zuerst in verschiedenen kleineren Schriften dar [...]. Den Grundgedanken formuliert er sogar in der *Kritik der reinen Vernunft*. [...] Die umfassende systematische Untersuchung kommt erst in der *Metaphysik der Sitten* [...]“

<sup>18</sup> Kersting 1984, S. 30.

<sup>19</sup> Ebd., S. 35 f., Fn. 53: „Sicherlich weist die Rechtslehre von 1797 Übereinstimmungen mit den Reflexionen der siebziger Jahre auf. Und zweifellos ist die ‚Metaphysik der Sitten‘ gespickt mit Verweisen auf die traditionelle philosophia practica universalis. Die vielen lateinischen Termini entstammen wie ein Großteil des Inventars der Distinktionen den Lehrbüchern der praktischen Philosophie der Wolffschen Schule. Dem zeitgenössischen Leser wird dadurch signalisiert, in welchen thematischen Kontext Kant sein Alterswerk gestellt wissen wollte. Er hatte keine Schwierigkeiten zu erkennen, daß Kant seine neubegründete Moralphilosophie für eine Reform der gesamten naturrechtlichen Pflichtenlehre fruchtbar machen wollte. [...] Überdies gilt auch, daß das Zentralstück des Privatrechts, die Eigentumslehre, eine originäre Leistung des Alterswerks ist; und bedenkt man, daß das Privatrecht die Grundlage des öffentlichen Rechts bildet, wird man zu dem Schluß kommen müssen, ‚daß die Rechtslehre der ‚Metaphysik der Sitten‘ in wesentlichen Teilen erst in der Mitte der neunziger Jahre konzipiert wurde.“

<sup>20</sup> Ludwig 1988, S. 2 f.: „[...] Christian Ritter [nimmt] nur noch die Vorarbeiten ernst und [erklärt] den Text von 1797 für eine bloße Kompilation schon lange feststehender Positionen [...]. Doch zumindest bezüglich einer der »dunkelsten Stellen« [s. die Deduktion des Begriffs eines intelli-

dass die rechtsphilosophischen Äußerungen Kants vor 1797 allenfalls gehaltvolle Vorarbeiten zur umfassenden systematischen Ausarbeitung in der *Metaphysik der Sitten* sind:

[W]e [...] assume that the statements Kant made on legal philosophy before he wrote the *Doctrine of Right*, namely in his lectures in 1784, in *Theory and Practice* of 1793, in *Perpetual Peace* of 1795, and in his short comments in many other works, are steps toward the system of legal philosophy that unfolds the *Doctrine of Right* of 1797. They are *steps* toward this system, but they do not already contain the system itself in a nutshell.<sup>21</sup>

Nach einer dritten Ansicht hatte Kant noch nicht einmal wichtige Kerngedanken der Rechtslehre präzise vor 1793 gefasst. Dieser Auffassung dürfte wohl R. Ludwig zuzuordnen sein.<sup>22</sup> Er betrachtet die Rechtslehre Kants als Antwort auf den möglichen Vorwurf, dass die Sittenlehre den Praxisbezug auf die konkrete Handlung vermissen lässt, und fragt „wann und wo dieser Einschnitt zu finden ist, in dem Kant die reine praktische Vernunft, bzw. ihren Anspruch, auf die Praxis menschlichen Handelns in der Sinnenwelt ausweitet“. Er glaubt nun, „unter Verzicht auf eine genaue Nachforschung, diesen Einschnitt im ‚Gemeinspruch‘ von 1793 zu sehen“.<sup>23</sup> Deutlicher wird Prauss, der die für die Rechtslehre grundlegende Bestimmung Kants von *pflichtwidrig – pflichtgemäß – aus Pflicht* untersucht. Laut Prauss trifft Kant diese Bestimmung in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* nur „intuitiv“.<sup>24</sup> Die Dreierunterscheidung tauche – so Prauss – erstmals in der Grundlegung auf, sei aber noch nicht ausgereift.<sup>25</sup> Die umfassende Bestimmung erfolge teilweise erst 1788 in der *Kritik der praktischen Vernunft* und dann vollends 1793 in der Religionsschrift.<sup>26</sup> Für eine späte Entstehung der Rechtslehre in ihren

---

giblen Besitzes (Rechtslehre §§ 1-6)] (Lehmann) der Rechtslehre [...] müssen wir [angesichts des allgemein bekannten Schiller-Briefes an Erhard vom 26. 10. 1794] jedoch davon ausgehen, daß im Laufe der Arbeit an der Rechtslehre gerade dieses Systemstück zumindest einmal fundamental umgearbeitet worden ist [...].“

<sup>21</sup> Byrd, Hruschka 2010, S. 13.

<sup>22</sup> Bei dieser Zuordnung bestehen allerdings gewisse Unsicherheiten, denn Ludwig gelangt interessanterweise gerade unter Verweis auf Ritter zum Ergebnis, „[d]ie Entstehung der ‚Metaphysik der Sitten‘ und insbesondere der Rechtslehre ist heute im Großen und Ganzen erforscht“, vgl. Ludwig 1992, S. 174.

<sup>23</sup> Zum Ganzen: Ludwig 1992, S. 161 f.

<sup>24</sup> Prauss 2008, S. 15.

<sup>25</sup> Dabei ist hervorzuheben, dass sich Prauss in den Fußnoten nur auf die von Kant veröffentlichten Werke bezieht. Ob er seine Aussagen auch in Bezug zu den Vorarbeiten Kants und den überlieferten Vorlesungsmitschriften setzt, lässt sich daher nach seinem Buch nicht explizit feststellen.

<sup>26</sup> Prauss 2008, S. 16 ff.: „Ja sogar so schwierig ist diese Bestimmung, daß er [sc. Kant] sie auch nach der *Grundlegung* nicht gleich mit einem Schritt erreicht, sondern erst nach und nach verteilt auf zwei. Der erste solche Schritt erfolgt in der *Kritik der praktischen Vernunft* [...]. Zum ersten Mal bestimmt er [sc. hier] diese Handlungen, die der Pflicht nur »gemäß« sind, jetzt im Unterschied zu den moralischen und unmoralischen als rechtliche, die er zunächst legal und später auch gesetzlich und juristisch nennt. Und diesen Schritt tut Kant, indem er davon abgeht, diese

wesentlichen Elementen spricht sich aber vor allem Brandt aus und datiert sie auf die Mitte der 1790er Jahre:

Die einzige vollständige Darstellung der kantischen Rechtsphilosophie findet sich in den Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre [...]. [Sic. Dort] finden sich Elemente, die für deren Gesamtkonzeption essentiell sind und über die Kant nachweislich noch kurz vor der Niederschrift nicht verfügte. [...] Man wird also das Vorurteil gewinnen, daß die Rechtslehre der Metaphysik der Sitten in wesentlichen Teilen erst Mitte der neunziger Jahre konzipiert wurde.<sup>27</sup>

Zwar konzediert er, dass „eine Rechtslehre, die Kant in der Mitte der sechziger Jahre vertritt [...] inhaltlich in vielen Punkten mit der späteren Rechtsphilosophie Kants übereinstimmen“ mag. Er gibt aber an, dass in der *Metaphysik der Sitten* von 1797 „die philosophische Begründung eine prinzipiell andere sein [muss]“.<sup>28</sup> Dem folgt schließlich auch Brocker. Auch er argumentiert dahingehend, „daß Kant über wesentliche Elemente seiner Rechtslehre erst kurz vor der Veröffentlichung der MdS verfügte, [...] z. B. die Eigentumstheorie“.<sup>29</sup>

## 1.2.2 Zusammenfassung und Stellungnahme

Der soeben dargestellte Streitstand lässt sich vereinfacht wie folgt zusammenfassen. Nach der einen Auffassung ist Kants Rechtsphilosophie im Wesentlichen bereits in den 1760er/1770er Jahren entstanden, wobei umstritten ist, ob sie seiner kritischen oder noch seiner vorkritischen Phase entstammt. Demgegenüber lässt sich eine differenzierende Position ausmachen, die zwischen der frühen Entstehung vieler Grundgedanken der Rechtslehre und der umfassenden systematischen Ausarbeitung in der *Metaphysik der Sitten* unterscheidet. Schließlich stellt eine letzte

---

dritte Art von Handlungen ausschließlich »pflichtmäßig« zu nennen, wie bis dahin, sondern dazu übergeht, daß er sie auch noch als »gesetzmäßig« bezeichnet. [...] [E]rst 5 weitere Jahre später [...] in seiner *Religionsschrift* [...] [reflektiert Kant und macht explizit], was er seit der Grundlegung bereits vertritt, doch implizit läßt: Bei der dritten Art von Handlungen, die der Pflicht nur »gemäß« sind, handelt es sich nicht nur um »gesetzliche« im Unterschied zu den moralischen und unmoralischen; es handelt sich dabei vielmehr [...] um »gesetzlich gute« Handlungen.“

<sup>27</sup> Brandt 1974, S. 43 f., vgl. hierzu erneut Brandt 1982, S. 235: „Es wird sich [...] leicht zeigen lassen, daß die Struktur des Erlaubnisgesetzes von Kant erst in den 90er Jahren entwickelt wird. Die Idee, Kant habe die Rechtsphilosophie bereits am Ende der 60er Jahre im Prinzip fertig vor Augen, muß zu einem Tabu führen, die Rechtslehre von 1796/97 unbefangen und methodisch zu lesen [...].“

<sup>28</sup> Ebd., S. 46, vgl. hierzu erneut Brandt 2010, S. 129: „Vielleicht der juristische, aber nicht der philosophische Rechtsgedanke [sic. lag schon in den frühen 70er Jahren vor], denn dass 1797 ganz neue Begründungen auftreten, kann niemand leugnen, der die Vorarbeiten im Bd. XXIII der Akademie-Ausgabe durchblättert.“

<sup>29</sup> Brocker 1987, S. 18 f. Dazu verweist er, wie auch andere Autoren, auf einen Brief Friedrich Schillers an J. B. Erhard vom 26. 10. 1794. In diesem führt Schiller aus, dass „Kant mit seinen Ideen darüber [sic. die Ableitung des Eigentumsrechts] nicht mehr zufrieden sei und deswegen die Herausgabe [sic. der *Metaphysik der Sitten*] vor der Hand unterlassen habe.“ (Schiller, Friedrich: *Briefe I.* Kurscheidt, Georg (Hg.). Frankfurt a. M.: Dt. Klassiker Verlag, 2002, S. 748).

Ansicht darauf ab, dass wesentliche Elemente der Rechtslehre erst Mitte der 1790er Jahre von Kant konzipiert worden sind, und spricht von einer Entstehung der Rechtsphilosophie nicht vor 1793. Obwohl zu dieser Debatte angesichts des beschränkten Rahmens dieser Untersuchung nicht in gebührender Ausführlichkeit Stellung genommen werden kann,<sup>30</sup> seien einige Punkte kritisch angemerkt.

Bereits durch das Werk von Ritter konnte überzeugend nachgewiesen werden, dass Kants Rechtsphilosophie in einem naturrechtlichen Traditionszusammenhang steht.<sup>31</sup> Er bedient sich nicht nur der naturrechtlichen Terminologie, sondern macht sich auch die Probleme und Fragestellungen der klassischen Naturrechtslehre zu Eigen. Kant übernimmt also das naturrechtliche Material für seine Rechtsphilosophie. Ob Kant dies letztlich aber mit einer kritischen Neubegründung der Rechtsphilosophie tut,<sup>32</sup> kann zu diesem Zeitpunkt noch nicht gesagt werden.<sup>33</sup> Mit Oberer und Brandt bleibt aber festzuhalten, dass allein die Tatsache der materiellen Fortführung naturrechtlichen Gedankenguts nicht zur Annahme berechtigt, dieses Gedankengut habe durch Kant keine neue, kritische Begründung erfahren.<sup>34</sup>

Davon abgesehen leidet die in der Kant-Forschung geführte Kontroverse jedoch daran, dass in den Argumentationen teilweise auf grundlegende Bestimmungen Kants,<sup>35</sup> teilweise auf einzelne ausgearbeitete Systemelemente<sup>36</sup> abgestellt wird. Damit fehlt ein einheitlicher Bezugspunkt zur Beurteilung der Genealogie, sodass in der gesamten Debatte unklar bleibt, woran die Entwicklung von Kants Rechtsphilosophie festzumachen sei: an den Kernelementen wie sie in der „Einleitung in die Rechtslehre“ vorgestellt werden oder an der Rechtslehre *in toto*, d. h. der gesamten Darstellung der metaphysischen Anfangsgründe. Dementsprechend changieren auch die Aussagen zwischen den Extremen der Entstehung in Kants vorkritischer Phase der 1760er Jahre einerseits und der Entstehung erst Mitte der 1790er Jahre mit der systematischen Ausarbeitung in der *Metaphysik der Sitten* ande-

<sup>30</sup> Eine gute Zusammenfassung der Literaturdebatte bis 1988 sowie kritische Ausführungen hierzu finden sich bei Küsters 1988, S. 37 ff. Im Übrigen nehmen die vorliegend zitierten Autoren in ihren Beiträgen in der Regel aufeinander kritisch Bezug.

<sup>31</sup> Vgl. Ritter 1971, S. 339. Insoweit zustimmend Kersting 1984, S. 30 und 35 f. mit Fn. 53.

<sup>32</sup> So der grundsätzliche Streit zwischen Ritter und Busch.

<sup>33</sup> Im Vorgriff auf Kommandes kann aber gesagt werden, dass Kant zumindest 1784 seine Rechtsphilosophie ausgehend von einer kritischen Auseinandersetzung mit der naturrechtlichen Tradition entwirft: „Man hat noch gar nicht dem *jure naturae* seine Stelle in der praktischen Philosophie aus Principien zu bestimmen, und die Grenzen zwischen demselben und der Moral zu zeigen gewußt. Daher laufen verschiedene Sätze aus beiden Wissenschaften in einander. – Dieses also auszumachen, muß man die Begriffe des Rechts zu entwickeln suchen.“ (NRF, S. 1321, Z. 6 ff. / Anhang 2).

<sup>34</sup> Vgl. Nachweise zu Oberer in Fn. 13/14 und zu Brandt in Fn. 27/28.

<sup>35</sup> Vgl. z. B. bei Prauss 2008, S. 11 ff. die Differenzierung *pflichtwidrig – pflichtgemäß – aus Pflicht* (vgl. hierzu nur GMS AA IV, S. 397 f.) oder auch bei Ritter 1971, S. 78 ff., 225 f., 268 f. das *Rechtsprinzip* der „Einleitung in die Rechtslehre“ (vgl. hierzu RL, S. 39 [230 f.] / Anhang 25).

<sup>36</sup> Vgl. z. B. bei Kersting 1984, S. 35 ff., Fn. 53 und bei Ludwig 1988, S. 2 f. die Besitz- und Eigentumslehre des Privatrechts (vgl. hierzu §§ 1–17 in RL, S. 53 ff. [245 ff.]).

rerseits. Ohne aber einen Konsens darüber erreicht zu haben, was *das Wesentliche* der kantischen Rechtsphilosophie ist, erscheint es willkürlich, einen fixen Entstehungszeitpunkt *der* Rechtsphilosophie Kants auszumachen.

Unabhängig von der Möglichkeit einer solchen *Festlegung auf das Wesentliche* lässt auch die spärliche Quellenlage eine genaue Bestimmung der Entstehungszeit nicht zu: Kants umfassendere Veröffentlichungen zur Rechtsphilosophie<sup>37</sup> beginnen zwar erst Anfang der 1790er Jahre, erlauben aber nicht den Rückschluss, dass Kant sich nicht schon in seiner Frühphase – sei sie kritisch oder vorkritisch – intensiv mit Recht beschäftigt und wichtige Elemente seiner Rechtsphilosophie ausgearbeitet hat. Umgekehrt ist das Quellenmaterial seiner frühen Phase<sup>38</sup> einerseits zu ungenau,<sup>39</sup> andererseits ungeeignet,<sup>40</sup> um festzumachen, wann Kants Rechtsphilosophie umfassend-systematisch feststand. Man sollte daher den Anspruch aufgeben, die Entstehung der kantischen Rechtslehre *in toto* genau bestimmen zu können. Denn eine solche Bestimmung erforderte eine lückenlose Genealogie der gesamten kantischen Rechtslehre, welche die Quellenlage nicht gestattet.

Für die Erforschung der Entstehungsgeschichte heißt das, dass nur ein punktuelles Vorgehen gewinnbringend sein kann, welches sich auf einzelne Elemente oder Kerngedanken der kantischen Rechtsphilosophie beschränkt. Unter dieser Prämisse versteht sich auch die vorliegende Untersuchung. Wenn also im Folgenden Kants Rechtsphilosophie vergleichend für die Jahre 1797 und 1784 in den Blick genommen wird, so ist der Vergleich auf den Rechtsbegriff begrenzt, wie er in der „Einleitung in die Rechtslehre“ vorgestellt wird. Unter diesem Vorbehalt sind auch die zu erwartenden Vergleichsergebnisse zu betrachten. Sie lassen nur Aussagen für Kants Rechtsdenken im Jahre 1784, begrenzt auf die Gedanken der „Einleitung in die Rechtslehre“ zu.

---

<sup>37</sup> Vgl. die Nachweise in Fn. 46.

<sup>38</sup> Vgl. für die Quellenlage der 1760er und 1770er Jahre das untersuchte Material bei Ritter 1971.

<sup>39</sup> Dies liegt hinsichtlich der Primärquellen Kants daran, dass die frühen Schriften das Recht nicht zum Hauptgegenstand haben, sondern hierauf nur sekundär Bezug nehmen. Hinsichtlich der Sekundärquellen (d. h. der Vorlesungsmitschriften) liegt der Grund darin, dass die Mitschriften in Umfang und inhaltlicher Güte schwanken. Vgl. zu den wichtigsten Mitschriften Fn. 45.

<sup>40</sup> Dies gilt insb. für die (gerade von Ritter und Busch häufig herangezogenen) Reflexionen, vgl. AA XVII ff. Die Reflexionen sind zum einen nicht sicher zu datieren (vgl. Busch 1979, S. 2 f.), zum anderen wegen ihrer häufig aphoristischen Struktur ungeeignet, um systematische Zusammenhänge aufzudecken.

### 1.3 Die Vorlesungen Moral-Mrongovius II und Naturrecht-Feyerabend

#### 1.3.1 Die Vorlesungen im Kontext der Quellenlage zu Kants Rechtsphilosophie

Zur Untersuchung der Entstehungsgeschichte von Kants Rechtsphilosophie stehen nur wenige Quellen zur Verfügung, sodass es schwer ist, gesicherte Erkenntnisse zu erlangen. Kant hörte bereits als Student Vorlesungen über Naturrecht<sup>41</sup> und durch seine Bibliothek lässt sich die Beschäftigung mit der Rechtsphilosophie erstmals für die Jahre 1762/1764 feststellen.<sup>42</sup> Sicher lässt sich aber eine gründliche Auseinandersetzung mit der Rechtsphilosophie erst für seine Vorlesungstätigkeit nachweisen, während der Kant von 1766–1788 Vorlesungen über Naturrecht hielt.<sup>43</sup> Detaillierte inhaltliche Auskünfte über den Reifungsprozess von Kants Rechtsphilosophie vor der Veröffentlichung der *Metaphysik der Sitten* 1797 lassen sich aus Kants handschriftlichem Nachlass,<sup>44</sup> aus Vorlesungsmitschriften<sup>45</sup> sowie aus vorherigen Veröffentlichungen Kants<sup>46</sup> entnehmen.<sup>47</sup> Innerhalb dieses Quellenbestandes sind die hier untersuchten Vorlesungsmitschriften, *Moral-Mrongovius II* und *Naturrecht-Feyerabend*, nun von besonderem Interesse.

Die Vorlesungsmitschrift *Moral-Mrongovius II* stammt aus dem Wintersemester 1784/1785.<sup>48</sup> Ihr Autor ist Christoph Coelestin Mrongovius aus Hohenstein Borussia, welcher sich am 21. 03. 1781 in Königsberg immatrikulierte. Das Manuskript umfasst 60, anscheinend von Mrongovius selbst geschriebene Folioseiten. Gegenstand<sup>49</sup> von Kants Vorlesung waren Baumgartens *Initia*.<sup>50</sup> Mrongovius‘

<sup>41</sup> So hörte Kant höchstwahrscheinlich bei dem Naturrechtler Knutzen Vorlesungen über das Naturrecht, vgl. Ritter 1971, S. 31 m. w. N.

<sup>42</sup> Vgl. Ritter 1971, S. 32 f. m. w. N.

<sup>43</sup> Vgl. Ritter 1971, S. 14, 25 und Höffe 1999b, S. 2; vgl. im Detail die Nachweise bei Arnoldt 1909, S. 208 ff., 336.

<sup>44</sup> Vgl. insb. die *Vorarbeiten*, AA XXIII, S. 207-370 und die *Reflexionen*, AA XVII ff.

<sup>45</sup> Die wichtigsten befinden sich in AA XXVII. Zu nennen sind neben den hier behandelten Vorlesungen die *Praktische Philosophie* Herder (1764), *Moralphilosophie* Collins (1784/85), *Praktische Philosophie* Kowalski (1777), *Moral Mrongovius I* (1781/82) und insb. die Mitschrift zu seinem Kolleg *Metaphysik der Sitten Vigilantius* (1793/94).

<sup>46</sup> Der erste Text ist wegen seiner rechtsphilosophischen Bedeutung die 1784 erschienene geschichtsphilosophische Abhandlung *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, AA VIII, S. 15-31. Darauf folgen 1786 die sogenannte *Hufelandrezension*, AA VIII, S. 125-131; 1793 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI, S. 1-203; die 1793 erschienene Abhandlung *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, AA VIII, S. 273-315 sowie schließlich 1795 *Zum ewigen Frieden*, AA VIII, S. 341-387.

<sup>47</sup> Vgl. zum Ganzen auch Ameriks, Höffe 2009, S. 19 ff. und Höffe 1999b, S. 2 ff.

<sup>48</sup> Vgl. zu den Daten der Vorlesung Lehmann 1980 in AA XXIX, S. 651 f.

<sup>49</sup> Auch in seinen Vorlesungen über praktische Philosophie folgte Kant der staatlichen Vorschrift, akademischen Vorlesungen immer ein bereits gedrucktes Werk über das jeweilige Gebiet zug-

Manuskript umfasst nur die Vorlesungsabschnitte „Einleitung“ (S. 597 ff.) und „Erster Theil“ (S. 610 ff.),<sup>51</sup> danach bricht die Mitschrift ab. Dabei ist die Mitschrift weder eine bloße Umformung der ersten *Moral-Mrongovius*<sup>52</sup> noch eine reine Wiedergabe von Baumgartens *Initia*. Das Bemerkenswerte der Vorlesung liegt vielmehr darin, dass es sich in vielen Teilen letztlich um ein Kondensat zentraler Inhalte der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* handelt.<sup>53</sup> Dies verwundert nicht, denn zu der Zeit, als Kant die Vorlesung hielt, befand sich die *Grundlegung* kurz vor dem Druck.<sup>54</sup> Daher hält Kant die Vorlesung *Moral-Mrongovius II* inhaltlich vor deren geistigem Hintergrund.<sup>55</sup> Diese Nähe zur *Grundlegung* spiegelt sich durchgehend in den Inhalten der Vorlesung wieder.<sup>56</sup> Daneben enthält die Mitschrift aber auch umfangreiche Ausführungen Kants zum Recht, die – soweit ersichtlich – in der Sekundärliteratur noch nicht im Hinblick auf Kants Rechtsphilosophie ausgewertet worden sind.

Die zweite hier herangezogene Vorlesungsmitschrift, *Naturrecht-Feyerabend*, stammt aus dem Sommersemester 1784.<sup>57</sup> Ihr Autor ist Gottfried Feyerabend aus Neidenburg, dessen Immatrikulation in Königsberg auf den 06. 05. 1783 datiert. Gegenstand der von Kant gehaltenen Vorlesung war das Naturrecht nach

---

rundezulegen. Vgl. zu den von Kant verwendeten Vorlesungskompendien Ritter 1971, S. 34 f. m. w. N.

<sup>50</sup> Baumgarten, Alexander Gottlieb (1760): *Initia Philosophiae Practicae. Primae Acroamaticae*. Halle. Baumgarten war Professor der Philosophie in Frankfurt a. d. O. und Anhänger Christian Wolffs, dessen Lehre er, abgesehen von weniger wesentlichen Punkten, insb. dadurch ergänzt, dass er die Ästhetik als ein besonderes Glied in das System der philosophischen Wissenschaften einreicht. Vgl. zu Baumgartens Person und Werk Kohlhäußl 1999 m. w. N.

<sup>51</sup> Der „Erste Theil“ wiederum untergliedert sich in mehrere Unterabschnitte: „Vom Gesetz überhaupt“ (S. 619 ff.), „Von der Jurisprudence“ (S. 630 ff.), „Vom Gesetzgeber“ (S. 633 ff.), „Von Belohnungen“ (S. 635 ff.) sowie „De imputatione facti“ (S. 641 f.).

<sup>52</sup> Vgl. diesbezüglich *Moral-Mrongovius* in AA XXVII, S. 1395-1581.

<sup>53</sup> So auch Lehmann 1980 in AA XXIX, S. 651 f.

<sup>54</sup> 1784 hatte Kants Schreibgehilfe, Reinhold Bernhard Jachmann, die *Grundlegung* für Kants Verleger, Johann Friedrich Hartknoch, abgeschrieben. 1785 erhielt Kant von diesem die ersten Vorexemplare. Vgl. Lehmann 1980 in AA XXIX, S. 651.

<sup>55</sup> Dabei ist die Ähnlichkeit der Ausführungen teilweise frappierend. So gleicht die Formulierung in der Vorlesungsmitschrift auf S. 607 „Es weiß ieder mann, daß nichts in der Welt schlechthin ohne Einschränkung gut ist als ein guter Wille und dieser gute Wille die Einschränkung bei allem macht – und daher dann ohne Einschränkung gut ist.“ fast wörtlich derjenigen der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, vgl. GMS, AA IV, S. 393, Z. 5 ff.: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“

<sup>56</sup> Beispielfhaft sei hier verwiesen auf die Behandlung des kategorischen Imperativs als Prinzip der Sittlichkeit (MM-II, S. 604-610 / GMS, AA IV, S. 413 ff.), die davon ausgehende kritische Auseinandersetzung mit den bisherigen Ansichten anderer Philosophen über das Prinzip der Sittlichkeit (MM-II, S. 619-628 / GMS, AA IV, S. 441 ff.) sowie insb. die Einführung des Autonomieprinzips (MM-II, S. 629 / GMS, AA IV, S. 440).

<sup>57</sup> Vgl. zu den Daten der Vorlesung Lehmann 1979 in AA XXVII, S. 1053 f. m. w. N.

Achenwall.<sup>58</sup> Dabei folgt Kant zwar der Gliederung Achenwalls, allerdings stellt er der Vorlesung eine umfangreiche Einführung voran. Letztere gibt – angeknüpft an Zitate Achenwalls – im Großen und Ganzen Kants eigene Meinung wieder und ist für den angestrebten Vergleich alleinig von Interesse.<sup>59</sup> Auch in dieser Vorlesung finden sich an vielen Stellen Inhalte der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* wieder.<sup>60</sup> Dass dies nicht in der Dichte wie bei *Moral-Mrongoivius II* geschieht, wird darauf zurückzuführen sein, dass es sich explizit um eine Naturrechtsvorlesung und nicht um eine Moralvorlesung handelt. Dementsprechend ist jedoch der Umfang an Kants rechtlichen Bestimmungen höher.

Diese zeitliche wie inhaltliche Nähe zur *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* macht beide Vorlesungsmitschriften für die angestrebte Untersuchung besonders bedeutsam. Denn in der *Grundlegung* nimmt Kant die Neukonzeption seiner Moralphilosophie vor und gründet sie auf den kritischen Freiheitsbegriff. Jedoch lässt sie als genuin moralphilosophische Schrift nennenswerte Inhalte zum Recht bzw. zur Rechtsphilosophie vermissen. *Moral-Mrongoivius II* und *Naturrecht-Feyerabend* hingegen enthalten genau solche neben den bekannten Inhalten der *Grundlegung*. Damit geben Kants Ausführungen in den beiden Vorlesungsmitschriften den Stand der kritischen praktischen Philosophie wieder, den Kant mit der *Grundlegung* erreicht hat. Ein Vergleich dieser Vorlesungen mit der „Einleitung in die Rechtslehre“ aus der *Metaphysik der Sitten* fördert daher zutage, ob a) Kants Rechtsbegriff von 1797 bereits 1784 entwickelt war, b) in Verzahnung mit seinem Moralbegriff konzipiert wurde und schließlich c) ebenfalls auf Kants kritischem Freiheitsbegriff gründet. Diese Besonderheit weist *Moral-Mrongoivius II* und *Naturrecht-Feyerabend* als prädestiniertes Vergleichsobjekt zu Kants Rechtslehre von 1797 aus.

<sup>58</sup> Kant nutzte in der Vorlesung ein Kompendium von Achenwalls *Jus Naturale*, dem die von Achenwall und Pütter gemeinschaftlich verfassten *Elementa Iuris Naturae* zugrunde liegen. Vgl. Achenwall, Gottfried; Pütter, Johann Stephan: *Anfangsgründe des Naturrechts. (Elementa Iuris Naturae)*. Schröder, Jan (Hg.). Frankfurt a. M.: Insel-Verl. (Bibliothek des deutschen Staatsdenkens, 5), 1995. Achenwall lehrte in Göttingen. Dort wurde er 1753 ordentlicher Professor der philosophischen sowie außerordentlicher Professor der juristischen Fakultät. Seine *Elementa Iuris Naturae* waren in Deutschland insb. an den protestantischen Universitäten weit verbreitet. Außer als Naturrechtstheoretiker erlangte Achenwall überdies Bekanntheit als deutscher Begründer der Statistik, welche er zu einer eigenen Wissenschaft erhob. Vgl. zu Achenwalls Person und Werk Zahn, Meier 1953 m. w. N.

<sup>59</sup> Daher werden vorwiegend die Abschnitte „Einleitung“ (S. 1319 ff.) und „Abhandlung – Titulus 1“ (S. 1329 ff.) betrachtet werden. Die folgenden Ausführungen der Vorlesungen sind dann – bis auf die Bestimmung der angeborenen Rechte des Menschen (S. 1338 ff.) – für den hier angestrebten Vergleich mit der „Einleitung in die Rechtslehre“ von 1797 weitestgehend irrelevant.

<sup>60</sup> Beispielfhaft sei hier verwiesen auf die Bestimmung der Selbstzweckhaftigkeit und Würde des Menschen und deren Begründung durch das Autonomieprinzip (NRF, S. 1319–1323 / GMS, AA IV, S. 434 f.) sowie auf die Behandlung des kategorischen Imperativs als Prinzip der Sittlichkeit und die davon ausgehende kritische Auseinandersetzung mit den bisherigen Ansichten anderer Philosophen über das Prinzip der Sittlichkeit (NRF, S. 1323–1326 / GMS, AA IV, S. 413 ff. und S. 441 ff.).

### 1.3.2 Die Vorlesungen im Kontext von Kants praktischer Philosophie im Jahre 1784

Diese Besonderheit der Vorlesungsmitschriften macht es auch erforderlich, kurz in den Entwicklungsstand von Kants praktischer Philosophie im Jahre 1784 einzuführen. Gleichzeitig können dadurch grundsätzliche Begrifflichkeiten, die sowohl 1797 als auch 1784 von Bedeutung sind, im Vorhinein erläutert werden. Lässt man Kants vorkritische Schriften beiseite,<sup>61</sup> so ist hier neben der 1784 vor dem Druck befindlichen *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* auch die *Kritik der reinen Vernunft* von 1781 zu nennen.<sup>62</sup> Beide sollen kurz vorgestellt werden, wobei der Fokus auf den Inhalten liegen soll, auf die im Folgenden bei der Untersuchung des kantischen Rechtsbegriffs Bezug genommen wird.

#### 1.3.2.1 Der Kanon in der Kritik der reinen Vernunft

Obwohl die *Kritik der reinen Vernunft* Kants erkenntnistheoretisches Hauptwerk ist, ist sie auch vorliegend relevant. Sie markiert nicht nur den Wendepunkt in Kants philosophischem Denken und den Beginn seiner kritischen Philosophie,<sup>63</sup> sondern enthält im „Kanon der reinen Vernunft“ bereits 1781 viele Grundgedanken seiner späteren praktischen Philosophie. Kant stellt dort vor, welche positiven Erkenntnisse durch reine Vernunft unabhängig von aller Erfahrung erlangt werden können. Da Kant zuvor in der *Kritik der reinen Vernunft* nachgewiesen hat, dass der reinen Vernunft in ihrem theoretischen, spekulativen Gebrauch keine Erkenntnisbedeutung zukommt, enthält der Kanon nur Aussagen bezüglich des praktischen Vernunftgebrauchs. Dabei ist das praktische Interesse der Vernunft in seiner Endabsicht auf „drei Gegenstände [*sc.* gerichtet]: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Dasein Gottes“.<sup>64</sup> Für Kants Rechtsphilosophie sind vor allem die Bestimmungen von Interesse, die Kant bezüglich der Freiheit und des moralischen Gesetzes trifft.

Zunächst verortet Kant die Freiheit des Willens auf transzendentaler Ebene, hingegen die Handlungen als Äußerungen eines freien Willens auf empirischer Ebene.<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Siehe für den rechtsphilosophischen Gehalt der vorkritischen Phase die dazu maßgeblichen Arbeiten von Ritter 1971 und Busch 1979.

<sup>62</sup> Auf einen Abgleich mit der in diesem Zusammenhang auch interessanten Vorlesung *Moral Mrongovius I* aus dem Wintersemester 1781/82 wird hier verzichtet. Diese würde einer eigenen gründlichen Untersuchung und Interpretation bedürfen. Außerdem gewährleistet die Beschränkung auf die veröffentlichten Schriften Kants, dass es sich nur um von Kant autorisierte Inhalte handelt.

<sup>63</sup> Vgl. allgemein zur Bedeutung der *Kritik der reinen Vernunft* Baumgartner 2006, S. 11 ff.

<sup>64</sup> KrV, B 826 – Vgl. auch Baumgartner 2006, S. 128 f.

<sup>65</sup> Dieser Unterscheidung liegt Kants Lehrbegriff des *transzendentalen Idealismus* zugrunde. Dieser impliziert erstens die empirische Realität der Dinge als Erscheinungen, d. h. die für alle erkennenden Subjekte gültige Notwendigkeit und Gesetzlichkeit ihres Daseins und ihrer Verbindungen, sowie zweitens die Annahme eines vom Erkennen unabhängigen und nicht erfahrbaren

Der Wille mag auch frei sein, so kann dieses nur die intelligibele Ursache unseres Willens angehen. Denn was die Phänomene der Äußerungen desselben, d. i. die Handlungen, betrifft, so müssen wir [...] sie niemals anders als alle übrige Erscheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Gesetzen derselben, erklären.<sup>66</sup>

Davon ausgehend belässt Kant es aber nicht bei der so bestimmten Willensfreiheit als *transzendentaler*, sondern stellt ihr die praktische Freiheit gegenüber. *Praktische* Freiheit liegt vor, wenn eine Entscheidung nicht durch „sinnliche Antriebe“, sondern durch „Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden“ bestimmt wird:

Denn nicht bloß das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehungswerth, d. i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft.<sup>67</sup>

Diese praktische Freiheit ist empirisch nachweisbar und mit kausaler Determiniertheit vereinbar. Demgegenüber bestimmt Kant die transzendente Freiheit als „eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Causalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt“.<sup>68</sup> Eine Entscheidung ist demnach *praktisch frei*, wenn sie auf vernünftige Überlegungen zurückzuführen ist; sie ist *transzendental frei*, wenn diese Überlegungen selbst frei sind.<sup>69</sup> Die spekulative Frage nach der transzendentalen Freiheit setzt Kant „als oben [*v.* in der Auflösung der dritten Antinomie] abgethan, bei Seite“.<sup>70</sup> Der Grund liegt zum einen darin, dass Kant im

---

*Ding an sich* als transzendente Grund des Gegebenseins sinnlicher Daten zu einer Erfahrung. Danach unterscheidet Kant stets zwischen der empirischen Ebene der Erscheinungen und der transzendentalen Ebene der Dinge an sich. Die Gegenstände der äußeren und inneren Wahrnehmung sind nicht als Dinge an sich, sondern als Erscheinungen bestimmt, d. h., ihnen wird eine Existenz nur als Glieder eines möglichen Erfahrungszusammenhangs und im Bedingtheit durch die Formen der anschaulich-verstandesmäßigen Erkenntnis zugeschrieben. – Vgl. dazu KrV, B 518 ff. sowie grdl. zum transzendentalen Idealismus: Guyer 1987, S. 332 ff.; Watkins 2005, S. 311 ff.; Baumgartner 2006, S. 58 ff. und 67 ff.; Strawson 1992, S. 43 ff.

<sup>66</sup> KrV, B 826.

<sup>67</sup> KrV, B 830.

<sup>68</sup> KrV, B 831.

<sup>69</sup> So Baumann 2000, S. 141 f. Vgl. i. Ü. zu den Begriffen der praktischen und transzendentalen Freiheit statt vieler Geismann 2006, S. 7 ff. sowie Kersting 1984, S. 20 ff.

<sup>70</sup> KrV, B 830 – In der Auflösung zur dritten Antinomie der reinen Vernunft (vgl. KrV, B 560 ff.) meint Kant ausgehend vom Lehrbegriff des *transzendentalen Idealismus* (vgl. Fn. 65) die Möglichkeit transzendentaler Freiheit und übertragen auf den Menschen von Willensfreiheit nachgewiesen zu haben. Danach steht der Mensch, insofern er transzendentaler Gegenstand ist, außerhalb möglicher Naturerfahrung und unterliegt nicht dem Prinzip der Ereigniskausalität. Daher kann hier das Prinzip *Kausalität durch Freiheit* herrschen. Folglich ist es denk möglich, dass der Mensch transzendental frei ist (vgl. dazu ausführlich Watkins 2005, S. 315; Allison 1998, S. 477 ff.). Gleichzeitig misst Kant jedem Subjekt sowohl einen empirischen als auch einen intelligiblen

Folgenden ausgehend von der Gewissheit des Sittengesetzes und der praktischen Freiheit ausschließlich die Frage nach Gott und Unsterblichkeit behandeln will,<sup>71</sup> zum anderen darin, dass Kant 1781 meint, das Problem der Willensfreiheit als rein theoretische Frage bereits hinreichend in der Auflösung der dritten Antinomie beantwortet zu haben.<sup>72</sup>

Desweiteren unterscheidet Kant bereits im Kanon zwischen zwei praktischen Vernunftgesetzen:

Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die Würdigkeit glücklich zu sein, moralisch (Sittengesetz). [...] Das erstere gründet sich auf empirische Principien [...]. Das zweite abstrahirt von Neigungen [...] und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt [...] und kann also wenigstens auf bloßen Ideen der reinen Vernunft beruhen und *a priori* erkannt werden.<sup>73</sup>

Die Existenz des Sittengesetzes als reines moralisches Gesetz nimmt Kant als nicht weiter begründungsbedürftig an.<sup>74</sup> Aus diesem leitet er als Postulat die Existenz einer moralischen Welt ab. Ich soll sittlich handeln, also darf ich annehmen, dass sich die Wirklichkeit so verhält, dass sittliches Handeln möglich ist:

Denn, da sie [*sic* die reine Vernunft] gebietet, daß solche [*sic* Handlungen] geschehen sollen, so müssen sie auch geschehen können, und es muß also eine besondere Art von systematischer Einheit, nämlich die moralische, möglich sein [...]. Ich

---

Charakter zu. Im ersteren ist es Erscheinung, im letzteren der der Erscheinung zu Grunde liegende transzendente Gegenstand. Kant ordnet nun eine Handlung dieses Subjekts hinsichtlich seiner Wirkungen zwar der Sinnenwelt, jedoch hinsichtlich seiner Ursache der intelligiblen Welt zu (vgl. Allison 1998, S. 478 f.; Heimsoeth 1967, S. 351). In Übertragung auf den Menschen folgt daraus, dass sich menschliches Handeln im empirischen Charakter auf den intelligiblen zurückführen lässt. Da letzterer transzendental frei sein kann, kann menschliches Handeln insofern auch im empirischen Charakter frei sein. Kant meint nun, dass der Mensch in Ansehung seiner Vernunft sich selbst intelligibler Gegenstand ist und dadurch Teil an seinem intelligiblen Charakter hat (vgl. KrV, B 574 ff. und dazu neuerdings Ludwig 2010, S. 609 ff.; vgl. auch Guyer 1987, S. 132 ff.). Insofern der intelligible Charakter transzendente Ursache des empirischen ist, besteht damit nach Kant durch die menschliche Vernunft die Möglichkeit menschlicher Willensfreiheit (vgl. KrV, B 566 ff. und B 577 ff. sowie Allison 1995, S. 36; Ludwig 2010, S. 606 f. mit Fn. 21).

<sup>71</sup> Vgl. KrV, B 831: „Allein für die Vernunft im praktischen Gebrauche gehört dieses Problem [*sic* der transzendentalen Freiheit] nicht, also haben wir es in einem Kanon der reinen Vernunft nur mit zwei Fragen zu thun, die das praktische Interesse der reinen Vernunft angehen, [...] nämlich: ist ein Gott? [I]st ein künftiges Leben?“ – Vgl. auch Baumgartner 2006, S. 129 und Recki 1998, S. 602 f.

<sup>72</sup> Deswegen stellt sich für ihn in der KrV das Problem der Willensfreiheit nicht als praktische Frage, die hier im Kanon abzuhandeln wäre. So auch Ludwig 2010, S. 608 f.

<sup>73</sup> KrV, B 834.

<sup>74</sup> KrV, B 835: „Ich nehme an, daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig *a priori* (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit) das Thun und Lassen [...] bestimmen [...]. Diesen Satz kann ich mit Recht voraussetzen.“ – Vgl. dazu auch Ludwig 2010, S. 607 f.

nenne die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre [...], eine moralische Welt. Diese wird so fern bloß als intelligibele gedacht [...].<sup>75</sup>

Diese Idee einer moralischen bzw. intelligiblen Welt, insofern sie auf die Sinnenwelt Bezug nimmt, hat die Realität als „ein *corpus mysticum* der vernünftigen Wesen in ihr, so fern deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat“.<sup>76</sup> Hierin könnte bereits ein Anklang an Kants spätere rechtsphilosophische Absichten gesehen werden, wenn man bedenkt, dass er zuvor von einem alten Wunsch gesprochen hat,

[...] der, wer weiß wie spät, vielleicht einmal in Erfüllung gehen wird: daß man doch einmal statt der endlosen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Gesetze ihre Principien aufsuchen möge; denn darin kann allein das Geheimniß bestehen, die Gesetzgebung, wie man sagt, zu simplificiren. Aber die Gesetze sind hier auch nur Einschränkungen unsrer Freiheit auf Bedingungen, unter denen sie durchgängig mit sich selbst zusammenstimmt; mithin gehen sie auf etwas, was gänzlich unser eigen Werk ist, und wovon wir durch jene Begriffe selbst die Ursache sein können.<sup>77</sup>

Wie bei dem im Kanon genannten *corpus mysticum* spricht Kant auch hier beim Recht von Gesetzen als „Einschränkungen unsrer Freiheit auf Bedingungen, unter denen sie durchgängig mit sich selbst zusammenstimmt“. Im Übrigen stellt der Kanon schon viele wichtige Gedanken der kritischen Moralphilosophie vor, insbesondere das höchste Gut, Gott und Unsterblichkeit als praktische Postulate sowie die Idee eines Reichs der Zwecke.<sup>78</sup>

### 1.3.2.2 Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

Die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ist die erste grundlegende Schrift Kants zur Ethik, in der er seine kritische Moralphilosophie entwirft.<sup>79</sup>

#### 1.3.2.2.1 Das schlechthin Gute

Gleich zu Anfang bestimmt Kant dort, was überhaupt nur moralisch gut sein kann: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“<sup>80</sup> Begabung, Charakter oder günstige Umstände können auch zu schlechten Zwecken verwendet werden. Nur der gute Wille ist „allein

<sup>75</sup> KrV, B 835 f.

<sup>76</sup> KrV, B 836.

<sup>77</sup> KrV, B 358.

<sup>78</sup> Vgl. KrV, B 832 ff. und dazu Baumgartner 2006, S. 129 ff. sowie Recki 1998, S. 607 ff.

<sup>79</sup> Vgl. zum kritischen Wandel in Kants Moralphilosophie Kersting 1984, S. 24 f. Für die gegenwärtige Diskussion sei auf die aktuellen Kommentare zur *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von Horn *et al.* 2006 und Höffe 2000 verwiesen.

<sup>80</sup> GMS, AA IV, S. 393, Z. 5 ff.

durch das Wollen, d. i. an sich, gut“.<sup>81</sup> Allgemein bestimmt Kant den Begriff *Wille* als das Vermögen nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln.<sup>82</sup> Dabei unterscheidet Kant einen von sinnlichen Bestimmungsgründen unabhängigen Willen von einem solchen, der durch Neigungen empirisch bedingt oder affiziert ist. Ein *moralisch guter* Wille ist nach Kant nun ausschließlich ein solcher, der unabhängig von sinnlichen Bestimmungsgründen allein durch moralische Gesetze bestimmt ist.<sup>83</sup>

Diese Bestimmung entwickelt Kant mittels des Pflichtbegriffs.<sup>84</sup> „Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.“<sup>85</sup> In der Pflicht liegt eine Nötigung des Menschen als sinnlich affiziertes, endliches Vernunftwesen zur Beachtung des moralischen Gesetzes. Doch ein guter Wille liegt nicht bereits bei bloßer Pflichtgemäßheit vor, wenn die Pflicht aufgrund irgendwelcher Bestimmungsgründe (z. B. aus Selbstsucht oder Neigung zur pflichtgemäßen Handlung) erfüllt wird, sondern nur bei einem Handeln aus Pflicht, bei dem wir durch das moralische Gesetz als solches zur Handlung motiviert werden.<sup>86</sup> Darin besteht nach Kant die Moralität einer Handlung.

#### 1.3.2.2.2 Der kategorische Imperativ

Die Pflicht drückt ein moralisches Sollen in Form eines Imperativs aus.<sup>87</sup> Kant unterscheidet hypothetische und kategorische Imperative.<sup>88</sup> Hypothetische Imperative gebieten die notwendigen Handlungen zu einem beliebigen Zweck (technische Imperative) oder zum gemeinsamen Zweck der Glückseligkeit (pragmatische Imperative) und drücken daher nur ein bedingtes Sollen unter dem Vorbehalt subjektiver Absichten aus.<sup>89</sup> Nach der Grundlegung – wie auch schon im Kanon der KrV – sind moralische Gesetze aber nur solche, die Handlungen völlig *a priori*, unabhängig von jeglichen empirischen Zwecken gebieten.<sup>90</sup> Folglich kann die Verbindlichkeit nach moralischen Gesetzen nur durch einen kategorischen Imperativ ausgedrückt werden, der das Handeln formal einem allgemein gültigen Gesetz ohne Rücksicht auf einen bestimmten empirischen Zweck unterwirft. Dieser

<sup>81</sup> GMS, AA IV, S. 394, Z. 15 – Vgl. dazu statt vieler Wood 2006, S. 26 f. und Timmermann 2007, S. 15 ff.

<sup>82</sup> GMS, AA IV, S. 412, Z. 26 ff.

<sup>83</sup> Vgl. GMS, AA IV, S. 410 ff. – Vgl. dazu auch Köhl 2006, S. 100 f.

<sup>84</sup> GMS, AA IV, S. 397, Z. 6 ff.: „[Wir] wollen [...] den Begriff der Pflicht vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjectiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt daß sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Absteckung heben und desto heller hervorscheinen lassen.“ – Vgl. dazu ausführlich Timmermann 2007, S. 25 ff.

<sup>85</sup> GMS, AA IV, S. 400, Z. 18 f.

<sup>86</sup> Vgl. GMS, AA IV, S. 400 f. und dazu ausführlich Timmermann 2007, S. 26 ff. und 39 ff.

<sup>87</sup> Vgl. GMS, AA IV, S. 412 f.

<sup>88</sup> GMS, AA IV, S. 414, Z. 11 ff.

<sup>89</sup> Vgl. dazu Ludwig 2006, S. 139 ff.

<sup>90</sup> Vgl. GMS, AA IV, S. 409 ff. und dazu Timmermann 2007, S. 56 f.

lautet in der allgemeinsten Fassung: „[H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“<sup>91</sup>

Bezugspunkt des kategorischen Imperativs sind die Maximen. Sie sind die subjektiven Grundsätze des Handelns, die eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, und sind insofern maßgeblich für die Frage der Moralität einer Handlung.<sup>92</sup> Sittlich gut ist somit eine Maxime erst dann, wenn sie dem formalen Kriterium des kategorischen Imperativs genügt und so beschaffen ist, dass sie zugleich für alle vernünftigen Wesen gelten könnte.<sup>93</sup> Wenn sich danach eine Maxime nicht logisch widerspruchsfrei als allgemeines Gesetz denken lässt, liegt eine entgegengesetzte vollkommene, d. h. uneingeschränkte Pflicht vor. Ist die Maxime als allgemeines Gesetz zwar denkbar, kann aber nicht widerspruchsfrei gewollt werden, so handelt es sich um eine unvollkommene (dem Grad nach nicht bestimmte) Pflicht.<sup>94</sup>

### 1.3.2.2.3 Autonomietheorem und transzendente Freiheit

Der kategorische Imperativ gibt nur den „Maßstab allen sittlichen Handelns“<sup>95</sup> an. Die Möglichkeit für sittliches Handeln fußt jedoch in der menschlichen Freiheit, weil „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“ ist. Denn wird die „Freiheit des Willens vorausgesetzt [...], so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Princip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs.“<sup>96</sup> Hieraus leitet Kant auch das Autonomietheorem ab.<sup>97</sup> Denn erst die Autonomie des Willens ermöglicht es, als freies Wesen „die Forderungen des kategorischen Imperativs zu erfüllen“ und „sich nach selbstgesetzten Grundsätzen zu bestimmen“.<sup>98</sup> Der

<sup>91</sup> GMS, AA IV, S. 421, Z. 7 f.

<sup>92</sup> Anm.\*\* bei GMS, AA IV, S. 420, Z. 36 ff.: „Maxime ist das subjective Princip zu handeln und muß vom objective Princip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjects gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subject handelt; das Gesetz aber ist das objective Princip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d. i. ein Imperativ.“ – Vgl. zum Maximenbegriff in der Grundlegung ferner Schwartz 2006, S. 19 ff. sowie Höffe 2007, S. 191 f.

<sup>93</sup> Vgl. zum Prüfverfahren nach dem kategorischen Imperativ Timmons 2006, S. 161 ff.

<sup>94</sup> Vgl. GMS, AA IV, S. 421 ff. und dazu Höffe 2007, S. 195 f.

<sup>95</sup> Höffe 2007, S. 201.

<sup>96</sup> GMS, AA IV, S. 447, Z. 8 ff.

<sup>97</sup> In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* schließt Kant aus der Freiheit auf Sittengesetz und Autonomietheorem. Diese Ableitungsbeziehung kehrt sich jedoch mit der *Kritik der praktischen Vernunft* um. Hier geht Kant vom (Bewusstsein des) Sittengesetz aus und leitet daraus die menschliche Freiheit ab. Vgl. die Anmerkung zu § 6 der KpV, AA V, S. 29 f., Z. 23 ff. Dieser Wandel in Kants Moralphilosophie hat für die vorliegende Fragestellung jedoch keine wesentliche Relevanz. Vgl. zu dieser Wende in Kants Denken ausführlich Ludwig 2010, S. 595 ff. und insb. S. 609 f.

<sup>98</sup> Höffe 2007, S. 201.

Grund liegt nach Kant darin, dass materiale, empirische Bestimmungsgründe keine moralischen Gesetze abgeben können:

Denn die Allgemeinheit, mit der sie [*sc.* moralische Gesetze] für alle vernünftige Wesen ohne Unterschied gelten sollen, die unbedingte praktische Nothwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derselben von der besonderen Einrichtung der menschlichen Natur, oder den zufälligen Umständen hergenommen wird, darin sie gesetzt ist.<sup>99</sup>

In diesen Fällen ist die „Regel nichts als Heteronomie; der Imperativ ist bedingt, nämlich: wenn oder weil man dieses Object will, soll man so oder so handeln; mithin kann er niemals moralisch, d. i. kategorisch, gebieten“.<sup>100</sup> Bei materialen Bestimmungsgründen folgen wir stets unserer sinnlichen Affektion, sodass der Handelnde letztlich den Gesetzen der Natur bzw. der Naturkausalität unterliegt. Fordert also die Ethik ein Handeln aus Pflicht und eine Bestimmung der Maxime nach Maßgabe des kategorischen Imperativs, so bleibt als einziger Bestimmungsgrund eines sittlichen, d. h. guten Willens die gesetzgebende Form der Maximen übrig. Ein solcher Wille muss aber gänzlich unabhängig von der Naturkausalität gedacht werden. Diese Unabhängigkeit von aller Kausalität hat Kant nun wie gezeigt in der *Kritik der reinen Vernunft* als transzendente Freiheit ausgewiesen. Dabei führt Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* für die Möglichkeit transzendentaler Freiheit genau die gleiche Begründung an wie dort.<sup>101</sup>

Nach der Konzeption Kants in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* haben also Sittengesetz, Autonomietheorem und Sittlichkeit ihren Ursprung in der *transzendenten* Freiheit:

[S]o ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Causalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding. [...] [W]as kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Princip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Princip der Sittlichkeit: also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.<sup>102</sup>

---

<sup>99</sup> GMS, AA IV, S. 442, Z. 7 ff.

<sup>100</sup> GMS, AA IV, S. 444, Z. 3 ff.

<sup>101</sup> Vgl. GMS, AA IV, S. 448 ff. und oben Fn. 70 m. w. N. – Vgl. detailliert zur Argumentation Kants bei der Deduktion der Freiheit im dritten Abschnitt der *Grundlegung* Ludwig 2010, S. 600 ff. und zur inhaltlichen Abhängigkeit von der Auflösung der dritten Antinomie S. 604 ff.

<sup>102</sup> GMS, AA IV, S. 446 f., Z. 18 ff.

#### 1.3.2.2.4 Würde und Reich der Zwecke

Die Autonomie führt Kant auf zwei ihr anhängende Begriffe, die *Würde* der vernünftigen Natur und das *Reich der Zwecke*.<sup>103</sup> Das, „was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Werth, d. i. einen Preis, sondern einen innern Werth, d. i. Würde.“<sup>104</sup> Nun haben alle materialen Zwecke nur einen relativen, bedingten Wert und bilden den Grund hypothetischer Imperative. „[W]enn aber aller Werth bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Princip angetroffen werden.“ Folglich muss die autonome Vernunftnatur Zweck an sich selbst sein, „[w]enn es denn also ein oberstes praktisches Princip und in Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll“.<sup>105</sup> Die autonome Gesetzgebung, „muß eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Werth haben [...]. Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“<sup>106</sup> Die Gemeinschaft vernünftiger, autonomer Wesen, die die Würde der Selbstzweckhaftigkeit besitzen, ist die ideale Willensgemeinschaft des Reichs der Zwecke.<sup>107</sup>

Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, daß jedes derselben sich selbst und alle andere niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle. Hiedurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objective Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen auf einander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann.<sup>108</sup>

## 1.4 Aufbau des Vergleichs und methodische Ausgangsüberlegungen

Im Zentrum der Untersuchung steht der Vergleich des kantischen Rechtsbegriffs der „Einleitung in die Rechtslehre“ aus der *Metaphysik der Sitten* von 1797 mit dem der Vorlesungen *Moral-Mrongoivius II* und *Naturrecht-Feyerabend* aus dem Jahre 1784.

Der Vergleich umfasst innerhalb der *Metaphysik der Sitten* nicht nur den Kern der „Einleitung in die Rechtslehre“ (§§ A–E), sondern auch die sich daran anschließenden Abschnitte, die ebenfalls zur „Einleitung in die Rechtslehre“ gehören.<sup>109</sup> Außerdem soll die „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ mit in die

<sup>103</sup> Vgl. von der Pfordten 2006, S. 511.

<sup>104</sup> GMS, AA IV, S. 435, Z. 2 ff.

<sup>105</sup> Zum Ganzen: GMS, AA IV, S. 428, Z. 31 ff.

<sup>106</sup> GMS, AA IV, S. 436, Z. 3 ff. – Vgl. dazu auch von der Pfordten 2006, S. 507 ff.

<sup>107</sup> Vgl. Malibabo 2000, S. 103 ff.; von der Pfordten 2006, S. 510 f.

<sup>108</sup> GMS, AA IV, S. 433, Z. 26 ff.

<sup>109</sup> Dies sind der „Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre“, die „Einteilung der Rechtslehre“ und „Das angeborene Recht ist nur ein einziges“.

Betrachtung einbezogen werden, die Kant der gesamten *Metaphysik der Sitten* (also Rechts- und Tugendlehre) voranstellt. Damit wird dem Bestreben Rechnung getragen, den kantischen Rechtsbegriff der „Einleitung in die Rechtslehre“ nicht nur isoliert zu vergleichen, sondern auch seiner Einbettung in die übrige *Metaphysik der Sitten* Aufmerksamkeit zu schenken. Der Schwerpunkt der Betrachtungen liegt jedoch auf der „Einleitung in die Rechtslehre“ mit besonderem Fokus auf die §§ A–E.

Methodisch ist der Vergleich so angelegt, dass zunächst *en bloc* Kants Rechtsbegriff von 1797 dargestellt wird. Hierfür werden die „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ und dann umfassend die „Einleitung in die Rechtslehre“ untersucht und ihre wesentlichen Inhalte erläutert. Dabei wird größtenteils Kants Gliederung gefolgt, im Übrigen jedoch nach einzelnen Schwerpunkten weiter untergliedert.

Im Anschluss daran wird wiederum *en bloc* Kants Rechtsbegriff von 1784 anhand der beiden Vorlesungsmitschriften, *Moral-Mrongoivius II* und *Naturrecht-Feyerabend*, untersucht. Hierfür werden die beiden Mitschriften der *Metaphysik der Sitten* von 1797 gegenübergestellt und verglichen, um Parallelen wie Differenzen herauszustellen. Da es das Ziel ist, die Inhalte der „Einleitung in die Rechtslehre“ für das Jahr 1784 nachzuweisen, folgt auch hier die Darstellung der von Kant in der *Metaphysik der Sitten* vorgegebenen Gliederung. Hierfür ist es erforderlich einzelne Passagen der Vorlesungsmitschriften aus ihrem ursprünglichen Kontext herauszulösen und entsprechend der Gliederung in der *Metaphysik der Sitten* neu zu kompilieren. Dabei werden in der Ausarbeitung die Vergleichsstellen der Stringenz und besseren Lesbarkeit halber i. d. R. nicht im Volltext zitiert. Um einen Vergleich der Zitate im ursprünglichen Kontext dennoch zu ermöglichen, wird jeweils in den Fußnoten auf den Anhang zu dieser Arbeit verwiesen. Dort findet sich eine synoptische Darstellung der wesentlichen Vergleichsstellen im Volltext.

Dieser Vergleichsmethode wurde gegenüber einem Vorgehen, das abschnittsweise die Inhalte von 1797 und 1784 unmittelbar gegenüberstellt, der Vorzug gegeben. So wird gewährleistet, dass zunächst Kants Gedankengang in der „Einleitung der Rechtslehre“ von 1797 kohärent vorgetragen und kommentiert werden kann. Dadurch bleiben Kants Argumentationslinien erkennbar sowie gleichzeitig die Kommentierung von 1797 formal vom Vergleich mit 1784 getrennt. Gleichzeitig lässt sich so für 1784 deutlicher überprüfen, ob mit der „Einleitung in die Rechtslehre“ vergleichbare Argumentationslinien auch in den Vorlesungsmitschriften vorhanden sind oder die rechtlichen Inhalte dort unverfügt nebeneinander stehen. Dem damit notwendigerweise einhergehenden Nachteil, dass die unmittelbare Gegenüberstellung der einzelnen Abschnitte für 1797 und 1784 fehlt, soll durch die Synopse im Anhang abgeholfen werden. Dort stehen die wichtigsten Vergleichsstellen, auf die in der Ausarbeitung Bezug genommen wird, in tabellarischer Form nebeneinander und erlauben dem Leser (unabhängig von jeglicher Kommentierung) ein eigenes Vergleichsurteil.

Im Hinblick auf die benutzten Editionen wird grundsätzlich auf die Akademieausgabe von Kants gesammelten Schriften zurückgegriffen.<sup>110</sup> Jedoch werden die *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre* nach der von Bernd Ludwig herausgegebenen Meiner-Ausgabe zitiert,<sup>111</sup> wobei allerdings der besseren Vergleichbarkeit halber zusätzlich auf die übliche Paginierung nach der Akademieausgabe verwiesen wird. Bekanntermaßen hat die Rechtslehre in ihrer ursprünglich veröffentlichten Form bisweilen „eine irritierende Abfolge“,<sup>112</sup> weshalb Ludwig einige Umstellungen vorgeschlagen hat.<sup>113</sup> Diese in der Meiner-Ausgabe von Ludwig vorgenommenen Textumstellungen<sup>114</sup> überzeugen (zumindest im Hinblick auf die beiden Einleitungen) nach meiner Auffassung, sodass auch der Aufbau dieser Arbeit insofern Ludwigs Edition folgt. Im Übrigen betreffen Ludwigs Textumstellungen in Bezug auf die vorliegend untersuchten Einleitungen hauptsächlich deren Architektur. Daher haben sie nur geringe Auswirkungen auf die hier angestrebte, primär materielle Untersuchung von Kants Rechtsbegriff.

Bevor nun der besagte Vergleich beginnt, seien abschließend noch einige terminologische Vorfragen geklärt. Dabei geht es hier ausschließlich um das Verhältnis einiger grundlegender Begriffe zueinander, deren Bedeutung aber noch im Laufe der Bearbeitung erklärt werden wird. Sowohl 1784 als auch 1797 werden von Kant die Begriffe *Ius*, *Recht* und *Rechtslehre* eindeutig und häufig synonym verwendet. Gleiches gilt für die Begriffe *Ethik*, *Tugend* und *Tugendlehre*. Anders verhält es sich jedoch beim Begriff *Moral*. In den Vorlesungsmitschriften verwendet Kant diesen uneinheitlich.<sup>115</sup> In der Regel verweist er damit auf die *Sittenlehre* als dem gemeinsamen Oberbegriff zu *Ethik* und *Recht*. Bisweilen verwendet Kant ihn jedoch gleichbedeutend mit *Ethik* und *Tugend* und in Gegensatzung zu *Recht*. Allerdings erschließt sich die jeweilige Bedeutung aus dem Kontext.

Demgegenüber bezeichnet Kant in der *Metaphysik der Sitten* von 1797 mit *Moral* eindeutig die *Sittenlehre*, d. h. *Recht* und *Ethik*. Beide sind dementsprechend *moralische Gesetze*. Von diesem Bedeutungszusammenhang deutlich zu unterscheiden ist hingegen der Begriff der *Moralität*, der sich 1784 wie 1797 ausschließlich auf die *Ethik* bezieht.<sup>116</sup> Auch wenn insofern Kants Terminologie eindeutig ist, werden in der Kant-Forschung die Begriffe *Moral* bzw. *Moralphilosophie* häufig den Begriffen

<sup>110</sup> Bisher 29 Bände, herausgegeben von der preußischen Akademie der Wissenschaften (Bd. 1–24, 1; 24, 2; 28, 1), der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23) sowie von der Göttinger Akademie der Wissenschaften (seit Bd. 24), Berlin, Leipzig: de Gruyter, seit 1900.

<sup>111</sup> Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Hrsg. von Bernd Ludwig, 3., verb. Aufl., Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek, 360), 2009.

<sup>112</sup> Höffe 1999b, S. 18. Zum Beispiel werden die „Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten“ erst nach der „Einteilung einer Metaphysik der Sitten“ abgehandelt und die „Einteilung der Metaphysik der Sitten überhaupt“ steht nicht – wie zu erwarten – am Ende der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“, sondern erst am Ende der „Einleitung in die Rechtslehre“.

<sup>113</sup> Vgl. hierzu grundsätzlich Ludwig 1988 sowie kritisch dazu Kersting 1989, S. 100 ff.

<sup>114</sup> Vgl. in der Meiner-Ausgabe (Nachweis in Fn. 111) S. XXXI f. der Einleitung von Ludwig.

<sup>115</sup> Dies dürfte wahrscheinlich auch dem Charakter einer Vorlesungsmitschrift geschuldet sein.

<sup>116</sup> Vgl. dazu Ludwig 1988, S. 85 mit Fn. 6 und Höffe 1982, S. 343.

*Recht* bzw. *Rechtsphilosophie* gegenübergestellt, teilweise wird in der Sekundärliteratur *Moralphilosophie* sogar mit *Ethik* gleichgesetzt.<sup>117</sup> Dies gilt es im Folgenden zu bedenken. Die vorliegende Bearbeitung selbst folgt im Wesentlichen der Terminologie Kants von 1797. Wo das nicht der Fall sein sollte, wird dies klargestellt werden.

---

<sup>117</sup> Vgl. die Nachweise bei Precht, Burkhard 2008, S. 163 ff. und von der Pfordten 2010, S. 5 f. Vgl. aber auch die Verwendung bei Höffe 2007, S. 174 f. und 213 ff./222; Kersting 1984, S. 16 ff. und 24 f. und Ludwig 2007, S. 9.



## 2 Kants Rechtsbegriff von 1797

Im Folgenden soll Kants Rechtsbegriff untersucht werden, so wie er sich nach der *Metaphysik der Sitten* von 1797 darstellt. Bevor allerdings umfassend auf die hier im Fokus stehende „Einleitung in die Rechtslehre“ eingegangen werden kann, ist es zunächst erforderlich, die vorhergehende „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ in den Blick zu nehmen.

### 2.1 Einleitung in die Metaphysik der Sitten

Die „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ stellt Kant beiden Teilen der *Metaphysik der Sitten*, also Rechts- und Tugendlehre, allgemein voran. Durch ihre Untersuchung soll zum einen gezeigt werden, in welchem Gesamtkontext Kant 1797 die „Einleitung in die Rechtslehre“ sieht. Denn Kant behandelt in diesem Kapitel grundlegende Fragen wie den Gegenstand einer Metaphysik der Sitten, das Verhältnis von Rechts- und Tugendlehre, die Architektonik der Metaphysik der Sitten und die Einteilung der Rechtslehre. Zum anderen nimmt Kant bereits hier wesentliche Weichenstellungen und begriffliche Erläuterungen vor, die er in der anschließenden „Einleitung in die Rechtslehre“ voraussetzt und die somit für deren Verständnis erforderlich sind. Dabei folgt die Bearbeitung im Wesentlichen der von Kant selbst vorgenommenen Gliederung der „Einleitung in die Metaphysik

der Sitten“, setzt aber den Schwerpunkt auf die Bestimmungen, die für das Verständnis der „Einleitung in die Rechtslehre“ relevant sind.

### 2.1.1 Von der Idee und Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten

Kant nimmt in diesem Abschnitt zunächst eine Art Gegenstandsbestimmung der Metaphysik der Sitten<sup>118</sup> vor. Er definiert Metaphysik als „ein System der Erkenntnis *a priori* aus bloßen Begriffen“ und formuliert entsprechend das Ziel der *Metaphysik der Sitten* in der Gründung der Sittengesetze in einem System der Erkenntnis *a priori*. Die theoretische Philosophie auf Prinzipien *a priori* hat die Natur und deren Gesetzmäßigkeiten zum Gegenstand und ist als solche Metaphysik der Natur. Dementsprechend hat die *Metaphysik der Sitten*, als praktische Philosophie auf Prinzipien *a priori*, „die Freiheit der Willkür zum Objekte“<sup>119</sup> und die Gesetze, unter denen diese steht, sind die Sittengesetze.<sup>120</sup>

Die Sittengesetze können nur als Gesetze gelten, „sofern sie als *a priori* gegründet und notwendig eingesehen werden können“.<sup>121</sup> Kant erklärt dies damit, dass die unbedingte Notwendigkeit moralischer Gesetze nicht empirisch begründet werden kann, da den induktiv aus Erfahrung gewonnenen Regeln weder Notwendigkeit<sup>122</sup> noch strenge Allgemeinheit zukommt.<sup>123</sup>

Indem Kant die Sittengesetze *a priori* begründet wissen will, lehnt er in der *Metaphysik der Sitten* von 1797 gleichzeitig eine Konzeption der Sittenlehre als Glückseligkeitslehre ab. Denn „[n]ur die Erfahrung kann lehren, was uns Freude bring-

<sup>118</sup> Nach Wood 2002, S. 2 ff. hat sich die Bedeutung des Begriffs *Metaphysik der Sitten* bei Kant von den 1760er Jahren an stetig entwickelt: In den Schriften der frühen 60er habe Kant den Begriff im Zusammenhang mit der Ablehnung der *Moral-Sense-Theory* von Shaftesbury und Hutcheson zum ersten Mal eingeführt. Während der 70er Jahre habe er zwar unter Metaphysik die Erkenntnis *a priori* durch Begriffe verstanden, er habe jedoch das formale Prinzip der Moralität *a priori* in der Anwendung auf die Empirie in Form einer Glückseligkeitslehre begriffen. Spätestens aber mit der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) und der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) sei bei ihm die Metaphysik der Sitten als vollständig apriorisches System moralischer Prinzipien definiert. Vgl. dazu auch Siep 2000.

<sup>119</sup> Zum Ganzen: RL, S. 13, Z. 11 ff. [216, 28 ff.] / Anhang 2.

<sup>120</sup> Allgemein kann man das Sittengesetz so bestimmen, dass es den Menschen das Gute als gesollt erkennen lässt und sich der Mensch auf Grund dieser Erkenntnis ihm verpflichtet fühlt. Vgl. Precht, Burkhard 2008, S. 561. Kant verwendet es aber – wie im Folgenden noch zu präzisieren sein wird – in der speziellen Bedeutung, dass das Sittengesetz uns als Sollen, als unbedingte Verbindlichkeit in Gestalt der Pflicht anspricht, und begreift darunter ethische wie rechtliche Gesetze.

<sup>121</sup> RL, S. 11, Z. 26 ff. [215, 16 f.] / Anhang 2 – Vgl. dazu schon Kants Ausführungen in der KrV und GMS, oben S. 15 und 18 f.

<sup>122</sup> Hiermit ist letztlich das *Hume'sche Induktionsproblem* angesprochen, vgl. Hume, David: *A Treatise of Human Nature*. Norton, David Fate; Norton, Mary J. (Hg.). 6. Aufl., Oxford: Oxford Univ. Press, 2003, Teil 3, 6. Abschnitt.

<sup>123</sup> Vgl. Wood 1999, S. 22 f.

ge“.<sup>124</sup> Außerdem nimmt Kant in diesem Abschnitt noch eine Abgrenzung zur moralischen Anthropologie vor. Da diese „die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande“ hat, bildet sie gleichsam das empirische Gegenstück zur *a priori* gegründeten Metaphysik der Sitten.<sup>125</sup>

### 2.1.2 Vom Verhältnis der Vermögen des menschlichen Gemüts zu den Sittengesetzen – Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten (*Philosophia practica universalis*)

Der zweite und der dritte<sup>126</sup> Abschnitt der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ erklären einige der grundlegenden Begrifflichkeiten der *Metaphysik der Sitten*, die sowohl für die Rechts- als auch für die Tugendlehre gleichermaßen gelten.<sup>127</sup> Letztlich handelt es sich um eine umfassende Darstellung im Sinne eines Glossars. Da zentrale Termini wie z. B. *Person*, *Zurechnung*, *Willkür* und *Freiheit der Willkür* im Folgenden detailliert erläutert werden sollen, sobald sie relevant werden, sei an dieser Stelle auf die Begriffsdarstellung in der Synopse im Anhang verwiesen.<sup>128</sup>

### 2.1.3 Von der Einteilung einer Metaphysik der Sitten

Dieser Abschnitt enthält eine systematische Einteilung der Metaphysik der Sitten in die Rechts- und die Tugendlehre und stellt dabei das Verhältnis von Recht und Ethik heraus.

<sup>124</sup> RL, S. 12, Z. 8 f. [215, 30 f.] / Anhang 3 – Dies hat zweierlei zur Folge: Zum einen führt es dazu, dass *a priori* nicht angegeben werden kann, was uns glücklich macht: „so ist doch alles, was man darüber [*sic*. die Erlangung der Glückseligkeit] *a priori* lehrt, entweder tautologisch, oder ganz grundlos angenommen.“ (RL, S. 12, Z. 6 f. [215, 28 ff.]) Zum anderen fußen somit die Prinzipien, die uns zeigen, wie wir Glückseligkeit erlangen, auf empirischen, darüber hinaus subjektiv-individuellen Neigungen und Tendenzen. Daher kann ihnen keine Notwendigkeit und Allgemeinheit beiwohnen, sodass sie gänzlich ungeeignet zur Begründung der Sittengesetze sind, denn: „Allein mit den Lehren der Sittlichkeit ist es anders bewandt. Sie gebieten für jedermann, ohne Rücksicht auf seine Neigungen zu nehmen; bloß weil und sofern er frei ist und praktische Vernunft hat.“ (RL, S. 12, Z. 24 ff. [216, 7 ff.]) Vgl. zum Ganzen auch die ausführliche Behandlung der Glückseligkeitslehre in *GMS*, AA IV, S. 415 f. und S. 441 f. sowie Wood 1999, S. 22 f.

<sup>125</sup> RL, S. 13, Z. 23 f. [217, 1 ff.] / Anhang 4 – Vgl. auch Wood 1999, S. 23 f.

<sup>126</sup> Der Titel des dritten Abschnitts, „Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten (*Philosophia practica universalis*)“, ist Baumgartens System der Ethik entlehnt, über welches Kant regelmäßig Vorlesungen hielt (vgl. z. B. *Moralphilosophie Collins* in AA XXVII, S. 243-298). Kant fasst in diesem Abschnitt die Grundbegriffe der traditionellen *Philosophia practica universalis* zusammen und definiert sie neu. So auch Kersting 1984, S. 3 mit Fn. 2.

<sup>127</sup> Aus diesem Grund werden beide Abschnitte hier gemeinsam behandelt. Vgl. zu den genauen Unterschieden zwischen beiden Abschnitten Wood 1999, S. 21 ff. und 25 ff.

<sup>128</sup> Vgl. Anhang 5-13.

### 2.1.3.1 Elemente jeder Gesetzgebung

Kant beginnt die Einteilung mit der Unterscheidung, dass jede Gesetzgebung<sup>129</sup> zwei grundlegende Elemente hat: „erstlich, ein Gesetz, welches die Handlung, die geschehen soll, objektiv als notwendig vorstellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht, zweitens, eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung subjektiv mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft.“<sup>130</sup>

Für den Begriff der *Gesetzgebung* entscheidend und insoweit erläuterungsbedürftig sind vor allem die Begriffe *Gesetz* und *Triebfeder*. Nach Kant ist der objektive „Grundsatz, welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht, [...] ein praktisches Gesetz“ und wird von der Maxime unterschieden, welche die „Regel des Handelnden [*sic* ist], die er sich selbst aus subjektiven Gründen zum Prinzip macht“.<sup>131</sup> Die Triebfeder verknüpft nun die Vorstellung dieses Gesetzes mit dem Bestimmungsgrund der Willkür. *Willkür* definiert Kant als das Begehrungsvermögen nach Begriffen, „[s]ofern es mit dem Bewusstsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist“.<sup>132</sup> Das heißt, *Willkür* ist die Fähigkeit eine Handlung zu tun oder zu lassen. Damit lässt sie sich auch als das Vermögen, „das Handeln nach Maximen zu bestimmen“,<sup>133</sup> begreifen. So gesehen ist nun der *Bestimmungsgrund der Willkür* der letzte Grund für die Annahme einer Maxime. Modern könnte man von einem *Motiv* sprechen.<sup>134</sup> Den subjektiven Bestimmungsgrund, der nun das Subjekt motiviert gemäß dem Gesetz<sup>135</sup> zu handeln, nennt Kant *Triebfeder*. Diese wiederum heißt, wenn sie vom Menschen durch die Vernunft vorgestellt wird, *Interesse*.<sup>136</sup>

### 2.1.3.2 Unterscheidung zweier verschiedener Gesetzgebungen

Das Element der Triebfeder macht nun das Differenzierungskriterium zwischen den Gesetzgebungen aus. „Alle Gesetzgebung also [...] kann doch in Ansehung der Triebfedern unterschieden sein“.<sup>137</sup>

- Ethische Gesetzgebung macht eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder.

<sup>129</sup> An dieser Stelle scheint Kant den Begriff *Gesetzgebung* umfassend zu verwenden, sodass er sich nicht nur auf die Sittengesetze bezieht, sondern auch auf positive Gesetze.

<sup>130</sup> RL, S. 28, Z. 6 ff. [218, 13 ff.] / Anhang 13.

<sup>131</sup> RL, S. 22, Z. 18 ff. [225, 1 ff.] / Anhang 11 f. – Vgl. zu den Begriffen *praktisches Gesetz* und *Maxime* KrV, B 840 und Anm.\*\* bei GMS, AA IV, S. 420 f., Z. 36 ff. sowie dazu auch oben S. 17 f. m. w. N.

<sup>132</sup> RL, S. 17, Z. 18 ff. [213, 17 f.] / Anhang 6 f.

<sup>133</sup> Geismann 2006, S. 11.

<sup>134</sup> So auch Schwartz 2006, S. 16 und Köhl 1990, S. 62 ff. (Kapitel III).

<sup>135</sup> Das Gesetz, welches eine Handlung als Pflicht vorstellt, ist entsprechend der objektive Bestimmungsgrund, vgl. KpV, AA V, S. 72, Z. 1 ff.

<sup>136</sup> Vgl. KpV, AA V, S. 79 f., Z. 19 ff.

<sup>137</sup> RL, S. 28, Z. 16 ff. [218 f., 24 ff.] / Anhang 13 f.

- Juridische Gesetzgebung macht eine Handlung zur Pflicht und lässt die Triebfeder unbestimmt.

Beide Gesetzgebungen machen also eine Handlung objektiv zur Pflicht, doch allein die ethische Gesetzgebung bestimmt die Triebfeder und verlangt ein Handeln aus Pflicht.<sup>138</sup> Dass bei der juridischen Gesetzgebung die Triebfeder unbestimmt bleibt, ändert aber nichts daran, dass auch sie einer Triebfeder bedarf.<sup>139</sup> Dies erläutert Kant insoweit näher, als dass hier „auch eine andere Triebfeder, als die Idee der Pflicht selbst“ in Betracht kommt, die von den „pathologischen Bestimmungsgründen der Willkür, den Neigungen und Abneigungen, und unter diesen von denen der letzteren Art hergenommen sein müsse, weil es eine Gesetzgebung, welche nötigend [...] ist, sein soll“.<sup>140</sup> Mit „Abneigungen“ hat Kant insb. Furcht vor Strafe bzw. Gewalt im Auge, sodass hierin schon ein Vorgriff auf den Zwang als mögliche Triebfeder juridischer Gesetzgebung liegt.<sup>141</sup>

### 2.1.3.3 Beurteilung<sup>142</sup> von Handlungen im Hinblick auf die verschiedenen Gesetzgebungen

Dementsprechend können alle Handlungen in Ansehung ihrer Triebfeder unterschiedlich beurteilt werden:

- Legalität ist „die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben“.
- Moralität ist die Übereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetz, wobei „die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist“.<sup>143</sup>

Mit anderen Worten erfordert Moralität zunächst Gesetzmäßigkeit (d. h. Legalität) einer Handlung und darüber hinaus ein Handeln aus Pflicht bzw., dass die Handlung aus Achtung<sup>144</sup> für das moralische Gesetz geschieht. Damit bilden moralische Handlungen eine „Teilkategorie der legalen Handlungen“.<sup>145</sup>

<sup>138</sup> Vgl. zum Handeln *aus Pflicht* oben S. 16 f.

<sup>139</sup> Vgl. RL, S. 29, Z. 18 f. [219, 20 f.]: „[...] und, da sie [sc. die rechtliche Gesetzgebung] doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, nur äußere mit dem Gesetze verbinden kann.“

<sup>140</sup> RL, S. 29, Z. 1 ff. [219, 5 ff.] / Anhang 13 f.

<sup>141</sup> Vgl. Wood 1999, S. 36.

<sup>142</sup> Davon zu unterscheiden ist das Verhältnis einer Handlung zum moralischen Gesetz. Vgl. hierzu für die Tugendlehre TL, AA VI, S. 384, Z. 4 ff. und allgemein MM-II, S. 615, Z. 15 ff.

<sup>143</sup> Zum Ganzen: RL, S. 29, Z. 9 ff. [219, 12 ff.] / Anhang 14.

<sup>144</sup> Vgl. die Bestimmung in der GMS, AA IV, S. 400 f., Z. 29 ff.: „Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objectiv das Gesetz und subjectiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime, einem solchen Gesetze selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen Folge zu leisten.“ – Vgl. dazu oben S. 16 f.

<sup>145</sup> Ludwig 1988, S. 90. Ebd.: „Legal ist *jede* Befolgung der moralischen Gesetze, moralisch ihre Befolgung, sofern sie *darüber hinaus* aus Pflicht geschieht.“

### 2.1.3.4 *Verhältnis zwischen ethischer und juridischer Gesetzgebung*

Schließlich bestimmt Kant das Verhältnis der beiden Gesetzgebungen näher. Danach lassen sich drei Unterschiede zwischen ihnen feststellen. Zunächst ergibt sich ein Unterschied bezüglich der *Art* der Gesetzgebung, denn „[d]ie ethische Gesetzgebung [...] ist diejenige, welche nicht äußerlich sein kann; die juridische ist, welche auch äußerlich sein kann“.<sup>146</sup> Damit wird das Verhältnis des Gesetzgebers zum Verpflichteten aufgegriffen. Sind beide identisch, so handelt es sich um *innere Gesetzgebung*, kann hingegen auch ein äußerer, d. h. ein anderer Gesetzgeber in Betracht kommen, so liegt *äußere Gesetzgebung* vor. Weil nun die ethische Gesetzgebung die Idee der Pflicht als innere Triebfeder in ihr Gesetz mit einschließt und damit eine Triebfederbestimmung durch das Subjekt selbst verlangt, ist ethische Gesetzgebung ausschließlich als innere Gesetzgebung denkbar.<sup>147</sup> Die juridische Gesetzgebung hingegen verlangt keine Triebfederbestimmung durch das Subjekt. Indem sie neben inneren (Idee der Pflicht) auch äußere Triebfedern (z. B. äußeren Zwang) für zulässig erklärt, kann sie daher auch eine äußerliche Gesetzgebung sein.<sup>148</sup>

Dies erklärt auch den zweiten Unterschied, der den *Umfang* der Gesetzgebung betrifft. Juridische Gesetzgebung bezieht sich nach Kant nur auf äußere Handlungen. Äußere Handlungen sind dadurch gekennzeichnet, dass sie Gegenstand der äußeren Wahrnehmung sind, mithin in Raum und Zeit angeschaut werden können.<sup>149</sup> Indem nun juridische Gesetzgebung auch äußere Triebfedern (insb. äußeren Zwang) für zulässig erklärt, kann sie innere Handlungen nicht zur Pflicht ma-

<sup>146</sup> RI, S. 30, Z. 25 ff. [220, 19 ff.] / Anhang 16.

<sup>147</sup> Vgl. RI, S. 30, Z. 29 ff. [220, 23 ff.] / Anhang 16: Eine Pflicht bloß darum zu erfüllen, „weil es Pflicht ist, ohne auf eine andere Triebfeder Rücksicht zu nehmen, ist bloß zur inneren Gesetzgebung gehörig. Also [...] weil die Gesetzgebung [...] eine innere ist und keinen äußeren Gesetzgeber haben kann, wird die Verbindlichkeit zur Ethik gezählt.“

<sup>148</sup> Vgl. Ludwig 1988, S. 88 f. – Bei genauer Betrachtung ist der Begriff einer *äußeren Triebfeder* bzw. eines *äußeren Bestimmungsgrundes* eine *contradictio in adiecto*, da die freie Willkür als die Fähigkeit eine Handlung nach Belieben zu tun oder zu lassen nur innere Bestimmungsgründe zulässt. Insoweit Kant von einer äußeren Triebfeder spricht, meint er damit, freiwillig auf eine erwogene Handlung zu verzichten, um negative Nebenfolgen, die andere (insofern äußerlich) im Falle der Handlung in Aussicht gestellt haben, zu vermeiden. So auch Scholz 1972, S. 57 mit Fn. 1).

<sup>149</sup> Zu nennen sind z. B. körperliche Bewegungen. Innere Handlungen hingegen können nur „vermittels des inneren Sinns (d. h. in der Zeit)“ (Ludwig 1988, S. 86) angeschaut werden, z. B. Gesinnungen und Gefühle. Zwar enthält die *Metaphysik der Sitten* keine solche Definition Kants. Die Richtigkeit dieser Interpretation beweist sich jedoch dadurch, dass Kant den Begriff der *äußeren Handlung* in Übereinstimmung mit den so lautenden Definitionen Wolffs, Baumgartens und Achenwalls benutzt (vgl. dazu die Nachweise bei Scholz 1972, S. 31 mit Fn. 1) und 2)). Insofern kann der Kritik von von der Pfordten 2001, S. 367 f. und seiner Verwunderung darüber, dass Kant „seltsamerweise [versäumt] [...] den zentralen Begriff der ‚äußeren Handlung‘“ zu definieren, schlichtweg mit dem Hinweis begegnet werden, dass Kant die Kenntnis dieser in der klassischen Naturrechtslehre bekannten Termini voraussetzte. So spricht auch Tieftrunk 1797, S. 44 im ersten Kommentar zu Kants Rechtslehre wie selbstverständlich von „äußeren, in die Sinne fallenden, Handlungen“.

chen.<sup>150</sup> Folglich bezieht sie sich nur auf äußere Pflichten und damit nur auf äußere Handlungen.<sup>151</sup> Hingegen bestimmt die ethische Gesetzgebung die Idee der Pflicht als Triebfeder und bezieht sich damit „auf alles, was Pflicht ist, überhaupt“.<sup>152</sup> Daher kann sie innere wie äußere Handlungen zur Pflicht machen.

Letzteres erklärt auch drittens, dass die ethische Gesetzgebung ebenfalls die Rechtspflichten der äußeren Gesetzgebung umfasst, da sie alle Pflichten (gleich welchen Ursprungs) „als Pflichten in ihre Gesetzgebung zu Triebfedern aufnimmt“.<sup>153</sup> Daraus folgt: Alle Pflichten gehören zur Ethik, wohl ist aber nicht alle Gesetzgebung ethisch. Daher unterscheidet Kant zwischen direkt-ethischen Pflichten und indirekt-ethischen Pflichten.

## 2.1.4 Einteilung der Metaphysik der Sitten überhaupt

Entgegen der Ankündigung in der Überschrift des vorherigen Abschnitts hatte Kant dort keine Einteilung geliefert. Dies geschieht nun hier, indem Kant eine abschließende Einteilung der Metaphysik der Sitten nach verschiedenen Einteilungskriterien vornimmt.

### 2.1.4.1 Einteilung nach dem objektiven Verhältnis des Gesetzes zur Pflicht

Zunächst teilt Kant alle Pflichten in Rechts- und Tugendpflichten ein. Rechtspflichten sind „solche, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist“, Tugendpflichten, „für welche eine solche [*sic.* äußere Gesetzgebung] nicht möglich ist“. Der Grund hierfür ist, dass Tugendpflichten auf „einen Zweck gehen, der [...] zugleich Pflicht ist“. Sich einen Zweck zu setzen ist aber nach Kant „ein innerer Akt des Gemüts“, der nicht durch äußere Gesetzgebung bewirkt werden kann.<sup>154</sup> Gleichzeitig hat Kant durch diese Bestimmung der Sache nach Tugendpflichten als unvollkommene und Rechtspflichten als vollkommene Pflichten ausgewiesen.<sup>155</sup> Denn auch diese Unterscheidung beruht letztlich darauf, dass sich

<sup>150</sup> Z. B. sind Zwecksetzungen als innere Handlungen äußerlich nicht erzwingbar. Vgl. TL, AA VI, S. 381, Z. 30 ff. und auch Scholz 1972, S. 12 ff.

<sup>151</sup> Vgl. RL, S. 29, Z. 15 f. [219, 17 f.] / Anhang 15: „Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äußere Pflichten sein [...]“. Kant definiert in diesem Zusammenhang sodann „äußere Pflichten“ als „Verbindlichkeiten zu äußeren Handlungen“ (RL, S. 30 f., Z. 37 f. [220, 30 f.]).

<sup>152</sup> RL, S. 29, Z. 22 f. [219, 23 f.] / Anhang 16.

<sup>153</sup> RL, S. 29, Z. 29 f. [219, 29 f.] / Anhang 16 – Vgl. auch Wood 1999 S. 37 und Ludwig 1988, S. 88 f. Da die Gesetzgebung solcher *inkorporierten* Rechtspflichten weiterhin eine äußere ist, nennt Kant diese Pflichten *indirekt-ethische* Pflichten.

<sup>154</sup> Zum Ganzen: RL, S. 31, Z. 14 ff. [239, 4 ff.] / Anhang 17.

<sup>155</sup> Relativ unvermittelt tauchen die Begriffe „vollkommene Pflicht“ und „unvollkommene Pflicht“ erst im Schaubild unter der Überschrift „Einteilung nach dem objektiven Verhältnis des Gesetzes zur Pflicht“ auf. Vgl. RL, S. 32, Z. 10 ff. [240].

Rechtspflichten auf die bloße Gesetzmäßigkeit von Handlungen, hingegen Tugendpflichten auf einen besonderen Zweck beziehen.<sup>156</sup>

Sodann geht Kant von der vorherigen Unterscheidung aus und differenziert innerhalb der Rechtspflichten zwischen der Pflicht gegen sich selbst („Recht der Menschheit in unserer eigenen Person“) und gegen andere („Recht der Menschen“), sowie innerhalb der Tugendpflichten zwischen der Pflicht gegen sich selbst („Der Zweck der Menschheit in unserer Person“) und gegen andere („Der Zweck der Menschen“).<sup>157</sup> Dies erreicht Kant, indem er „Recht und Zweck“ auf die Pflicht bezieht, und zwar zum einen in der Eigenschaft des Menschen „nach seiner Menschheit, als von physischen Bestimmungen unabhängiger Persönlichkeit, (*homo noumenon*)“ und zum anderen „aber als mit jenen Bestimmungen behafteten Subjekt, dem Menschen (*homo phaenomenon*)“.<sup>158</sup>

#### 2.1.4.2 Einteilung nach dem subjektiven Verhältnis der Verpflichtenden und Verpflichteten

Im Folgenden stellt Kant fest, dass wirkliche Rechtsverhältnisse nur zwischen „Wesen, die sowohl Recht als Pflicht haben“, bestehen können und hat damit das „Verhältnis von Menschen zu Menschen“ im Auge.<sup>159</sup> Verhältnisse zu Wesen, die

<sup>156</sup> Dies ergibt sich jedoch erst durch einen Vergleich mit der Tugendlehre. Aus der Tatsache, dass Tugendpflichten auf einen Zweck gehen, der zugleich Pflicht ist, folgert Kant dort, dass die Ethik nur Gesetze für die Maximen von Handlungen gibt. Dadurch unterscheidet sie sich vom Recht, das Gesetze für Handlungen gibt. Hieraus wiederum folgt, dass ethische Pflichten im Gegensatz zu Rechtspflichten von weiter Verbindlichkeit, d. h. unvollkommen sind. Denn die geforderte Handlung kann dort nicht definitiv angegeben werden, sondern in der Umsetzung der Pflicht besteht ein gewisser Spielraum: „VI. DIE ETHIK GIEBT NICHT GESETZE FÜR DIE HANDLUNGEN (DENN DAS TUT DAS *IUS*), SONDERN NUR FÜR DIE MAXIMEN DER HANDLUNGEN. [...] Die Maximen werden hier [*sc. im Ius*] als solche subjective Grundsätze angesehen, die sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung bloß qualificieren; welches nur ein negatives Princip (einem Gesetz überhaupt nicht zu widerstreiten) ist. – Wie kann es aber dann noch ein Gesetz für die Maxime der Handlungen geben? Der Begriff eines *Zwecks*, der zugleich Pflicht ist, welcher der Ethik eigenthümlich zugehört, ist es allein, der ein Gesetz für die Maximen der Handlungen begründet, indem der subjective Zweck (den jedermann hat) dem objectiven (den sich jedermann dazu machen soll) untergeordnet wird. [...] VII. DIE ETHISCHEN PFLICHTEN SIND VON WEITER, DAGEGEN DIE RECHTSPFLICHTEN VON ENGER VERBINDLICHKEIT. Dieser Satz ist eine Folge aus dem vorigen; denn wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst gebieten kann, so ist es ein Zeichen, daß es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum (*latitudo*) für die freie Willkür überlasse, d. i. nicht bestimmt angeben könne, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle. [...] Die unvollkommenen Pflichten sind also allein Tugendpflichten.“ (TL, AA VI, S. 388 ff., Z. 31 ff.) – Diese fehlende Bestimmbarkeit der Handlung ist (sofern es um äußere Tugendpflichten geht) letztlich auch ein Grund für die fehlende Erzwingbarkeit, vgl. Ludwig 1988, S. 91.

<sup>157</sup> Vgl. zum Ganzen Schaubild bei RL, S. 32, Z. 10 ff. [240].

<sup>158</sup> RL, S. 32, Z. 3 ff. [239, 25 ff.] / Anhang 18 – Was Kant an dieser Stelle verkürzt ausführt, geschieht in § 3 der „Einleitung in der Tugendlehre“ ausführlicher. Dort erklärt Kant in großer Ausführlichkeit, wie Pflichten gegen sich selbst überhaupt möglich sind.

<sup>159</sup> RL, S. 33, Z. 5 ff. [241, 11 ff.] / Anhang 19.

weder Rechte noch Pflichten haben (Sachen), nur Pflichten (Menschen ohne Persönlichkeit, z. B. Sklaven), oder nur Rechte (Gott) sind daher nicht real anzutreffen.

### 2.1.4.3 Einteilung als ein System der Pflichten überhaupt

Zuletzt unterteilt Kant die Moral als System in Rechts- und Tugendpflichten und unterscheidet innerhalb der Rechtspflichten die Pflichten des Privatrechts und des öffentlichen Rechts.<sup>160</sup> Damit schließt Kant die „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ ab.

## 2.2 Einleitung in die Rechtslehre

Im Anschluss an die eben besprochene „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ beginnen nach Kants Gliederung die *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre*. Dort stellt Kant der Behandlung der Rechtslehre in ihren beiden Hauptteilen (Privatrecht und öffentliches Recht) die „Einleitung in die Rechtslehre“ voran. In ihr entwickelt er 1797 den hier interessierenden Rechtsbegriff, der nun umfassend untersucht werden soll.

### 2.2.1 § A Was die Rechtslehre sei?

Kant beginnt die „Einleitung in die Rechtslehre“ mit „§ A Was die Rechtslehre sei?“. Dort bestimmt Kant die natürliche Rechtslehre als seinen Untersuchungsgegenstand. Rechtslehre (*Ius*) ist „[d]er Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist“.<sup>161</sup> Wie gezeigt, betrifft die Frage von innerer und äußerer Gesetzgebung das Verhältnis des Gesetzgebers zum Verpflichteten. Sind beide identisch, so handelt es sich um *innere Gesetzgebung*, kann auch ein äußerer, d. h. ein anderer Gesetzgeber in Betracht kommen, so liegt *äußere Gesetzgebung* vor.<sup>162</sup>

Innerhalb der so bestimmten Rechtslehre unterscheidet Kant nunmehr positive und natürliche Rechtslehre: Positive Rechtslehre betrifft die Gesetze, für die „eine solche [*sc.* äußere] Gesetzgebung wirklich“ ist. Ihr liegt aber die natürliche Rechtslehre (*Ius naturae*) zugrunde, welche „zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Prinzipien hergeben muss“.<sup>163</sup> Mit *Rechtslehre* meint Kant jedoch

<sup>160</sup> Vgl. RL, S. 34 [242] und außerdem S. 49, Z. 7 ff. [242] / Anhang 20.

<sup>161</sup> RL, S. 37, Z. 4 ff. [229, 4 ff.] / Anhang 21.

<sup>162</sup> Vgl. hierzu oben S. 30 f. sowie RL, S. 25, Z. 4 ff. [227, 10 ff.] und S. 30 f., Z. 34 ff. [220, 27 ff.].

<sup>163</sup> RL, S. 37, Z. 6 ff. [229, 12 f.] / Anhang 21 – Die „systematische Kenntnis der natürlichen Rechtslehre“ bezeichnet Kant als die „Rechtswissenschaft“. Vgl. zum Systembegriff Kants KrV, B 860 ff. Hingegen werden Rechtsgelehrtheit, Rechtserfahrenheit und Rechtsklugheit terminologisch der positiven Rechtslehre zugeordnet. Vgl. dazu Höffe 1999a, S. 44 f.

nicht die Wissenschaft vom Recht, sondern das Recht selbst.<sup>164</sup> Er grenzt also innerhalb des Rechts das positive Recht (d. h. das System empirisch geltender Normen) vom natürlichen Recht ab, wobei das natürliche Recht *a priori* die Prinzipien jedes positiven Rechts vorgibt.<sup>165</sup> Dies begründet eine legitimierende Vorrangstellung des natürlichen Rechts, denn die Verbindlichkeit natürlicher Gesetze kann auch ohne äußeren Gesetzgeber *a priori* durch die Vernunft erkannt werden.<sup>166</sup> Positive Gesetze hingegen haben nur Verbindlichkeit, wenn die Autorität ihres Gesetzgebers durch natürliche Gesetze legitimiert ist.<sup>167</sup>

## 2.2.2 § B Was ist Recht?

### 2.2.2.1 Der moralische Rechtsbegriff

Da die in § A beschriebene natürliche Rechtslehre einer positiven Rechtslehre als Legitimation zugrundeliegt, bedarf sie noch eines Kriteriums zur Beurteilung des positiven Rechts. Dieses Kriterium ist der moralische Begriff des Rechts, den Kant in § B bestimmt. Kant macht dies an der Frage „Was ist Recht?“ fest. Er differenziert zwischen dem, „[w]as Rechtens sei (*quid sit iuris*), d. i., was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben“ im Gegensatz zu dem, was recht sei (*quid sit iustum*), d. h., „ob das, was sie [*sc.* die Gesetze] wollten, auch recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man über-

<sup>164</sup> Vgl. Scholz 1972, S. 4 und Höffe 1999a, S. 41 f. unter Verweis auf Grimms Deutsches Wörterbuch: „Denn ‚Lehre‘ kann im Deutschen auch ‚den Gehalt eines Unterrichts, das was in einem Wissenszweige zusammenhängend gelehrt wird‘, [...] bedeuten.“

<sup>165</sup> Damit kommt Kant einem alten Wunsch nach: „Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen kann der Verstand also gar nicht verschaffen, und diese sind es eigentlich, welche ich schlechthin Principien nenne [...]. Es ist ein alter Wunsch, der, wer weiß wie spät, vielleicht einmal in Erfüllung gehen wird: daß man doch einmal statt der endlosen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Gesetze ihre Principien aufsuchen möge; denn darin kann allein das Geheimniß bestehen, die Gesetzgebung, wie man sagt, zu simplificiren.“ (KrV, B 357 f.) – Vgl. dazu oben S. 15 f.

<sup>166</sup> Dass Kant positive wie natürliche Gesetze als äußere Gesetze definiert, obwohl natürliche Gesetze auch ohne äußere Gesetzgebung verbindlich sind, liegt schlichtweg daran, dass beide auf die Triebfederbestimmung (das Spezifikum der inneren Gesetzgebung) verzichten. Denn bleibt die Triebfeder durch das Gesetz unbestimmt, so können nur äußere Handlungen zur Pflicht gemacht werden. Vgl. dazu oben S. 28 ff.

<sup>167</sup> Diese Vorrangstellung hat Kant bereits im Abschnitt „Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten“ dargestellt: „Überhaupt heißen die verbindenden Gesetze, für die eine äußere Gesetzgebung möglich ist, äußere Gesetze (*leges externae*). Unter diesen sind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äußere Gesetzgebung *a priori* durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äußere, aber natürliche Gesetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äußere Gesetzgebung gar nicht verbinden (also ohne die letztere nicht Gesetze sein würden), heißen positive Gesetze. Es kann also eine äußere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter positive Gesetze enthielte; alsdann aber müßte doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d. i. die Befugnis, durch seine bloße Willkür andere zu verbinden) begründete.“ (RL, S. 26, Z. 20 ff. [224, 27 ff.]) – Vgl. auch Ludwig 1988, S. 86; Höffe 1999a, S. 43 und Wood 1999, S. 38.

haupt, Recht sowohl als Unrecht (*justum et iniustum*), erkennen könne“.<sup>168</sup> Dieses „allgemeine Kriterium“ ist der von Kant gesuchte moralische Rechtsbegriff. Damit hat nach Kant die natürliche Rechtslehre den moralischen Begriff des Rechts bzw. „Vernunftbegriff des Rechts“<sup>169</sup> zu ihrem Gegenstand. Dieser ist der höchste normative, *a priori* geltende Maßstab zur Beurteilung des positiven Rechts, d. h. des Systems empirisch geltender Normen.<sup>170</sup>

Der Weg zur Bestimmung des moralischen Rechtsbegriffs besteht darin, „eine Zeitlang jene empirischen Prinzipien“<sup>171</sup> zu verlassen und „die Quellen jener Urteile in der bloßen Vernunft“ zu suchen, „um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten“.<sup>172</sup> Kant formuliert hiermit also das Ziel, sich vom positiven Recht loszulösen, um so das Recht allererst mit dem moralischen Rechtsbegriff als Kriterium für Recht und Unrecht apriorisch zu begründen.<sup>173</sup>

### 2.2.2.2 Die Intension des Rechtsbegriffs

Nachdem Kant den moralischen Begriff des Rechts als Desiderat der natürlichen Rechtslehre formuliert hat, bestimmt er diesen, indem er dessen Begriffsinhalt anhand dreier Eigenschaften<sup>174</sup> des Rechts darstellt. Danach betrifft der Rechtsbegriff:

- das äußere praktische Verhältnis von Personen, sofern sich ihre Handlungen wechselseitig beeinflussen.
- das Verhältnis der eigenen Willkür zur Willkür des anderen.
- nur die Form im Verhältnis der beiderseitigen Willkür.

Hervorzuheben ist, dass Kant hierdurch schlicht Antwort auf die in § A implizite Frage nach den für eine äußere Gesetzgebung notwendigen und zugleich hinreichenden Bedingungen gibt und daher durchgehend analytisch argumentiert.<sup>175</sup>

<sup>168</sup> Zum Ganzen: RL, S. 37, Z. 19 ff. [229, 17 ff.] / Anhang 21 f.

<sup>169</sup> Höffe 2007, S. 216; vgl. auch Kühnemund 2008, S. 36 f.

<sup>170</sup> Daraus geht laut Höffe 1999a, S. 43 eine gewisse Äquivalenz von „natürlicher Rechtslehre“ (§ A) und „Kriterium für Recht und Unrecht“ (§ B) hervor. Vgl. auch den Auftrag, „zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Prinzipien her(zu)geben“ in (§ A) bzw. „zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage“ zu errichten in § B.

<sup>171</sup> Unter dem in § B verwandten Ausdruck „empirische Rechtslehre“ wurde schon damals die positive Rechtswissenschaft verstanden. Vgl. Anonymus 1797, S. 306, der beklagte, dass Kant der positiven Rechtswissenschaft „so gerade ins Angesicht hinein“ alles Gehirn absprechen würde.

<sup>172</sup> Zum Ganzen: RL, S. 38, Z. 1 ff. [230, 1 ff.] / Anhang 21 f.

<sup>173</sup> Vgl. hierzu statt vieler Kersting 2004, S. 13 f. und Höffe 1999a, S. 42 f.

<sup>174</sup> Kersting 2004, S. 14 und Höffe 1999a, S. 46 ff. sprechen vom „Anwendungsbereich“ bzw. von den „Anwendungsbedingungen“.

<sup>175</sup> Hingegen möchte Höffe 1982, S. 337 ff. sowie erneut Höffe 1999a, S. 47 f. die Synthetizität des kantischen Arguments besonders herausstellen: „Deren [s. der Rechtslehre] Grundaussagen sind erkenntnistheoretisch gesehen ein nicht-reines synthetisches Apriori, das das reine synthetische Apriori, den Moralbegriff, auf ein elementares empirisches Faktum anwendet, im Fall der

#### 2.2.2.2.1 Der Begriff des Rechts betrifft nur das äußere praktische Verhältnis von Personen, sofern sich ihre Handlungen als Fakta wechselseitig beeinflussen

Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm korrespondierende Verbindlichkeit bezieht (d. i. der moralische Begriff derselben), betrifft erstlich nur das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Fakta aufeinander (unmittelbar, oder mittelbar) Einfluß haben können.<sup>176</sup>

Dieser erste Punkt Kants enthält genau genommen eine Vielzahl von Bestimmungen. Zunächst geht hieraus hervor, dass sich Recht auf eine Mehrzahl von Personen in einem gemeinschaftlichen Verhältnis bezieht.

Rechtlich relevant ist ferner nur das äußere praktische Verhältnis, d. h., soweit mehrere Personen miteinander durch ihre Handlungen interagieren. Dabei zeigt die Rede von sich wechselseitig beeinflussenden Fakta an, dass das Recht gerade die Reziprozität dieses Verhältnisses betrifft.

Außerdem gibt diese erste Eigenschaft Informationen über das dem Recht zugrunde liegende Regelungsziel: Ein Teil der Sekundärliteratur entnimmt dieser Bestimmung Kants, dass dem Recht das Problem des Zusammenlebens in räumlich begrenzter Außenwelt zugrundeliegt.<sup>177</sup> Andere Interpreten sehen den Begriff des Rechts eher von der intelligiblen Welt und dem Reich der Zwecke her begründet.<sup>178</sup> Man wird aber nach dieser ersten Bestimmung des moralischen Rechtsbegriffs nur sagen können, dass das Recht Verhältnisse im Raum betrifft. Kants Verweis auf das „äußere [...] Verhältnis“ indiziert, dass er als Regelungsziel des Rechts die Koexistenz in der empirischen Welt vor Augen hat. Verhältnisse, die nur in der Zeit oder gar in einer intelligiblen Welt sind, stellen kein Rechtsproblem dar.<sup>179</sup> Denn hier fehlt es an der Möglichkeit der wechselseitigen Beeinflussung der Personen durch ihre Handlungen als Fakta. Dadurch ist dann auch Kants Bestimmung aus der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ aufgefangen, dass sich rechtliche Gesetzgebung nur auf äußere Handlungen bezieht und äußere

---

*Rechtslehre* auf die nicht weiter ableitbare Koexistenz endlicher Vernunftwesen.“ Demgegenüber hält Ludwig 1988, S. 92 f. mit Fn. 20 Kants Argumentation für rein analytisch. Die Analytizität folge aus Kants Gegenstandsbestimmung des Rechts als Inbegriff einer äußeren Gesetzgebung in § A.

<sup>176</sup> RI, S. 38, Z. 9 ff. [230, 7 ff.] / Anhang 22.

<sup>177</sup> Vgl. Kersting 2004, S. 14 und 17 sowie Höffe 1982, S. 346 f. Insb. Höffe 1999a, S. 50 möchte damit den Empiriebezug des Rechts herausstellen: „Daß das Zusammenleben nie bloß ästhetischer oder bloß theoretischer Natur ist, hängt von zwei weiteren empirischen Bedingungen ab: daß die Außenwelt begrenzt [...] ist [...] und daß die Personen nicht reine Intelligenzen (Engel) sind, vielmehr einen Leib haben, der schon aufgrund seiner Ausdehnung einen Teil der gemeinsamen Welt beansprucht [...].“ und S. 48: „Angesichts der räumlich begrenzten Erde haben sie keine andere Wahl, als mit ihresgleichen in Gemeinschaft zu leben.“

<sup>178</sup> Vgl. Malibabo 2000, S. 123 ff. und Deggau 1983, S. 28 f. und 59.

<sup>179</sup> So auch Ludwig 1988, S. 86 f.

Handlungen solche sind, die in Raum und Zeit angeschaut werden können.<sup>180</sup> Ob darüber hinaus nach Kants Vorstellung hinter dem Recht (legitimierend) die Idee eines Reichs der Zwecke steht, lässt sich zumindest an dieser Stelle in § B nicht sagen und kann insofern dahingestellt bleiben.<sup>181</sup> Allerdings lässt sich darlegen, dass für das Rechtsproblem die Begrenzung der Außenwelt nicht konstitutiv ist. Denn diese taucht bei Kant als Problem erst in § 13 der Rechtslehre auf,<sup>182</sup> wird hingegen in der „Einleitung in die Rechtslehre“ nicht erwähnt. Dies spricht dafür, dass es Kant an dieser Stelle nur darauf ankommt, dass es beim Recht um Verhältnisse in Raum und Zeit geht.

Interpretatorische Probleme wirft aber vor allem die Personalität der Rechtssubjekte auf. Kant versteht unter Personen zurechnungsfähige<sup>183</sup> Subjekte, d. h. „vernünftige Wesen unter moralischen Gesetzen“<sup>184</sup> der Freiheit. Ebenso ist ein *factum* eine Handlung, bei der die Person als Urheber „in derselben nach der Freiheit seiner Willkür betrachtet wird“.<sup>185</sup> Aus der Personalität der Rechtssubjekte und der Rede von *facta* ergibt sich damit bereits, dass es beim Recht um freiverantwortliche Handlungen der Rechtssubjekte geht. Genaugenommen bestimmt Kant also schon hier, dass „Gegenstand rechtlicher Beurteilung [...] also nur freiheitskausale Auswirkungen auf andere sein [können]“.<sup>186</sup> Jedoch ist in der Kant-Forschung umstritten, auf welchen Freiheitsbegriff Kant beim Recht Bezug nimmt.

#### 2.2.2.2 Exkurs: Der Freiheitsbegriff beim Recht

Freiheit ist nach der *Metaphysik der Sitten* eine Eigenschaft der Willkür. Die Willkür ist wie gezeigt das Begehungsvermögen nach Begriffen, „[s]ofern es mit dem Bewusstsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist“, und damit die Fähigkeit eine Handlung zu tun oder zu lassen.<sup>187</sup> Von der Willkür strikt zu unterscheiden ist nach Kant der Wille.<sup>188</sup> Als *Wille* defi-

<sup>180</sup> Vgl. oben S. 30 f. mit Fn. 149.

<sup>181</sup> Vgl. zu dieser Frage aber unten S. 80 ff. und 92 f.

<sup>182</sup> Weiterhin wird in §§ 43 und 62 ausdrücklich auf die räumliche Begrenzung der Außenwelt abgestellt.

<sup>183</sup> Vgl. zum Begriff der *Zurechnung* RL, S. 25, Z. 17 ff. [227, 21 ff.] / Anhang 12: „Zurechnung (*imputatio*) in moralischer Bedeutung ist das Urteil, wodurch jemand als Urheber (*causa libera*) einer Handlung, die alsdann Tat (*factum*) heißt und unter Gesetzen [*sc.* der Verbindlichkeit] steht, angesehen wird [...]“

<sup>184</sup> Vgl. RL, S. 25, Z. 34 ff. [223, 24 ff.] / Anhang 12 f.

<sup>185</sup> RL, S. 25, Z. 28 f. [223, 19 f.] / Anhang 12.

<sup>186</sup> Kersting 2004, S. 14 und vgl. auch Scholz 1972, S. 18 f.

<sup>187</sup> RL, S. 17, Z. 18 ff. [213, 17 f.] / Anhang 6 f. – Vgl. dazu die obigen Ausführungen auf S. 28.

<sup>188</sup> Es ist in der Sekundärliteratur nicht unumstritten, seit wann Kant die Unterscheidung zwischen *Wille* und *Willkür* vornimmt. Nach Schwartz 2006, S. 14 unterscheidet Kant deutlich erst mit der *Metaphysik der Sitten*. Ebenso spricht sich Geismann 2006, S. 11 mit Fn. 48 dafür aus, dass Kant die trennscharfe Unterscheidung erst in der *Metaphysik der Sitten* vorgenommen hat. Wood 1999,

niert Kant die Fähigkeit, seine eigene Willkür durch die praktische Vernunft zu bestimmen. Hingegen ist Willkür lediglich das Vermögen eine Handlung zu tun oder zu lassen, unabhängig von dem, was der bestimmende Grund der eigenen Willkür ist:<sup>189</sup>

Der Wille ist also das Begehungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.<sup>190</sup>

An diese allgemeine Bestimmung der Willkür schließt Kant die Unterscheidung zwischen „tierische[r] Willkür (*arbitrium brutum*)“ und „freie[r] Willkür“ (*arbitrium liberum*) an.<sup>191</sup> Das *arbitrium brutum* wird durch Neigung (d. h. sinnliche Antriebe) determiniert. Demgegenüber wird das *arbitrium liberum* durch Neigung lediglich affiziert und kann auch durch reinen Willen, d. h. reine praktische Vernunft, bestimmt werden.<sup>192</sup> Für das *arbitrium liberum* gibt Kant daher zwei Begriffe der freien Willkür an. Der negative Begriff der „Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe“.<sup>193</sup> Er besagt nur, dass ein Wesen nicht durch sinnliche Antriebe instinkthaft determiniert ist, sondern sich von diesen distanzieren und ihnen widerstehen kann. Dieser Freiheitsbegriff umfasst daher auch einen regulativen Vernunftgebrauch, welcher einen Teil seiner Bestimmungen von außen (von Trieben, Bedürfnissen, *etc.*) erhält. Insofern ist lediglich empirisch bedingte praktische Vernunft erforderlich. Hingegen besteht der positive Begriff der Willkürfreiheit im „Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein“.<sup>194</sup> Das erfordert nunmehr, dass die Willkür allein durch reine praktische Vernunft bestimmt ist.<sup>195</sup> „Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der ersteren zum allgemeinen Gesetze.“<sup>196</sup> Kant ver-

---

S. 27 f. hingegen vertritt die Auffassung, dass Kant die Unterscheidung bereits 1781 mit der *Kritik der reinen Vernunft* ausgearbeitet hat. Vgl. dazu auch unten S. 83 ff. und 119 f.

<sup>189</sup> Vgl. auch Wood 1999, S. 27 und Geismann 2006, S. 11 f.

<sup>190</sup> RL, S. 17, Z. 24 ff. [213, 22 ff.] / Anhang 6 f.

<sup>191</sup> Vgl. RL, S. 17, Z. 33 ff. [213, 30 ff.] / Anhang 7 f.

<sup>192</sup> Kant führt dies in der *Metaphysik der Sitten* sehr knapp aus, obwohl es die sehr weitreichende Unterscheidung zwischen Tieren und Vernunftwesen beinhaltet. Das *arbitrium brutum* kann sinnlichen Antrieben nicht widerstehen, sondern wird durch diese instinkthaft bestimmt. Daher kann es sich keine Zwecke setzen, da dies die Fähigkeit erfordert, sich nach rationalen Prinzipien zu bestimmen. Aus diesem Grund kann es ebensowenig ein *Interesse* (vgl. Anhang 5 f.) haben. – Vgl. zum Ganzen auch Wood 1999, S. 25 ff. und Höffe 2007, S. 178 f.

<sup>193</sup> RL, S. 18, Z. 5 f. [213, 35 ff.] / Anhang 7 f.

<sup>194</sup> RL, S. 18, Z. 7 f. [213, 1] / Anhang 7 f.

<sup>195</sup> Vgl. zur Unterscheidung zwischen *empirisch bedingter praktischer Vernunft* und *reiner praktischer Vernunft* KpV, AA V, S. 15 f. und 31 f. und dazu Höffe 2002, S. 6 sowie mit Blick auf Kants Rechtsbegriff Bartuschat 2008, S. 32 f. und Geismann 2006, S. 8 ff., insb. 13 m. w. N.

<sup>196</sup> RL, S. 18, Z. 8 ff. [214, 1 ff.] / Anhang 7 f.

weist mit letzterem auf das Autonomietheorem,<sup>197</sup> sodass hier letztlich in neuer Bedeutung die von Kant erstmals in der *Kritik der reinen Vernunft* gemachte Unterscheidung zwischen praktischer Freiheit und transzendentaler Freiheit zum Tragen kommt.<sup>198</sup> Denn soll im Sinne des positiven Freiheitsbegriffs der Wille als reine praktische Vernunft die Willkür alleinig, mithin autonom, bestimmen, so erfordert dies transzendente Freiheit, da nur der von aller Naturkausalität und Fremdbestimmung freie Wille sich selbst ein Gesetz gibt.<sup>199</sup> Hingegen reicht für den negativen Begriff der Willkürfreiheit die praktische Freiheit, als die Fähigkeit, die sinnlichen Antriebe der Neigungen durch unsere Vernunft zu überwinden und sich nach rationalen Prinzipien zu bestimmen, aus.

In der Sekundärliteratur ist es nun äußerst umstritten, auf welchen dieser beiden Freiheitsbegriffe sich Kant beim Recht bezieht. Da dieses Problem zudem noch im Rahmen der grundsätzlichen Frage des Verhältnisses von Kants Rechtsphilosophie zur übrigen Moralphilosophie diskutiert wird, fällt es schwer hier eine kurze Übersicht über die Vielzahl der vertretenen Positionen zu geben. Dennoch soll versucht werden, einen zusammenfassenden Überblick zu geben, der die Diskussion zum Verhältnis von Recht und Ethik auf den Freiheitsbegriff herunterbricht. Dieser kann angesichts des beschränkten Rahmens der Untersuchung jedoch keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben.

Nach Vertretern der „Unabhängigkeitsthese“<sup>200</sup> ist Kants Rechtslehre frei von jeglicher Begründung durch seine Moral- oder Transzendentalphilosophie. Hiernach bezieht sich das Recht nur auf den negativen Begriff der Freiheit der Willkür und bedarf gerade nicht der transzendentalen Freiheit der Rechtssubjekte. Prominentester Vertreter dieser These war wohl Ebbinghaus, der ihren zentralen Inhalt auf den Punkt bringt: „Das Problem aber der Freiheit *des Willens* beginnt erst jenseits der Rechtslehre [...]“<sup>201</sup> Nach ihm erfordert die kantische Rechtslehre lediglich die praktische Freiheit der Rechtssubjekte:

Die dabei [s. beim Recht] von ihm [s. Kant] in Anspruch genommene Freiheit ist diejenige Freiheit, die jeder Mensch bei sich selber voraussetzt, wenn er sich mit Bezug auf gewisse Zwecke [...] zur Begehung oder Unterlassung irgend welcher Handlungen bestimmt. [...] Daraus ergibt sich der Begriff der praktischen Freiheit

<sup>197</sup> Vgl. dazu oben S. 18 f. und KpV, AA V, S. 33, Z. 12 ff.: „In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit [...]“

<sup>198</sup> Vgl. oben S. 13 f. – Vgl. auch Meyer 1979, S. 172 ff.; Baum 2005, S. 38 f.; Baum 2008, S. 48 f. und Geismann 2006, S. 11 ff.

<sup>199</sup> Vgl. zur transzendentalen Freiheit als Voraussetzung für Autonomie statt vieler Höffe 2007, S. 201 ff. sowie die obigen Ausführungen auf S. 18 f. m. w. N.

<sup>200</sup> Die Bezeichnung wurde übernommen von Kersting 1984, S. 37.

<sup>201</sup> Ebbinghaus 1986b, S. 168.

des Menschen als der ‚negative Begriff‘ der ‚Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit‘ (*Kr. D. r. V.* B 562). [...] Was aber die ‚sittliche Freiheit‘ anlangt, deren Gesetz das der Selbstgesetzgebung der reinen praktischen Vernunft sein müßte, so ist deren Möglichkeit in keiner Weise die Voraussetzung für die Gültigkeit des von Kants Rechtslehre vorausgesetzten negativen Freiheitsbegriffs. [...] [S]o bedeutet die Eingeschränktheit der Kantischen Rechtslehre auf den negativen Begriff der Freiheit der menschlichen Willkür zugleich die Unabhängigkeit dieser Rechtslehre von der kritischen Philosophie überhaupt und ihrem transzendentalen Idealismus.<sup>202</sup>

Die Unabhängigkeitsthese findet auch heute noch Verfechter, wobei freilich die Begründungen im Einzelnen von Ebbinghaus differieren. Ausdrücklich auf Ebbinghaus stützen sich Geismann<sup>203</sup> und Baum<sup>204</sup>, als Unabhängigkeitstheoretiker im weiteren Sinne lassen sich außerdem Pogge<sup>205</sup>, Wood<sup>206</sup> und mit Einschränkungen Höffe<sup>207</sup> qualifizieren.

Umgekehrt wird die Abhängigkeit des Rechts von der transzendentalen Freiheit der Rechtssubjekte am stärksten von Vertretern einer „moralteleologischen Rechtsauffassung“<sup>208</sup> formuliert. Nach ihnen ist Recht nur Mittel zum Zweck der moralischen Pflichterfüllung. Es schafft einen Freiheitsraum, der es den Menschen

<sup>202</sup> Ebbinghaus 1986a, S. 296 ff.

<sup>203</sup> Geismann sieht bei Kant die kategoriale Rechtsgeltung unabhängig vom Autonomietheorem und der ihm anhängenden transzendentalen Freiheitslehre begründet, vgl. Geismann 2006, S. 64 ff. Er konstatiert (S. 64): „Die Rechtslehre als solche *kann* nicht nur, sondern sie *muß* sogar in völliger Unabhängigkeit von Kants Lehre von der Autonomie des Willens entwickelt werden.“

<sup>204</sup> Baum 2007, S. 226: „Die kantische Lehre von der Autonomie der reinen praktischen Vernunft ist somit eine dezidiert *ethische* Lehre von der positiven Freiheit des menschlichen *Willens*, die in seiner Rechtslehre kein Gegenstück haben kann.“

<sup>205</sup> Pogge 2002, S. 135: „[T]he liberalism set forth in Kant’s *RL* is *not* comprehensive, does *not* presuppose either Kant’s moral philosophy or his transcendental idealism.“ Kant – so Pogge – berufe sich vielmehr auf das Interesse *a priori*, das Personen an äußerer Freiheit haben. Das Recht schließe alle Bedingungen aus, die sich nicht auf die Möglichkeit von Handlungsräumen äußerer Freiheit beziehen. Vgl. ebd., S. 145, 149.

<sup>206</sup> Wenn Kant – so Wood – das Rechtsgesetz analytisch begründe, so sei ein Rückgriff auf synthetische Begründungsstrukturen, namentlich das Autonomietheorem und die damit verbundene transzendente Freiheit, überflüssig: „The analyticity of the principle [*sc.* of right] is clearly the best explanation of Kant’s omission of any deduction of it, and also renders redundant any derivation of the principle from the law of morality, since it would be nonsense to think that we need to derive an analytic proposition from a synthetic one.“ (Wood 2002, S. 7).

<sup>207</sup> Höffe 1979, S. 32 f.: „[J]ede Argumentationsstrategie [*ist*] zu kritisieren, die das Recht nicht bloß sittlich, sondern spezifisch moralisch begründet; kantisch gesprochen: die auf den transzendentalen Begriff der Freiheit, den Begriff der Autonomie des Willens, oder auf das Sittengesetz im spezifischen Sinn der Tugendlehre [...] rekurriert. [...] Die Rechtslehre geht von der Willkürfreiheit endlicher Vernunftwesen, das heißt von der Fähigkeit aus, sich selbst Zwecke setzen und sie mit den für sinnvoll erachteten Mitteln und Wegen verfolgen zu können. In der Moralphilosophie dagegen handelt es sich um die Autonomie der praktischen Vernunft.“ Vgl. auch erneut Höffe 2007, S. 218 und Höffe 1999a, S. 50.

<sup>208</sup> Die Bezeichnung wurde übernommen von Kersting 1984, S. 42.

allererst ermöglicht, sittlich gut zu handeln. D. h., natürliche Rechte kommen den Menschen nur zu, damit sie sittlich gut handeln können, sodass das Recht letztlich dem Schutz der Auswirkungen der transzendentalen Freiheit in der empirischen Welt dient. Erster Vertreter dieser Rechtsauffassung war Haensel, der die Rechtsdefinition auf einen einheitlichen Freiheitsbegriff zurückführt.

Denn wenn die durch die empirisch-psychologische Freiheit des einen mögliche Behinderung der transzendentalen Freiheit des anderen nur so denkbar ist, daß jene Freiheit die Wirkungen dieser in der Sinnenwelt beeinflusst, so liegt die in der Rechtsdefinition jener einzuschränkenden Freiheit des einen als schutzbedürftig gegenübergestellte Freiheit [...] des anderen zwar ebenfalls in der empirischen Ebene, muß aber gleichzeitig als Wirkung seiner transzendentalen Freiheit betrachtet werden; diese ist also zum mindesten mittelbar in jeder Definition des objektiven Rechts bei Kant enthalten [...].<sup>209</sup>

Die transzendente Freiheit stehe „als moralischer Grund hinter dem Recht“, die äußere, vom Recht geschützte Freiheit sei „Freiheit in dem Sinne, daß die Erscheinungen der transzendentalen Freiheit an uns von anderen nicht behindert werden darf“.<sup>210</sup> Haensels These fand in der Folge vor allem unter Rechtsphilosophen juristischer Provenienz viele Anhänger. Zu nennen sind hier vor allem<sup>211</sup> Autoren wie Larenz<sup>212</sup>, Dulckeit<sup>213</sup> und Schreiber.<sup>214</sup>

Neben diesen beiden dezidiert ausgeprägten Positionen gibt es noch eine Vielzahl anderer Positionen, die in unterschiedlich starkem Maße dazu neigen, das Recht einem der beiden Freiheitsbegriffe zuzuschreiben. Teilweise begnügen sie sich auch damit, aufzuzeigen, dass sich in Kants Rechtsphilosophie Theorieelemente finden, die jeweils auf einen der beiden Freiheitsbegriffe verweisen und zugleich dem anderen widersprechen.<sup>215</sup> Allerdings lässt sich bei vielen Autoren

<sup>209</sup> Haensel 1926, S. 11 f.

<sup>210</sup> Haensel 1926, S. 16. – Vgl. zum Verhältnis von transzendentaler Freiheit und empirisch wahrnehmbarer Handlung bei Kant oben S. 13 f. mit Fn. 65 und 70.

<sup>211</sup> Vgl. zu weiteren Vertretern dieser These nur die Nachweise bei Kersting 1984, S. 42 ff. und Kühl 1984, S. 51 ff.

<sup>212</sup> Larenz 1943, S. 282: „Das Recht schränkt die Willkür ein um der (transzendentalen) Freiheit willen. Kants ‚allgemeines Rechtsgesetz‘ [...] verlangt von jedem, seine Willkür einzuschränken, nicht, wie man oft angenommen hat, damit die Willkür aller anderen in möglichst großem Umfange bestehen könne, sondern damit die transzendente Freiheit eines jeden, genauer: ihre Auswirkung durch Handlungen in der Sinnenwelt, nicht behindert werde“.

<sup>213</sup> Dulckeit 1987, S. 5: Es soll „beim Recht die empirische Willkür des einen eingeschränkt werden, damit die erscheinungsmäßigen Wirkungen der transzendentalen Freiheit des anderen neben jener (im Einklang mit dem allgemeinen Freiheitsgesetze eingeschränkten) Willkür bestehen können“.

<sup>214</sup> Schreiber 1966, S. 42: „Das Recht soll nicht jedem ein gewisses ‚gemeinverträgliches‘ Maß empirischer Willkürfreiheit sichern, sondern schützt die Erscheinung der transzendentalen Freiheit in der Sinnenwelt, die Möglichkeit ihrer Realisierung.“

<sup>215</sup> Zu nennen ist hier zuvorderst Willaschek 2002, S. 71 f., der von einer Paradoxie des Rechts spricht. „The paradox of juridical imperatives can be stated in more general terms as the problem of how to reconcile three prima facie plausible claims: (1) the Unconditionality Thesis, to

trotz im Einzelnen unterschiedlicher Argumentationen eine Gemeinsamkeit ausmachen, insofern sie zwischen der Befolgung und der Geltung des Rechts differenzieren. Entgegen der oben genannten moralteleologischen Rechtsauffassung stellen sie das Recht in der Frage der Befolgung nicht in den „Dienst der Sittlichkeit“.<sup>216</sup> Umgekehrt sprechen sie aber im Gegensatz zur Unabhängigkeitsthese von einer geltungstheoretischen Abhängigkeit des Rechts von der transzendentalen Freiheit. Nach ihnen habe Kant die Autonomie und die ihr anhängende transzendente Freiheitslehre zwar nicht für die Befolgung, wohl aber für die Geltung des Rechtsgesetzes zur Voraussetzung gemacht. So formuliert Kersting, das Rechtsgesetz sei zwar nicht die *ratio cognoscendi* der Freiheit, wohl aber „wie das Sittengesetz selbst auf die Freiheit als seine *ratio essendi* angewiesen“.<sup>217</sup> Auch die Rechtslehre habe daher die transzendente Freiheit zur Geltungsvoraussetzung:

Der kantische Verbindlichkeitsbegriff steht unter der Voraussetzung der transzendentalen Freiheit. Er verlangt mehr als die Unabhängigkeit von naturgesetzlicher Determination, er verlangt reine praktische Vernunft.<sup>218</sup>

Der Begriff des praktischen Gesetzes [...] verlangt die Möglichkeit einer rein vernünftigen Willensbestimmung als Voraussetzung. Beginnt das Problem der Willensfreiheit erst jenseits der Rechtslehre, dann gibt es in der Rechtslehre keine Berechtigung von Recht, Pflicht und Verbindlichkeit zu reden [...].<sup>219</sup>

Nach Kühl würde ein auf „transzendente Freiheit gegründetes Rechtsgesetz [...] zwar mit Recht ein Freiheitsgesetz heißen, aber es müßte deshalb nicht von seinen Adressaten verlangen, daß sie auch innerlich frei handeln, d. h., daß sie ihm aus Pflicht entsprechen“.<sup>220</sup> Ebenso stellen auch Oberer<sup>221</sup>, R. Ludwig<sup>222</sup> und

---

the effect that juridical laws hold unconditionally; [...] (2) the Prescriptivity Thesis, that juridical laws are, or contain, prescriptions that tell people what they *ought* and what they *ought not* to do; and (3) the Externality Thesis, according to which juridical laws only require external compliance, not compliance for the sake of the law. Holding all three of these claims jointly may not lead into formal contradiction. But still, any two of them weigh strongly against the remaining third one.”

<sup>216</sup> So Kühl 1984, S. 51 über die moralteleologische Rechtsauffassung, nach welcher wie gezeigt das Recht die Erscheinungen der transzendentalen Freiheit schützen soll, um sittlich gutes Handeln zu ermöglichen.

<sup>217</sup> Kersting 1983, S. 290.

<sup>218</sup> Kersting 1984, S. 27.

<sup>219</sup> Kersting 1984, S. 41 mit Fn. 63.

<sup>220</sup> Kühl 1984, S. 108.

<sup>221</sup> Oberer 1988, S. 370 f.: Das Recht kann „nicht durch eine Dienstfunktion gegenüber der Sittlichkeit definiert werden. Dennoch bleibt das Sittengesetz und d. h. die Freiheit als sittliche Autonomie *ratio cognoscendi* auch der rechtlichen Freiheit und Geltungsgrund aller apriorischen (kategorischen) Rechtsimperative [...]“.

<sup>222</sup> Ludwig 1992, S. 190: „Freiheit ist keine *Entstehungsvoraussetzung* des Rechts, aber sie ist ‚... eine unabdingbare *Geltungsvoraussetzung* des Rechtsprinzips.‘ M.a.W.: es gibt Freiheit ohne Recht, aber es gibt nicht Recht ohne Freiheit.“

Scholz<sup>223</sup> die geltungstheoretische Abhängigkeit des Rechts von der transzendentalen Freiheit heraus.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommen auch Müller<sup>224</sup>, B. Ludwig<sup>225</sup> und Kaulbach<sup>226</sup>, die dabei (freilich mit unterschiedlicher Argumentation im Einzelnen) besonders auf die Personalität der Rechtssubjekte abstellen. Personalität (wie auch Würde) seien ohne die transzendente Freiheitskonzeption nicht erklärlich. Da nur Personen taugliche Subjekte der Rechts- wie der Tugendlehre seien, setzten folglich beide deren transzendente Freiheit voraus.

Bei dieser knappen Darstellung der Debatte muss es hier sein Bewenden haben,<sup>227</sup> denn zum einen führt sie zu weit in die Problematik des Verhältnisses von Ethik und Recht bei Kant, welche vorliegend nicht befriedigend aufgearbeitet werden kann. Zum anderen wird mit dem Freiheitsbegriff in der Kant-Forschung häufig die Frage verbunden, woher die unbedingte Verbindlichkeit des Rechts herrührt. Dass nach Kants Vorstellung dem Rechtsgesetz Notwendigkeit und

<sup>223</sup> Scholz 1972, S. 197 f.: „Zur Möglichkeit eines der Rechtsidee gemäßen Verhältnisses zwischen den Menschen bedarf es nicht einmal der Möglichkeit des sittlichen Guten, einer Willensbestimmung bloß durch den Gedanken einer allgemeinen Gesetzgebung, bedarf es also nicht einmal der Denkbarkeit der Freiheit. Und doch nimmt Kant offenbar Freiheit [...] als *ratio essendi*, als Seinsgrund der Rechtsgesetze an [...].“

<sup>224</sup> Müller 2006, S. 58: „Jeder Mensch hat als Rechtsperson also einen vernunftgebotenen Achtungsanspruch, der ‚im Princip der angeborenen Freiheit‘ begründet ist. Die Ebbinghausche These der Rechtsirrelevanz von transzendentaler Freiheit und kritischer Grundlegung widerspricht diesem angeborenen Freiheitsrecht; denn auf der Grundlage allein des Willkürbegriffes ist eine solche Rechtsverbindlichkeit gerade nicht ableitbar: Das Recht könnte nicht als System praktischer Gebote, sondern nur als Ansammlung von Vorteilsregeln auf der Basis ökonomisch kluger Kalkulationen interpretiert werden.“

<sup>225</sup> Ludwig 2002, S. 182: „[T]he ‚general principle of Right‘ [*sic.* can be] established by investigating the concept of a person, who is a being capable of *imputation* and who can thus be considered as a *causa libera*. Since this latter kind of cause cannot be recognized by theoretical reason alone, it can only be *inferred* from a given law, the law of freedom. Whoever claims to be a person [...], concedes to be object of this law [...].“ – An anderer Stelle äußert sich Ludwig auch unmittelbar im Sinne einer geltungstheoretischen Abhängigkeit des Rechts von der transzendentalen Freiheitslehre, vgl. Ludwig 1988, S. 85: Es „ergibt sich, daß sowohl Rechts- als auch Tugendlehre die Verbindlichkeit ihrer Gesetze aus dem *positiven* Begriff der Freiheit herleiten“.

<sup>226</sup> Kaulbach 1982d, S. 182 f.: „Kant unterscheidet mit der Wendung, daß der Mensch als freies Wesen auf Grund seiner Stellung den Mitmenschen und in anderer Weise den Sachen gegenüber *Würde* habe, die Sache aber einen Preis, die *Stellung* des Menschen von derjenigen der Sache. [...] Es mag festgehalten werden: die rechtlich-moralische Wurzel des Rechts zeigt sich in objektiver Hinsicht als die Legitimität des Rechts als Schutz der freien Stellung der Person, also ihrer ‚Würde‘.“ – und – Kaulbach 1982a, S. 85: „[D]ie rechtliche Freiheit besteht eigentlich nicht in dem Aktionsspielraum [*sic.* der Personen] [...]. Vielmehr besteht sie in dem vom Rechtsgesetz jeweils mir als dem Rechtssubjekt angewiesenen Stand den anderen Rechtssubjekten und auch der Sache gegenüber. Dieser Stand ist derjenige des Selbstzwecks, von ihm aus ‚verhält‘ sich das freie Subjekt den Sachen gegenüber in der Weise, daß es sie auf die Stelle des Mittels zu den gewählten Zwecken versetzt.“

<sup>227</sup> Für eine Besprechung der zitierten Positionen sei auf die kritischen Behandlungen bei Geismann 2006, S. 55 ff.; Kersting 1984, S. 35 ff.; Kühl 1984, S. 48 ff. und 94 f. sowie Kühnemund 2008, S. 41 ff. verwiesen.

strenge Allgemeinheit beiwohnt, geht bereits daraus hervor, dass er die Rechtslehre als Teil der Metaphysik der Sitten konzipiert.<sup>228</sup> Wie Kant aber die unbedingte (kategorische) Verbindlichkeit von Rechtspflichten begründet, wird in der Sekundärliteratur äußerst kontrovers diskutiert.<sup>229</sup> Diese Problematik ist jedoch für den hier angestrebten Vergleich des kantischen Rechtsbegriffs für die Jahre 1797 und 1784 nicht entscheidend. Hier und im Folgenden reicht daher der Nachweis, dass Kant von der unbedingten Verbindlichkeit des Rechts ausgeht.

– Ende des Exkurses –

Abschließend kann damit unabhängig von der Frage, welcher Freiheitsbegriff dem Recht zugrundeliegt, festgehalten werden, dass Kant bereits mit dieser ersten Bestimmung des moralischen Rechtsbegriffs das Recht als Verhältnis zwischen freiverantwortlich handelnden Personen begrift. Die Personalität der Rechtssubjekte und ihre Bestimmung als mit Freiheit begabte Wesen ist konstitutiv für das Recht, denn „[e]in jedes Objekt der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt“, „was keiner Zurechnung fähig ist“, bestimmt Kant als Sache.<sup>230</sup> Sachen können allenfalls Gegenstand eines Rechtsverhältnisses sein, Rechtsverhältnisse bestehen aber stets nur zwischen Personen.<sup>231</sup> Daher haben nur Personen Verbindlichkeiten nach den Sittengesetzen und nur zwischen Personen bestehen Rechts- wie Tugendpflichten.<sup>232</sup>

#### 2.2.2.2.3 Der Rechtsbegriff betrifft das Verhältnis der eigenen Willkür nur auf die Willkür (nicht den Wunsch) des anderen

Aber zweitens bedeutet er [*sc.* der Begriff des Rechts] nicht das Verhältnis der Willkür auf den Wunsch (folglich auch auf das bloße Bedürfnis) des Anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohltätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die Willkür des Anderen.<sup>233</sup>

<sup>228</sup> Vgl. dazu oben S. 26 f.

<sup>229</sup> Vgl. für einen (freilich mit eigener Wertung verbundenen) Überblick, der die verbindlichkeitstheoretische Frage im Blick hat, Fulda 2006, S. 171 ff.

<sup>230</sup> RL, S. 26, Z. 6 f. [223, 32 f.] / Anhang 12 f.

<sup>231</sup> Vgl. dazu auch schon in der „Einleitung in die Rechtslehre“ die Einteilung nach dem subjektiven Verhältnis der Verpflichtenden und Verpflichteten. Vgl. dazu RL, S. 32 f., Z. 23 ff. [241] / Anhang 19 und oben S. 32 f.

<sup>232</sup> Diese wichtige Bestimmung gilt es klar hervorzuheben: Nur wer Adressat moralischer Gesetze ist, die er „(entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt“ (RL, S. 26, Z. 3 f. [223, 30 f.] / Anhang 12 f.) und als solcher mit Freiheit begabt ist, ist nach Kant Person. Die Wichtigkeit liegt darin, dass Kant diese Bestimmungen gleichermaßen für beide Teile der Metaphysik der Sitten, Rechts- und Tugendlehre, vornimmt. Kritisch dazu jedoch Wood 1999, S. 33: „These conceptions of person and thing, relating to imputability or responsibility, appear to be distinct from the conceptions according to which persons, but not things, are subjects of *rights*. That the referents of the terms in these two meanings are the same is a substantive claim.”

<sup>233</sup> RL, S. 38, Z. 14 ff. [230, 11 ff.] / Anhang 23.

Wie dargestellt ist Willkür bei Kant die Fähigkeit, eine Handlung zu tun oder zu lassen, was auch immer der bestimmende Grund hierfür ist.<sup>234</sup> Sie erfordert dabei das „Bewußtsein des Vermögens“ durch sein Handeln „zur Hervorbringung des [s. beehrten] Objekts“ in der Lage zu sein. Fehlt dieses Bewusstsein, „so heißt der Aktus desselben [s. des Begehungsvermögens] ein Wunsch“.<sup>235</sup> Nach Kant sind Wunsch wie Willkür Ausprägungen des menschlichen Begehungsvermögens, die *differentia specifica* besteht jedoch in der Fähigkeit, das begehrte Objekt aus eigener Kraft hervorbringen zu können.<sup>236</sup>

Durch diese Bestimmung präzisiert Kant gewissermaßen die erste Eigenschaft des moralischen Rechtsbegriffs, wonach das Recht nur das intersubjektive Verhältnis betrifft, sofern sich Personen (zumindest mittelbar) durch ihre Handlungen wechselseitig beeinflussen. Denn die Willkür ist in Abgrenzung zum Wunsch dadurch ausgezeichnet, dass sie auf wirkliche Handlungen gerichtet ist, die dann im zwischenmenschlichen Zusammenleben als *facta* aufeinander treffen können. Dies ist bei bloßen Wünschen nicht der Fall, da sie im Inneren verbleiben und heterogene Innenwelten problemlos nebeneinander denkbar sind. Recht bezieht sich also nur auf das wechselseitig nach außen relevante Handlungsvermögen, nicht auf die bloß inneren Interessen und Bedürfnisse des anderen.<sup>237</sup>

Dass Kant diese Eigenschaft des moralischen Rechtsbegriffs so ausdrücklich benennt, kann man vielleicht auf zwei Gründe zurückführen. Zum einen verläuft hier eine der Trennlinien zwischen Ethik und Recht, denn Kant schließt mit den Wünschen insbesondere die Handlungen der Wohltätigkeit aus dem Recht aus. „Eine Rechtsgemeinschaft ist keine Solidargemeinschaft der Bedürftigen, sondern eine Selbstschutzgemeinschaft der Handlungsmächtigen.“<sup>238</sup> Solidarität in Form der Wohltätigkeit, Nächstenliebe, Dankbarkeit, Mitleid, *etc.* ist demgegenüber der essentielle Gegenstand der Tugendpflichten gegenüber anderen, wie sie Kant in der Tugendlehre vorstellt.<sup>239</sup>

Zum anderen wendet sich Kant gerade dadurch, dass er Wohltätigkeit, Wohlfahrt und Bedürfniserfüllung aus dem Recht ausschließt, gegen die zu seiner Zeit diskutierten Rechtsbegründungsversuche. Gemeint sind damit zum einen utilitaristische Rechtstheorien,<sup>240</sup> zum anderen aber auch die klassischen Naturrechts-

<sup>234</sup> Vgl. oben S. 28 und 37 f.

<sup>235</sup> RL, S. 17, Z. 18 ff. [213, 17 ff.] / Anhang 6 f. – Vgl. auch *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, S. 251, Z. 6 f.: „Das Begehren ohne Krafterwendung zu[r] Hervorbringung des Objects ist der Wunsch.“

<sup>236</sup> So auch Schwartz 2006, S. 13.

<sup>237</sup> Vgl. Kersting 2004, S. 14 f. und Ludwig 1988, S. 93.

<sup>238</sup> Kersting 1984, S. 4.

<sup>239</sup> Vgl. TL, AA VI, S. 448 ff. § 23 (Liebespflicht), § 29 (Pflicht der Wohltätigkeit), § 32 (Dankbarkeit), § 34 (Mitleid).

<sup>240</sup> Z. B. Bentham, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Burns, James Henderson; Hart, Herbert Lionel Adolphus (Hg.). London: Athlone, 1970 – Vgl. auch Kants Kritik im Gemeinspruch, AA VIII, S. 302, Z. 7 ff.: „Man sieht hier offenbar, was das Princip der Glückseligkeit [...] auch im Staatsrecht für Böses anrichtet. [...] Der Souverän will das Volk

theorien, etwa von Pufendorf und Wolff, da diese auch die Pflichten der Menschlichkeit (*officia humanitatis*) in das Recht inkorporieren.<sup>241</sup> Gleichzeitig wird dadurch von Kant auch der Sozial- und Wohlfahrtsstaat weitgehend abgelehnt.<sup>242</sup>

#### 2.2.2.2.4 Der Rechtsbegriff betrifft nur die Form im Verhältnis der beiderseitigen Willkür

Drittens, in diesem wechselseitigen Verhältnis der Willkür kommt auch gar nicht die Materie der Willkür, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dem Objekt, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung, z. B. es wird nicht gefragt, ob jemand bei der Ware, die er zu seinem eigenen Handel von mir kauft, auch seinen Vorteil finden möge, oder nicht, sondern nur nach der Form im Verhältnis der beiderseitigen Willkür, sofern sie bloß als frei betrachtet wird, und ob die Handlung Eines von beiden sich mit der Freiheit des Anderen nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse.<sup>243</sup>

Beim Recht kommt es nach Kant nur auf die formelle Vereinbarkeit der beiderseitigen Willkür an. Damit abstrahiert das Recht von allen Handlungszwecken. Zur Beurteilung der Rechtsqualität einer Handlung ist nur zu fragen, ob sie sich „mit der Freiheit [*sic*. der Willkür] des anderen nach einem allgemeinen Gesetz zusammen vereinigen lasse“. Der Handlungszweck<sup>244</sup> (z. B. die Absicht auf Glückseligkeit)<sup>245</sup> als die „Materie der Willkür“ ist irrelevant.<sup>246</sup>

Mit dieser letzten Eigenschaft des moralischen Rechtsbegriffs stellt Kant dreierlei heraus. Zunächst führt er hiermit die in § A angesprochene Begrenzung

nach seinen Begriffen glücklich machen und wird Despot; das Volk will sich den allgemeinen menschlichen Anspruch auf eigene Glückseligkeit nicht nehmen lassen und wird Rebell.“

<sup>241</sup> Vgl. Pufendorf, Samuel von: *De Iure Naturae Et Gentium. Acht Bücher vom Natur- und Völkerrecht*. Nachdr. der Ausg. Frankfurt a. M. 1711, Hildesheim: Olms, 1998, Buch 3, Kap. 3 und Wolff, Christian von (1750): *Institutiones Iuris Naturae Et Gentium*. Halle: Renger, Teil I, Kap. 2, §§ 43 f. und Kap. 5, §§ 133 ff.

<sup>242</sup> Vgl. auch Höffe 1999a, S. 51 und Gemeinspruch, AA VIII, S. 290 f., Z. 33 ff.: „Eine Regierung, die auf dem Princip des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen seine Kinder errichtet wäre, d. i. eine väterliche Regierung (*imperium paternale*), wo also die Unterthanen als unmündige Kinder, die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder schädlich ist, sich bloß passiv zu verhalten genöthigt sind, um, wie sie glücklich sein sollen, bloß von dem Urtheile der Staatsoberhaupt und, daß dieser es auch wolle, bloß von seiner Gütigkeit zu erwarten: ist der größte denkbare Despotismus [...]“

<sup>243</sup> RL, S. 38, Z. 18 ff. [230, 15 ff.] / Anhang 24.

<sup>244</sup> Nach Kant ist ein „Zweck [...] ein Gegenstand der Willkür (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung diesen Gegenstand hervorzubringen bestimmt wird“. (TL, AA VI, S. 381, Z. 4 ff.).

<sup>245</sup> Dies ist der allen Menschen gemeine Handlungszweck, wie Gemeinspruch, AA VIII, S. 289, Z. 29 ff. zeigt: „Der Begriff aber eines äußeren Rechts überhaupt geht gänzlich aus dem Begriffe der Freiheit im äußeren Verhältnisse der Menschen zu einander hervor und hat gar nichts mit dem Zwecke, den alle Menschen natürlicher Weise haben (der Absicht auf Glückseligkeit), und der Vorschrift der Mittel dazu zu gelangen zu thun: so daß auch daher dieser letztere sich in jenes Gesetze schlechterdings nicht als Bestimmungsgrund derselben mischen muß.“

<sup>246</sup> Vgl. statt vieler Höffe 1999a, S. 51 f.; Kersting 2004, S. 15.

des Rechts auf die „Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist“,<sup>247</sup> durch und zieht eine weitere Trennlinie zur Ethik. Denn Tugendpflichten können „nur darum keiner äußeren Gesetzgebung unterworfen werden, weil sie auf einen Zweck gehen, der (oder welchen zu haben) zugleich Pflicht ist; sich aber einen Zweck vorzusetzen, das kann durch keine äußerliche Gesetzgebung bewirkt werden (weil es ein innerer Akt des Gemüts ist)“,<sup>248</sup>

Zweitens bestimmt er hier, dass das Recht auf der Allgemeingesetzlichkeit der Freiheit der Willkür beruht. Bezugspunkt bei der Frage der Rechtmäßigkeit einer Handlung ist also nicht die Willkürfreiheit des anderen absolut betrachtet,<sup>249</sup> sondern allein die Tauglichkeit des wechselseitigen Willkürverhältnisses zum allgemeinen Gesetz.

Schließlich löst Kant damit die Forderung nach einer apriorischen Rechtslehre ein. Die Rückführung des Rechts auf die formale Allgemeingesetzlichkeit der Willkürfreiheit ist erforderlich, da die reine Vernunft

[...] auf die Willkür [...] angewandt, [...] als Vermögen der Prinzipien [...], da ihr die Materie des Gesetzes abgeht, nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum allgemeinen Gesetze selbst, zum obersten Gesetze [...] machen [kann] [...].<sup>250</sup>

Das Recht als apriorisches Gesetz der Freiheit der Willkür, welchem Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit beiwohnt, ist überhaupt nur als formales möglich.<sup>251</sup> Denn würden materielle und insofern empirisch bedingte Zwecke dem Recht zugrundegelegt, so würden Rechtsregeln „nichts, als durch Induktion zur Allgemeinheit erhobene Erfahrung [sein], welche Allgemeinheit (*secundum principia generalia non universalia*) noch dazu so kümmerlich ist, daß man einem jeden unendlich viel Ausnahmen erlauben muß“,<sup>252</sup>

<sup>247</sup> RL, S. 37, Z. 5 f. [229, 5 f.] / Anhang 21 – Vgl. hierzu auch oben S. 33.

<sup>248</sup> RL, S. 31, Z. 18 ff. [239, 7 ff.] / Anhang 17 – Vgl. dazu auch Ludwig 1988, S. 93 sowie TL, AA VI, S. 380 f., Z. 19 ff.: „Die Rechtslehre hatte es bloß mit der formalen Bedingung der äußeren Freiheit [...], d. i. mit dem Recht, zu thun. Die Ethik dagegen giebt noch eine Materie (einen Gegenstand der freien Willkür), einen Zweck der reinen Vernunft, der zugleich als objectiv-nothwendiger Zweck, d. i. für den Menschen als Pflicht, vorgestellt wird, an die Hand. [...] Nun kann ich zwar zu Handlungen, die als Mittel auf einen Zweck gerichtet sind, nie aber einen Zweck zu haben von anderen gezwungen werden, sondern ich kann nur selbst mir etwas zum Zweck machen“, sodass die Ethik „allein den Selbstzwang nach (moralischen) Gesetzen in ihrem Begriffe mit sich führt“. – Vgl. dazu auch die obigen Ausführungen auf S. 31 f. mit Fn. 156.

<sup>249</sup> Ansonsten wäre jede gegenüber anderen freiheitseinschränkende Handlung *per se* unrechtmäßig. So auch Kersting 1984, S. 5 und Scholz 1972, S. 25 f.

<sup>250</sup> RL, S. 18, Z. 11 ff. [214, 4 ff.] / Anhang 7 f. – So auch Ludwig 1988, S. 94.

<sup>251</sup> Vgl. Ludwig 1992, S. 189 – So rechtfertigt auch Kersting 1984, S. 5 f. die Formalität des kantischen Rechtsbegriffs gegenüber dem von Neukantianern beliebten Vorwurf der Leerheit und Anwendbarkeit auf jedwede, auch positive Rechtsordnung.

<sup>252</sup> RL, S. 12, Z. 16 ff. [215 f., 37 ff.] / Anhang 3 – Vgl. auch oben S. 26.

### 2.2.2.3 *Rechtsbegriff*

Aus dem vorher Gesagten gewinnt Kant nun im dritten Absatz von § B den moralischen Rechtsbegriff. Er ist insoweit nicht weiter erklärungsbedürftig, da er letztlich nur die zuvor im zweiten Absatz bestimmten Eigenschaften auf eine Formel bringt: „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“<sup>253</sup>

Mit dieser Bestimmung des Rechtsbegriffs ist das von Kant am Anfang von § B gesuchte „allgemeine Kriterium, woran man überhaupt, Recht sowohl als Unrecht (*iustum et iniustum*), erkennen“<sup>254</sup> kann, gefunden.<sup>255</sup>

## 2.2.3 § C Allgemeines Prinzip des Rechts

### 2.2.3.1 *Allgemeines Rechtsprinzip*

In § C leitet Kant aus dem in § B gewonnenen moralischen Begriff des Rechts das allgemeine Rechtsprinzip und das allgemeine Rechtsgesetz ab. Das allgemeine Prinzip des Rechts betrifft die rechtliche Beurteilung von Handlungen: „Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.“<sup>256</sup>

Das allgemeine Rechtsprinzip ist damit die Umformulierung desselben Sachverhalts wie beim Rechtsbegriff nur aus der Perspektive des dem objektiven Rechtsbegriff entsprechenden subjektiven Rechts.<sup>257</sup> Hiernach ist jeder im Recht, der seine Freiheit in einer allgemeingesetzlich vertretbaren Weise gebraucht. Unrecht handelt jeder, „der mich daran [*sc.* an einer rechtmäßigen Handlung] hindert; denn dieses Hindernis (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen“.<sup>258</sup>

Kant definiert also Unrecht tun als tätliche Beschränkung des Freiheitsgebrauchs eines anderen, der sich seinerseits rechtmäßig verhält. Gleichzeitig limitiert Kant damit die Forderung des Rechts auf die rein tatsächliche Wahrung dieses rechtmäßigen Freiheitsgebrauchs.<sup>259</sup> Denn das Recht verlangt nicht, dass

[...] [*sc.* das Rechthandeln] selbst wiederum meine Maxime sei [...]; denn ein jeder kann frei sein, obgleich seine Freiheit mir gänzlich indifferent wäre, oder ich im

<sup>253</sup> RL, S. 38, Z. 28 ff. [230, 24 ff.] / Anhang 24 f.

<sup>254</sup> RL, S. 37, Z. 28 f. [229, 25 f.] / Anhang 21 f.

<sup>255</sup> Vgl. Kersting 1984, S. 7 und Ludwig 1988, S. 93 f.

<sup>256</sup> RL, S. 39, Z. 3 ff. [230, 29 ff.] / Anhang 25.

<sup>257</sup> Vgl. Höffe 1999a, S. 54: „Das Rechtsprinzip gibt den moralischen Maßstab für subjektive Ansprüche ab: für die Gesamtheit der Handlungen, zu denen man nach dem objektiven Recht berechtigt ist.“

<sup>258</sup> RL, S. 39, Z. 8 ff. [230 f., 34 ff.].

<sup>259</sup> Vgl. in diesem Sinne Scholz 1972, S. 30 ff.

Herzen derselben gerne Abbruch tun möchte, wenn ich nur durch meine äußere Handlung ihr nicht Eintrag tue.<sup>260</sup>

Damit lehnt Kant beim Recht eine Gesinnungsjurisprudenz ab. Das Recht stellt nur Anforderungen an „äußere Handlung[en]“,<sup>261</sup> gegenüber dem Motiv, welches den Einzelnen subjektiv zu diesen Handlungen bestimmt, ist das Recht indifferent. „Das Rechtshandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich tut.“<sup>262</sup> Kant stellt hiermit erneut klar, dass das Recht im Gegensatz zur Ethik auf eine Triebfederbestimmung verzichtet und dadurch allererst als äußere Gesetzgebung möglich ist.<sup>263</sup> Denn wie Kant in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ ausgeführt hat, können „[d]ie Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung [...] nur äußere Pflichten sein, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, daß die Idee dieser Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkür des Handelnden sei“.<sup>264</sup>

### 2.2.3.2 *Allgemeines Rechtsgesetz*

Das allgemeine Rechtsgesetz ist schließlich die letzte Variante des moralischen Rechtsbegriffs in der Form des kategorischen Rechtsimperativs:<sup>265</sup> „Handle äußer-

<sup>260</sup> RL, S. 39, Z. 12 ff. [231, 4 ff.] / Anhang 25.

<sup>261</sup> Vgl. zum Begriff der *äußeren Handlung* oben S. 30 f. mit Fn. 149.

<sup>262</sup> RL, S. 39, Z. 17 f. [231, 8 f.] / Anhang 25.

<sup>263</sup> Vgl. dazu die obigen Ausführungen auf S. 28 ff. – Insoweit sagt Kant auch in § C nichts substantiell Neues, denn dass sich die Frage der Rechtmäßigkeit auf die Vereinbarkeit „meine[r] äußere[n] Handlung“ mit der Freiheit anderer beschränkt und kein Rechtshandeln um des Rechts willen fordert, geht gewissermaßen aus § B und der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ hervor, insofern Recht einer äußeren Gesetzgebung unterliegt und sich auf äußere Handlungen bezieht. Dabei ist jedoch zu betonen, dass der Verzicht der juristischen Gesetzgebung auf eine Triebfederbestimmung nicht identisch ist mit der in § B geschilderten Abstraktion von den Handlungszwecken als der Materie der Willkür (vgl. dazu oben S. 31 f. mit Fn. 156 sowie S. 44 ff.). Die Triebfeder ist der subjektive Bestimmungsgrund der Willkür, der Zweck hingegen ist der Gegenstand der Willkür selbst, insofern „sein Vorgestelltsein Ursache seiner Wirklichkeit“ ist. (Scholz 1972, S. 22) – Ethische Gesetzgebung kann daher aus zwei Gründen keine äußere sein: einmal hinsichtlich der Triebfederbestimmung, weil Tugend ein Handeln aus Pflicht verlangt, zum anderen hinsichtlich der Zwecksetzung, weil Tugendpflichten auf einen bestimmten Zweck, der zugleich Pflicht ist, gehen. Vgl. dazu auch die Unterscheidung in TL, AA VI, S. 383, Z. 8 ff.: „[S]o correspondirt aller ethischen Verbindlichkeit der Tugendbegriff, aber nicht alle ethische Pflichten sind darum Tugendpflichten. Diejenigen nämlich sind es nicht, welche nicht sowohl einen gewissen Zweck (Materie, Object der Willkür), als blos das Förmliche der sittlichen Willensbestimmung (z. B. daß die pflichtmäßige Handlung auch aus Pflicht geschehen müsse) betreffen. Nur ein Zweck, der zugleich Pflicht ist, kann Tugendpflicht genannt werden.“ Vgl. auch Ludwig 1988, S. 90 mit Fn. 15.

<sup>264</sup> RL, S. 29, Z. 15 ff. [219, 17 ff.] / Anhang 15.

<sup>265</sup> Diese Begriffsprägung stammt von Höffe 1990, S. 18 f. und erneut Höffe 1999a, S. 55. Ohne dieser Terminologie zu folgen und mit im Detail anderen Begründungen interpretiert eine Vielzahl weiterer Autoren das Rechtsgesetz als kategorischen Imperativ. Genannt seien hier stellvertretend Ludwig 1988, S. 95 ff. mit Fn. 26; Brandt 1982, S. 256 f. sowie Geismann 2006, S. 78 – Vgl. zum kategorischen Imperativ in der GMS oben S. 17 f. m. w. N.

lich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne“.<sup>266</sup>

Jedoch ist die Interpretation des allgemeinen Rechtsgesetzes als kategorischer Rechtsimperativ in der Sekundärliteratur nicht unumstritten. Denn teilweise wird vertreten, das Rechtsgesetz sei überhaupt kein Imperativ.<sup>267</sup> Begründet wird dies damit, dass Kant in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ den kategorischen Imperativ dahingehend definiert, dass er die „Handlung [...] unmittelbar als objektiv-notwendig denkt und notwendig macht“.<sup>268</sup>

Eine Handlung als objektiv notwendig denken heißt nun aber lediglich: denken, daß ich [...] nur so und nicht anders würde handeln können, wenn mein Wollen allein durch Vernunft bestimmbar wäre. [...] Aber [sic dies ist nicht] identisch mit dem Bewußtsein der Nötigung der Willkür durch Vernunft, welches in dem ‚du sollst‘ ausgedrückt wird und das Kant im Blick hat, wenn er sagt, der Imperativ sei eine praktische Regel, deren Vorstellung die subjektiv zufällige Handlung notwendig macht. [...] Und hinsichtlich dieses ‚Notwendigmachens‘ unterscheiden sich die Rechtsgesetze von kategorischen Imperativen.<sup>269</sup>

Denn insofern der kategorische Imperativ nun ein *Sollen* ausdrücke, d. h. nach Kants eigener Aussage eine Handlung notwendig mache, so stehe dies im Widerspruch zu Kants Aussage in § C. Dort heißt es, dass das Rechtsgesetz „ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, daß ich ganz um dieser Verbindlichkeit willen, meine Freiheit auf jene Bedingungen selbst einschränken solle, sondern die Vernunft sagt nur, daß sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt sei [...]“.<sup>270</sup> Wenn hiernach nicht gefordert werden könne, „daß ich [...] selbst [...] solle“, so könne das Rechtsgesetz entgegen seiner scheinbar imperativischen Formulierung überhaupt kein Imperativ sein, da ja jede imperativische Handlungsaufforderung ein bestimmtes Sollen an mich richte.<sup>271</sup> Kersting folgert von dieser Unterscheidung ausgehend weiter, dass bei Kant im Recht „[p]raktische necessitas und praktische necessitatio“<sup>272</sup> auseinandertreten. Wenn Kant ausführt, dass die Vernunft nur sagt, „daß sie [sic die Freiheit] in ihrer Idee darauf eingeschränkt sei und von anderen auch tötlich eingeschränkt werden dürfe“,<sup>273</sup> so besorge das Rechtsgesetz „[n]icht als kategorischer Imperativ [...] seine Verwirklichung, sondern als

<sup>266</sup> RL, S. 39, Z. 19 ff. [231, 10 ff.] / Anhang 26.

<sup>267</sup> Vgl. Scholz 1972, S. 37 ff.; Ludwig 1992, S. 206 f.; Müller 2006, S. 61 f.; ebenfalls in diese Richtung argumentierend von der Pfordten 2001, S. 381 ff. – Dieser Ansicht hat sich auch Kersting zunächst angeschlossen, vgl. Kersting 1984, S. 8 ff. Nach Kritik daran (vgl. Nachweise in Fn. 275) hat er sie aber ausdrücklich aufgegeben, vgl. Kersting 1990, S. 64 mit Fn. 5 und S. 67.

<sup>268</sup> RL, S. 20, Z. 29 f. [222, 18 ff.] / Anhang 11.

<sup>269</sup> Scholz 1972, S. 43 f.

<sup>270</sup> RL, S. 39, Z. 23 ff. [231, 13 ff.] / Anhang 26.

<sup>271</sup> Vgl. zur Argumentation Kersting 1984, S. 8 ff.; Scholz 1972, S. 37 ff. sowie mit entsprechender Argumentation von der Pfordten 2001, S. 382 und Müller 2006, S. 61 f.

<sup>272</sup> Kersting 1984, S. 10.

<sup>273</sup> RL, S. 39, Z. 26 f. [231, 16 f.] / Anhang 26.

Rechtsgrund einer Zwangsbefugnis. Die Berechtigung zur tätlichen Unrechtsabwehr ist also das rechtsphilosophische Gegenstück zum nötigen moralischen Imperativ.<sup>274</sup>

Zu dieser häufig angegriffenen<sup>275</sup> Interpretation ist zunächst zu sagen, dass sie Kants Aussage, dass der kategorische Imperativ die Handlung unmittelbar als objektiv notwendig denkt und notwendig macht, einseitig überbetont. Denn Kant schreibt an anderer Stelle in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“: „Der kategorische Imperativ, indem er eine Verbindlichkeit in Ansehung gewisser Handlungen aussagt, ist ein moralisch-praktisches Gesetz.“<sup>276</sup> Allein hieraus geht hervor, dass das Rechtsgesetz als moralisches Gesetz ein kategorischer Imperativ sein muss. Dies bewahrheitet sich, wenn Kant allgemein ein moralisch-praktisches Gesetz als einen Satz definiert, „der einen kategorischen Imperativ (Gebot) enthält“.<sup>277</sup>

Darüber hinaus sagt der kategorische Imperativ „eine Verbindlichkeit in Ansehung gewisser Handlungen“ aus.<sup>278</sup> Und genau das tut auch das Rechtsgesetz: Es gebietet dem Subjekt, seine Handlungen so einzurichten, dass sie mit einer allgemeinen Gesetzgebung vereinbar sind, und zwar unabhängig von der Handlungsmotivation. Das Recht gibt Gesetze für Handlungen<sup>279</sup> und drückt unbedingte „Verbindlichkeit in Ansehung gewisser Handlungen“ aus. Insofern ist das Rechtsgesetz ein Imperativ, der kategorisch gebietet. Erst der kategorische Imperativ, so wie ihn die Ethik vorstellt,<sup>280</sup> gibt Gesetze für Handlungsprinzipien und enthält Verbindlichkeit in Ansehung der Handlungsmaximen.<sup>281</sup> Erst hiernach ist ein Handeln aus Pflicht, d. h. aus Achtung vor dem Gesetz, gefordert. Um aber aus Pflicht handeln zu können, muss man zunächst eine entsprechende Pflicht haben. Daher fallen im kategorischen Imperativ Dijudikations- und Exekutionsfunktion der Verbindlichkeit nach dem moralischen Gesetze nicht notwendig zusammen.<sup>282</sup>

---

<sup>274</sup> Kersting 1984, S. 10 – Ebenso Scholz 1972, S. 45: „In dem reinen Vernunftbegriff des Rechts ist die Freiheit eines jeden eingeschränkt auf die Bedingung ihrer gesetzlichen Vereinbarkeit mit der Freiheit eines jeden anderen. Dieses objektiv (in der Idee der Vernunft) bestehende Verhältnis [...] ist aber nicht das Bewußtsein eines ‚du sollst‘, sondern das Urteil ‚andere dürfen...‘, nämlich: Sie dürfen deine Freiheit einschränken, d. h. dich zwingen.“ Einer solchen Interpretation ebenfalls zustimmend Ludwig 1992, S. 206 f.

<sup>275</sup> Vgl. nur Oberer 1986, S. 118 f.; Ludwig 1988, S. 95 f. mit Fn. 26 sowie Geismann 2006, S. 78 f.

<sup>276</sup> RL, S. 21, Z. 13 ff. [222 f., 35 ff.].

<sup>277</sup> RL, S. 25, Z. 4 f. [227, 10 f.].

<sup>278</sup> Vgl. auch RL, S. 22, Z. 23 f. [225, 6 f.], wonach der kategorische Imperativ „überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sei“.

<sup>279</sup> Um (angesichts der bisher gewonnenen Ergebnisse) genau zu sein, gibt das Recht Gesetze für äußere Handlungen. Vgl. oben S. 30 f. und 36 f.

<sup>280</sup> Vgl. dazu oben S. 17 f. m. w. N.

<sup>281</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung Ludwig 1988, S. 95 f.

<sup>282</sup> So aber Kersting 1984, S. 8 – nunmehr aber entgegengesetzt Kersting 1990, S. 65. Vgl. auch Brocker 1987, S. 47 ff.; Geismann 2006, S. 78 f.; Schnoor 1989, S. 13 f. und 91 ff. m. w. N. – Vgl. dazu auch unten S. 90 f.

Wenn also alle moralischen Gesetze Verbindlichkeit enthalten und diese (unabhängig von einem etwaigen Bewusstsein der Nötigung der Willkür durch reine Vernunft) durch einen kategorischen Imperativ ausdrücken, so kann auch die Formulierung des allgemeinen Rechtsgesetzes in § C nicht anders gelesen werden. Die Worte „daß ich [...] selbst [...] solle“ sind vielmehr im Lichte von Kants unmittelbar vorangehender Bestimmung „ganz um dieser Verbindlichkeit willen“<sup>283</sup> zu interpretieren.<sup>284</sup> Kant stellt damit erneut (wie schon beim Rechtsprinzip) heraus, dass das Rechtsgesetz ein Rechtshandeln um des Rechts willen nicht verlangt, d. h. im Gegensatz zur Ethik auf eine Triebfederbestimmung verzichtet. Dass der gesamte § C von diesem Abgrenzungsbestreben Kants geprägt ist, bestätigt dementsprechend der dortige letzte Absatz: „Wenn die Absicht nicht ist Tugend zu lehren, sondern nur was recht sei vorzutragen, so darf und soll man selbst nicht jenes Rechtsgesetz als Triebfeder der Handlung vorstellig machen.“<sup>285</sup>

Insoweit Kersting nun das Rechtsgesetz als Rechtsgrund einer Zwangsbefugnis definiert, mag also die dahinterstehende Interpretation<sup>286</sup> wie gezeigt fragwürdig sein. Der Sache nach kommt er Kant jedoch relativ nahe, wenn er sich auf dessen Aussage stützt, dass die Freiheit „in ihrer Idee darauf [*sc.* auf die Bedingungen des Rechtsgesetzes] eingeschränkt sei und von anderen auch tätlich eingeschränkt werden dürfe“.<sup>287</sup> Bei genauer Betrachtung enthält nämlich die Bestimmung „von anderen auch tätlich eingeschränkt werden dürfe“ *in nuce* bereits die Zwangsbefugnis beim Recht. Denn rechtlich geschützt ist nach Kant der individuelle Freiheitsgebrauch nur insofern, als er mit dem Rechtsgesetz vereinbar ist, und dann darf er auch nicht von anderen beeinträchtigt werden. Jeder darüber hinausgehende Freiheitsgebrauch hingegen ist Unrecht. Beeinträchtigungen eines solchen *unrechten* Freiheitsgebrauchs betreffen meine rechtlich geschützte Freiheit nicht mehr und sind daher rechtlich zulässig, sofern sie die Vereinbarkeit mit einem allgemeinen Gesetze der Freiheit wiederherstellen.<sup>288</sup>

#### 2.2.4 § D Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden

In § D nimmt Kant eine ausführliche Begründung der Zwangsbefugnis im Recht vor. Diese erfolgt über den Satz vom Widerspruch: Zwang ist, sofern er

[...] Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit [ist,] mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend, d. i. recht: mithin ist mit dem

<sup>283</sup> RL, S. 39, Z. 23 f. [231, 14] / Anhang 26.

<sup>284</sup> So auch schon angedacht bei Haensel 1926, S. 33.

<sup>285</sup> RL, S. 39, Z. 29 ff. [231, 18 ff.].

<sup>286</sup> Diese hat Kersting wie bereits gesagt aufgegeben. Vgl. Nachweise in Fn. 267.

<sup>287</sup> RL, S. 39, Z. 26 f. [231, 16 f.] / Anhang 26.

<sup>288</sup> Kersting 1984, 10 spricht daher gewissermaßen zu Recht von einer „Berechtigung zur tätlichen Unrechtsabwehr“. Allerdings kann man dies aus den genannten Gründen nicht als „das rechtsphilosophische Gegenstück zum nötigen moralischen Imperativ“ (ebd.) bezeichnen.

Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.<sup>289</sup>

Angesichts der vorherigen Bestimmung des Rechtsgesetzes in § C, wonach die Freiheit „von anderen [*sic*: auf die Bedingungen des Rechtsgesetzes] auch tätlich eingeschränkt werden dürfe“,<sup>290</sup> erscheint dieser gesonderte Beweis der Zwangsbefugnis in § D im Grunde genommen überflüssig.<sup>291</sup> Ihm dürfte daher vor allem eine Klarstellungs- und keine Begründungsfunktion zukommen. Denn Kant arbeitet in seiner formalen Argumentation heraus, unter welchen Bedingungen das Rechtsprinzip Zwangshandlungen gegen andere für rechtlich zulässig erklärt. Zunächst stellt Kant in § D klar, dass Zwang nur als Gegenzwang rechtmäßig ist.<sup>292</sup> Denn „Zwang [...] ist ein Hindernis oder Widerstand, der der Freiheit geschieht“,<sup>293</sup> und insofern *prima facie* Unrecht. Folglich ist Zwang nur als Gegenzwang zur Unrechtsabwehr gegenüber dem, „der ihm [*sic*: dem Recht] Abbruch tut“,<sup>294</sup> erlaubt. Zweitens ist dieser Gegenzwang nur insoweit zulässig, als dass er „Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit“<sup>295</sup> ist, also nur insoweit er sich gegen Unrecht wendet. Eine über die Wiederherstellung rechtmäßiger bzw. Verhinderung unrechtmäßiger Zustände hinausgehende Zwangsbefugnis enthält das Recht nicht.

Kant argumentiert hier lediglich ausgehend von den Begriffen *recht* und *unrecht*, die aus dem allgemeinen Rechtsprinzip in § C stammen, und mittels der logischen Operation der doppelten Negation. Daher argumentiert er analytisch.<sup>296</sup> Die Zwangsbefugnis ist im Rechtsprinzip enthalten. Dabei sollte *Zwang* nicht verengend im Sinne physischen Zwangs verstanden werden. Sicherlich hat Kant auch die tätliche Einschränkung der Freiheit anderer im Auge, Zwang im Sinne von § D ist aber auch der *psychologische* Zwang, der in der Einsicht gründet, „zur Vermeidung zu erwartender negativer Nebenfolgen einer erwogenen Unrechtshandlung freiwillig auf diese zu verzichten“.<sup>297</sup>

Der Grund, warum Kant die Zwangsbefugnis in § D so ausführlich präsentiert, dürfte wohl in der naturrechtlichen Tradition liegen, auf die Kant mit seiner Rechtslehre Bezug nimmt. Denn in der klassischen Naturrechtslehre war die Zwangsbefugnis beim Recht eine Selbstverständlichkeit, striktes Recht wurde definitiv als Zwangsrecht begriffen.<sup>298</sup> Ein theoretischer Beweis, dass Recht *a*

<sup>289</sup> RL, S. 40, Z. 10 ff. [231, 30 ff.] / Anhang 27.

<sup>290</sup> RL, S. 39, Z. 26 f. [231, 16 f.] / Anhang 26 – Vgl. auch vorhergehend die Erläuterung zu § C.

<sup>291</sup> So auch Höffe 1982, S. 354 und Ludwig 1988, S. 97.

<sup>292</sup> Vgl. Kersting 1984, S. 10 und Höffe 1999a, S. 56 f.

<sup>293</sup> RL, S. 40, Z. 6 f. [231, 27 f.].

<sup>294</sup> RL, S. 40, Z. 13 [231, 33] / Anhang 27.

<sup>295</sup> RL, S. 40, Z. 10 f. [231, 30 f.] / Anhang 27.

<sup>296</sup> So auch Kersting 2004, S. 18 und Höffe 1999a, S. 57.

<sup>297</sup> Kersting 1984, S. 11; so aber auch Höffe 1999a, S. 56. Vgl. dazu auch Fn. 148.

<sup>298</sup> Vgl. Thomasius, Christian: *Fundamenta Iuris Naturae Et Gentium Ex Sensu Communi Deducta*. 2. Neudr. d. 4. Aufl., Halle 1718, Aalen: Scientia-Verl., 1979, I, V, § 21: „[...] obligatio juri

*priori* mit der Befugnis zu zwingen verbunden ist, findet sich jedoch nicht und gelingt erst Kant.<sup>299</sup> Dies könnte erklären, warum Kant diesen *Beweis* in § D besonders herausstellt.

2.2.5 § E Das strikte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden

#### 2.2.5.1 *Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten einerlei*

Schließlich erläutert Kant in § E das Verhältnis von Recht und Zwangsbefugnis abschließend. Recht und Zwangsbefugnis sind danach nicht nur wie bereits vorhergehend in § D gezeigt analytisch verknüpft, sondern gleichzusetzen:

[D]as Recht darf nicht als aus zwei Stücken, nämlich der Verbindlichkeit nach einem Gesetze und der Befugnis dessen, der durch seine Willkür den anderen verbindet, diesen dazu zu zwingen, zusammengesetzt gedacht werden, sondern man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit jedermanns Freiheit unmittelbar setzen.<sup>300</sup>

Egal ob die Handlungen angegeben werden, die rechtmäßig ausgeführt werden können, oder ob die moralisch möglichen Zwangshandlungen angegeben werden: „in beiden Fällen habe ich *dasselbe* Recht beschrieben“.<sup>301</sup> Daher kann der Rechtsbegriff auch über die Zwangsbefugnis definiert werden, denn „ein Recht ohne Zwangsbefugnis ist gar kein Recht“<sup>302</sup> und Recht ist überhaupt nur das, was erzwungen werden kann.

Diese Gleichsetzung beruht letztlich auf der Eigenschaft des Rechtsgesetzes als Gesetz äußerer Gesetzgebung. Denn das strikte Recht kann als Zwangsrecht betrachtet laut Kant nur das völlig äußere sein.

Dieses gründet sich nun zwar auf dem Bewußtsein der Verbindlichkeit eines jeden nach dem Gesetze, aber, die Willkür danach zu bestimmen, darf und kann es, wenn

---

correspondens semper externa est, metuens coactionem aliorum hominum.“ Vgl. auch Pufendorf, Samuel von: *Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur*. Luig, Klaus (Hg.). Frankfurt a. M.: Insel Verlag (Bibliothek des deutschen Staatsdenkens, 1), 1994, Buch I, Kap. 9, § 4; Achenwall, Gottfried (1763): *Ius Naturae: In Usum Auditorum*. 5. Aufl., Göttingen: Bossiegelius, I, § 1, 34 ff., 49 ff.; Hobbes, Thomas: *Vom Bürger*. Gawlick, Günter (Hg.). Nachdr. d. 2., verb. Aufl., Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek, 158), 1977, S. 110 ff., 224 ff. sowie Baumgarten, Alexander Gottlieb (1760): *Initia Philosophiae Practicae. Primae Acroamaticae*. Halle, §§ 50 ff., 64 ff. – Vgl. dazu auch die Nachweise bei Ritter 1971, S. 99 f. und 168 ff.

<sup>299</sup> Vgl. auch Höffe 1999a, S. 55 und Ritter 1971, S. 168 ff.

<sup>300</sup> RL, S. 40, Z. 20 ff. [232, 6 ff.] / Anhang 28.

<sup>301</sup> Ludwig 1988, S. 98.

<sup>302</sup> Höffe 1982, S. 357.

es rein sein soll, sich auf dieses Bewußtsein als Triebfeder nicht berufen, sondern fußt sich deshalb auf dem Prinzip der Möglichkeit eines äußeren Zwanges [...].<sup>303</sup>

Ein Gebot „bloß darum zu tun, weil es Pflicht ist, ohne auf eine andere Triebfeder Rücksicht zu nehmen, ist bloß zur inneren Gesetzgebung gehörig“.<sup>304</sup> Die rechtliche Gesetzgebung als äußere Gesetzgebung bestimmt also nur das Gesetz, was die Handlung zur Pflicht macht, im Gegensatz zur Ethik jedoch nicht die Triebfeder.<sup>305</sup> Da die rechtliche Gesetzgebung „doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, [kann sie] nur äußere mit dem Gesetze verbinden“.<sup>306</sup> Daher können Rechtspflichten nur solche Pflichten sein, für welche als Triebfeder auch die Möglichkeit äußeren Zwangs besteht. Rechtspflichten sind also nur als erzwingbare Pflichten bzw. Zwangspflichten denkbar. Daher hat Rechtscharakter nur „das strikte Recht [...], welches keine anderen Bestimmungsgründe der Willkür als bloß die äußeren fordert“.<sup>307</sup>

### 2.2.5.2 Analogie zum dritten Axiom Newtons

Im Anschluss erläutert Kant dieses Verhältnis nach eigener Aussage im Vergleich mit der Konstruktion eines Begriffs in der reinen Mathematik. Er rekurriert jedoch auf die Physik, genauer das dritte Axiom Newtons, da er eine Analogie<sup>308</sup> zur Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung zieht: Der allgemein-gesetzmäßige, wechselseitige Zwang ist

[...] die Konstruktion jenes Begriffs [*sc.* des Rechtsbegriffs], d. i. Darstellung desselben in einer reinen Anschauung *a priori*, nach der Analogie der Möglichkeit

<sup>303</sup> RL, S. 40 f., Z. 33 ff. [232, 17 ff.] / Anhang 28 – Im Übrigen bringt die hier zitierte Stelle zum Ausdruck, dass Recht wie Ethik „auf dem Bewußtsein der Verbindlichkeit eines jeden nach dem Gesetze“ beruhen. Dies impliziert jedoch, dass Rechtssubjekte nur mit transzendentaler Freiheit begabte, moralische Wesen sein können. Denn das besagte Bewusstsein ist nichts anders als das in § 7 der KpV, AA V, S. 30 f. beschriebene „Faktum der Vernunft“, welches uns seinerseits unserer transzendentalen Freiheit vergewissert. So auch Kersting 1984, S. 25 f. und Kersting 1990, S. 72. Vgl. auch Fn. 97 m. w. N. – Diesen Eindruck bestätigt Kant auch bereits für das Jahr 1784 in *Moral-Mrongoivins II*. Dort führt er aus, dass allein die Verbindlichkeit nach dem Sittengesetz bereits Autonomie (und damit transzendente Freiheit) erfordert. Die darüberhinausgehende Bestimmung der Triebfeder durch reine Vernunft bezeichnet er dort als *Autokratie*. „Wenn die Vernunft durch das Moral Gesetz den Willen bestimmt, so hat sie die Kraft einer Triebfeder, sie hat alsdenn nicht bloß Avtonomie sondern auch Avtocratie. Sie hat denn gesetzgebende und auch executive Gewalt. Die avtocratie der Vernunft den Moral Gesetzen gemäß den Willen zu bestimmen, wäre dann das moralische Gefühl.“ (MM-II, S. 626, Z. 2 ff.) – Vgl. dazu auch unten S. 90 f.

<sup>304</sup> RL, S. 30, Z. 29 ff. [220, 22 ff.].

<sup>305</sup> Vgl. dazu ausführlich oben 28 ff.

<sup>306</sup> RL, S. 29, Z. 19 f. [219, 20 f.] / Anhang 15 – Kant spricht zuvor auch von den „pathologischen Bestimmungsgründen der Willkür“ (RL, S. 29, Z. 4 f. [219, 7 f.] / Anhang 13 f.).

<sup>307</sup> RL, S. 40, Z. 28 ff. [232, 13 ff.] / Anhang 28.

<sup>308</sup> Unter einer *Analogie* versteht Kant „nicht [...] eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge“, sondern Strukturgleichheit, d. h. „eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen“. (Prolegomena, AA IV, S. 357, Z. 26 ff.).

freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung.<sup>309</sup>

Was Kant damit meint, wird ersichtlich wenn man seine Ausführungen zum dritten Axiom Newtons in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* betrachtet. Newtons „[D]RITTES MECHANISCHES GESETZ“ lautet: „IN ALLER MITTHEILUNG DER BEWEGUNG SIND WIRKUNG UND GEGENWIRKUNG EINANDER JEDERZEIT GLEICH.“<sup>310</sup> Laut Kant ist danach alle Wirkung in der Welt immer auch gleiche Gegenwirkung, sodass alle körperlichen Dinge in einer Wechselwirkungsgemeinschaft stehen. Diese Reziprozität führt dazu, dass Bewegungen nicht absolut, sondern immer nur relativ auf alle anderen Körper darstellbar sind.

Die Parallelität dieser *mechanischen* Wechselwirkungsgemeinschaft und der Rechtsgemeinschaft ist evident:<sup>311</sup>

[I]ch kann gegen einen andern niemals etwas thun, ohne ihm ein Recht zu geben, unter den nämlichen Bedingungen eben dasselbe gegen mich zu thun; eben so wie kein Körper auf einen andern mit seiner bewegenden Kraft wirken kann, ohne dadurch zu verursachen, daß der andre ihm eben so viel entgegen wirke. Hier sind Recht und bewegende Kraft ganz unähnliche Dinge, aber in ihrem Verhältnisse ist doch völlige Ähnlichkeit.<sup>312</sup>

Hiernach stehen alle Rechtssubjekte in einer Wechselwirkungsgemeinschaft gleicher Freiheit unter dem allgemeinen Gesetz des Rechts. Das Rechtsgesetz weist jedem Einzelnen innerhalb dieser Gemeinschaft seinen Freiheitsraum gegenüber den anderen zu und sichert ihn mittels des wechselseitigen Zwangs. Wie aber mechanische Bewegung nur relativ auf alle anderen Körper darstellbar ist, so ist nach Kant auch der Rechtsbegriff, d. h. eine Gemeinschaft freier, sich wechselseitig durch Fakta beeinflussender Personen, nur durch „durchgängig wechselseitige[n] und gleiche[n] Zwang“<sup>313</sup> darstellbar.<sup>314</sup> Erst dieser wechselseitige und gleiche

<sup>309</sup> RL, S. 41, Z. 16 ff. [232, 32 ff.] / Anhang 29.

<sup>310</sup> MAN, AA IV, S. 544, Z. 32 f. Vgl. dort weiter, S. 545, Z. 5 ff.: „Alle thätige[n] Verhältnisse der Materien im Raume und alle Veränderungen dieser Verhältnisse, so fern sie Ursachen von gewissen Wirkungen sein können, müssen jederzeit als wechselseitig vorgestellt werden [...]. Denn die Veränderung des Verhältnisses (mithin die Bewegung) ist zwischen beiden [sc. Körpern] durchaus wechselseitig; so viel der eine Körper jedem Theile des anderen näher kommt, so viel nähert sich der andere jedem Theil des ersteren [...]“. Sodann führt er im „ZUSATZ 2“ weiter aus: „Dies ist also das mechanische Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, welches darauf beruht: daß keine Mittheilung der Bewegung stattfindet, außer sofern eine Gemeinschaft dieser Bewegungen vorausgesetzt wird [...]. Denn keine Bewegung, die in Ansehung eines anderen Körpers bewegend sein soll, kann absolut sein: ist sie aber relativ in Ansehung des letzteren, so giebt keine Relation im Raume, die nicht wechselseitig und gleich sei.“ (MAN, AA IV, S. 548, Z. 12 ff.) – Vgl. auch KrV, B 17 f.

<sup>311</sup> So auch Kersting 1984, S. 14, von dem hier der Begriff der *Wechselwirkungsgemeinschaft* entlehnt ist.

<sup>312</sup> Anm.\* bei Prolegomena, AA IV, S. 357 f., Z. 31 ff.

<sup>313</sup> RL, S. 41, Z. 26 f. [233, 5 f.] / Anhang 29.

Zwang macht die Verwirklichung des Rechts möglich. Ohne Zwang gibt es also keine Rechtsgemeinschaft.<sup>315</sup>

### 2.2.5.3 *Das Recht als ius strictum verstattet keine Ausnahmen*

Schließlich bemüht Kant noch eine Analogie zur Mathematik, und zwar zur Geometrie. „Das Rechte (*rectum*) wird [...] teils dem Krümmen, teils dem Schiefen entgegen gesetzt.“<sup>316</sup> Im ersten Fall besteht es nach Kant in der Beschaffenheit einer Linie als einziger Verbindung zwischen zwei Punkten, im zweiten Fall in der Orthogonalität zweier sich kreuzender Geraden. Ebenso besteht in der Rechtslehre das Rechte (*rectum*) darin, dass „das Seine einem jeden (mit mathematischer Genauigkeit) bestimmt“ wird, „welches in der Tugendlehre nicht erwartet werden darf, als welche einen gewissen Raum zu Ausnahmen (*latitudinem*) nicht verweigern kann“.<sup>317</sup>

In der Rechtslehre besteht im Gegensatz zur Tugendlehre kein Platz für Ausnahmen, Recht hat vollkommene, die Tugendlehre unvollkommene Pflichten zum Gegenstand.<sup>318</sup> Damit erläutert Kant anhand der Analogie zur Geometrie nur noch einmal, was bereits implizit aus der Gleichsetzung von Recht und Zwangsbefugnis hervorgeht: Dass Rechtscharakter nämlich nur „das strikte Recht [hat], [...] dem nichts Ethisches beigemischt ist“.<sup>319</sup> Aus diesem Grund gliedert Kant im nun folgenden „Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre“ die Billigkeit und das Notrecht aus der eigentlichen Rechtslehre aus, „damit ihre schwankenden Prinzipien nicht auf die festen Grundsätze der ersteren Einfluß bekommen“.<sup>320</sup>

## 2.2.6 Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre

Die Billigkeit und das Notrecht kennzeichnet Kant als „ein Recht im weiteren Sinne (*ius latum*), wo die Befugnis zu zwingen durch kein Gesetz bestimmt werden kann“. Die Billigkeit betrachtet er als „ein Recht ohne Zwang“, das Notrecht als „einen Zwang ohne Recht“.<sup>321</sup> Da es in beiden Fällen an einer allgemeingesetzlich bestimmbareren Zwangsbefugnis fehlt, spricht Kant Ihnen die Zugehörigkeit zum strengen Recht ab und sondert damit beide aus der Rechtslehre aus. Daher sind

<sup>314</sup> Dies impliziert bereits § B, insofern das Recht auf der Allgemeingesetzlichkeit der Freiheit der Willkür beruht. Bezugspunkt bei der Frage der Rechtmäßigkeit einer Handlung ist dort nicht die Willkürfreiheit des anderen absolut betrachtet, sondern das relative Willkürverhältnis. Vgl. dazu oben S. 46 f.

<sup>315</sup> Vgl. Höffe 1999a, S. 58. – Vgl. ferner zur Vernunftrechtsordnung als Analogon zur Naturrechtsordnung Kersting 2004, S. 18 ff. und grundsätzlich zu Kants metaphorischer Verwendung von Elementen aus Newtons Physik Sommer 1977.

<sup>316</sup> RL, S. 41, Z. 33 ff. [233, 11 ff.] / Anhang 29 f. – Vgl. zur Geometrie auch KrV, B 16 f.

<sup>317</sup> RL, S. 42, Z. 8 ff. [233, 19 ff.] / Anhang 29 f.

<sup>318</sup> Vgl. dazu auch oben S. 31 f. und TL, AA VI, S. 388 ff., Z. 31 ff. (zitiert in Fn. 156).

<sup>319</sup> RL, S. 40, Z. 28 f. [232, 13 f.].

<sup>320</sup> RL, S. 42, Z. 17 ff. [233, 28 f.].

<sup>321</sup> Zum Ganzen: RL, S. 42, Z. 23 ff. [233 f., 35 ff.] / Anhang 30.

Billigkeit und Notrecht für den kantischen Rechtsbegriff von geringer Relevanz, sodass es bei dieser kurzen Erwähnung sein Bewenden haben mag.<sup>322</sup>

### 2.2.7 Einteilung der Rechtslehre

Mit dem „Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre“ hat Kant die Darstellung des Rechtsbegriffs im Wesentlichen abgeschlossen. In der nun folgenden „Einteilung der Rechtslehre“ erläutert Kant ausgehend von diesem Rechtsbegriff die Architektonik der Rechtslehre. Dafür nimmt er zunächst die „Allgemeine Einteilung der Rechtspflichten“ vor und schließt an diese die „Allgemeine Einteilung der Rechte“ an.<sup>323</sup>

#### 2.2.7.1 A. Allgemeine Einteilung der Rechtspflichten

Kants Einteilung der Rechtspflichten erfolgt im Wege einer eigenen Interpretation der berühmten *praecepta iuris* des Ulpian.<sup>324</sup> „[W]enn man seinen [sc. Ulpian] Formeln einen Sinn unterlegt, den er sich dabei zwar nicht deutlich gedacht haben mag, den sie aber doch verstatten daraus zu entwickeln“,<sup>325</sup> ergibt sich laut Kant die Einteilung der Rechtspflichten in: *honeste vive (lex iusti)*, *neminem laede (lex irridica)* sowie *suum cuique tribue (lex iustitiae)*.

##### 2.2.7.1.1 honeste vive

Ulpian's erste Formel, *honeste vive*, interpretiert Kant als: „Sei ein rechtlicher Mensch [...]. »Mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck.«“ Kant sieht darin die Pflicht zur „rechtliche[n] Ehrbarkeit“ und definiert sie als die „Verbindlichkeit aus dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person [...] (*Lex iusti*)“.<sup>326</sup> Hiernach konzipiert Kant *honeste vive* als

<sup>322</sup> Vgl. ausführlich zum Ganzen Höffe 1999a, S. 58 ff. m. w. N.

<sup>323</sup> Pippin 1999, S. 63 f. findet dies verwirrend, da bisher in der „Einleitung in die Rechtslehre“ von den Rechtspflichten nicht die Rede gewesen sei. Zugegebenermaßen hat die Einleitung die Entwicklung und Bestimmung des Rechtsprinzips im Fokus, sodass direkt weder von *Rechten* noch von *Rechtspflichten* die Rede ist. Allerdings ist Kants Gliederung der Einteilung der Rechtslehre nur natürlich, wenn man bedenkt, dass er bereits in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ die Sittenlehre ausgehend vom Pflichtbegriff in Rechts- und Tugendpflichten unterteilt und sodann das Recht als Ableitung aus der Pflicht bestimmt: „Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralischen Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann.“ (RL, S. 31, Z. 28 ff. [239, 16 ff.]).

<sup>324</sup> „Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere.“ (Die Gebote des Rechts sind diese: Ehrenhaft leben, niemanden verletzen, jedem das Seine gewähren). Vgl. *Corpus Iuris Civilis*, hrsg. von Theodor Mommsen und Paul Krüger, Hildesheim: Weidmann, 2000, Dig. 1, 3, 41. – Vgl. hierzu auch Manthe 1997.

<sup>325</sup> RL, S. 45, Z. 24 ff. [236, 21 ff.].

<sup>326</sup> Zum Ganzen: RL, S. 45, Z. 28 ff. [236, 24 ff.] / Anhang 31 – Vgl. zum Begriff der *Menschheit* unten S. 63 f.

innere Rechtspflicht. Dies ergibt sich aus der Formulierung „Verbindlichkeit [...] in unserer eigenen Person“ sowie aus Kants Schlussbemerkung zu den Rechtspflichten.<sup>327</sup> Damit wirft diese Rechtspflicht interpretatorische Probleme auf,<sup>328</sup> weil sie im direkten Widerspruch zu Kants Aussage in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ steht, wonach Rechtspflichten nur äußere Pflichten sein können.<sup>329</sup>

Augenscheinlich spräche daher einiges für eine Interpretation des *honeste vive* als Tugendpflicht: So entspricht Kants Formulierung des *honeste vive* vom Wortlaut her dem kategorischen Imperativ in der Zweckformel.<sup>330</sup> Desweiteren scheint *honeste vive* funktionsgleich mit den Pflichten zur *moralischen Selbsterhaltung* und zur *moralischen Gesundheit* zu sein, die Kant als Tugendpflichten gegen sich selbst ausweist.<sup>331</sup> Außerdem hatte Kant noch in den *Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten* und der *Vorlesung Metaphysik-Vigilantius* von 1793/94 *honeste vive* als Prinzip ethischer Pflichten bestimmt.<sup>332</sup>

Jedoch lässt sowohl die systematische Einordnung bei der „Allgemeinen Einteilung der Rechtspflichten“, als auch der klare Wortlaut Kants eine Interpretation

<sup>327</sup> Vgl. unten S. 62 und vgl. RL, S. 46, Z. 15 ff. [237, 9 ff.] / Anhang 33.

<sup>328</sup> So auch Pippin 1999, S. 69 f. und Kersting 1984, S. 102.

<sup>329</sup> „Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äußere Pflichten sein, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, daß die Idee dieser Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkür des Handelnden sei, und, da sie doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, nur äußere mit dem Gesetze verbinden kann.“ (RL, S. 29, Z. 15 ff. [219, 17 ff.]) – Vgl. auch oben S. 30 f. Aus diesem Grund handelt es sich beim *honeste vive* nach Byrd, Hruschka 2005, S. 496 f. und erneut Byrd, Hruschka 2010, S. 62 ff., insb. S. 65 mit Fn. 86 auch nicht um eine wirkliche Rechtspflicht, sondern um die den äußeren Rechtspflichten vorgelegte innere Pflicht, den „Standpunkt des Rechts“ einzunehmen.

<sup>330</sup> „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.“ (GMS, AA IV, S. 429, Z. 10 ff.) Auch Pippin 1999, S. 69 f. hält aus ähnlichen Gründen eine Interpretation des *honeste vive* als Rechtspflicht für problematisch. Oberer 1991, S. 70 sieht die Formel an der Grenze zur Ethik, „weil sie keinen Fremdzwang zuläßt, sondern auf Selbstzwang angewiesen ist, mithin nicht zum strikten Recht gehört, sondern eine Zwischen- und Übergangsposition zwischen Sittlichkeit und striktem Recht einnimmt“.

<sup>331</sup> Vgl. TL, AA VI, S. 419, Z. 15 ff. und dazu Kersting 1984, S. 104 f.

<sup>332</sup> Vgl. *Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten*, AA XXIII, S. 386, Z. 25 ff.: „Die Moral besteht aus der Rechtslehre (*doctrina iustit*) und der Tugendlehre (*doctrina honesti*) jene heißt auch *iust* im allgemeinen Sinne, diese *Ethica* in besondrer Bedeutung (denn sonst bedeutet auch *Ethica* die ganze Moral). – Wenn wir die letztere zuerst nehmen so können wir mit *Ulpian* die Formel derselben so ausdrücken: *honeste vive* – Die Rechtslehre enthält zwey Theile die des Privatrechts und des öffentlichen – *Neminem laede, suum cuique tribue* also das Recht des Naturzustandes und des bürgerlichen.“ Vgl. ebenso *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, AA XXVII, S. 527, Z. 27 ff.: „Es enthält dieser Ausdruck des *Ulpian*s [*sc. honeste vive*] also den ganzen Complexum der ethischen Pflichten, die er dadurch von den rechtlichen Pflichten abschneidet.“ Vgl. dazu auch Kersting 1984, S. 102 ff.; neuerdings Kersting 2004, S. 54 f.

als Tugendpflicht nicht zu. Damit definiert Kant hier *honeste vive* eindeutig als innere Rechtspflicht.<sup>333</sup>

#### 2.2.7.1.2 *neminem laede*

*Neminem laede* interpretiert Kant als „Tue niemandem Unrecht“.<sup>334</sup> Im Ergebnis handelt es sich um eine Umformulierung des allgemeinen Rechtsgesetzes,<sup>335</sup> denn angesichts der Bestimmung von Recht und Unrecht nach dem allgemeinen Rechtsprinzip kann *niemandem Unrecht tun* mit „äußerlich so [*sc.* handeln], daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen“ kann, gleichgesetzt werden.<sup>336</sup>

Interessant für das Verhältnis der Rechtspflichten untereinander ist Kants Zusatz: „und solltest du darüber auch aus aller Verbindung mit anderen herausgehen und alle Gesellschaft meiden müssen“.<sup>337</sup> Zum einen bereitet Kant hiermit die

<sup>333</sup> So sehen auch die meisten Autoren hierin mit im Detail unterschiedlicher Begründung eine Rechtspflicht: Nach Kersting 1984, S. 106 verbietet das *honeste vive* die „Selbstentrechtung und Selbstverdinglichung [...]. Das Recht der Menschheit in uns verbietet, sich der eigenen Rechtspersönlichkeit zu begeben, den Stand eines Freien und Gleichen zu verlassen.“ Nach Kaulbach 1982c, S. 33 f. betrifft das *honeste vive* das Verhältnis zwischen Personen, welches auf der gegenseitigen Anerkennung ihrer Stellung als Personen beruht und vor allem die Behauptung der eigenen Rolle des Personseins gegen die anderen angeht. Baum 2007, S. 223 interpretiert das *honeste vive* als Rechtsimperativ, der auf äußere Handlungen geht und dem Menschen gebietet die Menschheit in seiner Person zu erhalten. Was es Kant ermögliche, dies als Rechtspflicht zu formulieren, „ist die Unterscheidung von Menschheit qua rechtlicher Persönlichkeit vom Menschen, der dadurch in seinen äußeren Handlungen von seinem inneren Selbst [...] verpflichtet wird“. Ebenso interpretiert Geismann 2006, S. 112 ff. das *honeste vive* als Rechtspflicht, welche durch die Willkür Anderer nach dem Prinzip der Freiheit bestimmt ist. Nur sei bei ihr als einer Pflicht gegen sich selbst der Andere nicht ein Mensch außer uns sondern die Idee der Menschheit in uns (*homo noumenon*), das in Freiheit handelnde Wesen. Dieser Auffassung ist auch Gerhard 2006. Er begründet die Rechtspflicht des *honeste vive* als Pflicht gegen sich selbst mit der Gegenüberstellung von Mensch und Persönlichkeit, die durch die Menschheit in seiner Person gekennzeichnet sei; dieser Menschheit in seiner Person soll der Mensch als vernünftiges Naturwesen verpflichtet sein.

<sup>334</sup> RL, S. 46, Z. 3 [236, 31] / Anhang 31 f.

<sup>335</sup> „Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne [...]“ (RL, S. 39, Z. 19 ff. [231, 10 ff.] / Anhang 26) – Vgl. zum allgemeinen Rechtsprinzip und zum allgemeinen Rechtsgesetz oben S. 48 ff.

<sup>336</sup> Vgl. RL, S. 39, Z. 19 ff. [231, 10 ff.] / Anhang 26 – So trotz teilweise anderen Begründungen im Ergebnis auch Pippin 1999, S. 67; Kersting 1984, S. 107 f.; Kaulbach 1982c, S. 33 f. – Einen anderen Interpretationsansatz haben Byrd, Hruschka 2005, S. 495 ff. und neuerdings Byrd, Hruschka 2010, S. 52 ff. und 66, der auf § 41 der Rechtslehre, „Übergang von dem Mein und Dein im Naturzustande zu dem im rechtlichen Zustande überhaupt“, fußt: Während die *lex iustitiae* sage, welches Verhalten innerlich der Form nach recht ist, besage die *lex iuridica*, was als Materie noch auch äußerlich gesetzfähig ist, d. h., die *lex iuridica* beschreibt die rechtliche Beschaffenheit einer konkreten Situation. – Vgl. zu § 41 auch Pippin 1999, S. 70.

<sup>337</sup> RL, S. 46, Z. 3 ff. [236, 31 ff.] / Anhang 31 f.

dritte Rechtspflicht, *suum cuique tribue*, argumentativ vor.<sup>338</sup> Zum anderen scheint Kant damit die pessimistische Aussage treffen zu wollen, dass das allgemeine Rechtsgesetz (obgleich es doch eigentlich den Willkürgebrauch in der Gemeinschaft allgemeingesetzlich bestimmt und damit allgemeinverträglich regelt) zur Unrechtsvermeidung, d. h. zur Sicherung der wechselseitigen Freiheit in der Gemeinschaft, nicht hinreicht.<sup>339</sup>

### 2.2.7.1.3 *suum cuique tribue*

Daher interpretiert Kant nun Ulpian's dritte Formel, *suum cuique tribue*, als die Verpflichtung zur Begründung eines Zustands, „worin jedermann das Seine gegen jeden anderen gesichert sein kann [...] (*Lex iustitiae*)“.<sup>340</sup> Dabei verknüpft Kant das *suum cuique tribue* mit der zweiten Pflicht des *neminem laede*.

Tue niemandem Unrecht (*neminem laede*), und solltest du darüber auch aus aller Verbindung mit anderen herausgehen und alle Gesellschaft meiden müssen [...]. Tritt (wenn du das letztere nicht vermeiden kannst) in eine Gesellschaft mit Anderen, in welcher Jedem das Seine erhalten werden kann (*suum cuique tribue*).<sup>341</sup>

„Wenn Du das letztere nicht vermeiden kannst“ bezieht sich auf die Erfüllung des *neminem laede*. Hieraus wird deutlich, dass es nach Kants Auffassung ohne einen bürgerlichen Zustand, der öffentliche Gesetze und Gewalt bereithält, zu Freiheitsverletzungen anderer kommen wird. Die Erfüllung des *suum cuique tribue* durch die Staatsgründung dient also letztlich der Erfüllung des *neminem laede*. Damit begründet Kant die moralische Pflicht zum Eintritt in einen bürgerlichen Zustand<sup>342</sup> zum Zwecke der Freiheitssicherung.<sup>343</sup> Da hierdurch der wechselseitige Willkürgebrauch allgemeingesetzlich geregelt wird, stellt *suum cuique tribue* genauso wie *neminem laede* letztlich eine Umformulierung des allgemeinen Rechtsgesetzes dar.<sup>344</sup>

<sup>338</sup> Vgl. dazu sogleich S. 61 f.

<sup>339</sup> Vgl. Pippin 1999, S. 67 – Fraglich ist, was Kant damit anspricht. Aus der Verwendung von „sollte“ lässt sich zumindest schließen, dass es sich nach Kants Vorstellung nicht um eine Notwendigkeit handelt, d. h., dass es nicht zwangsläufig zu Verletzungen des *neminem laede* kommen muss.

<sup>340</sup> RL, S. 46, Z. 12 ff. [237, 7 f.] / Anhang 32.

<sup>341</sup> RL, S. 46, Z. 3 ff. [237, 1 ff.] / Anhang 31 f.

<sup>342</sup> Bei Kant bilden Naturzustand und bürgerlicher Zustand ein Gegensatzpaar. Vgl. hierzu RL, S. 49, Z. 11 ff. [242, 15 ff.]: „Denn dem Naturzustande ist nicht der gesellschaftliche, sondern der bürgerliche entgegengesetzt; weil es in jenem zwar gar wohl Gesellschaft geben kann, aber nur keine bürgerliche (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde) [...]“.

<sup>343</sup> Vgl. Pippin 1999, S. 67 f.

<sup>344</sup> Vgl. Pippin 1999, S. 67 und Kersting 2004, S. 52 – Einen anderen Interpretationsansatz haben auch hier wiederum Byrd, Hruschka 2005, S. 495 ff. und neuerdings Byrd, Hruschka 2010, S. 58 ff. und 66. Ebd. S. 58: „*Lex iustitiae* [...] is the order that develops from a judge applying the rules of law contained in the *lex iusti* to those facts that have legal relevance in the concretely existing world of the *lex iuridica* and arriving at a final binding decision on the rights of the individuals involved.“

Folglich bezeichnet *neminem laede* das Prinzip des Rechts im Naturzustand und *suum cuique tribue* dasjenige im bürgerlichen Zustand.

#### 2.2.7.1.4 Das Verhältnis der *praecepta iuris* zueinander

Abschließend bezeichnet Kant die *praecepta iuris* als „Einteilungsprinzipien des Systems der Rechtspflichten in innere, äußere und in diejenigen, welche die Ableitung der letzteren vom Prinzip der ersteren durch Subsumtion enthalten“.<sup>345</sup> Auffallend an dieser Bestimmung Kants ist vor allem die Ableitungsbeziehung, die Kant zwischen den drei Rechtspflichten herstellt. Doch obwohl Kant von einer „Subsumtion“ spricht, bleibt das genaue logische Ableitungsverhältnis unklar.<sup>346</sup>

Auf die Problematik, dass Kant das *honeste vive* als innere Rechtspflicht bezeichnet und sich dadurch in Widerspruch zu seinen Äußerungen in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ setzt, wurde bereits hingewiesen.<sup>347</sup> Inwiefern die drei klassischen Formeln als Einteilungsprinzipien bezeichnet werden können, soll am Ende der Untersuchung der „Einleitung in die Rechtslehre“ erläutert werden.

#### 2.2.7.2 B. Allgemeine Einteilung der Rechte

Im Anschluss an die Einteilung der Rechtspflichten nimmt Kant nun eine Einteilung der Rechte vor. Dabei betrachtet er die Rechte unter zwei Aspekten und unterteilt sie zum einen „als systematische Lehren, in das Naturrecht, das auf lauter Prinzipien *a priori* beruht, und das positive (statutarische) Recht, was aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht“, und zum anderen „als (moralische) Vermögen Andere zu verpflichten [...] in das angeborene und erworbene Recht“.<sup>348</sup>

Die erste Differenzierung enthält die grundlegende systematische Einteilung des Rechts in Naturrecht und positives Statutarrecht und greift damit wieder die Unterscheidung aus § A auf.<sup>349</sup> Die zweite Einteilung behandelt die Unterscheidung zwischen angeborenen und erworbenen Rechten.<sup>350</sup> Letztere setzen einen rechtlichen Akt (*factum juridicum*) voraus,<sup>351</sup> der die Erwerbung des Rechts konsti-

<sup>345</sup> RL, S. 46, Z. 15 ff. [237, 9 ff.] / Anhang 33.

<sup>346</sup> So auch Pippin 1999, S. 68 f. und Kersting 1984, S. 101 f. mit Fn. 218. Dieses Problem soll hier nicht näher erläutert werden, da es für den kantischen Rechtsbegriff als solchen von geringer Relevanz ist.

<sup>347</sup> Vgl. oben S. 58 ff.

<sup>348</sup> Zum Ganzen: RL, S. 46, Z. 20 ff. [237, 15 ff.] / Anhang 33 f.

<sup>349</sup> Bereits in § A wurde ja zwischen natürlichem und positivem Recht unterschieden. Vgl. oben S. 33 f.

<sup>350</sup> Obwohl sich die Unterscheidung *angeborenes vs. erworbenes Recht* auch auf positive Rechte anwenden lässt, hat Kant im Folgenden nur das Naturrecht im Auge.

<sup>351</sup> Vgl. zum Begriff des *factum* bereits oben S. 36 f. sowie die Nachweise im Anhang 12.

tuiert. Demgegenüber kommen dem Menschen die angeborenen Rechte von Natur aus (*ante facto juridico*), *qua* seiner Menschheit zu.<sup>352</sup>

Deckungsgleich mit der Unterscheidung von angeborenen und erworbenen Rechten ist nach Kant die Unterscheidung zwischen *innerem* und *äußerem Mein und Dein*, da „[d]as angeborene Mein und Dein [...] auch das innere (*meum vel tuum internum*) genannt werden [kann]“, wohingegen „das äußere [...] jederzeit erworben werden [muß]“.<sup>353</sup> Mit dem Begriff *äußeres Mein und Dein* verweist Kant auf die erworbenen Rechte, die er im Hauptteil der Rechtslehre (in den Abschnitten Privatrecht und öffentliches Recht) behandelt. Bei den „angeborenen [*sc.* Rechten], mithin innere[m] Mein und Dein“, kennt Kant „keine Rechte, sondern nur Ein Recht“. Daher zieht er dessen Behandlung „in die Prolegomenen“ vor und behandelt es nun im Anschluss als letzten Punkt der „Einleitung in die Rechtslehre“.<sup>354</sup>

## 2.2.8 Das angeborene Recht ist nur ein einziges

Zum Abschluss der „Einleitung in die Rechtslehre“ erläutert Kant das *Recht der Menschheit*, welches das einzige angeborene Naturrecht ist:<sup>355</sup>

FREIHEIT (Unabhängigkeit von eines Anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht.<sup>356</sup>

Aus dem Prinzip der angeborenen Freiheit als dem Recht der Menschheit leitet Kant weitere Rechte ab. Dies sind die Rechte der angeborenen Gleichheit, der Qualität des Menschen sein eigener Herr zu sein, der Qualität eines unbescholtenen Mannes, der Befugnis das gegen andere zu tun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, sowie der Befugnis die eigenen Gedanken mitzuteilen, egal ob sie wahr oder unwahr sind.<sup>357</sup> Kant betrachtet diese nicht als distinkte systematische Rechte, sondern subsumiert sie als unselbstständig unter das *Recht der Menschheit*.<sup>358</sup>

<sup>352</sup> Vgl. Höffe 2007, S. 223.

<sup>353</sup> RL, S. 46, Z. 31 ff. [237, 24 ff.] / Anhang 34.

<sup>354</sup> Zum Ganzen: RL, S. 48, Z. 11 ff. [238, 21 ff.] / Anhang 36.

<sup>355</sup> Vgl. Pippin 1999, S. 65 – *Naturrecht* ist in dem Sinne gemeint, dass das Recht von Natur aus, *qua Menschsein* dem Menschen zukommt. Zum Naturrecht im Sinne einer Rechtslehre, die auf Prinzipien *a priori* aufbaut, gehören selbstverständlich auch Kants Ausführungen zu den erworbenen Rechten in Bezug auf das äußere Mein und Dein.

<sup>356</sup> RL, S. 47, Z. 2 ff. [237, 29 ff.] / Anhang 35.

<sup>357</sup> Vgl. RL, S. 47, Z. 6 ff. [237 f., 32 ff.] / Anhang 35.

<sup>358</sup> Die Absicht, welche einer solchen Aufspaltung ursprünglich zugrunde liegt, besteht nach Kant in der günstigeren Beweislastverteilung in den Fällen, dass „derjenige, welcher diese Verbindlichkeit [*sc.* aus einem erworbenen Recht des anderen] von sich ablehnt, sich auf sein angeborenes Recht der Freiheit (welches nun nach seinen verschiedenen Verhältnissen spezifiziert wird) methodisch und gleich als nach verschiedenen Rechtstiteln berufen könne“. Vgl. RL, S. 48, Z. 7 ff. [238, 17 ff.]. Damit betrachtet Kant das angeborene Recht in Bezug auf die erworbenen

Anzumerken bleibt, dass es hier, wie aber auch schon beim *honeste vive* an einer präzisen Erklärung Kants fehlt, inwiefern die *Menschheit* „Quelle moralischer Verbindlichkeit“<sup>359</sup> sein kann. Jedoch lässt sich die Vermutung anstellen, dass Kant damit letztlich auf die Personalität des Menschen abhebt, die ihn von anderen Wesen unterscheidet. *Menschheit* wäre demnach auf „die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen“ zurückzuführen.<sup>360</sup>

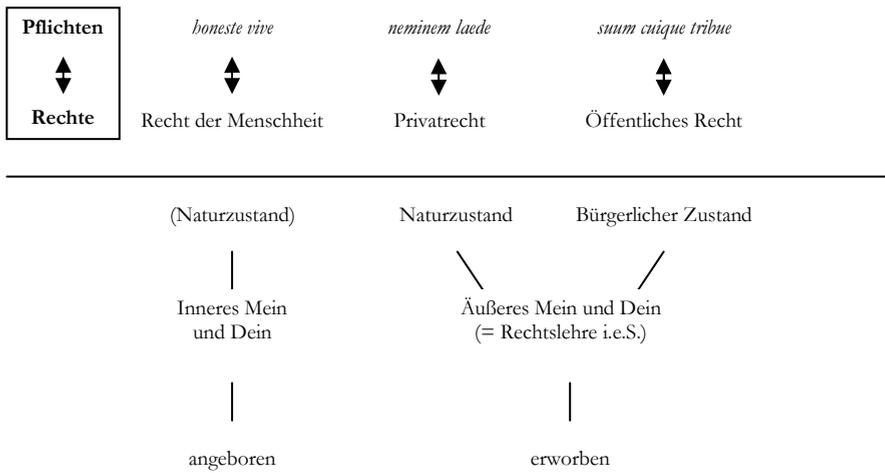
---

Rechte als die oberste Urteilsinstanz, um die Rechtmäßigkeit der Erwerbung von Rechten zu bestimmen. Vgl. auch Pippin 1999, S. 65.

<sup>359</sup> Ludwig 1988, S. 103.

<sup>360</sup> Vgl. RL, S. 25, Z. 34 f. [223, 26] / Anhang 13 f. und oben S. 37 und 44 – Mit ähnlichen Überlegungen Ludwig 1988, S. 103 f. und Kersting 1984, S. 92 f.

Schließlich führt Kant in diesem Zusammenhang noch aus, inwiefern die *praecepta iuris* als Einteilungsprinzipien bezeichnet werden können. *Honeste vive* ist die innere Rechtspflicht im Naturzustand. Mit dieser korrespondiert das angeborene *Recht der Menschheit* als das innere Mein und Dein. *Neminem laede* ist die äußere Rechtspflicht im Naturzustand, *suum cuique tribue* hingegen im bürgerlichen Zustand. Als erworbene Rechte sind ersterem das Privatrecht, letzterem das öffentliche Recht zugeordnet, welche beide das äußere Mein und Dein betreffen und somit die eigentliche Rechtslehre bilden.<sup>361</sup> Graphisch lässt sich dieses System wie folgt darstellen:



Damit endet Kants „Einleitung in die Rechtslehre“, wie er sie in der *Metaphysik der Sitten* von 1797 vorstellt.

<sup>361</sup> „Die oberste Einteilung des Naturrechts kann nicht (wie bisweilen geschieht) die in das natürliche und gesellschaftliche, sondern muß die ins natürliche und bürgerliche Recht sein: deren das erstere das Privatrecht, das zweite das öffentliche Recht genannt wird. Denn dem Naturzustande ist nicht der gesellschaftliche, sondern der bürgerliche entgegengesetzt; weil es in jenem zwar gar wohl Gesellschaft geben kann, aber nur keine bürgerliche (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde), daher das Recht in dem ersteren das Privatrecht heißt.“ (RL, S. 49, Z. 7 ff. [242, 12 ff.] / Anhang 36).



### 3 Kants Rechtsbegriff von 1784

Soeben wurde Kants Rechtsbegriff von 1797 anhand der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ und dann umfassend anhand der „Einleitung in die Rechtslehre“ dargestellt und erläutert. Im Folgenden soll nun Kants Rechtsbegriff von 1784 behandelt werden. In einem Vergleich soll untersucht werden, inwieweit sich anhand der Vorlesungsmitschriften, *Moral-Mrongoivius II* und *Naturrecht-Feyerabend*, die Inhalte der beiden Einleitungen von 1797 bereits für das Jahr 1784 nachweisen lassen.

### 3.1 Die Einleitung in die Metaphysik der Sitten von 1784<sup>362</sup>

#### 3.1.1 Von der Idee und Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten

Die Gegenstandsbestimmung der Metaphysik der Sitten, die Kant 1797 zu Beginn der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ vornimmt, findet sich auch 1784 in *Moral-Mrongoivius II*. Auch hier geht Kant vom allgemeinen Begriff der *Metaphysik* als der „Erkenntniß von Gegenständen a priori“ aus.<sup>363</sup> Innerhalb dessen ist „[d]ie Moral, die rein a priori Gesetze der Freiheit erkennt, Metaphysic der Freyheit oder der Sitten: so wie die Metaphysic, da sie a priori die Gesetze der Natur, wie sie a priori erkannt werden, enthält, Metaphysic der Natur heißt.“<sup>364</sup> Dabei bestimmt Kant auch hier, dass nur einer Bestimmung aus Prinzipien *a priori* die für die Metaphysik konstitutive Allgemeinheit und Notwendigkeit beiwohnt, denn „[d]ie Moral kann nicht aus empirischen Principien gebaut werden, denn dieses giebt nicht absolute sondern bloß bedingte Nothwendigkeit, – die Moral sagt aber: Du musst das thun ohne eine Bedingung und Ausnahme.“<sup>365</sup>

Im Vergleich dazu enthält *Naturrecht-Feyerabend* keine solche ausdrückliche Gegenstandsbestimmung der Metaphysik der Sitten. Grund hierfür ist wahrscheinlich das Thema der Vorlesung, die ja explizit nur vom Naturrecht handelt. Die besagte Gegenstandsbestimmung der Metaphysik der Sitten wird jedoch vorausgesetzt, denn das Ziel der Rechtslehre ist die allgemein-gesetzmäßige Einschränkung der Freiheit. „[A]ber durch Naturgesetze geht’s nicht an; denn sonst wäre der Mensch nicht frey; also muß er sich selbst einschränken. Das Recht beruht also auf der Einschränkung der Freiheit.“<sup>366</sup> Dementsprechend erklärt Kant es zu seinem Ziel, „dem *jure naturae* seine Stelle in der praktischen Philosophie aus Principien zu bestimmen, und die Grenzen zwischen demselben und der Moral zu zeigen“,<sup>367</sup> und versteht damit seine Rechtslehre als apriorische Rechtsmetaphysik.

Indem Kant in der „Einleitung zur Metaphysik der Sitten“ von 1797 die Sittengesetze *a priori* begründet wissen will, lehnt er gleichzeitig eine Konzeption der Sittenlehre als Glückseligkeitslehre ab. Außerdem grenzt er dadurch die *a priori*

---

<sup>362</sup> Um Missverständnissen vorzubeugen: Der Vergleich folgt der Gliederung der *Metaphysik der Sitten* von 1797. Wenn im Vergleich auf die „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ bzw. die „Einleitung in die Rechtslehre“ verwiesen wird, so bezieht sich das auf die *Metaphysik der Sitten* von 1797. Auf die Vorlesungsmitschriften wird durchweg mit den Titeln *Moral-Mrongoivius II* und *Naturrecht-Feyerabend* Bezug genommen. Lediglich in den Überschriften wird im Sinne der Ausgangsthese durchaus provokant von der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten von 1784“ bzw. „Einleitung in die Rechtslehre von 1784“ gesprochen.

<sup>363</sup> MM-II, S. 597, Z. 18 f. / Anhang 2.

<sup>364</sup> MM-II, S. 599, Z. 1 ff. / Anhang 2.

<sup>365</sup> MM-II, S. 599, Z. 10 ff. / Anhang 2.

<sup>366</sup> NRF, S. 1321, Z. 1 ff. / Anhang 2.

<sup>367</sup> NRF, S. 1321, Z. 6 ff. / Anhang 2.

gegründete Metaphysik der Sitten von der moralischen Anthropologie als deren empirischem Gegenstück ab. Auch diesbezüglich finden sich in den Vorlesungsmitschriften weitgehend inhaltsgleiche Aussagen Kants. Da diese beiden Unterpunkte jedoch die Rechtslehre allenfalls am Rande betreffen, sei diesbezüglich auf die synoptische Gegenüberstellung im Anhang verwiesen.<sup>368</sup>

### 3.1.2 Vom Verhältnis der Vermögen des menschlichen Gemüts zu den Sittengesetzen – Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten (*Philosophia practica universalis*)

Im zweiten und dritten Abschnitt der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ erläutert Kant 1797 einige der grundlegenden Begrifflichkeiten der *Metaphysik der Sitten*, die sowohl für die Rechts- als auch für die Tugendlehre gleichermaßen gelten. Kant stellt auch in *Moral-Mrongovius II* und *Naturrecht-Feyerabend* viele dieser Begriffe und ihre Genese teilweise recht ausführlich dar. Allerdings gibt es keine abstrakte Darstellung der Begrifflichkeiten im Sinne eines Glossars, wie es in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ der Fall ist. Einige zentrale Termini wie z. B. *Person*, *Zurechnung*, *Willkür* und *Freiheit der Willkür* werden im kommenden Vergleich detailliert erläutert, sobald sie relevant werden. Im Übrigen sei wiederum auf die Synopse im Anhang verwiesen,<sup>369</sup> aus der sich ergibt, dass die Begrifflichkeiten von 1797 im Wesentlichen schon 1784 vorhanden sind und gleichbedeutend verwandt werden.

### 3.1.3 Von der Einteilung einer Metaphysik der Sitten

1797 enthält dieser Abschnitt eine systematische Einteilung der Metaphysik der Sitten in die Rechts- und die Tugendlehre und stellt dabei das Verhältnis von Recht und Ethik heraus. Die beiden Vorlesungsmitschriften enthalten formal betrachtet keine solche Einteilung. Wie im Folgenden deutlich werden wird, lässt sich dies größtenteils darauf zurückführen, dass Kant den für die Einteilung zentralen Begriff der *Gesetzgebung* 1784 noch nicht so präzise ausgearbeitet hat wie 1797.<sup>370</sup> Ungeachtet dessen lässt sich aber anhand der Inhalte nachweisen, dass Kant der Sache nach bereits hier eine entsprechende Einteilung der Metaphysik der Sitten erreicht hat.

#### 3.1.3.1 *Elemente jeder Gesetzgebung*

In der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ führt Kant die Einteilung auf die Unterscheidung zweier grundlegender Elemente jeder Gesetzgebung zurück. Danach erfordert jede Gesetzgebung a) ein Gesetz, welches gewisse Handlungen zur

<sup>368</sup> Anhang 3-4.

<sup>369</sup> Anhang 5-13.

<sup>370</sup> In diesem Sinne spricht bereits Ludwig 1988, S. 88 mit Fn. 12 im Hinblick auf die „doppelte moralische Gesetzgebung“ der *Metaphysik der Sitten* von einer „Neuerung gegenüber der KpV“.

Pflicht macht, und b) eine Triebfeder, welche den subjektiven Bestimmungsgrund zur Handlung darstellt, also das Subjekt motiviert gemäß dem Gesetz zu handeln.

Demgegenüber bestimmt *Moral-Mrongoivius II* nicht ausdrücklich zwei verschiedene Elemente jeder Gesetzgebung und überhaupt ist 1784 der Begriff der *Gesetzgebung* von Kant noch nicht präzise gefasst. An seiner Bestimmung des moralischen Gefühls lässt sich aber erkennen, dass Kant zwischen dem objektiven Dijudikationsprinzip und dem subjektiven Exekutionsprinzip des moralischen Gesetzes unterscheidet. Die Triebfeder „gehört nicht zur Gesetzgebung sondern ist das Fundament der Execution des Gesezes; aber Criterium des guten kann es nicht sein“.<sup>371</sup> Auch wenn Kant hier den Begriff der *Gesetzgebung* verengend verwendet, so sind die beiden Elemente i. S. d. „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ bereits angelegt, wenn Kant ausführt: „Das Urtheil über Moral besteht in obiectiven Principien, die Triebfeder aber ist subiectiv: diese macht den Willen practisch. Wenn die Vernunft selbst unsern Willen bestimmen kann, dann hat sie moralisches Gefühl.“<sup>372</sup>

*Naturrecht-Feyerabend* differenziert in ähnlicher Weise. Wie in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ kennt Kant dort objektive Gesetze, welche „immer categorisch [sind] und [...] [objektive (*P. A. H.*)] Verbindlichkeit d: i: moralische Nöthigung zu einer Handlung [haben]“. Diese Handlung „ist Pflicht“.<sup>373</sup>

Davon unterscheidet Kant die subjektive Handlungsmotivation bzw. die Triebfeder:

Alle Gesetze können durch ihre Gesetzmäßigkeit oder durch ihre angehängte[n] Triebfedern den Willen nöthigen [...]. Der menschliche Wille als frei, kann nicht von Triebfedern bestimmt werden, denn alsdenn wäre er nicht frei, sondern wie die Thiere. [...] Bestimmt ihn also keine Triebfeder, [...] so muß ihn das Gesetz schon als Gesetz bestimmen [...], er muß also Achtung fürs Gesetz haben.<sup>374</sup>

Kant scheint hier noch den Begriff der *Triebfeder* enger im Sinne einer Bestimmung durch Neigung/Abneigung gefasst zu haben, da er ihm die Bestimmung durch das Gesetz als Gesetz gegenüberstellt.<sup>375</sup> Diese Differenzierung gibt er wie gezeigt 1797 in der *Metaphysik der Sitten* auf und verwendet den Begriff *Triebfeder* allgemein, sodass die Bestimmung durch das Gesetz als Gesetz eine der möglichen Triebfedern der Handlung ist. In jedem Fall kommt aber zum Ausdruck, dass Kant 1784 das objektive Gesetz vom subjektiven Bestimmungsgrund unterscheidet.

<sup>371</sup> MM-II, S. 626, Z. 17 ff. / Anhang 13.

<sup>372</sup> MM-II, S. 625, Z. 35 ff. / Anhang 13 – Damit ist „[d]as moralische Gefühl [...] die innre Achtung fürs Gesetz“. (MM-II, S. 626, Z. 14 f.).

<sup>373</sup> NRF, S. 1325, Z. 36 f. / Anhang 13.

<sup>374</sup> NRF, S. 1326, Z. 23 ff. / Anhang 13.

<sup>375</sup> Vgl. auch: „Zwang ist Nöthigung zur ungerne[n] Handlung. Demnach muß ich da eine Triebfeder zum Gegentheile haben.“ (NRF, S. 1323, Z. 20 ff. / Anhang 13).

### 3.1.3.2 Unterscheidung zweier verschiedener Gesetzgebungen

Anhand der Triebfeder differenziert Kant 1797 zwischen der ethischen Gesetzgebung, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, und der juristischen Gesetzgebung, welche eine Handlung zur Pflicht macht, jedoch die Triebfeder unbestimmt lässt.

Diese Unterscheidung zweier verschiedener Gesetzgebungen findet sich wenn auch nicht terminologisch, so doch der Sache nach auch in *Moral-Mrongoivius II*. Da aber wie gezeigt begrifflich nicht explizit zwei Elemente jeder Gesetzgebung unterschieden werden, kann in *Moral-Mrongoivius II* nur davon gesprochen werden, dass eine *Gesetzgebungsperspektive* eingenommen wird.<sup>376</sup> Denn beim Recht „sehe ich nur auf die Handlung; [...] bei der Ethik aber sehe ich nur auf die Bewegungsgründe der Handlungen“.<sup>377</sup> Daher betrifft die Ethik „die Handlungen, die aus Pflicht geschehen und geht daher auf alle Pflichten; hingegen das Recht geht auf die äußeren Handlungen“.<sup>378</sup> Recht wie Ethik erheben also gleichermaßen eine Handlung zur Pflicht. Während die Ethik darüber hinaus die Bestimmung der Triebfeder durch die Idee der Pflicht verlangt (hier ist von „Bewegungsgründe[n]“ bzw. Handeln „aus Pflicht“ die Rede), lässt das Recht im Gegensatz dazu die Triebfeder unbestimmt. Auch wenn der Begriff *Gesetzgebung* nicht benutzt wird, geht aus der Formulierung hervor, dass die zur Pflicht erhobene Handlung aus der (Gesetzgebungs-) Perspektive des Rechts bzw. der Ethik und nicht etwa aus der Perspektive der Beurteilung der Handlung betrachtet wird.

Ähnlich stellt sich das Bild in *Naturrecht-Feyerabend* dar. Die Unterscheidung zwischen ethischer und juristischer Gesetzgebung ist zwar terminologisch noch nicht vorhanden. Allerdings geht aus der Vorlesung hervor, dass das Recht aus der *Gesetzgebungsperspektive* auf eine Triebfederbestimmung verzichtet, denn „Ethik ist praktische Philosophie der Handlung in Ansehung der Gesinnungen. Jus practische Philosophie der Handlungen ohne Rücksicht der Gesinnungen.“<sup>379</sup> Rechtliche Gesetzgebung zeichnet sich gegenüber ethischer Gesetzgebung dadurch aus, dass „[d]as Jus [...] bloß auf die Materie der Handlung [geht]“, also nur eine Handlung zur Pflicht macht. Hingegen „[geht] die Ethik auch auf die Form, die Art wie sie geschieht“. Indem das Recht auf eine Triebfederbestimmung verzichtet, „hat es weniger als Ethik“.<sup>380</sup>

<sup>376</sup> D. h., es wird gleichsam gefragt: „Was verlangt das Recht bzw. die Ethik?“ und nicht: „Wie ist die Handlung zu beurteilen?“.

<sup>377</sup> MM-II, S. 620, Z. 17 ff. / Anhang 13 f.

<sup>378</sup> MM-II, S. 620, Z. 14 ff. / Anhang 14.

<sup>379</sup> NRF, S. 1327, Z. 30 ff. / Anhang 13 f.

<sup>380</sup> Zum Ganzen: NRF, S. 1338, Z. 12 ff. / Anhang 14.

### 3.1.3.3 Beurteilung<sup>381</sup> von Handlungen im Hinblick auf die verschiedenen Gesetzgebungen

In der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ von 1797 differenziert Kant bei der Beurteilung von Handlungen in Ansehung ihrer Triebfeder zwischen Legalität und Moralität. Erstere liegt bereits bei bloßer Übereinstimmung der Handlung mit dem Gesetz vor. Moralität erfordert über die Gesetzmäßigkeit (d. h. Legalität) einer Handlung hinaus ein Handeln aus Pflicht bzw. aus Achtung für das moralische Gesetz.

Diese Unterscheidung findet sich auch in *Moral-Mrongoivius II*.<sup>382</sup> „Zur legalitaet einer Handlung gehört bloß, daß eine Handlung, zu der man verbunden ist, geschehe; zur moralitaet einer Handlung aber gehört, daß sie aus Verbindlichkeit geschehe.“<sup>383</sup> Das Spezifikum der Moralität gegenüber der Legalität besteht hier nach darin, dass die Pflicht aus dem Gesetz zugleich Triebfeder ist, d. h., dass die Handlung aus Pflicht, d. h. aus Achtung fürs moralische Gesetz, geschieht.<sup>384</sup> Auch hier bilden die moralischen Handlungen eine Teilklasse der legalen, da „[d]ie Handlungen [...] erst pflichtmäßig sein und dann aus Pflicht geschehen [müssen]“.<sup>385</sup> Dabei ist hervorzuheben, dass der Begriff *Legalität* von Kant auf beide Teile der Moral, d. h. Recht und Ethik, bezogen wird: „Die Gesetzmäßigkeit der Handlung ist Legalitaet. Legalitaet unsrer Handlungen in Beziehung auf äußere Freyheit ist legalitas iuridica; in Beziehung auf den Gebrauch unserer inneren Freiheit legalitas ethica.“<sup>386</sup>

Auch in *Naturrecht-Feyerabend* findet sich die Differenzierung der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ inhaltsgleich wieder:

Legalitaet ist Übereinstimmung der Handlung mit der Pflicht, ohnangesehen ob sie der Bestimmungsgrund derselben sey oder nicht. Moralitaet ist die Übereinstimmung der Handlung mit der Pflicht, soferne diese der Bestimmungsgrund derselben ist. In allen juridischen Handlungen ist Legalitaet Pflichtmäßigkeit, aber nicht Moralitaet, sie geschehen nicht aus Pflicht. Bei der Legalitaet wird nur darauf gese-

<sup>381</sup> Davon zu unterscheiden ist das Verhältnis einer Handlung zum moralischen Gesetz. Vgl. hierzu MM-II, S. 615, Z. 15 ff.

<sup>382</sup> Im Gegensatz zur vorher angesprochenen *Gesetzgebungsperspektive* (vgl. Fn. 376), wird hier nunmehr die Perspektive der Handlungsmotivation eingenommen. D. h., es wird nach der Beurteilung der Handlung gefragt.

<sup>383</sup> MM-II, S. 612, Z. 30 ff. / Anhang 14 – Vgl. auch MM-II, S. 620, Z. 16 ff. und MM-II, S. 630, Z. 6 ff.

<sup>384</sup> Vgl. zum Begriff der *Achtung* MM-II, S. 613, Z. 19 ff.: „Achtung ist weder Neigung noch Furcht; sondern ist der Werth den ich einer Sache gebe, die als Gesetz betrachtet werden kann.“

<sup>385</sup> MM-II, S. 632, Z. 14 f. / Anhang 16.

<sup>386</sup> MM-II, S. 630, Z. 6 ff. / Anhang 15 – Ebenso Reflexion 6764 in AA XIX, S. 154: „Die Legalität ist entweder juridisch oder ethisch.“ – Vgl. zur (hier nicht weiter bedeutsamen) Kontroverse, ob Kant mit *ethischer Legalität* letztlich *Moralität* i. S. d. *Metaphysik der Sitten* meint oder als weiteres Begriffspaar *moralische Legalität* und *juridische Moralität* kennt, Kaulbach 1982b, S. 58 f. und Ludwig 1988, S. 90 f. mit Fn. 16.

hen, ob ich der Pflicht gemäß handle, sonst ists einerlei, ob ich aus Achtung oder Neigung und Furcht handle.<sup>387</sup>

Dort nennt Kant eine Handlung „recht, wenn sie mit dem Gesetz übereinstimmt, tugendhaft, wenn sie aus Achtung fürs Gesetz entsteht“.<sup>388</sup> Wie in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ besteht daher auch hier das Spezifikum der Ethik darin, dass die Pflicht aus dem Gesetz zugleich Triebfeder (Kant spricht hier vom „Bestimmungsgrund“) der Handlung ist.

### 3.1.3.4 *Verhältnis zwischen ethischer und juridischer Gesetzgebung*

Hier bestimmt Kant 1797 das Verhältnis der beiden Gesetzgebungen hinsichtlich *Art* und *Umfang* näher. Bezüglich der *Art* ist die ethische Gesetzgebung ausschließlich als innere Gesetzgebung möglich. Demgegenüber kann die juridische Gesetzgebung auch äußerlich sein. Bezüglich des *Umfangs* kann die ethische Gesetzgebung alle Handlungen zur Pflicht machen, die juridische hingegen nur die äußeren. Dabei umfasst die ethische Gesetzgebung auch die Rechtspflichten der äußeren Gesetzgebung als indirekt-ethische Pflichten. Daher gehören alle Pflichten zur Ethik, obwohl nicht alle Gesetzgebung ethisch ist.

Kant spricht in *Moral-Mrongoivius II* nur selten und dann auch nicht terminologisch präzise von *Gesetzgebung*,<sup>389</sup> sodass sich an einer Stelle nur errahnen lässt, dass er die Möglichkeit einer äußeren Gesetzgebung als Spezifikum des Rechts ansieht:

Sum cuique tribue. Das ist das Jus naturae publicum, sofern es das Princip der Möglichkeit eines status civilis ist. Es heißt: Tritt in den Zustand einer äußern Gerechtigkeit. Im statu naturae haben wir innere Gesetze; ist aber kein Recht und keine Gewalt da. Da kein Mensch verbunden ist nach andrer Urtheil zu handeln; so muß äußeres Gericht, Gewalt und Gesetz da sein.<sup>390</sup>

Hiernach scheint zumindest implizit bekannt zu sein, dass die juridische Gesetzgebung im bürgerlichen Zustand<sup>391</sup> eine äußere Gesetzgebung ist, da Kant diesbezüglich von äußerem „Gericht, Gewalt und Gesetz“ spricht.

Deutlich ist hingegen die Unterscheidung bezüglich des *Umfangs* der Gesetzgebung wiederzufinden, denn Ethik geht nach Kant „auf die Handlungen, die aus

<sup>387</sup> NRF, S. 1327, Z. 12 ff. / Anhang 14 f.

<sup>388</sup> NRF, S. 1327, Z. 35 f. / Anhang 14 f. – Vgl. zum Begriff der *Achtung* NRF, S. 1326, Z. 33 ff.: „Wie kann aber ein Gesetz für sich selbst Achtung haben und auch dadurch nöthigen? [...] Der menschliche Wille als frei, kann nicht von Triebfedern bestimmt werden, denn alsdenn wäre er nicht frei, sondern wie die Thiere. Er wäre durch die Natur bestimmt. Bestimmt ihn also keine Triebfeder, und er kann doch nicht ohne Gesetze seyn, so muß ihn das Gesetz schon als Gesetz bestimmen. Seine Form muß ihn daher bestimmen, er muß also Achtung fürs Gesetz haben. [...] Die Achtung des Gesetzes beruht darauf, daß das die Möglichkeit ist, wie die Handlung unter allgemeinen Gesetzen stehen kann.“

<sup>389</sup> Der Begriff taucht nur an zwei Stellen auf. Vgl. MM-II, S. 629, Z. 9 und S. 638, Z. 3.

<sup>390</sup> MM-II, S. 632, Z. 27 ff. / Anhang 16.

<sup>391</sup> Vgl. zum Begriff des *bürgerlichen Zustands* oben S. 61 f. mit Fn. 342.

Pflicht geschehen und geht daher auf alle Pflichten; hingegen das Recht geht auf die äußeren Handlungen“.<sup>392</sup> Dabei ist die Bestimmung der Rechtspflichten als indirekt-ethische Pflichten bereits antizipiert, insofern man „[j]uridische Handlungen [...] auch ethisch betrachten [kann], wenn sie nemlich aus moralischen Gesinnungen gethan sind“.<sup>393</sup> Damit fehlt eine genauere Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Gesetzgebung lediglich insofern, als dass der Begriff der *Gesetzgebung* terminologisch noch nicht ausgearbeitet ist. Es lässt sich aber zeigen, dass die Bestimmungen aus der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ der Sache nach bereits in *Moral-Mrongoivius II* vorliegen.

In *Naturrecht-Feyerabend* ist die Differenzierung der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ bezüglich der *Art* der Gesetzgebung allenfalls in Ansätzen ausgearbeitet. So bestimmt Kant die juristische Gesetzgebung im bürgerlichen Zustand in Abgrenzung zum Naturzustand als äußerliche, weil „da [...] eine äußere Gesetzgebung und Gewalt [ist]“,<sup>394</sup> wohingegen das Recht im Naturzustand „bloß auf inneren Gesetzen beruht“.<sup>395</sup> Was die letztere Bestimmung anbelangt, offenbart sich hier (wie aber auch schon in *Moral-Mrongoivius II*) eine Differenz zur *Metaphysik der Sitten* von 1797. Dort hat Kant positive wie natürliche Rechtsgesetze als äußere Gesetze definiert, obwohl natürliche Gesetze auch ohne wirkliche äußere Gesetzgebung verbindlich sind, da beide auf die Triebfederbestimmung (das Spezifikum der inneren Gesetzgebung) verzichten. Hingegen scheint Kant 1784 nur von einer äußeren Gesetzgebung zu sprechen, wenn diese auch wirklich ist, d. h. bei positiven Gesetzen.<sup>396</sup>

Ausführlicher sind Kants Bestimmungen hinsichtlich des *Umfangs* der Gesetzgebungen. „Alles was Verbindlichkeit hat, gehört zur Ethic, also alle Pflichten.“<sup>397</sup> Daher umfasst die Ethik „alle Pflichten, Recht aber nicht alle. Recht betrachtet die Pflichten als Zwangspflichten und [...] geht bloß auf die Materie der Handlung [...]“.<sup>398</sup> Da Recht nur auf die „Materie der Handlung“ geht, also auf eine Triebfederbestimmung verzichtet, bezieht es sich lediglich auf die äußeren Pflichten und so spricht Kant beim Recht auch von: „Obligatio externa, was unter äußern Gesetzen steht. [...] Äußere Gesetze können nur auf äußere Handlungen gehen, und so auch äußerer Zwang.“<sup>399</sup> Außerdem unterscheidet Kant auch hier zwi-

<sup>392</sup> MM-II, S. 620, Z. 14 ff. / Anhang 15.

<sup>393</sup> MM-II, S. 620, Z. 19 ff. / Anhang 16.

<sup>394</sup> NRF, S. 1337, Z. 24 f. / Anhang 16. – Vgl. auch „Daher sind alle obligationes perfectae fürs jus naturae gehörig, die unvollkommenen aber für die Moral. – Es sollte heißen obligatio perfecta externa. [...] Obligatio externa, was unter äußern Gesetzen steht.“ (NRF, S. 1334, Z. 1 ff.).

<sup>395</sup> NRF, S. 1338, Z. 27 / Anhang 16.

<sup>396</sup> Vgl. dazu oben S. 33 f. mit Fn. 166.

<sup>397</sup> NRF, S. 1327, Z. 32 f. / Anhang 16.

<sup>398</sup> NRF, S. 1338, Z. 10 ff. / Anhang 15.

<sup>399</sup> NRF, S. 1334, Z. 4 ff. / Anhang 15.

schen direkt-ethischen Pflichten und indirekt-ethischen Pflichten. Denn auch Rechtspflichten gehören zur Ethik, „aber nur nach ihrer Moralität betrachtet“.<sup>400</sup>

Mithin finden sämtliche Bestimmungen von 1797 in den Vorlesungen zumindest der Sache nach eine Entsprechung. Insgesamt zeigt aber der Vergleich für den gesamten Abschnitt „Von der Einteilung einer Metaphysik der Sitten“, dass in beiden Vorlesungsmitschriften die systematische Darstellung darunter leidet, dass Kant im Gegensatz zu 1797 den für die Einteilung zentralen Begriff der *Gesetzgebung* noch nicht präzise gefasst hat. Die *Gesetzgebung* bildet 1797 gleichsam einen Schlüsselbegriff für die systematische Darstellung. Daher findet sich überall dort, wo dieser Begriff relevant wird, 1784 begriffliche Unschärfe.

### 3.1.4 Einteilung der Metaphysik der Sitten überhaupt

1797 nimmt Kant in diesem Abschnitt eine abschließende Einteilung der Metaphysik der Sitten nach verschiedenen Einteilungskriterien vor. Wiederum kennen *Moral-Mrongoivius II* und *Naturrecht-Feyerabend* diese unterschiedliche Einteilung der Sache nach weitgehend. Der systematischen Form nach findet sich jedoch keine Entsprechung zur „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“. Der Grund hierfür dürfte wiederum darin liegen, dass Kant den zentralen Einteilungsbegriff der *Gesetzgebung* 1784 noch nicht so präzise und noch nicht in der Wichtigkeit gefasst hat wie 1797.

#### 3.1.4.1 Einteilung nach dem objektiven Verhältnis des Gesetzes zur Pflicht

Zunächst unterscheidet Kant 1797 zwischen vollkommenen Rechtspflichten, die sich auf die bloße Gesetzmäßigkeit von Handlungen beziehen, und unvollkommenen Tugendpflichten, die sich auf einen besonderen Zweck beziehen. Diese Einteilung führt Kant letztlich auf die unterschiedlichen Gesetzgebungen zurück, da eine Zwecksetzung als innerer Akt nicht durch äußere Gesetzgebung bewirkt werden kann. Sodann geht Kant von der vorherigen Unterscheidung aus und differenziert innerhalb der Rechts- und Tugendpflichten jeweils zwischen Pflichten gegen sich selbst und gegen andere, indem er den Menschen einmal als *homo noumenon* und einmal als *homo phaenomenon* betrachtet.

In *Moral-Mrongoivius II* wird zwischen solchen Pflichten, „zu deren Beobachtung wir mit Recht gezwungen werden dürfen, [sc. und] solche[n,] zu denen wir äußerlich nicht gezwungen werden dürfen“, unterschieden. „Die ersteren sind Rechtspflichten (schuldige Pflichten) die andre[n] Tugendpflichten. Die erstern heißen auch stricte vollkommen[e] die letztern unvollkommene Pflichten.“<sup>401</sup> Auch wenn Kant nicht von unterschiedlichen Gesetzgebungen spricht, unterscheidet er beide Pflichten nach verschiedenen Prinzipien:

<sup>400</sup> NRF, S. 1336, Z. 31 f. / Anhang 16 – Vgl. auch „Obligatio ethica et practica simpliciter talis. Secundum quid ist sie durch die Folgen, und alsdenn indirecta.“ (NRF, S. 1330, Z. 23 f.).

<sup>401</sup> Zum Ganzen: MM-II, S. 617, Z. 34 ff. / Anhang 17.

Die Pflichten gegen andre beruhen auf zwei Principien, nemlich entweder auf der Freyheit anderer oder auf besondre[n] Zwecke[n] andrer. Wir können nun sagen: die Nothwendigkeit einer Handlung unter der Bedingung nach der allein die allgemeine Freiheit mit sich selbst bestehen kann, heißt eine strenge Pflicht. Die Nothwendigkeit in der Handlung, nach der allein der allgemeine Zweck oder die Glückseligkeit erreicht werden kann, ist die unvollkommene Pflicht oder die Pflicht der Wohlthätigkeit.<sup>402</sup>

Wie in der *Metaphysik der Sitten* beziehen sich hier vollkommene Rechtspflichten nur auf die *Freiheit* und verlangen, dass eine Handlung unabhängig vom verfolgten Zweck nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit bestehen kann. Tugendpflichten hingegen sind unvollkommene Pflichten, da sie sich auf einen besonderen *Zweck* beziehen, z. B. bei Tugendpflichten gegen andere die Wohlthätigkeit mit dem Zweck fremder Glückseligkeit.<sup>403</sup>

Davon ausgehend unterscheidet Kant in *Moral-Mrongoivius II* ebenso „absolute und relative obligationen [...]. Die erstere[n] habe ich gegen mich selbst, die andere[n] gegen andere.“<sup>404</sup> Dabei verortet Kant bei den Pflichten gegen sich selbst den Verpflichtenden und den Verpflichteten in einer Person. Allerdings fehlt hier jedoch die Begründung aus der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ mit der doppelten Betrachtung des Menschen als *homo noumenon* und als *homo phaenomenon*.

Ein ähnliches Bild zeigt sich in *Naturrecht-Feyerabend*. Zwar verwendet Kant nicht die Begriffe *Tugendpflicht*, *Rechtspflicht* sowie *Gesetzgebung*. Allerdings ergibt sich aus der Vorlesung, dass Kant die Rechtspflichten im Gegensatz zu den Tugendpflichten als vollkommene, äußere Pflichten bestimmt, denn die „obligationes perfectae [sind] fürs jus naturae gehörig, die unvollkommenen aber für die Moral. – Es sollte heißen obligatio perfecta externa. [...] Obligatio externa, was unter äußern Gesetzen steht.“<sup>405</sup> Dabei beruht auch in *Naturrecht-Feyerabend* die Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten darauf, dass das Recht nur die Vereinbarkeit der Handlung mit einem allgemeinen Gesetz der

<sup>402</sup> MM-II, S. 618, Z. 15 ff. / Anhang 17 f.

<sup>403</sup> Vgl. dazu TL, AA VI, S. 393 f., Z. 11 ff. – Kant stellt klar, dass diese Zweckbestimmung auch der Grund für die Unvollkommenheit ist, und bringt dabei das gleiche Argument wie in der Tugendlehre: „Die leges sind entweder stricte obligantes, bei denen keine Ausnahme statt findet, oder late obligantes, wo Ausnahmen möglich sind: diese sind auch eigentlich keine leges, denn sie bestimmen nicht a priori was und wieviel zu thun ist. Wieviel ich entbehren könnte, und was ich daher von meinem Vermögen auf Wohlthaten verwenden könnte, das kann nicht bestimmt werden. [...] Wenn eine moralische Regel bloß Gründe zur Handlung enthält (rationes obligandi sed non obligantes) so sind das Gesetze die Latitudem haben. Und heißen besser praecepta, normae. Lex ist das wovon keine Ausnahme statt findet.“ (MM-II, S. 633, Z. 7 ff.) – Vgl. demgegenüber TL, AA VI, S. 388 ff., Z. 31 ff. (zitiert in Fn. 156).

<sup>404</sup> MM-II, S. 614, Z. 19 f. / Anhang 18 – Vgl. auch „Alle vollkommene und unvollkommene Pflichten sind gegen uns innere und äußere.“ (MM-II, S. 609, Z. 19 f.).

<sup>405</sup> NRF, S. 1334, Z. 1 ff. / Anhang 17 – Dass Kant hier den Begriff *Gesetz* und nicht *Gesetzgebung* verwendet, ist in der Sache unerheblich, da er in *Naturrecht-Feyerabend* diese Begrifflichkeit wie gezeigt noch nicht präzise gefasst hat.

*Freiheit* verlangt,<sup>406</sup> wohingegen sich die ethische Gesetzgebung auf besondere *Zwecke* (z. B. bei der Tugendpflicht der Wohltätigkeit auf fremde Glückseligkeit)<sup>407</sup> bezieht. So definiert Kant die Pflichten gegen andere als die „Grundsätze der Uebereinstimmung mit der Freiheit und dem Interesse des Willens anderer. Das erste ist das strikte Recht. Zum letzten gehört Wohlwollen und Gütigkeit, denn Interesse ist Glückseligkeit. Das gehört auch zur Ethik.“<sup>408</sup>

Auch die Unterscheidung in Pflichten gegen sich selbst und gegen andere ist in *Naturrecht-Feyerabend* vorhanden. So spricht Kant bei den Pflichten gegen andere beim strikten Recht von den „Grundsätze[n] der Uebereinstimmung mit der Freiheit [...] des Willens anderer“ und bei der Ethik von den „Grundsätze[n] der Uebereinstimmung mit [...] dem Interesse des Willens anderer“. Bei den Pflichten gegen sich selbst, scheint es aber unklar zu sein, ob es auch vollkommene Rechtspflichten gegen sich selbst geben kann. Zunächst rechnet Kant die „Pflichten zu sich selbst [...] zur Ethik“. Kant begründet dies mit der fehlenden Zwangsbefugnis. Zu den „Grundsätze[n] des freyen Willens, durch durchgängige Einstimmung nach Gesetzen [...] mit uns selbst [...] können wir [nicht (P. A. H.)] gezwungen werden, denn sie widerstehen nicht der Freiheit anderer“.<sup>409</sup> Dies scheint darauf hinzudeuten, dass es keine Rechtspflichten gegen sich selbst gibt, da hier die Freiheit anderer nicht tangiert wird. Dem widersprechen aber die eindeutigen Ausführungen Kants, die hierauf folgen:

Man theilt die Pflichten in officia necessitatis und caritatis, jene gehörten zum jus, diese zur Ethic, und sind verdienstliche, so wie jene schuldige Pflichten. Es ist aber diese Eintheilung unvollständig; denn Pflichten gegen sich selbst sind nicht officia caritatis. Pflichten gegen sich selbst, sind officia necessaria bisweilen. Leges strictae, die keine Ausnahme, latae, die Ausnahme leiden.<sup>410</sup>

Hieraus folgt, dass es nach Kant auch strikte Rechtspflichten gegen sich selbst gibt.

### 3.1.4.2 Einteilung nach dem subjektiven Verhältnis der Verpflichtenden und Verpflichteten

Diese Bestimmung Kants ist eine Leistung der *Metaphysik der Sitten* von 1797 und findet in den Mitschriften von 1784 keine direkte Entsprechung.<sup>411</sup>

<sup>406</sup> Vgl. dazu NRF, S. 1333, Z. 8 ff. – Vgl. zum Freiheitsbegriff beim Recht unten S. 82 ff.

<sup>407</sup> Vgl. TL, S. 393 f., Z. 11 ff.

<sup>408</sup> NRF, S. 1336, Z. 16 ff. / Anhang 18.

<sup>409</sup> Zum Ganzen: NRF, S. 1336, Z. 11 ff. / Anhang 18.

<sup>410</sup> NRF, S. 1336, Z. 36 ff. / Anhang 18.

<sup>411</sup> Vgl. dazu Anhang 19 – Allenfalls könnte man Kants Unterscheidung zwischen Personen und Sachen in NRF, S. 1335, Z. 14 ff. / Anhang 19 in diesem Sinne interpretieren, insofern hiernach ein rechtliches Verhältnis nur zwischen Freiheitsträgern, d. h. Personen, besteht. Zu Sachen besteht überhaupt kein rechtliches Verhältnis, sie sind allenfalls Gegenstand eines rechtlichen Verhältnisses zwischen Personen.

### 3.1.4.3 Einteilung als ein System der Pflichten überhaupt

Zuletzt unterteilt Kant in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ die Moral als System in Rechts- und Tugendpflichten und unterscheidet innerhalb der Rechtspflichten die Pflichten des Privatrechts und des öffentlichen Rechts.

Ebenso ordnet Kant in *Naturrecht-Feyerabend* „[a]lle Pflichten [...] zur Ethic oder zum jure“ und „[a]lle zum jure gehörigen entweder zum jure privato oder publico“.412 Und auch in *Moral-Mrongovius II* scheint die letztere Unterscheidung bekannt zu sein, indem Kant dort „[s]uum cuique tribue“ als „das Jus naturae publicum“ definiert, „sofern es das Princip der Möglichkeit eines status civilis ist“.413

## 3.2 Die Einleitung in die Rechtslehre von 1784

Damit endet der Vergleich der Vorlesungsmitschriften mit der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ von 1797. Im Folgenden soll nun die „Einleitung in die Rechtslehre“ vergleichend für die Jahre 1797 und 1784 in den Blick genommen werden, in der Kant seinen Rechtsbegriff vollständig entwickelt.

### 3.2.1 § A Was die Rechtslehre sei?

In § A der „Einleitung in die Rechtslehre“ von 1797 definiert Kant zunächst die Rechtslehre als den Inbegriff der Gesetze, für die eine äußere Gesetzgebung möglich ist, und bestimmt davon ausgehend die natürliche Rechtslehre als seinen Untersuchungsgegenstand. Ausdrücklich findet sich eine solche Definition weder in *Moral-Mrongovius II* noch in *Naturrecht-Feyerabend*.

Jedoch enthält *Moral-Mrongovius II* einen Abschnitt, der mit „Von der Jurisprudence“ übertitelt ist. Hier scheint Kant den Begriff *Jurisprudenz* in der Bedeutung zu verwenden, die in der „Einleitung in die Rechtslehre“ die natürliche Rechtslehre hat: „Die Jurisprudence setzt voraus die Eintheilung der practischen Philosophie in Ethic und Moral.“414 Mit *Moral* hat Kant hier die Metaphysik der Sitten im Auge und unterscheidet sie von der *Ethik* im Sinne von moralischer Anthropologie.415 Dies ergibt sich daraus, dass er im Folgenden einen Vergleich zum Gegensatz von Metaphysik und Physik bei den Naturwissenschaften zieht416 und sodann unter *Moral* die „Gesetze der [...] Freiheit“ versteht, deren „Er-

412 NRF, S. 1337, Z. 34 ff. / Anhang 20.

413 MM-II, S. 632, Z. 27 f. / Anhang 20.

414 MM-II, S. 630, Z. 4 f. / Anhang 21.

415 Vgl. zur Abgrenzung gegenüber der moralischen Anthropologie auch Anhang 4. Im Übrigen verwendet Kant den Begriff der *Ethik* im Folgenden noch in zwei weiteren Bedeutungen: einmal im Rekurs auf „[d]ie alten Griechen“ als Synonym zum Oberbegriff der „praktische[n] Philosophie“ (MM-II, S. 630, Z. 21 ff.) und dann als „eigentliche Ethik“ im Sinne von „Tugendlehre“ (MM-II, S. 630, Z. 29 / Anhang 21).

416 Vgl. MM-II, S. 630, Z. 20 ff.

kenntnis [...] a priori Metaphysic [ist]“.<sup>417</sup> Die so bestimmte „Moral Philosophie ist entweder Tugendlehre oder [...] Jus“.<sup>418</sup> Hiernach ist die Jurisprudenz neben der Tugendlehre ein Teil der Moral und insofern apriorische Rechtsmetaphysik.<sup>419</sup> Sachlich entspricht das im weitesten Sinne der Bestimmung Kants in der „Einleitung in die Rechtslehre“, wonach die natürliche Rechtslehre „zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Prinzipien hergeben muß“.<sup>420</sup> Das Gegenstück einer empirischen bzw. positiven Rechtslehre wird in *Moral-Mrongoivius II* allerdings nicht bestimmt.<sup>421</sup>

Im Gegensatz dazu wird Kant in *Naturrecht-Feyerabend* präziser. Dort formuliert er ausdrücklich das Ziel, „dem jure naturae seine Stelle in der praktischen Philosophie aus Principien zu bestimmen, und die Grenze zwischen demselben und der Moral zu zeigen [...]. [...] Dieses also auszumachen, muß man die Begriffe des Rechts zu entwickeln suchen.“<sup>422</sup> Hierdurch ist sachlich der Begriff einer natürlichen Rechtslehre, als der metaphysischen Bestimmung des Rechts aus Prinzipien gefasst. Im Übrigen verwendet Kant hierfür auch den Begriff *Rechtslehre* und benutzt ihn in Abgrenzung zu *Tugendlehre*:

Ethic ist Wissenschaft der Beurtheilung und Bestimmung der Handlungen nach ihrer Moralitaet. Jus Wissenschaft der Beurtheilung der Handlungen nach ihrer Legalitaet. Ethic heißt auch Tugendlehre. [...] Ethic enthält Tugendlehre und Jus Rechtslehre.<sup>423</sup>

Daraus geht hervor, dass Kant die Rechtslehre neben der Tugendlehre als zweiten Teil einer Metaphysik der Sitten begreift.<sup>424</sup>

<sup>417</sup> MM-II, S. 630, Z. 27 f. / Anhang 2 f.

<sup>418</sup> MM-II, S. 630, Z. 28 f. / Anhang 21 – Vgl. zur Gleichsetzung von Tugendlehre mit *eigentlicher Ethik* an dieser Stelle den Nachweis in Fn. 415.

<sup>419</sup> Kant greift damit etwas auf, was er in *Moral-Mrongoivius II* bereits zuvor im Abschnitt „Einleitung“ gesagt hat: „Es sind vollkommene Pflichten die, deren Gegentheil kein allgemeines Gesetz werden kann (und unvollkommene wo das Gegentheil möglich ist), ich aber nicht wollen kann[,] daß es ein allgemeines Gesetz wird. Dadurch theilt sich denn nun auch die Moral in 2 Theile.“ (MM-II, S. 610, Z. 25 ff. / Anhang 21).

<sup>420</sup> RL, S. 37, Z. 16 f. [229, 14 f.] / Anhang 21 – Die „systematische Kenntnis der natürlichen Rechtslehre“ bezeichnet Kant dort (Z. 13 ff.) als die „Rechtswissenschaft“. Rechtsgelehrtheit, Rechtserfahrenheit und Rechtsklugheit werden der positiven Rechtslehre zugeordnet. – Solche terminologischen Differenzierungen finden sich in den beiden Vorlesungsmitschriften nicht.

<sup>421</sup> Wohl ist Kant aber die Unterscheidung zwischen *natürlichen* und *positiven Gesetzen* der Sache nach bekannt. Vgl. dazu unten S. 111.

<sup>422</sup> NRF, S. 1321, Z. 6 ff. / Anhang 21.

<sup>423</sup> NRF, S. 1327, Z. 24 ff. / Anhang 21.

<sup>424</sup> Dass es in beiden Vorlesungen um das Recht als apriorische Bestimmung der unwandelbaren Prinzipien jeder positiven Gesetzgebung (d. h. Rechtsmetaphysik) geht, ergibt sich i. Ü. implizit aus der Gegenstandsbestimmung der Metaphysik der Sitten am Anfang der Vorlesungen. Vgl. dazu oben S. 68 f. m. w. N.

### 3.2.2 § B Was ist Recht?

#### 3.2.2.1 *Der moralische Rechtsbegriff*

In *Moral-Mrongoivius II* fehlt eine der „Einleitung in die Rechtslehre“ entsprechende anfängliche Bestimmung des moralischen Rechtsbegriffs. Gleiches gilt für *Naturrecht-Feyerabend*. Auch hier findet sich weder eine explizite Hinführung zum moralischen Rechtsbegriff, noch eine Bestimmung desselben als Kriterium für Recht und Unrecht und Ziel der Rechtslehre.

Wie gezeigt besteht jedoch nach der „Einleitung in die Rechtslehre“ ein enger begrifflicher Zusammenhang zwischen *natürlicher Rechtslehre* (§ A) und *Kriterium für Recht und Unrecht* (§ B).<sup>425</sup> Dementsprechend ist das Fehlen einer Bestimmung des moralischen Rechtsbegriffs als Kriterium für Recht und Unrecht in den beiden Vorlesungsmitschriften unbeachtlich, insofern Kant dort wie gezeigt die Rechtslehre ohnehin als apriorische Rechtsmetaphysik begreift. Überdies findet sich in den Vorlesungen – wie im Folgenden zu zeigen sein wird – nicht nur der Begriffsinhalt des moralischen Rechtsbegriffs der Sache nach wieder, sondern fast wortgleich auch dessen abschließende Definition.

#### 3.2.2.2 *Die Intension des Rechtsbegriffs*

Nachdem Kant 1797 in § B zunächst den moralischen Begriff des Rechts als Desiderat der natürlichen Rechtslehre formuliert hat, bestimmt er im Folgenden dessen Begriffsinhalt anhand dreier Eigenschaften des Rechts.

##### 3.2.2.2.1 Der Begriff des Rechts betrifft nur das äußere praktische Verhältnis von Personen, sofern sich ihre Handlungen als Fakta wechselseitig beeinflussen

Aus *Moral-Mrongoivius II* geht hervor, dass das Recht das äußere Verhältnis zwischen mehreren Freiheitsträgern betrifft. Denn Recht geht nur „auf die äußeren Handlungen“<sup>426</sup> und wird bestimmt als „ein Begriff der äußeren Freyheit die nach allgemeinen Gesetzen möglich ist“.<sup>427</sup> Ein rechtmäßiger Zustand liegt vor, wenn die Freiheit „äußerlich mit der Freiheit anderer“<sup>428</sup> zusammenstimmt. Es geht beim Recht also um die Zusammenstimmung der äußeren Freiheit bei äußeren Handlungen. Damit wird letztlich die Bestimmung aus der „Einleitung in die Rechtslehre“ wiedergegeben, dass der Rechtsbegriff das äußere praktische Verhältnis betrifft, bei dem sich Handlungen als Fakta wechselseitig beeinflussen können. Denn bei allen Handlungen in denen die Möglichkeit einer wechselseitigen Beeinflussung fehlt, stellt sich mit *Moral-Mrongoivius II* gesprochen die Frage

<sup>425</sup> Vgl. oben S. 34 f. mit Fn. 170.

<sup>426</sup> MM-II, S. 620, Z. 16 / Anhang 22.

<sup>427</sup> MM-II, S. 631, Z. 6 f. / Anhang 22.

<sup>428</sup> MM-II, S. 630, Z. 34 / Anhang 22.

der Zusammenstimmung der wechselseitigen Freiheit gar nicht. Auf den Begriff der *Person* wird dabei nicht Bezug genommen. Außerdem finden sich keine Anzeichen dafür, dass es nach *Moral-Mrongoivius II* auf die Problematik des räumlichen Zusammenlebens und entsprechender Notwendigkeit einer Konfliktlösung ankommt. Entscheidend scheint zu sein, dass die Freiheit im äußeren Gebrauch *qua* Vernunft unter einer allgemeinen Gesetzgebung stehen muss, die einer Zusammenstimmung aller fähig ist.

In *Naturrecht-Feyerabend* ist Kant deutlicher. Auch hier regelt das Recht, „wodurch der äußere Gebrauch der Freiheit bestehen kann“,<sup>429</sup> und betrifft insofern das äußere Verhältnis verschiedener Freiheitsträger. „[Sic] Die] Grundsätze des äußeren Gebrauchs [...] der Freiheit [...] mit der Freiheit [...] anderer [...] ist das strikte Recht.“<sup>430</sup> Darüber hinaus bestimmt Kant jedoch, dass es sich dabei um das Verhältnis zwischen Personen handelt, denn „[i]m Verhältnis mit Wesen die selbst Freiheit haben, ist jede andre Freiheit eingeschränkt. Das ist eine Person, jenes eine Sache.“<sup>431</sup> Dabei stellt Kant auch die Reziprozität dieses praktischen Verhältnisses heraus, denn „[s]chränke ich andre Freiheit nicht ein; so kann auch niemand die meinige einschränken“.<sup>432</sup>

In diesem Zusammenhang wird – wie oben ausgeführt – in der Sekundärliteratur darüber diskutiert, ob Kant das Zusammenleben in räumlich begrenzter Außenwelt als das dem Recht zugrundeliegende Problem betrachtet oder aber den Begriff des Rechts eher von der intelligiblen Welt und dem Reich der Zwecke her begründet.<sup>433</sup> Nach *Naturrecht-Feyerabend* lässt sich sagen, dass es Kant beim Recht einerseits explizit um das Zusammenleben mehrerer Personen im Raum geht, deren Handlungen in Konflikt geraten können. So führt Kant das Beispiel an, dass

[...] jemand ein Platz gefällt, auf dem ein anderer wäre und er wollte ihn davon vertreiben. Ich kann sitzen, wo ich will, und er auch wo er will. Wenn er aber sitzt; so kann ich nicht zugleich sitzen: Es muß daher eine allgemeine Regel seyn, unter welcher beider Freiheit bestehen kann.<sup>434</sup>

Andererseits steht diese Bestimmung des Rechts in *Naturrecht-Feyerabend* in unmittelbarem Bedeutungszusammenhang mit der Selbstzweckhaftigkeit der Menschen und deren Gemeinschaft in einem Reich der Zwecke:<sup>435</sup>

In der Welt als System der Zwecke muß doch zuletzt ein Zweck seyn, und das ist das vernünftige Wesen. [...] – Der Mensch ist Zweck, daher widerspricht es sich,

<sup>429</sup> NRF, S. 1335, Z. 38 f. / Anhang 23.

<sup>430</sup> NRF, S. 1336, Z. 11 ff. / Anhang 23.

<sup>431</sup> NRF, S. 1335, Z. 25 ff. / Anhang 22.

<sup>432</sup> NRF, S. 1333, Z. 43 f.

<sup>433</sup> Vgl. oben S. 36 f.

<sup>434</sup> NRF, S. 1320, Z. 8 ff. / Anhang 22.

<sup>435</sup> Vgl. zur Begründung der Selbstzweckhaftigkeit und Würde des Menschen in *Naturrecht-Feyerabend* und zur Freiheit als deren Grundlage nur Kants Bestimmungen ebd. auf S. 1319-1322 sowie allgemein zur Würde und dem Reich der Zwecke die obigen Ausführungen auf S. 20.

daß er bloß Mittel seyn sollte. – Wenn ich mit einem Bedienten einen Kontrakt mache, so muß er auch Zweck seyn, als ich, und nicht bloß Mittel. Er muß auch wollen. – Der menschliche Wille ist also eingeschränckt auf die Bedingung der allgemeinen Einstimmung des Willens andrer. – Soll ein System der Zwecke seyn, so muß der Zweck und Wille eines vernünftigen Wesens mit dem eines andern übereinstimmen. [...] Diese Einschränkung beruht auf den Bedingungen der möglichsten allgemeinen Einstimmung des Willens andrer. Es ist außer dem Menschen nichts achtungswerthes gesetzt worden als das Recht der Menschen. [...] Recht ist die Einschränkung der Freiheit, nach welcher sie mit jeder andrer Freiheit nach einer allgemeinen Regel bestehen kann.<sup>436</sup>

Dies erweckt den Anschein, dass nach Kants Vorstellung hinter dem Recht (legitimierend) die Idee eines Reichs der Zwecke steht. Doch reichen auch in *Naturrecht-Feyerabend* Kants Ausführungen nicht hin, diese Frage eindeutig zu klären. Ungeachtet dessen wird aber deutlich, dass *Naturrecht-Feyerabend* in jedem Fall die Bestimmung aus § B der „Einleitung in die Rechtslehre“ enthält, wonach das Recht das äußere Verhältnis zwischen Personen betrifft, sofern sich ihre Handlungen wechselseitig beeinflussen können.

### 3.2.2.2.2 Exkurs: Der Freiheitsbegriff beim Recht

In der „Einleitung in die Rechtslehre“ hat die Rede von Personen und sich wechselseitig beeinflussenden Fakta bereits die Frage nach der Freiheit der Rechtssubjekte und der Bestimmung von *Willkür*, *Wille* sowie *positiver* und *negativer Willkürfreiheit* aufgeworfen. Gleiches gilt für die Vorlesungsmitschriften.

Wie soeben gezeigt, schreibt Kant in *Naturrecht-Feyerabend* den Begriff *Person* nur freiheitsbegabten Wesen zu und unterscheidet sie so von Sachen. Auch die Begriffe *Zurechnung* und *factum* sind bekannt und werden auf die Freiheit bezogen. So definiert Kant in *Moral-Mrongoivius II* „[f]actum“ als eine zurechenbare „Handlung die unter einem Gesetz, eigentlich unter einem moralischen Gesetz steht“. Zurechnung, d. h. „Imputatio moralis[,] ist subsumtion eines facti unter ein moralisches Gesetz“.<sup>437</sup> Moralische Gesetze bestimmt Kant nun – wie eingangs gezeigt – als Gesetze der Freiheit.<sup>438</sup> Gleiches gilt für *Naturrecht-Feyerabend*, wo Kant „factum“ als „actio libera, die unterm Gesetz steht“,<sup>439</sup> definiert und dabei ausdrücklich auf das Recht bezieht, da „eine That woraus jemandem Recht entspringt [...] Factum juridicum“<sup>440</sup> ist. Hiernach können Rechte nur durch Fakta, also freie (und damit zurechenbare) Handlungen erworben werden. In diesem Zusammenhang wird implizit auch die Zurechnung behandelt, allerdings nur knapp:<sup>441</sup>

<sup>436</sup> NRF, S. 1319, Z. 18 ff. / Anhang 22 f.

<sup>437</sup> Zum Ganzen: MM-II, S. 641, Z. 27 ff. / Anhang 12.

<sup>438</sup> Vgl. oben S. 68 und MM-II, S. 599, Z. 1 f. / Anhang 2.

<sup>439</sup> NRF, S. 1333, Z. 25 f. / Anhang 12.

<sup>440</sup> NRF, S. 1338, Z. 29 f. / Anhang 12.

<sup>441</sup> Der Grund mag darin liegen, dass es bei *Zurechnung* und *Tat* um bekannte, von Achenwall im Wesentlichen übernommene und insofern von Kant vorausgesetzte Begriffe geht.

Causa per libertatem auctor, effectus auctoris qua talis, factum, stelle ich mir dabei vor. Weil ich nur da Freiheit denke, so denke ich mir ein Gesetz, was als solches die Freiheit bindet. In jedem facto ist die Beziehung dessen aufs Gesetz, und des Gesetzes auf den auctor des facti.<sup>442</sup>

Mithin entsprechen Kants Bestimmungen 1784 inhaltlich denen der *Metaphysik der Sitten*. Doch obwohl Kant in diesen Begriffsbestimmungen in gleicher Weise auf die Freiheit Bezug nimmt wie in der *Metaphysik der Sitten*, offenbaren sich bei genauerer Betrachtung Unterschiede.

### 3.2.2.2.1 Wille und Willkür

Während Kant 1797 in der *Metaphysik der Sitten* die Freiheit eindeutig als Eigenschaft der Willkür definiert, ist die Terminologie 1784 nach den beiden Vorlesungsmitschriften unklar. Dort verwendet Kant die Begriffe *Wille* und *Willkür* weitgehend synonym und bezieht die Freiheit gleichermaßen auf beide. Dies zeigt sich z. B. in *Moral-Mrongoivius II* (unabhängig von deren Inhalt) an verschiedenen Bestimmungen Kants:

Neceßitatio meines arbitrii [sc. d. h. meiner Willkür] ist entweder pathologica oder practica. Die erstere ist obligatio arbitrii bruti, die andere aber liberi. Die erste die Nöthigung durch sinnliche Antriebe, die andre aber aus Bewegungsgründen. Diese geht immer auf freye Handlungen iene aber auf unwillkührliche. Denn Thiere haben keine freye Willkühr, sondern diese wird durch ihre sinnliche[n] Antriebe nothwendig bestimmt. [...] Der Menschliche Wille ist frei, der nicht determinirt wird per stimulos oder afficirt wird. Wenn dieser freye Wille doch soll genöthigt werden, so muß die Nöthigung practisch sein oder per motiva.<sup>443</sup>

Unser Wille ist frey, und es lassen sich daher Gesetze a priori, die den Willen bestimmen, denken. – Die Gesetze a priori die den freien Willen bestimmen sind die Moral.<sup>444</sup>

Diese Bestimmungen widersprechen denjenigen aus der *Metaphysik der Sitten*. Zwar kennt Kant 1784 beide Begriffe, verwendet sie aber gleichbedeutend und bestimmt die Freiheit als Eigenschaft des Willens, was in direktem Gegensatz zur *Metaphysik der Sitten* steht.<sup>445</sup>

Dasselbe Bild zeigt sich in *Naturrecht-Feyerabend*. Kant verwendet den Begriff *Wille* oft gleichbedeutend mit dem Begriff *Willkür*<sup>446</sup> und somit im Widerspruch

<sup>442</sup> NRF, S. 1332, Z. 14 ff. / Anhang 12.

<sup>443</sup> MM-II, S. 611, Z. 23 ff. / Anhang 6.

<sup>444</sup> MM-II, S. 597, Z. 19 ff. / Anhang 6 f.

<sup>445</sup> Vgl. RL, S. 23, Z. 27 ff. [226, 4 ff.] / Anhang 7: „Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts anderes, als bloß auf Gesetze geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen [...] geht [...]. Nur die Willkür also kann frei genannt werden.“

<sup>446</sup> Der Begriff der *Willkür* erscheint in der hier interessierenden Bedeutung nur an einer Stelle der Vorlesung: „Casus ist ein eventus der nicht von freyer Menschen Willkühr, wenigstens nicht

zur *Metaphysik der Sitten*. Dies zeigen folgende Begriffsbestimmungen, in denen Kant in der Vorlesung den Begriff *Wille* dort benutzt, wo eigentlich – von der Terminologie der *Metaphysik der Sitten* ausgehend – der Begriff *Willkür* erwartet wird:

Freiheit ist Unabhängigkeit des Willens von sinnlichen Antrieben als Bestimmungsgründe.<sup>447</sup>

Der menschliche Wille als frei, kann nicht von Triebfedern bestimmt werden, denn alsdenn wäre er nicht frei, sondern wie die Thiere. Er wäre durch die Natur bestimmt. Bestimmt ihn also keine Triebfeder, und er kann doch nicht ohne Gesetze seyn, so muß ihn das Gesetz schon als Gesetz bestimmen. Seine Form muß ihn daher bestimmen, er muß also Achtung fürs Gesetz haben.<sup>448</sup>

Obwohl die Datierung in der Sekundärliteratur umstritten ist, scheint Kant nach dem Gesagten die Unterscheidung zwischen beiden Begriffen erst 1797 mit der *Metaphysik der Sitten* vorgenommen zu haben.<sup>449</sup> Daher stellt sich die Frage, ob die Einführung der Unterscheidung sachliche Veränderungen bei der Verwendung des Freiheitsbegriffs zur Folge hat. Offenkundig ist, dass Kant seit der *Metaphysik der Sitten* die Freiheit allein auf die Willkür und nicht auf den Willen bezieht.<sup>450</sup> Dabei handelt es sich jedoch weniger um eine inhaltliche Veränderung als um eine begriffliche Präzisierung Kants, um das Phänomen der Selbstbestimmung besser zu fassen. Noch in der 1785 erschienenen *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* definiert Kant den *Willen* gleichermaßen als affiziert und als bestimmend:

Hier aber ist vom objectiv-praktischen Gesetze die Rede, mithin von dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, so fern er sich bloß durch Vernunft bestimmt, da

---

dessen abhängt, denn es bedarf ein *eventus involutus*, den man nicht vorhersehen und abhalten könnte, und die Ursache eines *damni* ist.“ (NRF, S. 1369, Z. 30 ff. / Anhang 6).

<sup>447</sup> NRF, S. 1330, Z. 37 f. / Anhang 7 – Vgl. hiermit RL, S. 18, Z. 5 ff. [213, 35 ff.] / Anhang 7 f.: „Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben.“

<sup>448</sup> NRF, S. 1326, Z. 38 ff. / Anhang 7 – Vgl. hiermit RL, S. 17 f., Z. 32 ff. [213 f., 29 ff.] / Anhang 7 f.: „[D]ie Willkür, die durch reine Vernunft bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür. Die, welche nur durch Neigung (sinnlichen Antrieb, *stimulus*) bestimmbar ist, würde tierische Willkür (*arbitrium brutum*) sein. [...] Denn, als reine Vernunft, auf die Willkür [...] angewandt, kann sie [...] nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum allgemeinen Gesetze selbst, zum obersten Gesetze und Bestimmungsgrunde der Willkür machen [...].“

<sup>449</sup> Wood 1999, S. 27 f. vertritt die Auffassung, dass Kant die Unterscheidung bereits 1781 mit der *Kritik der reinen Vernunft* ausgearbeitet hat. Demgegenüber ist es wohl herrschende Ansicht in der Sekundärliteratur, dass Kant eine trennscharfe Unterscheidung erst in der *Metaphysik der Sitten* vorgenommen hat. Vgl. statt vieler Schwartz 2006, S. 13 ff. und Geismann 2006, S. 11 mit Fn. 48.

<sup>450</sup> Eine inhaltlich unbedeutende Ausnahme bildet TL, AA VI, S. 481, Z. 19 ff.: „[D]aß du durch deine Vernunft deine Neigung einschränken und überwältigen kannst, das ist die Freiheit deines Willens“. – Hier könnte aber auch der *Genetivus obiectivus* als *Genetivus subiectivus* gelesen werden, so Schwartz 2006, S. 16, Fn. 19.

denn alles, was aufs Empirische Beziehung hat, von selbst wegfällt: weil, wenn die Vernunft für sich allein das Verhalten bestimmt (wovon wir die Möglichkeit jetzt eben untersuchen wollen), sie dieses nothwendig a priori thun muß. Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen.<sup>451</sup>

Dieser Problematik entgeht Kant in der *Metaphysik der Sitten*, indem er nun Wille und Willkür unterscheidet und den Willen als „legislative“ sowie die Willkür als „exekutive Instanz“ begreift.<sup>452</sup> Der Wille ist im Rahmen des Begehungsvermögens das bestimmende, die Willkür das bestimmte Element.<sup>453</sup> Dies hat jedoch keine inhaltlichen Veränderungen im Hinblick auf den Freiheitsbegriff zur Folge. Denn auch wenn 1784 *Wille* und *Willkür* weitgehend synonym verwandt werden,<sup>454</sup> lässt sich anhand der Vorlesungsmitschriften nachweisen, dass schon damals die zentralen inhaltlichen Unterscheidungen, insb. zwischen tierischer und freier Willkür sowie zwischen positivem und negativem Begriff der Freiheit der Willkür, der Sache nach vorhanden sind.

### 3.2.2.2.2 Negativer und positiver Begriff der Willkürfreiheit

So unterscheidet Kant in *Moral-Mrongoivius II* zwischen tierischer und freier Willkür. Die Nötigung des „arbitrii bruti [...] ist Nöthigung durch sinnliche Antriebe, die andre [*sc.* des arbitrii liberi] aber aus Bewegungsgründen. Diese geht immer auf freye Handlungen iene aber auf unwillkührliche“, denn wenn die Handlungen frei sein sollen, „so muß die Nöthigung practisch sein oder per motiva. Motiva sind alle Vorstellungen des Verstandes und der Vernunft, die den Willen determiniren.“ Folglich gilt bei einer Nötigung durch Motive, dass in diesem Fall „die stimuli nicht neceßitiren“, d. h. sinnliche Antriebe nicht determinierend sind.<sup>455</sup> Das bedeutet aber nichts anderes, als dass das *arbitrium liberum*, als ein mit praktischer Vernunft begabtes Wesen, nicht durch sinnliche Antriebe instinkthaft bestimmt ist. Es wird durch Neigung zwar affiziert, kann sich aber von den sinnlichen Antrieben distanzieren und ihnen widerstehen. Inhaltlich entspricht dies genau der Definition, die Kant 1797 für den negativen Begriff der Freiheit der Willkür gibt.

Für den positiven Begriff der Willkürfreiheit im Sinne der *Metaphysik der Sitten* ist eine Bestimmung der Willkür durch reine Vernunft erforderlich. Auch hier findet sich eine Parallele in *Moral-Mrongoivius II*, da Kant innerhalb der Nötigung durch Motive differenziert. „Die practische neceßitatio ist entweder pragmatisch

<sup>451</sup> GMS, AA IV, S. 427, Z. 13 ff. – Vgl. dazu auch oben S. 16 f.

<sup>452</sup> Timmermann 2003, S. 147 und Beck 1995, S. 188.

<sup>453</sup> Vgl. RL, S. 17, Z. 15 ff. [213, 14 ff.] und Schwartz 2006, S. 15.

<sup>454</sup> Insgesamt lässt sich für die Schriften der 1780er Jahre nachweisen, dass Kant sich des Begriffs *Wille* in drei Bedeutungen bedient: Erstens als legislative bzw. urteilende Instanz, zweitens als exekutive Instanz (später *Willkür*), sowie drittens als das aus beiden bestehende gesamte menschliche Begehungsvermögen. So Timmermann 2003, S. 147 mit Fn. 1 und 2.

<sup>455</sup> Zum Ganzen: MM-II, S. 611, Z. 23 ff. / Anhang 7 f.

oder moralisch, [...] *motiva pragmatica* necessitieren nur bedingter Weise, *motiva moralia* aber unbedingter Weise.“ Der Bestimmung der Willkür durch reine Vernunft im Sinne der *Metaphysik der Sitten* entspricht hier die Nötigung durch moralische Motive, welche „unbedingter Weise“ gebieten. Denn „[m]oralische Motiven sind von dem absoluten Werthe unserer Person hergenommen, und den absoluten Werth unserer Person giebt uns ein guter Wille“.<sup>456</sup> Der gute Wille ist wie gezeigt nun nichts anderes als ein Wille, der allein durch die reine Vernunft bestimmt ist.<sup>457</sup> In der Differenz zwischen pragmatischen Motiven und moralischen Motiven ist daher der Sache nach die Unterscheidung zwischen negativem und positivem Begriff der Freiheit der Willkür angelegt: „In der Klugheit demonstirt die Vernunft das Interesse der Neigung. In der Sittlichkeit ihr eigenes. Dort ist die Vernunft dienend, hier aber gesetzgebend.“<sup>458</sup> Nötigen also moralische Motive, dann ist reine praktische Vernunft bestimmend. Kommt der Mensch allerdings der sinnlichen Affektion nach, so ist die praktische Vernunft empirisch bedingt bzw. dann nötigen – mit *Moral-Mrongoivius II* gesprochen – pragmatische Motive.<sup>459</sup> Dabei indiziert Kants Rekurs auf den „guten Wille[n]“ und auf die „gesetzgebend[e]“ Vernunft, dass eine Nötigung durch moralische Motive Autonomie und damit transzendente Freiheit voraussetzt.<sup>460</sup> Umgekehrt erfordert die Nötigung durch pragmatische Motive nur praktische Freiheit im Sinne der *Kritik der reinen Vernunft*.<sup>461</sup>

Ein ähnliches Bild ergibt sich in *Naturrecht-Feyerabend*. Der Sache nach kennt Kant dort auch den negativen Begriff der Freiheit der Willkür. Es fällt aber auf, dass Kant terminologisch unter Freiheit nur den positiven Begriff der Willkürfreiheit im Sinne der *Metaphysik der Sitten* zu verstehen scheint. Zwar definiert er Freiheit zunächst allgemein (und insofern noch im Sinne negativer Willkürfreiheit) als die „Unabhängigkeit des Willens von sinnlichen Antrieben als Bestimmungsgründe“. Jedoch führt Kant weiter aus, dass der Wille „daher nicht durch den Affekt des Gesetzes, sondern durch [*sic* die] Form desselben bestimmt werden“<sup>462</sup> muss. Die Bestimmung des Willens durch die Form des Gesetzes ist in der Terminologie der *Metaphysik der Sitten* aber nichts anderes als der positive Begriff der Willkürfreiheit: „die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der ersteren zum allgemeinen Gesetze“ und damit „das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein“.<sup>463</sup> Dies findet seine Bestätigung in Kants Unterscheidung zwischen tierischer Willkür (*arbitrium*

<sup>456</sup> Zum Ganzen: MM-II, S. 611, Z. 38 ff. / Anhang 7 f.

<sup>457</sup> Vgl. oben S. 16 f.

<sup>458</sup> MM-II, S. 613, Z. 7 ff. / Anhang 8.

<sup>459</sup> Vgl. auch MM-II, S. 614, Z. 8 f. / Anhang 8: „Der pragmatische Imperativ geht auf einen Willen der durch Neigungen afficirt ist.“

<sup>460</sup> Vgl. oben S. 18 f.

<sup>461</sup> Vgl. dazu oben S. 14.

<sup>462</sup> NRF, S. 1330, Z. 38 ff. / Anhang 8.

<sup>463</sup> RL, S. 18, Z. 7 ff. [213 f., 37 ff.] / Anhang 7 f. – Vgl. oben S. 37 ff. m. w. N.

*brutum*) und freier Willkür (*arbitrium liberum*), die zwar nicht begrifflich, jedoch der Sache nach vorhanden ist:

Des Menschen innerer Werth beruht auf seiner Freiheit, daß er einen eignen Willen hat. [...] Die Thiere haben einen Willen, aber sie haben nicht ihren eignen Willen, sondern den Willen der Natur. Die Freyheit des Menschen ist die Bedingung, unter der der Mensch selbst Zweck seyn kann.<sup>464</sup>

Kant begrenzt damit den Freiheitsbegriff auf den positiven Begriff der freien Willkür im Sinne der *Metaphysik der Sitten* und verwendet ihn eindeutig im Sinne transzendentaler Freiheit, da er auf die Selbstzweckhaftigkeit und Würde des Menschen rekurriert.<sup>465</sup> Praktische Freiheit (i. S. d. *Kritik der reinen Vernunft*) bzw. die bloße Begabung mit empirisch bedingter praktischer Vernunft zeichnet den Menschen nicht als *arbitrium liberum* aus:

Der Mensch könnte durch die Vernunft, ohne Freiheit, nach allgemeinen Gesetzen der Natur das hervorbringen, was das Thier durch Instinkt hervorbringt. [...] Aber die Freiheit, nur die Freiheit allein, macht, daß wir Zweck an sich selbst sind. Hier haben wir Vermögen, nach unsrem eignen Willen zu handeln. Würde unsre Vernunft nach allgemeinen Gesetzen eingerichtet seyn, so wäre mein Wille nicht mein eigener, sondern der Wille der Natur.<sup>466</sup>

### 3.2.2.2.3 Ein einheitlicher Freiheitsbegriff für Recht und Ethik?

Dies wirft die Frage auf, was der Freiheitsbegriff ist, auf den sich Kant 1784 beim Recht bezieht. Sowohl in *Moral-Mrongoivius II* als auch in *Naturrecht-Feyerabend* spricht Kant in Bezug auf das Recht relativ undifferenziert von der Freiheit. Eine Unterscheidung zwischen transzendentaler und praktischer Freiheit fehlt vollends. Lediglich an einer Stelle taucht der Begriff *praktische Freiheit* auf:

3) Jus libertatis. Die praktische nicht physische Freiheit wird hier verstanden, und heißt ein jeder kann thun, was er will, daß er nur die Freiheit anderer nicht einschränkt. Der ist frei der unter keiner Obligation steht, die affirmativ ist. Gegen jeden Menschen, sofern er kein factum juridicum ausgeübt hat, ist Zwang unerlaubt. – [...] Wenn er seine Freiheit nicht braucht, also auch kein factum juridicum ausübt; so ist er auch von allem Zwang frei.<sup>467</sup>

Kant bespricht hier die Freiheit als angeborenes Recht der Menschen<sup>468</sup> und bestimmt es als *praktische Freiheit*. Daraus darf aber nicht geschlossen werden, dass es sich dabei um die praktische Freiheit i. S. d. *Kritik der reinen Vernunft* handelt.<sup>469</sup>

<sup>464</sup> NRF, S. 1319, Z. 37 ff. / Anhang 7.

<sup>465</sup> Vgl. dazu oben S. 18 ff.

<sup>466</sup> NRF, S. 1321, Z. 41 ff. / Anhang 7 f.

<sup>467</sup> NRF, S. 1339, Z. 33 ff. / Anhang 35.

<sup>468</sup> Vgl. dazu für die *Metaphysik der Sitten* oben S. 63 f. und für die Vorlesungsmitschriften unten S. 112.

<sup>469</sup> Vgl. zur Unterscheidung von praktischer und transzendentaler Freiheit in der *Kritik der reinen Vernunft* oben S. 14.

*Praktische* Freiheit bildet in obiger Bestimmung den Gegenbegriff zu *physischer* Freiheit. Da physische Freiheit letztlich etwas wie körperliche Bewegungsfreiheit zu bedeuten scheint, verweist praktische Freiheit auf das Vermögen, auf Grund von Vorstellungen der Vernunft nach Belieben zu handeln, kurz: das Vermögen der Vernunft praktisch zu sein. Dies entspricht auch der Redeweise in *Moral-Mrongoivius II*, wo das *arbitrium liberum* als „praktisch frei“ bestimmt wird, hierbei aber praktische Nötigung ausdrücklich die beiden Unterformen pragmatische und moralische Nötigung umfasst.<sup>470</sup> *Praktische Freiheit* wird also nicht wie in der *Kritik der reinen Vernunft* als Gegenbegriff zur transzendentalen Freiheit verwendet, sondern kann in *Naturrecht-Feyerabend* auch im Sinne von *transzendentaler Freiheit* gemeint sein. Hierfür spricht auch folgende Stelle:

Nothwendig können nie die Handlungen seyn, welche physisch unmöglich sind, moralisch unmöglich kann auch nicht seyn, denn da ich den Menschen als frei annehme; so nehme ich bei ihm auch das praktische Vermögen an, seine Neigungen alle zu bezwingen, denn sonst sind auch keine Gesetze möglich. [...] Ob wir frei sind, oder das wenigstens annehmen können, muß die Metaphysic ausmachen [...].<sup>471</sup>

Hier bestimmt Kant das „praktische Vermögen“ im Sinne von transzendentaler Freiheit, wenn er vom Vermögen spricht, „alle“ Neigungen zu überwinden, und zu dessen Nachweis auf die Metaphysik verweist.<sup>472</sup> Praktische Freiheit im Sinne der *Kritik der reinen Vernunft*, die empirisch nachweisbar ist, kann damit nicht gemeint sein. Folglich kann die obige Stelle zum *jus libertatis* nicht als Beweis gelesen werden, dass Kant beim Recht von praktischer Freiheit im Sinne der *Kritik der reinen Vernunft* spricht und es dadurch von der Ethik, die (unbestritten) transzendente Freiheit voraussetzt,<sup>473</sup> abgrenzt.

Im Gegenteil legen die Vorlesungsmitschriften eine andere Lesart nahe. Kant verwendet dort den Begriff der *Freiheit* undifferenziert für Recht und für Ethik. Das spricht *prima facie* dafür, dass er in beiden Fällen von der Freiheit in gleicher Bedeutung spricht. Im Rahmen der Bestimmung von Recht und Ethik unterscheidet er zwar äußeren und inneren Gebrauch der Freiheit<sup>474</sup> und auch noch in der 1797 erschienenen Tugendlehre formuliert Kant explizit *außen* und *innen* als das Differenzierungskriterium bei der Abgrenzung von Rechts- und Tugendlehre

<sup>470</sup> Vgl. oben S. 85 f. m. w. N.

<sup>471</sup> NRF, S. 1331, Z. 19 ff.

<sup>472</sup> Gemeint ist der Nachweis transzendentaler Freiheit, wie er in der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* geschieht. Vgl. dazu oben S. 14 f. mit Fn. 70 und S. 18 f.

<sup>473</sup> Vgl. oben S. 18 f.

<sup>474</sup> So ist nach Kant die „Legalität unsrer Handlungen in Beziehung auf äußere Freyheit [...] legalitas iuridica; in Beziehung auf den Gebrauch unserer inneren Freiheit legalitas ethica“. (MM-II, S. 630, Z. 7 ff. / Anhang 15) Ebenso definiert er Tugend als „die Übereinstimmung der Handlung mit dem [...] inneren Gebrauch der Freyheit [...]. Das Recht ist ein Begriff der äußeren Freyheit die nach allgemeinen Gesetzen möglich ist.“ (MM-II, S. 631, Z. 2 ff. / Anhang 8 f.).

im Hinblick auf die Freiheit.<sup>475</sup> Doch entgegen der in der Sekundärliteratur vorherrschenden Interpretation dieser Unterscheidung im Sinne von praktischer *versus* transzendentaler Freiheit<sup>476</sup> scheinen *außen* und *innen* nach den beiden Vorlesungen nicht eine bestimmte *Art* der Freiheit bzw. des Freiheitsgebrauchs zu qualifizieren, sondern verweisen auf das *Bezugsobjekt* des Freiheitsgebrauchs.<sup>477</sup> So sieht Kant in *Moral-Mrongovius II* das Prinzip des Rechts darin, dass die Freiheit „äußerlich mit der Freiheit anderer“<sup>478</sup> zusammenstimmt. Äußerer Freiheitsgebrauch verweist also auf andere Personen. In gleicher Bedeutung spricht Kant in *Naturrecht-Feyerabend* sowohl beim Recht, wie auch bei der Ethik von äußerem Freiheitsgebrauch. Im ersteren Fall geht es nach Kant darum, dass der eigene Freiheitsgebrauch „mit der Freiheit [...] des Willens anderer“, bei der Ethik darum, dass der eigene Freiheitsgebrauch mit „dem Interesse des Willens anderer“ nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmt. In beiden Fällen redet Kant aber von der äußeren Freiheit in Bezug auf andere Personen. Umgekehrt verweist innerer Freiheitsgebrauch auf den Freiheitsträger selbst und besteht in den „Grundsätze[n] des freyen Willens, durch durchgängige Einstimmung nach Gesetzen, [...] mit uns selbst“.<sup>479</sup> Kant kennt in *Naturrecht-Feyerabend* auch einen inneren Freiheitsgebrauch beim Recht, wenn er sagt, dass es bezogen auf die eigene Person einen „innren Gebrauch der Freiheit, und Gesetze derselben“<sup>480</sup> gibt.<sup>481</sup>

<sup>475</sup> Vgl. TL, AA VI, S. 406, Z. 26 ff.; „XV. VOM PRINZIP DER ABSONDERUNG DER TUGENDLEHRE VON DER RECHTSLEHRE. Diese Absonderung, auf welcher auch die Obereintheilung der Sittenlehre überhaupt beruht, gründet sich darauf: daß der Begriff der Freiheit, der jenen beiden gemein ist, die Eintheilung in die Pflichten der äußeren und inneren Freiheit nothwendig macht; von denen die letztern allein ethisch sind.“

<sup>476</sup> Vgl. statt vieler Höffe 2007, S. 218; Höffe 1999a, S. 50; von der Pfordten 2004, S. 108 f. und 113 f. sowie ferner von der Pfordten 2001, S. 364 ff. (insb. 370 f.) und Geismann 2006, S. 14 f. – Für einen anderen Interpretationsansatz im Rekurs auf den Lehrbegriff des transzendentalen Idealismus und die Bestimmung vom *Inneren* und *Äußeren* in der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ aus der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV, B 321 f.) vgl. insb. Kaulbach 1982a, S. 78 ff. aber auch Byrd, Hruschka 2005, S. 491 ff.

<sup>477</sup> Gedanken in dieser Richtung hatte in Bezug auf die *Metaphysik der Sitten* bereits Scholz 1972, S. 23 f. und 28, die aber letztlich doch wieder eine Gleichsetzung im obigen Sinne vornimmt.

<sup>478</sup> MM-II, S. 630, Z. 34 / Anhang 8 f.

<sup>479</sup> Zum Ganzen: NRF, S. 1336, Z. 11 ff. / Anhang 8 f.

<sup>480</sup> NRF, S. 1335, Z. 39 f. / Anhang 9.

<sup>481</sup> Diese Differenzierungen lassen sich auch noch in der *Metaphysik der Sitten* wiederfinden, wenn Kant in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ ausführt, dass „[d]ie Freiheit, auf die sich die erstern [*sic.* juridischen] Gesetze beziehen, [...] nur die Freiheit im äußeren Gebrauche, diejenige aber, auf die sich die letzteren [*sic.* ethischen Gesetze] beziehen, die Freiheit sowohl im äußeren als inneren Gebrauche der Willkür sein [kann]“ (RL, S. 18, Z. 28 ff. [214, 19 ff.] / Anhang 8 f.) Dass sich die Ethik wie das Recht auf den äußeren Freiheitsgebrauch bezieht, ist vor dem Hintergrund der Vorlesungsmitschriften verständlich. Denn – entsprechend *Naturrecht-Feyerabend* – geht die ethische Gesetzgebung auf die Übereinstimmung des eigenen äußeren Freiheitsgebrauchs mit dem Interesse der Anderen, die juridische Gesetzgebung auf die Übereinstimmung des eigenen äußeren Freiheitsgebrauchs mit der Freiheit der Anderen.

Also gibt Kant in den Vorlesungsmitschriften mit *innen* und *außen* in Bezug auf den Freiheitsgebrauch eine Relation an,<sup>482</sup> unterscheidet aber nicht zwischen transzendentaler und praktischer Freiheit. Es gibt demnach inneren und äußeren Gebrauch transzendentaler Freiheit, wie es auch inneren und äußeren Gebrauch praktischer Freiheit gibt.

Unzweifelhaft ist nach Kant für die Geltung des Tugendgesetzes transzendente Freiheit erforderlich.<sup>483</sup> Geht man also davon aus, dass Kant einen einheitlichen Freiheitsbegriff für Recht und Ethik zugrundelegt, so liegt die Vermutung nahe, dass dies beim Rechtsgesetz genauso ist. Zwar kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht umfassend der Nachweis erbracht werden, dass Kant auch für die Geltung des Rechtsgesetzes auf die transzendente Freiheit der Rechtssubjekte Bezug nimmt. Allerdings geben *Moral-Mrongovius II* und *Naturrecht-Feyerabend* einige Hinweise in diese Richtung, die nun kurz dargestellt werden sollen.

### 3.2.2.2.3.1 *Selbstgesetzlichkeit der Freiheit*

Zunächst scheinen *Moral-Mrongovius II* und *Naturrecht-Feyerabend* bei Recht und Ethik gleichermaßen auf das Autonomietheorem und damit auf die transzendente Freiheit zu rekurrieren.<sup>484</sup> In *Moral-Mrongovius II* führt Kant aus, die „Moral Philosophie ist entweder Tugendlehre [...] oder Jus“. Sie besteht in beiden Fällen darin, dass „die Freiheit des Willens auf die Bedingung eingeschränkt wird, daß ihre Maxime ein allgemeines Gesetz werde“. Diese Gesetzlichkeit der Freiheit wird nun als Selbstgesetzlichkeit<sup>485</sup> ausgewiesen, denn „[d]a [...] der Mensch doch seine Handlungen bestimmen muß; so muß der Wille sich selbst ein Gesetz seyn“. Damit rekurriert Kant ausdrücklich auf das Autonomietheorem, denn „die Freiheit macht daß er sich als gesetzgebend ansieht“. Daher sagt Kant, dass „[d]em moralischen Gesetze [...] der Begriff Freiheit zum Grunde [liegt]“. <sup>486</sup> Nun könnte man vermuten, dass hier Kant mit der Autonomie ausschließlich auf das Prinzip der Ethik und die Moralität von Handlungen Bezug nimmt, nicht jedoch auf das Recht. Wie aber Kants Ausführungen zum moralischen Gefühl beweisen, ist *Autonomie* bereits für das Vorliegen der Verbindlichkeit nach dem Sittengesetz (sei es

<sup>482</sup> Insofern könnte hierin eine Parallele zu Kants Unterscheidung zwischen *inneren* und *äußeren Handlungen* (vgl. oben S. 30 f. mit Fn. 149) liegen. Der Problematik, ob Kant hierauf oder aber doch auf die „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ (vgl. oben Fn. 476) rekurriert, kann und soll aber nicht weiter nachgegangen werden. Vorliegend kam es nur auf den Nachweis an, dass *innere* und *äußere Freiheit* nicht mit *transzendentaler* und *praktischer Freiheit* gleichzusetzen sind.

<sup>483</sup> Vgl. oben S. 18 f.

<sup>484</sup> Vgl. dazu, inwiefern das Autonomietheorem transzendente Freiheit erfordert, oben S. 18 f.

<sup>485</sup> Geismann 2006, S. 81 ff. sieht bei Kant *Selbstgesetzgebung* und *Autonomie* begrifflich unterschieden. Kant kenne eine *rechtliche Selbstgesetzgebung*, die von der transzendentalen Freiheitslehre unabhängig sei. Jedoch findet sich eine begriffliche Unterscheidung zwischen *Selbstgesetzgebung* und *Autonomie* bei Kant an keiner Stelle, im Gegenteil wird beides gleichgesetzt (vgl. GMS, AA IV, S. 440, Z. 14 ff.). Da Geismann daher den Beweis seiner These schuldig bleibt, soll auch hier nicht weiter auf sie eingegangen werden.

<sup>486</sup> Zum Ganzen: MM-II, S. 630, Z. 9 ff. / Anhang 9 f.

Rechts- oder Tugendgesetz) erforderlich.<sup>487</sup> Die für die Ethik konstitutive Triebfederbestimmung, die ein Handeln aus Pflicht bzw. aus Achtung vor dem Gesetz verlangt,<sup>488</sup> erfordert darüber hinausgehend *Autokratie*. Erst diese macht die Moralität einer Handlung aus:

Das Urtheil über Moral besteht in obiectiven Principien, die Triebfeder aber ist subjectiv: diese macht den Willen practisch. Wenn die Vernunft selbst unsern Willen bestimmen kann, dann hat sie moralisches Gefühl. Die Vernunft besorgt entweder das Interesse der Neigungen oder ihr eigenes Interesse. Im ersten Fall ist sie dienstbar im andern aber gesetzgebend. Wenn die Vernunft durch das Moral Gesetz den Willen bestimmt, so hat sie die Kraft einer Triebfeder, sie hat alsdenn nicht bloß Avtonomie sondern auch Avtocratie. Sie hat denn gesetzgebende und auch executive Gewalt. Die avtocratie der Vernunft den Moral Gesetzen gemäß den Willen zu bestimmen, wäre dann das moralische Gefühl.<sup>489</sup>

Hiernach ist *Autonomie* bereits für das Bestehen einer Verbindlichkeit nach moralischen Gesetzen (gleichgültig ob nach Rechts- oder Tugendgesetzen) erforderlich, d. h. reine Vernunft zur Legislation. Die für die Ethik konstitutive Moralität erfordert überdies *Autokratie*, d. h. reine Vernunft zur Exekution.<sup>490</sup>

Das Bild stellt sich ebenso in *Naturrecht-Feyerabend* dar, wonach die Freiheit, „wenn sie unter Gesetzen seyn soll, sich selbst die Gesetze geben“ muss, denn:

Ohne Gesetze läßt sich keine Ursache, mithin kein Willen denken, da Ursache da[s] ist, worauf etwas nach einer beständigen Regel folgt. Ist die Freiheit einem Gesetze der Natur unterworfen, so ist sie keine Freiheit. Sie muß sich daher selbst Gesetz seyn.<sup>491</sup>

Nach Kant haben „alle Lehrer des Naturrechts [...] um den Punkt [sc. die Selbstgesetzlichkeit der Freiheit] geirret, den sie aber nie gefunden haben“.<sup>492</sup> Kant wird sogar noch deutlicher und bezieht die autonome Freiheitseinschränkung ausdrücklich auf das Recht. „Die Freiheit muß also eingeschränkt werden, aber durch Naturgesetze gehts nicht an; denn sonst wäre der Mensch nicht frey; also muß er sich selbst einschränken. Das Recht beruht also auf der Einschränkung der Freiheit.“<sup>493</sup>

Doch nicht nur die Selbstgesetzlichkeit der Freiheit verweist auf das Autonomietheorem und die transzendente Freiheitslehre. Kant scheint noch weiter zu

<sup>487</sup> Vgl. dazu auch Fn. 303.

<sup>488</sup> Vgl. dazu oben S. 71.

<sup>489</sup> MM-II, S. 625, Z. 35 ff.

<sup>490</sup> Vgl. in diesem Sinne auch König 1994, S. 228 ff.

<sup>491</sup> Zum Ganzen: NRF, S. 1322, Z. 28 ff. / Anhang 10 – Kant spricht hier zwar nicht von einer Gesetzgebung durch den eigenen Willen, wohl aber von einer gesetzlichen Selbsteinschränkung der Freiheit. Diese ist aber inhaltlich auf den Willen bezogen. Vgl. hierzu NRF, S. 1330, Z. 35 ff.: „Unsre Handlungen als freie müssen unter Gesetz stehen. Der freie Wille ist eine wirkende Ursache, und Ursache führt schon den Begriff des Gesetzes mit sich.“

<sup>492</sup> NRF, S. 1322, Z. 35 f.

<sup>493</sup> NRF, S. 1321, Z. 1 ff. / Anhang 10.

gehen und transzendente Freiheit zur Voraussetzung zu machen, damit überhaupt Gesetze in einem strengen Sinne vorliegen:

Nothwendig können nie die Handlungen seyn, welche physisch unmöglich sind, moralisch unmöglich kann auch nicht seyn, denn da ich den Menschen als frei annehme; so nehme ich bei ihm auch das praktische Vermögen an, seine Neigungen alle zu bezwingen, denn sonst sind auch keine Gesetze möglich. [...] Bin ich aber frei, so ist es mir praktisch nicht unmöglich ein Gesetz, wenn es da ist zu befolgen, es mag auch noch so schwer seyn. Wenn man sagen wollte, es giebt Fälle, wo es unmöglich, andre wo es möglich ist, unsre Neigungen zu überwinden, denn könnte keine Regel allgemein seyn. Allsdenn könnte ich nicht wissen, ob eine Neigung, die bei mir überwindlich ist, bei einem andern nicht unüberwindlich ist. Ob wir frei sind, oder das wenigstens annehmen können, muß die Metaphysic ausmachen [...].<sup>494</sup>

Wie oben bereits ausgeführt, ist hier von der transzendentalen Freiheit die Rede, denn Kant spricht vom praktischen Vermögen „alle“ seine Neigungen zu bezwingen, dessen Nachweis der Metaphysik obliegt.<sup>495</sup> Fehlt dieses Vermögen, so „sind auch keine Gesetze möglich“. Nach dem Zitat stellt es sich also so dar, dass Gesetzlichkeit und damit moralische Gesetze allererst auf Grund transzendentaler Freiheit möglich sind. Zwar kann sich der Mensch pragmatisch selbst einschränken,<sup>496</sup> diese Einschränkung ist aber keine gesetzliche. Ein solcher regulativer Gebrauch der empirisch bedingten Vernunft ist kein gesetzmäßiger, da ihm keine strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit beiwohnt.

Mithin scheint es nach *Moral-Mrongoivius II* und *Naturrecht-Feyerabend* so, dass Kant Rechts- wie Tugendgesetz als autonome Gesetze der Freiheit begreift. Folglich setzen Recht wie Tugend wegen ihrer Selbstgesetzlichkeit die transzendente Freiheit der Handelnden voraus.<sup>497</sup>

### 3.2.2.2.3.2 *Recht vor dem Hintergrund eines Reichs der Zwecke*

Auf den Zusammenhang zwischen Recht und transzendentaler Freiheit deutet auch hin, dass Kant – wie oben bereits angesprochen – das Recht in *Naturrecht-Feyerabend* vor dem Hintergrund eines Reichs der Zwecke zu betrachten scheint.<sup>498</sup>

Soll ein System der Zwecke seyn, so muß der Zweck und Wille eines vernünftigen Wesens mit dem eines anderen übereinstimmen. [...] Diese Einschränkung beruht auf den Bedingungen der möglichsten allgemeinen Einstimmung des Willens anderer.<sup>499</sup>

<sup>494</sup> NRF, S. 1331, Z. 19 ff.

<sup>495</sup> Vgl. oben S. 88.

<sup>496</sup> Vgl. dazu oben S. 85 f.

<sup>497</sup> Vgl. zum Zusammenhang von Autonomie und transzendentaler Freiheit nochmals oben S. 18 f.

<sup>498</sup> Vgl. oben S. 81 f.

<sup>499</sup> NRF, S. 1319, Z. 24 ff. / Anhang 22 f. In Gänze zitiert oben auf S. 81 f.

Zu diesen Bedingungen gehört auch das Recht als „die Einschränkung der Freiheit, nach welcher sie mit jeder andrer Freiheit nach einer allgemeinen Regel bestehen kann“. <sup>500</sup> Kants Idee eines Reichs der Zwecke wiederum führt auf das Autonomietheorem zurück, welches transzendente Freiheit voraussetzt. <sup>501</sup> Insofern also Kant das Recht vor dem Hintergrund eines Reichs der Zwecke zu sehen scheint, bedarf es der transzendentalen Freiheit der Rechtssubjekte.

### 3.2.2.2.2.3.3 *Personalität erfordert transzendente Freiheit der Rechtssubjekte*

Kant bestimmt Recht als ein Verhältnis der Willkür zwischen Personen. <sup>502</sup> In *Naturrecht-Feyerabend* ist „Persona, ein freies Wesen“, <sup>503</sup> deren Freiheit „durch sich selbst eingeschränkt [wird]. Dinge die keine Freiheit haben, können daher nicht in ihrer Freiheit eingeschränkt werden. [...] Das ist eine Person, jenes eine Sache.“ <sup>504</sup> Eine Selbsteinschränkung kann zugegebenermaßen grundsätzlich auch aus pragmatischen, d. h. empirisch bedingten Motiven erfolgen. <sup>505</sup> Angesichts der obigen Ausführungen zur Selbstgesetzlichkeit der Freiheit ist aber auch hier anzunehmen, dass Kant eine Einschränkung der Freiheit durch autonome Selbstgesetzgebung meint, sodass die Personalität der Rechtssubjekte letztlich deren transzendente Freiheit voraussetzt. Autonomie und ihr zugrundeliegende transzendente Freiheit sind gleichzeitig der Grund für Selbstzweckhaftigkeit und Würde von Vernunftwesen. <sup>506</sup> Denn soll der Mensch Zweck an sich sein, „so muß sein Wille von nichts mehr abhängen“. <sup>507</sup>

Die Freiheit des Wesens muß ich voraussetzen, wenn es soll ein Zweck vor sich selbst seyn. [...] Wie ich sie begreifen kann, weiß ich nicht; es ist doch aber eine nothwendige Hypothesis, wenn ich vernünftige Wesen als Zwecke an sich denken soll. <sup>508</sup>

Diese Bestimmung des Menschen deckt sich auch mit *Moral-Mrongovius II*. Dort heißt es, „den absoluten Werth unserer Person giebt uns ein guter Wille“. <sup>509</sup>

<sup>500</sup> NRF, S. 1320, Z. 6 ff. / Anhang 22 f. – Insg. weist Kants Redeweise hier eine erstaunliche Ähnlichkeit zur *Kritik der reinen Vernunft* auf, wo Kant die moralische bzw. intelligible Welt, insofern sie auf die Sinnenwelt Bezug nimmt, als „*corpus mysticum* der vernünftigen Wesen in ihr“ bezeichnet, in der die „freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat“. Vgl. KrV, B 836 und oben S. 15 f.

<sup>501</sup> Vgl. oben S. 20.

<sup>502</sup> Vgl. oben S. 36 f./44 und S. 80 f.

<sup>503</sup> NRF, S. 1335, Z. 17 / Anhang 12 f.

<sup>504</sup> NRF, S. 1335, Z. 24 ff. / Anhang 12 f.

<sup>505</sup> Vgl. oben S. 85 f. die Bestimmungen aus *Moral-Mrongovius II*.

<sup>506</sup> Vgl. dazu auch oben S. 20.

<sup>507</sup> NRF, S. 1319, Z. 39 / Anhang 7.

<sup>508</sup> NRF, S. 1322, Z. 17 ff.

<sup>509</sup> MM-II, S. 612, Z. 4 f. / Anhang 7 f.

Ebenso führt Kant aus, dass die „Würde [...] uns nur allein ein guter Wille“<sup>510</sup> gibt. Hiernach scheinen Personalität und Würde notwendig miteinander verbunden, insofern Kant beide im Rekurs auf den guten Willen bestimmt.<sup>511</sup>

Nach *Moral-Mrongoivius II* und *Naturrecht-Feyerabend* besteht also ein Verweisierungszusammenhang zwischen Personalität und Würde. Sie sind Eigenschaften des Menschen, insofern er ein transzendental freies Wesen ist. Mit anderen Worten haben Personen notwendigerweise eine Würde bzw. Würde ist eine notwendige Eigenschaft von Personen. Der Grund hierfür liegt in der transzendentalen Freiheit. Dass dafür die Vernunftbegabung allein nicht hinreicht, sieht man daran, dass Kant auch über vernünftige, aber unfreie Wesen sagt, dass sie nur Mittel sind und insofern wie Sachen beliebig gebraucht werden können:

Der Mensch sieht sich in einem System vernünftiger Wesen als ein gesetzgebendes [s: und damit transzendental freies (P. A. H.)] Glied an, sonst sind wir nur Instrumente.<sup>512</sup>

Die Freiheit des Wesens muß ich voraussetzen, wenn es soll ein Zweck vor sich selbst seyn. Ein solches Wesen muß also Freiheit des Willens haben. Wie ich sie begreifen kann, weiß ich nicht; es ist doch aber eine nothwendige Hypothesis, wenn ich vernünftige Wesen als Zwecke an sich denken soll. Ist es nicht frei, so ist es in der Hand eines andern, also immer der Zweck eines andern, also bloß Mittel. Freiheit ist also nicht nur oberste, sondern auch hinreichende Bedingung.<sup>513</sup>

Mit Personalität hingegen – wie auch mit Würde – ist es unvereinbar, sich zum bloßen Objekt oder Mittel zu degradieren. Sie ist unveräußerlich und notwendig mit der transzendentalen Freiheit verknüpft.<sup>514</sup> Menschen sind „nicht befugt, über sich zu disponiren. Sie [s: sind (P. A. H.)] Persona, nicht Res. So auch wenn ein Mensch sich zum Leibeigenen verkauft, gilt sein Pactum nichts. Ich bin frei, darum kann ich meine Freiheit nicht wegwerfen.“<sup>515</sup>

Dieser Gedanke Kants lässt sich auch noch 1797 in der Tugendlehre wiederfinden. Dort bringt Kant den Verweisierungszusammenhang zwischen Personalität und Würde in der Bestimmung zum Ausdruck, dass der Mensch stets „zugleich als Zweck gebraucht werden [muß], und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle andere Weltwesen, die nicht Menschen sind und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt“.<sup>516</sup>

<sup>510</sup> MM-II, S. 631, Z. 36 f. / Anhang 31.

<sup>511</sup> Kants Rekurs auf den guten Willen führt wiederum mittelbar auf die transzendente Freiheit zurück. Vgl. oben S. 16 ff.

<sup>512</sup> MM-II, S. 610, Z. 17 ff.

<sup>513</sup> NRF, S. 1322, Z. 17 ff.

<sup>514</sup> Vgl. in diesem Sinne auch Ludwig 2002, S. 164 f.

<sup>515</sup> NRF, S. 1335, Z. 42 ff. / Anhang 9 – Hierin besteht auch die innere Rechtspflicht gegen sich selbst, vgl. unten S. 107 ff. mit Fn. 600.

<sup>516</sup> TL, AA VI, S. 462, Z. 23 ff. – Vgl. in diesem Sinne auch Kaulbach 1982d, S. 182 f.: „Kant unterscheidet mit der Wendung, daß der Mensch als freies Wesen auf Grund seiner Stellung den Mitmenschen und in anderer Weise den Sachen gegenüber *Würde* habe, die Sache aber einen

Wenn Kant also das Recht als Verhältnis der Willkür zwischen Personen bestimmt, sind taugliche Rechtssubjekte nur mit transzendentaler Freiheit begabte Wesen.<sup>517</sup> Insofern Personalität und Würde gleichermaßen auf diese Freiheit aufbauen, weist die Moralphilosophie aus, wer überhaupt als Person im Rechtssinne zu betrachten ist. Folglich haben Recht und Ethik gewissermaßen den gleichen Anwendungsbereich.

Angesichts des beschränkten Rahmens dieser Untersuchung muss es bei dieser knappen Erläuterung der genannten Punkte, die auf eine Rückführung des Rechts auf die transzendente Freiheit hindeuten, sein Bewenden haben. Sie mögen daher als Indizien verstanden werden, die weiterer Erforschung bedürfen.

– Ende des Exkurses –

Im Ergebnis findet sich somit die erste Eigenschaft des moralischen Rechtsbegriffs zwar nicht in der abstrakten begrifflichen Fassung der *Metaphysik der Sitten*, wohl aber inhaltlich der Sache nach bereits 1784 in den Vorlesungsmitschriften wieder. In *Moral-Mröngovius II* und *Naturrecht-Feyerabend* konnte nicht nur nachgewiesen werden, dass zentrale Begrifflichkeiten wie *Person*, *factum* und *Zurechnung* gleich bestimmt werden, sondern auch, dass Kant 1784 das Recht als das äußere, reziproke Verhältnis mehrerer Freiheitsträger auffasst. Dies entspricht sachlich der Bestimmung von 1797. Die Differenzen hinsichtlich der Unterscheidung zwischen *Wille* und *Willkür* liegen vorwiegend auf einer begrifflichen Ebene, da der Sache nach der positive und der negative Begriff der Willkürfreiheit (unabhängig von den oben geschilderten Erkenntnissen hinsichtlich des Freiheitsbegriffs beim Recht) schon in den Vorlesungsmitschriften vorliegen.

### 3.2.2.2.3 Der Rechtsbegriff betrifft das Verhältnis der eigenen Willkür nur auf die Willkür (nicht den Wunsch) des anderen

In der „Einleitung in die Rechtslehre“ von 1797 führt Kant als zweite Eigenschaft des moralischen Rechtsbegriffs an, dass sich das Recht ausschließlich auf das wechselseitige Willkürverhältnis bezieht.

In *Moral-Mröngovius II* fehlt diesbezüglich (wie auch schon bei der ersten Eigenschaft) eine explizite Bestimmung durch Kant. Sie zeigt sich aber der Sache nach bei der Abgrenzung von Rechts- und Tugendpflichten gegen andere. Denn es ist gerade das Spezifikum des Rechts, dass es nur auf die Freiheit und nicht auf die Wünsche bzw. Bedürfnisse des Anderen abstellt. Letzteres gehört zur Wohltätigkeit:

---

Preis, die *Stellung* des Menschen von derjenigen der Sache. [...] Es mag festgehalten werden: die rechtlich-moralische Wurzel des Rechts zeigt sich in objektiver Hinsicht als die Legitimität des Rechts als Schutz der freien Stellung der Person, also ihrer ‚Würde‘.“ und Kersting 1984, S. 93 mit Fn. 199: „Menschheit, Würde und Persönlichkeit stehen in einem engen begrifflichen Verweisungszusammenhang und werden von Kant auch häufig synonym gebraucht.“

<sup>517</sup> Vgl. dazu auch oben S. 44 mit Fn. 232.

Die Pflichten gegen andre beruhen auf zwei Principien, nemlich entweder auf der Freyheit anderer oder auf besondre[n] Zwecke[n] andrer. Wir können nun sagen: die Nothwendigkeit einer Handlung unter der Bedingung nach der allein die allgemeine Freiheit mit sich selbst bestehen kann, heißt eine strenge Pflicht [*sic*. Rechtspflicht]. Die Nothwendigkeit in der Handlung, nach der allein der allgemeine Zweck oder die Glückseeligkeit erreicht werden kann, ist die unvollkommene Pflicht [*sic*. Tugendpflicht] oder die Pflicht der Wohltätigkeit.<sup>518</sup>

Ähnlich verhält es sich in *Naturrecht-Feyerabend*. Hier kommt diese Eigenschaft des Rechtsbegriffs nur an einer Stelle im Rahmen des Erbrechts direkt zum Ausdruck. Nach Kant ist „[m]ein Wille [...] nichtig, wenn er nicht thätig ist. Denn ist er ein bloßer Wunsch [...] und kein praktische[r] Willen. Bloßer Wunsch giebt aber kein Recht. Nachm Tode kann mein Begehungsvermögen nichts hervorbringen.“<sup>519</sup> Das Begehungsvermögen, das etwas hervorbringen kann, definiert Kant in der *Metaphysik der Sitten* als *Willkür*.<sup>520</sup> Insofern Kant in *Naturrecht-Feyerabend* demgegenüber den Wunsch abgrenzt, wird implizit gesagt, dass sich das Recht allein auf die Willkür bezieht. Von „praktische[m] Willen“ kann nur dort gesprochen werden, wo durch Handlungen interagiert wird, hingegen nicht bei Wünschen, die bloß im Inneren verbleiben. Entsprechendes kommt auch in der Abgrenzung zur Billigkeit zum Ausdruck. „Das Recht betrifft die Freiheit, die Billigkeit die Absicht“<sup>521</sup> da „die Billigkeit [...] Uebereinstimmung des Willens mit den innern Gesinnungen andrer Menschen [ist]; das strenge Recht aber mit den geäußerten Gesinnungen“.<sup>522</sup> Die Bestimmung der „Einleitung in die Rechtslehre“, dass das Recht das Verhältnis der Willkür zur Willkür und nicht zum Wunsch des anderen betrifft, findet hier seine Entsprechung in der Differenzierung zwischen „geäußerten Gesinnungen“ (= Willkür) und „innern Gesinnungen“ (= Wunsch).

<sup>518</sup> MM-II, S. 618, Z. 15 ff. / Anhang 23 – Dass hier von *Handlung* und nicht von *Willkür* die Rede ist, ist unerheblich. Denn auch nach der *Metaphysik der Sitten* ist die Willkür auf Handlungen gerichtet, die als Fakta aufeinandertreffen. Genau dies wird bei *Moral-Mrongoivius II* mit „Nothwendigkeit einer Handlung unter der Bedingung nach der allein die allgemeine Freiheit mit sich selbst bestehen kann“ aufgefangen. – Vgl. auch Kants Redeweise in NRF, S. 1336, Z. 11 ff. / Anhang 8 f.: „Die Grundsätze des freyen Willens, durch durchgängige Einstimmung nach Gesetzen, sind entweder mit uns selbst oder andern. Grundsätze des äußeren Gebrauchs und inren Gebrauchs der Freiheit. [...] Jus enthält also bloß die Angabe der Freiheit, wodurch eine die andre einschränkt, also Wirkung und Gegenwirkung. Das Recht beruht bloß auf Freiheit.“

<sup>519</sup> NRF, S. 1366, Z. 39 ff. / Anhang 23.

<sup>520</sup> Vgl. oben S. 45.

<sup>521</sup> NRF, S. 1329, Z. 11 f. / Anhang 23 f.

<sup>522</sup> NRF, S. 1334, Z. 5 ff. / Anhang 24.

### 3.2.2.2.4 Der Rechtsbegriff betrifft nur die Form im Verhältnis der beiderseitigen Willkür

Zuletzt hebt Kant in der „Einleitung in die Rechtslehre“ als dritte Eigenschaft des moralischen Rechtsbegriffs darauf ab, dass das Recht von der Materie der Willkür, d. h. den Handlungszwecken im Verhältnis der beiderseitigen Willkür, abstrahiert.

Diese Tatsache kommt in *Moral-Mrongovius II* kaum zum Ausdruck. Sie lässt sich allenfalls negativ nachweisen, insofern bei Rechtspflichten nach Kant alleinig „die Uebereinstimmung einer Handlung mit der Freiheit anderer [...] nothwendig [ist]“. Es ist jedoch nicht erforderlich, dass die „Handlungen mit andern Zwecken übereinstimmen“,<sup>523</sup> also dass bestimmte Handlungszwecke verfolgt oder erreicht werden.

Deutlicher wird Kant jedoch in *Naturrecht-Feyerabend*. Der Inhalt unserer Zwecksetzungen wird durch den Rechtsbegriff Kants nicht aufgegriffen, denn „[e]in jeder kann, wenn er nur die allgemeine Freiheit nicht beleidiget, sein Glück suchen, wie er will. [...] Justitia pereat mundus d: i: ich bekümmere mich gar nicht um die Glückseligkeit. [...] Die Regel aber müsse allgemein seyn [...]“.<sup>524</sup> Eine Zweckbetrachtung ist hiernach mit dem Rechtsbegriff unvereinbar, da es allein auf das allgemeingesetzliche, formale Verhältnis meiner Handlung zum Handlungsvermögen der anderen ankommt.

### 3.2.2.3 Rechtsbegriff

Da sich wie gezeigt die von Kant in der „Einleitung in die Rechtslehre“ benannten Eigenschaften des moralischen Rechtsbegriffs in den Vorlesungsmitschriften von 1784 (zumindest der Sache nach) wiederfinden, verwundert es nicht, dass Kant hier zu fast wortgleichen Formulierungen des moralischen Rechtsbegriffs gelangt.

So definiert Kant in *Moral-Mrongovius II* das Recht als den „Begrif der äußeren Freyheit die nach allgemeinen Gesetzen möglich ist“.<sup>525</sup> Es ist „die Bedingung, unter der seine Freiheit mit der allgemeinen Freiheit bestehen kann. [...] Der Begriff des Rechts beruht lediglich auf dem Begrif der Freyheit.“<sup>526</sup>

Ebenso deutlich ist die Formulierung des moralischen Rechtsbegriffs in *Naturrecht-Feyerabend*: „Recht ist die Einschränkung der Freiheit, nach welcher sie mit jeder andrer Freiheit nach einer allgemeinen Regel bestehen kann.“<sup>527</sup>

<sup>523</sup> MM-II, S. 618, Z. 22 ff.

<sup>524</sup> NRF, S. 1334, Z. 31 ff. / Anhang 24.

<sup>525</sup> MM-II, S. 631, Z. 6 f. / Anhang 24.

<sup>526</sup> MM-II, S. 618, Z. 26 ff. / Anhang 25.

<sup>527</sup> NRF, S. 1320, Z. 6 ff. / Anhang 24 – Vgl. auch „Recht ist die Einschränkung jeder besonderen Freiheit auf die Bedingungen, unter denen die allgemeine Freiheit bestehen kann.“ (NRF, S. 1334, Z. 13 ff. / Anhang 25).

### 3.2.3 § C Allgemeines Prinzip des Rechts

#### 3.2.3.1 *Allgemeines Rechtsprinzip*

Kant leitet hieraus in der „Einleitung in die Rechtslehre“ nun das allgemeine Rechtsprinzip und das allgemeine Rechtsgesetz ab. Auch in *Moral-Mrongoivius II* findet sich zunächst eine begrifflich nahezu identische Formulierung des allgemeinen Rechtsprinzips:

Das Princip der Handlung nach welchem sie mit der Freiheit jedes andern nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann, ist das Princip des Rechts. Recht ist Uebereinstimmung der Handlung mit der Regel, unter der allein die Freiheit aller zusammen bestehen kann. [...] Was mit den Bedingungen übereinstimmt, [...] unter denen die Freyheit des einen mit der Freyheit des andern unter allgemeinen Gesetzen bestehen kann, ist recht und was dieser Bedingung widerstreitet, ist unrecht.<sup>528</sup>

Auch hier stellt das allgemeine Rechtsprinzip letztlich eine Umformulierung desselben Sachverhalts wie beim Rechtsbegriff, allerdings nunmehr aus der Perspektive des subjektiven Rechts, dar. Daher kann man auch in *Moral-Mrongoivius II* von einer Ableitung des Rechtsprinzips aus dem moralischen Rechtsbegriff sprechen. Kant stellt ebenso klar, dass das Recht (anders als die Ethik) kein Rechtshandeln um des Rechts willen verlangt, denn „[z]ur legalitaet einer Handlung gehört bloß, daß eine Handlung, zu der man verbunden ist, geschehe; zur moralitaet einer Handlung aber gehört, daß sie aus Verbindlichkeit geschehe“.<sup>529</sup> Eine Handlung, „die auch moralisch nothwendig ist, die er [*sic*: jemand] aber nicht des moralischen Gesetzes wegen ausübt, sondern die aus andern Bewegungsgründen entspringt, hat [...] bloß einen legalen Werth“.<sup>530</sup> Folglich kommt es bei der Rechtmäßigkeit von „[j]uridische[n] Handlungen“ nur auf die tatsächliche Vereinbarkeit der Willkür an, nicht aber darauf, dass „sie nehmlich aus moralischen Gesinnungen gethan sind“.<sup>531</sup>

Mit leicht anderer Terminologie findet sich das allgemeine Rechtsprinzip in *Naturrecht-Feyerabend*. „Eine Handlung die nach einer allgemeinen Regel der Freiheit eingerichtet ist, ist recht; wenn sie der Freiheit nach einer allgemeinen Regel widerstreitet, so ist sie ungerecht.“<sup>532</sup> Dabei erschöpft sich Rechtshandeln auch

<sup>528</sup> MM-II, S. 630, Z. 35 ff. / Anhang 25.

<sup>529</sup> MM-II, S. 612, Z. 30 ff. / Anhang 25 f.

<sup>530</sup> MM-II, S. 612, Z. 27 ff. / Anhang 25 f. – Vgl. auch „Juridische Handlungen kann ich auch ethisch betrachten, wenn sie nehmlich aus moralischen Gesinnungen gethan sind.“ (MM-II, S. 620, Z. 19 ff.).

<sup>531</sup> MM-II, S. 620, Z. 19 ff. / Anhang 26.

<sup>532</sup> NRF, S. 1328, Z. 6 ff. / Anhang 25 – Vgl. auch „Bei uns ist das Princip, daß eine Handlung mit der Freiheit aller nach einem allgemeinen Gesetz beisammen bestehe, diese Handlung ist erlaubt und wir haben Befugniß.“ (NRF, S. 1332, Z. 35 ff. / Anhang 25) und „Die Uebereinstimmung der Privatfreiheit mit der allgemeinen Freiheit ist das oberste Princip des Rechts [...]“ (NRF, S. 1328, Z. 20 ff.).

hier darin, zu „unterlassen, die Freiheit anderer zu stören, nach allgemeinen Gesetzen“. <sup>533</sup> Dies limitiert die Forderung des Rechts wie in der „Einleitung in die Rechtslehre“ auf die tatsächliche Wahrung des rechtmäßigen Freiheitsgebrauchs des anderen. Recht fordert also nur, dass die Handlung „unbeschadet der allgemeinen Freiheit zu einem allgemeinen Gesetz gemacht werden kann“, <sup>534</sup> und verzichtet damit im Gegensatz zur Ethik auf ein Handeln aus Pflicht. Denn „[d]ie Absicht mag hier nun seyn, wie sie wolle. Meine Handlung dürfe nur so beschaffen seyn, daß sie der allgemeinen Freiheit gemäß ist.“ <sup>535</sup>

### 3.2.3.2 Allgemeines Rechtsgesetz

Eine der „Einleitung in die Rechtslehre“ entsprechende Formulierung des allgemeinen Rechtsgesetzes findet sich in den Vorlesungsmitschriften nicht. Allenfalls lässt sich in *Naturrecht-Feyerabend* Kants Interpretation des ulpianischen *neminem laede* <sup>536</sup> in diesem Sinne auslegen: „Thue die Handlung so nachm Gesetz, wie es dem Rechte der Menschheit gemäß ist. Die Ursache warum du es thust ist einerlei.“ <sup>537</sup> Diese Formulierung bringt das allgemeine Rechtsgesetz in imperativer Form zum Ausdruck, wenn man das „Recht der Menschheit“ nach dem allgemeinen Rechtsprinzip bestimmt ansieht. <sup>538</sup>

Wohl aber lässt sich den Vorlesungsmitschriften entnehmen, dass sich Recht, weil es ein moralisches Gesetz ist, als kategorischer Imperativ äußern muss. Denn „[m]oralische Gesetze“ – so Kant in *Naturrecht-Feyerabend* – „sind immer categorisch und haben Verbindlichkeit d: i: moralische Nöthigung zu einer Handlung“. <sup>539</sup> Gleiches geht aus *Moral-Mrongoivius II* hervor. Hiernach ist „[d]er Categorische Imperativ [...] der, der die Nothwendigkeit einer [...] Handlung ohne Rücksicht auf irgend einen Zweck befiehlt“. <sup>540</sup> Genau dies tut auch das Recht, indem es verlangt, die Handlungen so einzurichten, dass sie rein formal (unter Abstraktion von allen Handlungszwecken) nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit bestehen können.

Darüber hinaus könnten die Vorlesungsmitschriften eine Interpretationshilfe zu der entsprechenden Passage in § C der „Einleitung in die Rechtslehre“ von 1797 bereithalten. Dort heißt es:

<sup>533</sup> NRF, S. 1337, Z. 10 f. / Anhang 25.

<sup>534</sup> NRF, S. 1333, Z. 1 f. / Anhang 25.

<sup>535</sup> NRF, S. 1328, Z. 9 f. / Anhang 25.

<sup>536</sup> Vgl. zu Kants Behandlung der *praecepta iuris* des Ulpian in *Naturrecht-Feyerabend* unten S. 107 ff.

<sup>537</sup> NRF, S. 1336, Z. 32 ff. / Anhang 26.

<sup>538</sup> Vgl. die Bestimmung des Rechts der Menschheit in RI, S. 47, Z. 1 ff. [237, 29 ff.]: „FREIHEIT (Unabhängigkeit von eines Anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht.“

<sup>539</sup> NRF, S. 1325, Z. 35 ff.

<sup>540</sup> MM-II, S. 607, Z. 7 ff.

[D]as allgemeine Rechtsgesetz [...] fordert [sc. nicht], daß ich ganz um dieser Verbindlichkeit willen, meine Freiheit auf jene Bedingungen selbst einschränken sollte, sondern die Vernunft sagt nur, daß sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt sei und von anderen auch tätlich eingeschränkt werden dürfe; und dieses sagt sie als ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist.<sup>541</sup>

„Das Recht beruht“ – so Kant in *Naturrecht-Feyerabend* – „bloß auf der Freiheit“<sup>542</sup> und nach *Moral-Mrongoivius II* liegt „[d]em moralischen Gesetze [...] der Begriff Freiheit zum Grunde“.<sup>543</sup> Beide Vorlesungsmitschriften führen das Recht ausschließlich auf die Freiheit zurück. Kennzeichnend ist dabei, dass Kant mit der Freiheit deren gesetzmäßige Einschränkung begriffsnotwendig verbindet, denn „[d]ie Idee der Freiheit bringt das schon mit sich, nach einer allgemeinen Regel zu handeln“.<sup>544</sup> Diese gesetzmäßige Einschränkung der Freiheit geschieht auch durch das Recht, das „nichts andres, als das Gesetz der Gleichheit, der Wirkung und Gegenwirkung der Freiheit [ist], dadurch stimmt meine Freiheit mit der allgemeinen überein“.<sup>545</sup> Kant hebt mit dieser Bestimmung des Rechts als gesetzmäßiger Einschränkung der Freiheit darauf ab, dass „[a]lle obiecte [...] unter Gesetzen stehen [müssen], sonst kann sie die Vernunft nicht erkennen. Nun gibt es Gesetze der Natur und der Freiheit.“<sup>546</sup> Recht ist ein solches Gesetz der Freiheit,<sup>547</sup> und zwar „[n]eminem laede. Das Princip der Freiheit ist das Princip der äußeren Freyheit [...]. Dieß heißt [...] keines Menschen Recht Abbruch thun.“<sup>548</sup> Die Freiheit ist also in ihrem äußeren Gebrauch überhaupt nur als rechtsgesetzlich eingeschränkte nach dem „Gesetz der Gleichheit, der Wirkung und Gegenwirkung der Freiheit“<sup>549</sup> denkbar und ermöglicht so der Vernunft, allererst Objekte unter Freiheitsgesetzen (den Menschen als zurechnungsfähiges Rechtssubjekt) zu erkennen.

In diesem Sinne ist dann auch Kants Bestimmung in § C zu verstehen, „die Vernunft sagt nur, daß sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt sei [...]; [...] als ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist“.<sup>550</sup> Die Freiheit unterliegt, da sie nicht Gesetz der Natur ist, vernunftnotwendig einer eigenen Gesetzlichkeit und diese wird in ihrem äußeren Gebrauch durch das Rechtsgesetz bestimmt.

Dass die Freiheit „von anderen auch tätlich eingeschränkt werden dürfe“,<sup>551</sup> ergibt sich ebenso daraus, dass die Freiheit stets nur als rechtsgesetzlich einge-

<sup>541</sup> RL, S. 39, Z. 19 ff. [231, 10 ff.] / Anhang 26.

<sup>542</sup> NRF, S. 1336, Z. 21 / Anhang 26.

<sup>543</sup> MM-II, S. 630, Z. 9 f. / Anhang 26.

<sup>544</sup> MM-II, S. 630, Z. 11 f. / Anhang 26.

<sup>545</sup> NRF, S. 1335, Z. 27 ff. / Anhang 26.

<sup>546</sup> MM-II, S. 630, Z. 25 ff. / Anhang 8 f.

<sup>547</sup> Nach den Vorlesungen zu schließen sogar ein autonomes Gesetz. Vgl. oben S. 90 ff.

<sup>548</sup> MM-II, S. 632, Z. 16 ff. / Anhang 26.

<sup>549</sup> NRF, S. 1335, Z. 38 / Anhang 26.

<sup>550</sup> RL, S. 39, Z. 25 ff. [231, 15 ff.] / Anhang 26.

<sup>551</sup> RL, S. 39, Z. 26 f. [231, 16 f.] / Anhang 26.

schränkte besteht.<sup>552</sup> Denn „[h]andelt jemand wider allgemeine Freiheit, und der andre widersteht ihm“,<sup>553</sup> so stellt das die Vereinbarkeit mit dem Rechtsgesetz der Freiheit wieder her. Folglich ist nach den Vorlesungsmitschriften wie in der „Einleitung in die Rechtslehre“ bereits im Rechtsprinzip bzw. Rechtsgesetz die Zwangsbefugnis enthalten: „Alle Handlungen sind recht, [...] wenn sie einem Störer der allgemeinen Freiheit widerstreiten.“<sup>554</sup>

Mithin hat Kant, auch wenn sich 1784 der Rechtsbegriff nicht in der Form des allgemeinen Rechtsgesetzes wiederfindet, zu dieser Zeit nichtsdestotrotz die Vorstellung einer rechtsgesetzlichen Einschränkung der Freiheit, die sich als kategorischer Imperativ äußert. Dies entspricht wie gezeigt auch der Darstellung in § C der „Einleitung in die Rechtslehre“.

### 3.2.4 § D Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden

Die Herleitung der Zwangsbefugnis beim Recht über den Satz vom Widerspruch, so wie sie Kant in der „Einleitung in die Rechtslehre“ darstellt, findet sich bereits 1784 vollständig in den Vorlesungen wieder. So bestimmt Kant in *Moral-Prongovius II*:

Mit allen Rechts Pflichten kann Zwang verbunden werden. [...] Was einer Hinderniß der allgemeinen Freiheit widersteht, befördert die allgemeine Freyheit und ist daher recht. Unrecht ist nun eine Hinderniß der allgemeinen Freyheit, Zwang Hinderniß dieser Hinderniß oder Aufhebung derselben; also Beförderung der Freyheit.<sup>555</sup>

Ebenso ist nach *Naturrecht-Feyerabend* „[d]as Widerstehen einer unrechten Handlung [...] ein Hinderniß der Handlung, die der allgemeinen Freiheit widersteht, also ists Beförderung der Freiheit und der Uebereinstimmung der Privatfreiheit mit der allgemeinen Freiheit“,<sup>556</sup> Dabei versteht Kant auch hier die Zwangsbefugnis ausschließlich im Sinne eines Gegenzwangs, da nur die „Handlung, die derjenigen, die der allgemeinen Freiheit entgegen gesetzt ist, widersteht, [...] recht [ist]“.<sup>557</sup>

<sup>552</sup> Vgl. mit ähnlichen Gedanken in Bezug auf die Rechtslehre der *Metaphysik der Sitten* Ludwig 1988, S. 102 mit Fn. 37: „Die Identität von Recht und Zwang folgt allein aus der Kantischen Idee der Gesetzesunterworfenheit (= Freiheit [...]) des freien Subjekts [...].“ Vgl. auch TL, AA VI, S. 396, Z. 4 ff.

<sup>553</sup> NRF, S. 1335, Z. 29 f. / Anhang 26.

<sup>554</sup> NRF, S. 1337, Z. 10 ff. / Anhang 25.

<sup>555</sup> MM-II, S. 631, Z. 12 ff. / Anhang 27 – Vgl. auch „jede Handlung die mit der Bedingung, unter der die Freiheit allgemein sein kann, besteht, kann gezwungen werden[,] d. h. es ist nicht unrecht einen Menschen dazu zu zwingen. Denn die Handlung die der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen entgegen ist, ist ein Beweiß der allgemeinen Freiheit. Da nun alles das, was einer Hinderniß der allgemeinen Freiheit entgegen ist, die allgemeine Freyheit befördert, so ist der Zwang rechtmäßig.“ (MM-II, S. 619, Z. 1 ff.).

<sup>556</sup> NRF, S. 1328, Z. 16 ff. / Anhang 27.

<sup>557</sup> NRF, S. 1328, Z. 15 f. / Anhang 27.

Im Vergleich zur „Einleitung in die Rechtslehre“ sind desweiteren zwei Dinge zu betonen: Zum einen präzisiert Kant in den Vorlesungsmitschriften den Zwangsbegriff, der 1797 relativ unbestimmt bleibt. Er geht dort von einem allgemeinen Zwangsbegriff aus, wonach Zwang die „Nöthigung zu ungerne[n] Handlung“<sup>558</sup> ist. Innerhalb dessen unterscheidet Kant aber verschiedene Zwangsbegriffe. Zunächst kennt er den Selbstzwang, „der allein durch motive entsteht“.<sup>559</sup> Dieser geschieht durch die Vernunft und kann moralisch oder pragmatisch sein.<sup>560</sup> „Der moralische Zwang beruht auf Pflicht.“<sup>561</sup> Hingegen entspringt „[d]er pragmatische Zwang [...] auch aus der Vernunft[,] allein der Zweck ist doch immer die Befriedigung der Vergnügen“.<sup>562</sup> Dem stellt Kant nun den „[p]athologische[n] Zwänge“ gegenüber, „denn dieser geschieht per stimulus“. Wie die Bezeichnung *pathologisch* zeigt, hat Kant damit Gewalt bzw. Furcht vor Strafe/Gewalt im Auge. So liegt nach Kant bei einer Handlung, „laß ich mich [...] mit Furcht der Strafe dazu bringen; [...] ein pathologischer Zwang“ vor.<sup>563</sup> Auf diesen Zwang bezieht sich Kant nun beim Recht. Denn dort „kann man einen pathologischen oder äußern Zwang zur Verbindlichkeit hinzufügen, wofern die Handlung die Freiheit betrifft, die nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen kann, ohne daß die Freiheit jedes einzelnen eingeschränkt wird“.<sup>564</sup>

Zum anderen bestätigt sich auf Grund der Vorlesungsmitschriften die Vermutung, dass die gesonderte Herleitung der Zwangsbefugnis über den Satz vom Widerspruch dem damaligen Diskussionszusammenhang geschuldet ist, in dem Kant seine Rechtslehre sieht. Denn Kant versteht sich in deutlicher Abgrenzung zur klassischen Naturrechtslehre, wenn er sagt:

Alle Lehrer der Moral und des Rechts haben dem Begriff des Rechts immer was zugefügt, was erst bewiesen werden muß. Denn sie sagen, eine Handlung ist Recht, wenn sie so bestimmt ist, daß es erlaubt ist, die, die sich dazu obligiren, zur Ausübung derselben zu zwingen. Die Befugniß aber einen Menschen zu einer Handlung zu zwingen, darf garnicht in der Definition vorkommen sondern muß erst aus derselben bewiesen werden [...].<sup>565</sup>

<sup>558</sup> NRF, S. 1323, Z. 21 / Anhang 27 – Vgl. auch „Necessitas actionis invictae ist ein Zwang. Hiezu wird erfordert daß nicht nur unser Wille nicht moralisch gut ist, sondern auch daß er Hindernisse habe. Ein Zwang setzt immer voraus ein Hinderniß im Willen.“ (MM-II, S. 616, Z. 31 ff. / Anhang 27 f.).

<sup>559</sup> MM-II, S. 617, Z. 1 / Anhang 27 f.

<sup>560</sup> Damit hebt Kant auf die bereits oben im Rahmen der Willkürfreiheit angesprochene Nötigung durch Motive ab. Vgl. oben die Unterscheidung zwischen *motiva moralia* und *motiva pragmatica*, S. 85 f.

<sup>561</sup> MM-II, S. 617, Z. 6.

<sup>562</sup> MM-II, S. 617, Z. 27 ff.

<sup>563</sup> Zum Ganzen: MM-II, S. 616, Z. 39 ff. / Anhang 27 f.

<sup>564</sup> MM-II, S. 619, Z. 13 ff. / Anhang 27.

<sup>565</sup> MM-II, S. 618, Z. 33 ff.

Kant will die Zwangsbefugnis aus „der Definition“ des Rechts „beweisen“. Hier- nach ist die Zwangsbefugnis im Rechtsprinzip enthalten. Wie also bereits beim Rechtsprinzip und Rechtsgesetz deutlich wurde, begreift Kant Recht und Zwangsordnung als analytisch verknüpft.

3.2.5 § E Das strikte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jeder- manns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden

### 3.2.5.1 *Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten einerlei*

Wie die beiden vorherigen Abschnitte zu den §§ C und D gezeigt haben, hat Kant bereits 1784 Recht und Zwangsbefugnis analytisch verknüpft. In § E der „Einlei- tung in die Rechtslehre“ expliziert Kant dieses Verhältnis und setzt Recht und die Befugnis zu zwingen gleich.

Die Gleichsetzung von Recht und Zwangsbefugnis kommt in *Moral- Mrongovius II* lediglich dadurch zum Ausdruck, dass Recht(-spflichten) mit Zwangspflichten identifiziert werden. So definiert Kant Recht als den „Inbegrif aller unserer Zwangspflichten (legum strictarum)“.<sup>566</sup> Demnach unter- scheidet er alle Verbindlichkeiten nach dem moralischen Gesetz in „1. solche zu deren Beobachtung wir mit Recht gezwungen werden dürfen, 2. solche zu denen wir äußerlich nicht gezwungen werden dürfen“<sup>567</sup> und begründet dies damit, dass „man Zwangspflichten und vollkommene Pflichten [*sc.* Rechtspflichten] für einerlei hält“.<sup>568</sup>

Auch nach *Naturrecht-Feyerabend* sind Rechtsgesetz und Zwangsordnung einerlei, denn „[d]ie Uebereinstimmung der Privatfreiheit mit der allgemeinen Freiheit ist das oberste Princip des Rechts, dieses ist ein Zwangsgesetz“.<sup>569</sup> Kant wird hier aber im Vergleich zu *Moral-Mrongovius II* deutlicher, insofern er das Recht materiell als die Befugnis, andere zu zwingen, definiert:

Das Recht ist materialiter betrachtet, was etwas ist, wozu ich andre zwingen kann. [...] Ich habe Recht wozu, wenn ich jemand wozu zwingen kann. [...] Ich habe ein Recht, wenn ich die Freiheit andrer einschränke. Das ist Zwang. Ein Recht ist da- her die Befugnis andre zu zwingen.<sup>570</sup>

Doch nicht nur hierin entsprechen die Vorlesungsmitschriften der „Einleitung in die Rechtslehre“ von 1797. Auch wenn der Begriff der *äußeren Gesetzgebung* nicht auftaucht, zeigt sich schon 1784, dass die Gleichsetzung von Rechts- und Zwangsordnung der Sache nach auf diesen und den damit verbundenen Verzicht

<sup>566</sup> MM-II, S. 620, Z. 9 f. / Anhang 28 f.

<sup>567</sup> MM-II, S. 617, Z. 33 ff. / Anhang 28.

<sup>568</sup> MM-II, S. 618, Z. 2 f. / Anhang 28.

<sup>569</sup> NRF, S. 1328, Z. 20 ff. / Anhang 28.

<sup>570</sup> NRF, S. 1332, Z. 38 ff. / Anhang 28 f.

auf eine Triebfederbestimmung zurückzuführen ist. Denn – so Kant – „[z]ur Gesinnung kann man nicht gezwungen werden, wenn man sie auch erkennen könnte, denn sonst würde alle Freiheit aufhören, indem nur das äußere einer Handlung unter einem Zwange stehen kann“. Daher geht „das Recht [...] auf die äußeren Handlungen“.<sup>571</sup> „Jus [ist] practische Philosophie der Handlungen ohne Rücksicht der Gesinnungen.“<sup>572</sup> Eine Handlung aus moralischen Gesinnungen, d. h. aus Pflicht bzw. Achtung vor dem Gesetz, zu tun, erfordert eine Triebfederbestimmung durch das Subjekt selbst und gehört daher zur inneren Gesetzgebung, zur Ethik.<sup>573</sup> Dies ist beim Recht als bloß äußerer Gesetzgebung nicht möglich. Soll daher eine Rechtspflicht „ohne Achtung fürs Gesetz nothwendig seyn, muß [s.c. die Nötigung] daher durch Zwang geschehen. Außer Zwang und Achtung nöthigt nichts zu einer Handlung.“<sup>574</sup> Wie auch schon nach der *Metaphysik der Sitten* können also auch hier Rechtspflichten nur solche Pflichten sein, für welche als Triebfeder auch die Möglichkeit äußeren Zwangs besteht. Und dies sind – mit der *Metaphysik der Sitten* gesprochen – die Pflichten, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist.

### 3.2.5.2 Analogie zum dritten Axiom Newtons

Während in *Moral-Mrongoivius II* die Analogie zur Newtonschen Mechanik bei der Begründung des Zwangsgesetzes fehlt, findet sie sich in *Naturrecht-Feyerabend*:

Das Recht ist nichts andres, als das Gesetz der Gleichheit, der Wirkung und Gegenwirkung der Freiheit, dadurch stimmt meine Freiheit mit der allgemeinen überein. Handelt jemand wider allgemeine Freiheit, und der andre widersteht ihm; so handelt dieser Widersacher der allgemeinen Freiheit gemäß, und also recht. So habe ich ein Recht, andre zur Befolgung des Rechts zu zwingen. [...] Alle Principien des Rechts sind Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der Freiheit.<sup>575</sup>

Zwar wird hier die Analogie nicht in der Deutlichkeit und Ausführlichkeit dargestellt, wie es in der „Einleitung in die Rechtslehre“ der Fall ist. Dennoch lässt sich ziemlich sicher sagen, dass Kant auch an dieser Stelle auf das dritte Axiom Newtons rekurriert, da das Axiom auch in der „Einleitung in die Rechtslehre“ als „Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung“<sup>576</sup> bezeichnet wird

<sup>571</sup> MM-II, S. 620, Z. 11 ff. / Anhang 28 f.

<sup>572</sup> NRF, S. 1327, Z. 31 f. / Anhang 28.

<sup>573</sup> Vgl. oben S. 30 f./73 ff. und S. 54 f. m. w. N. sowie RL, S. 30, Z. 25 ff. [220, 19 ff.].

<sup>574</sup> NRF, S. 1327, Z. 42 f. / Anhang 28.

<sup>575</sup> NRF, S. 1335, Z. 27 ff. / Anhang 29 – Vgl. auch „Jus enthält also bloß die Angabe der Freiheit, wodurch eine die andre einschränkt, also Wirkung und Gegenwirkung. Das Recht beruht bloß auf Freiheit.“ (NRF, S. 1336, Z. 19 ff.).

<sup>576</sup> RL, S. 41, Z. 19 f. [232, 35] / Anhang 29.

und da sich Kant an anderer Stelle in den Vorlesungsmitschriften eindeutig dieses Vergleichs bedient.<sup>577</sup>

Vom Ergebnis her stehen jedenfalls auch nach den Vorlesungsmitschriften alle Rechtssubjekte in einer Wechselwirkungsgemeinschaft gleicher Freiheit unter dem allgemeinen Gesetz des Rechts, wenn Kant das Recht als „das Gesetz der Gleichheit, der Wirkung und Gegenwirkung der Freiheit“<sup>578</sup> definiert. Diese Rechtsgemeinschaft impliziert auch durchgängigen, wechselseitigen Zwang, denn „[h]andelt jemand wider allgemeine Freiheit, und der andre widersteht ihm“<sup>579</sup> so stellt das die Vereinbarkeit mit dem „Gesetz der Gleichheit, der Wirkung und Gegenwirkung“ der Freiheit wieder her.

### 3.2.5.3 *Das Recht als ius strictum verstattet keine Ausnahmen*

Im Gegensatz zur „Einleitung in die Rechtslehre“ von 1797 fehlt in *Moral-Mrongoivius II* zwar die Begründung mit der Analogie zur Mathematik, doch ist auch hier „[d]ie Rechtspflicht [...] eine stricte Pflicht, denn hier giebt keine Ausnahme“.<sup>580</sup> Dadurch unterscheiden sich Rechts- und Tugendpflichten. „Die erstern heißen auch stricte vollkommen[e] die letztern unvollkommene Pflichten.“<sup>581</sup>

In *Naturrecht-Feyerabend* wird zwar ein Vergleich zur Mathematik gezogen, doch ist dieser inhaltlich von dem in der „Einleitung in die Rechtslehre“ verschieden. Er bezieht sich nämlich auf die mathematische Regelmäßigkeit aller moralischen Gesetze und nicht – wie in der „Einleitung in die Rechtslehre“ – nur auf die der Rechtsgesetze.<sup>582</sup> Dennoch wird auch hier das Zwangsrecht als striktes Recht

<sup>577</sup> Vgl. MM-II, S. 614, Z. 38 ff.: „Wenn eine Handlung wozu ein Grund ist nicht geschieht, so müssen hinlängliche Gegengründe vorhanden seyn. Wenn demnach obiective Verbindlichkeit da ist; so beweist das, daß in unserm Willen reactiones dasein müssen. Wenn ein Körper da ist[,] der einen andern Körper in Bewegung bringen kann[,] und dessen Bewegung doch nicht erfolgt; so schließt man, daß etwas dasein muß, das entgegenwirkt. Die Vernunft ist die Kraft, die den Willen bestimmt. Wird die Handlung unterlassen, so geschieht eine Gegenwirkung. Physisch kann ich niemals eine Unterlassung einer Handlung nennen; hingegen ist die moralische Unterlassung eine Handlung.“

<sup>578</sup> NRF, S. 1335, Z. 28 / Anhang 29.

<sup>579</sup> NRF, S. 1335, Z. 29 f. / Anhang 29.

<sup>580</sup> MM-II, S. 618, Z. 6 f. / Anhang 29 f.

<sup>581</sup> MM-II, S. 617, Z. 36 f. / Anhang 29 f.

<sup>582</sup> „Eine Handlung ist recht, wenn sie mit dem Gesetz übereinstimmt, gerecht, wenn sie mit den Gesetzen des Zwanges übereinstimmt, d: i: mit den Rechtslehren übereinstimmt. Recht nennt man überhaupt, was mit einer Regel übereinstimmt. Daher heißt die *linea recta*, wenn sie mit dem *lineal* parallel läuft und das *lineal* heißt Regel. Recht ist also entweder tugendhaft oder gerecht.“ (NRF, S. 1328, Z. 1 ff. / Anhang 29) – Interessanterweise verwendet Kant hier den Begriff *recht* als Oberbegriff, der sowohl für die Rechts- wie die Tugendlehre gilt und die moralische Gesetzmäßigkeit einer Handlung schlechthin bezeichnet. *Gerecht* hingegen ist der besondere Begriff für die Übereinstimmung mit dem Zwangsgesetz. Diese Verwendung taucht auch noch an anderer Stelle wieder auf: „*Actio minus recta*, die der Pflicht entgegen ist, *injusta*, wenn sie den Rechtspflichten entgegen ist, innren Bestimmungen entgegen, unbillig, den

konzipiert, denn „[k]ann ich von dem andern etwas im strengen Recht fordern, so kann ich ihn, wenn er sich weigert, dazu zwingen“.<sup>583</sup> Rechtsgesetze sind danach „[l]eges strictae, die keine Ausnahme“ leiden, im Gegensatz zu ethischen Gesetzen, welche „[sc. leges] latae, die Ausnahme leiden“, sind.<sup>584</sup> Genauso wie in der „Einleitung in die Rechtslehre“ will Kant auch hier durch diese Bestimmung die Billigkeit aus der eigentlichen Rechtslehre ausgliedern, denn die Billigkeit ist gerade „[e]in Recht, das kein Zwangsrecht ist“.<sup>585</sup>

### 3.2.6 Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre

1797 erläutert Kant in diesem Abschnitt die Billigkeit und das Notrecht und schließt damit die eigentliche „Einleitung in die Rechtslehre“ der §§ A–E ab. Während in *Moral-Mrongoivius II* Ausführungen zur Billigkeit fehlen, wird sie in *Naturrecht-Feyerabend* weitgehend entsprechend der „Einleitung in die Rechtslehre“ bestimmt. Wie dort, so definiert Kant auch hier die Billigkeit als „das zwanglose Recht“ bzw. als „ein ethisches Recht“<sup>586</sup> und tadelt, „[d]ie Juristen verfehlen oft, indem sie oft zum billigen zwingen“.<sup>587</sup> Zum Notrecht äußert sich Kant in den hier untersuchten Abschnitten der beiden Vorlesungsmitschriften nicht.<sup>588</sup> Obwohl Kants Ausführungen zur Billigkeit auch 1784 im Hinblick auf den moralischen Rechtsbegriff, wie ihn 1797 die §§ A bis E vorstellen, von geringer Relevanz sind, sind sie dennoch bemerkenswert. Denn Kant erläutert bereits hier die Billigkeit genau anhand desselben Beispiels der Inflation wie in der „Einleitung in die Rechtslehre“.<sup>589</sup> Dies zeigt die gedankliche Kontinuität, in der sich Kants Rechts-

---

geäußerten Gesinnungen, injusta im strikten Verstande.“ (NRF, S. 1334, Z. 42 ff.) Im Übrigen verwendet Kant den Begriff *recht* bezogen auf die Rechtslehre jedoch in der gewohnten Terminologie der *Metaphysik der Sitten*. Mögliche Erklärungen hierfür wären, dass Kant in *Naturrecht-Feyerabend* eine uneinheitliche Terminologie verwendet oder dass es sich u. U. um ein Missverständnis der Mitschreibenden handelt.

<sup>583</sup> NRF, S. 1328, Z. 33 f. / Anhang 30.

<sup>584</sup> NRF, S. 1336, Z. 40 f. / Anhang 31 f.

<sup>585</sup> NRF, S. 1328, Z. 27 f. / Anhang 30.

<sup>586</sup> NRF, S. 1328, Z. 29 ff. / Anhang 30.

<sup>587</sup> NRF, S. 1329, Z. 10 / Anhang 30.

<sup>588</sup> An späterer Stelle in *Naturrecht-Feyerabend* (NRF, S. 1387, Z. 3 ff. und 1391, Z. 40 ff.) finden sich aber Ausführungen Kants, die darauf schließen lassen, dass Kant das Notrecht 1784 genauso konzipiert wie 1797.

<sup>589</sup> So heißt es 1797 in RL, S. 43, Z. 17 ff. [234, 24 ff.] / Anhang 30: „Der Hausdiener, dem sein bis Ende des Jahres laufender Lohn in einer binnen der Zeit verschlechterten Münzsorte bezahlt wird, womit er das nicht ausrichten kann, was er bei Schließung des Kontrakts sich dafür anschaffen konnte, kann bei gleichem Zahlwert, aber ungleichem Geldwert sich nicht auf sein Recht berufen, deshalb schadlos gehalten zu werden, sondern nur die Billigkeit zum Grunde aufrufen [...]“. Vgl. hiermit 1784 in NRF, S. 1328, Z. 41 ff. / Anhang 30 f.: „Wenn ich mit meinem Bedienten abmache ihm 20 rthl. aufs Jahr zu geben, unterdessen wird es aber so theure Zeit, daß er mit dem Geld unmöglich auskommen kann; so thue ich ihm gar nicht unrecht, wenn ich ihm, ob er mich gleich bittet, nichts mehr gebe als die 20rthl. denn ich handle nach seinen geäußerten Gesinnungen. Ich habe aber nicht billig gehandelt denn er hatte in Gedanken,

denken – zumindest im Hinblick auf diese Differenzierung – von 1784 bis 1797 bewegt.

### 3.2.7 Einteilung der Rechtslehre

In der nun folgenden „Einteilung der Rechtslehre“ erläutert Kant 1797 die Architektur der Rechtslehre. Der Form nach lässt sich 1784 in den Vorlesungsmitschriften eine solche systematische Einteilung der Rechtslehre nicht finden, dennoch gibt es durchgehend inhaltliche Parallelen.

#### 3.2.7.1 A. Allgemeine Einteilung der Rechtspflichten

1797 unterteilt Kant in diesem Abschnitt die Rechtspflichten anhand der drei Formeln *honeste vive*, *neminem laede* und *suum cuique tribue* vor. Auch in den Mitschriften von 1784 nimmt Kant eine Einteilung anhand der ulpianischen *praecepta iuris* vor. Allerdings fällt diese in einem entscheidenden Punkt unterschiedlich aus.

##### 3.2.7.1.1 *honeste vive*

Im Unterschied zur „Einleitung in die Rechtslehre“ wird *honeste vive* in *Moral-Mrongoivius II* eindeutig der Ethik zugewiesen: „Honeste vive ist das Princip der Ethic [...].“<sup>590</sup> Dies steht im direkten Widerspruch zur „Einleitung in die Rechtslehre“, wo *honeste vive* eine innere Rechtspflicht angibt. Dennoch entsprechen sich interessanterweise die jeweiligen Bestimmungen des *honeste vive* zu einem gewissen Grad inhaltlich. Wie 1797 geht es auch 1784 um die Ehrbarkeit im Verhältnis zu anderen, denn „[d]ie Regel heißt also so: Handle so, daß du bey deinen Handlungen nothwendigerweise allgemeine Achtung nach dir ziehst. [...] Die Formel bedeutet auch soviel: Handle so, daß du in deinen eigenen Augen der Ehre würdig bist.“<sup>591</sup> Außerdem geht es in der „Einleitung in die Rechtslehre“ von 1797 beim *honeste vive* darum, für andere „zugleich Zweck“<sup>592</sup> zu sein. Interpretiert man dies als die Pflicht, seine eigene Würde zu behaupten, so findet sich hierzu eine Ähnlichkeit in *Moral-Mrongoivius II*. Dort heißt *honeste vive*: „ehre, was allgemein einen Werth hat. Was nothwendiger Weise für iederman einen Werth hat, hat Würde, und der sie besitzt hat innern Werth. Diese Würde giebt uns nur allein ein guter Wille.“<sup>593</sup> Hieran zeigt sich aber auch in *Moral-Mrongoivius II* der deutliche Bezug

---

daß er mit den 20 rthl. werde so lange zufrieden seyn wollte, solange es dieselbe wohlfeile Jahreszeit erlauben werde. Seine Absicht konnte ich voraussetzen. Er hatte also ein wirkliches Recht; aber kein Zwangsrecht; denn die Gesinnungen könnten nicht unter Zwangsrecht stehen, weil sie innerlich sind.“

<sup>590</sup> MM-II, S. 631, Z. 31 / Anhang 31 – Dies stellt eine Gemeinsamkeit mit den *Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten* und den Vorlesungen aus den Jahren 1793/94 dar. Vgl. Nachweise bei Fn. 332.

<sup>591</sup> MM-II, S. 631, Z. 37 ff. / Anhang 31.

<sup>592</sup> RL, S. 45, Z. 32 f. [236, 28] / Anhang 31.

<sup>593</sup> MM-II, S. 631, Z. 34 ff. / Anhang 31.

zur Ethik, da ein Rekurs auf den guten Willen stattfindet.<sup>594</sup> Dies ist in der „Einleitung in die Rechtslehre“ nicht der Fall.

Ebenso wie in *Moral-Mrongoivius II* definiert Kant auch in *Naturrecht-Feyerabend honeste vive* als das Prinzip der Ethik, welches aber auch Rechtspflichten unter ethischem Gesichtspunkt (d. h. mit der *Metaphysik der Sitten* gesprochen als indirekt-ethische Pflichten) umfasst.

Honeste vive sey tugendhaft, zeigt die Moral an, Honestas heißt Ehrbarkeit. [...] Tugend ist die herrschende Maxime der Handlungen bloß aus Pflicht. [...] Unter Ethik gehören alle Pflichten, auch die des Juris, aber nur nach ihrer Moralitæet betrachtet.<sup>595</sup>

Jedoch sind bereits in diesem Zusammenhang die darauf folgenden Ausführungen Kants zu *neminem laede* als dem Prinzip des Rechts interessant. Dieses Prinzip bestimmt Kant als:

Thue die Handlung so nachm Gesetz, wie es dem Rechte der Menschheit gemäß ist. Die Ursache warum du es thust ist einerlei. [...] Man theilt die Pflichten in officia neceßitatis und caritatis, jene gehörten zum jus, diese zur Ethic, und sind verdienstliche, so wie jene schuldige Pflichten. Es ist aber diese Eintheilung unvollständig; denn Pflichten gegen sich selbst sind nicht officia caritatis. Pflichten gegen sich selbst, sind officia neceßaria bisweilen. Leges strictae, die keine Ausnahme [...] leiden.<sup>596</sup>

Bemerkenswerterweise rekurriert hier Kant beim *neminem laede* nicht nur auf das *Recht der Menschheit* (welches er 1797 systematisch *honeste vive* zuordnet),<sup>597</sup> sondern verwirft auch die Ansicht, dass die Pflichten gegen sich selbst stets nur zur Ethik gehören: „[O]fficia neceßitatis [...] gehörten zum jus [...]. Pflichten gegen sich selbst, sind officia neceßaria bisweilen.“ Es gibt also auch schuldige, vollkommene Pflichten, d. h. Rechtspflichten, gegen sich selbst („Leges strictae“). Für diese liefert Kant anderenorts Beispiele:

Es gibt aber auch innren Gebrauch der Freiheit, und Gesetze derselben. Wenn z. E. ein Mensch sich nur um Lohn zur Wollust verdingt. Kann ich sie dann zwingen das Wort zu halten? Nein, denn sie war nicht befugt, über sich zu disponiren. Sie war Persona, nicht Res. So auch wenn ein Mensch sich zum Leibeigenen verkauft, gilt sein Pactum nichts. Ich bin frei, darum kann ich meine Freiheit nicht wegwerfen.<sup>598</sup>

<sup>594</sup> Außerdem erscheint die Konzeption einer „rechtlichen Ehrbarkeit“, wie sie in der *Metaphysik der Sitten* zum Ausdruck kommt, vor dem Hintergrund von *Moral-Mrongoivius II* problematisch. Denn dort heißt es: „Juristische Handlungen haben keine Ehre; sondern sind bloß moralische Handlungen.“ (MM-II, S. 632, Z. 36 / Anhang 31).

<sup>595</sup> NRF, S. 1336, Z. 24 ff. / Anhang 31.

<sup>596</sup> NRF, S. 1336, Z. 32 ff. / Anhang 31 f.

<sup>597</sup> Vgl. oben S. 58 und 65 mit Schaubild.

<sup>598</sup> NRF, S. 1335, Z. 39 ff. / Anhang 9.

Aus Kants Erörterung dieser Stellen ergibt sich zum einen, dass er Rechtspflichten gegen sich selbst bzw. die Gesetze des inneren Freiheitsgebrauchs beim Recht<sup>599</sup> bereits 1784 kennt. Und zum anderen wird deutlich, dass Kant sie hier im Gegensatz zur „Einleitung in die Rechtslehre“ unter *neminem laede* fasst und nicht wie dort unter *honeste vive*. Es ist also nicht so, dass Kant in *Naturrecht-Feyerabend* die Rechtspflicht gegen sich selbst nicht kennt. Er verortet sie nur unter dem Prinzip des *neminem laede* und belässt *honeste vive* als das Prinzip der Ethik.<sup>600</sup> Es bleibt zu vermuten, dass Kant dies 1784 nur deswegen tut, um die *praecepta iuris* zur Einteilung der *gesamten* Metaphysik der Sitten verwenden zu können. Diese Systematisierung verwirft Kant dann 1797 und bezieht die drei Formeln des Ulpian lediglich auf die Einteilung der Rechtslehre, sodass *honeste vive* als Prinzip für die inneren Rechtspflichten offen steht.<sup>601</sup>

### 3.2.7.1.2 *neminem laede*

Im Übrigen entspricht 1784 die Bestimmung der beiden anderen Formeln des Ulpian, *neminem laede* und *suum cuique tribue*, wieder der „Einleitung in die Rechtslehre“.

So wird *neminem laede* auch in *Moral-Mrongovius II* als das Prinzip „des Rechts in statu naturali“ bestimmt. Es besagt die „Einschränkung der Freyheit unter der Bedingung, unter der sie allein mit ieder andern zusammen bestehen kann. Alle Rechts Pflichten können erzwungen werden.“<sup>602</sup> Damit stellt die Formel im Ergebnis eine Umformulierung des moralischen Rechtsbegriffs dar. Wie im Folgenden zu sehen sein wird, ist auch hier *neminem laede* mit *suum cuique tribue* verknüpft.

Ebenso bezeichnet Kant in *Naturrecht-Feyerabend* *neminem laede* als das Prinzip des Rechts. „Neminem laede thue keinem Unrecht. [...] Das Recht bezieht sich aufs Prinzip *neminem laede*.“<sup>603</sup> Es umfasst (wie oben erläutert) sowohl die Rechtspflichten gegen sich selbst, als auch entsprechend der Bestimmung von 1797 die Rechtspflichten gegen andere (wie Kants Wortwahl hier zeigt). Aus Kants Formulierung geht auch hervor, dass *neminem laede* letztlich wie in der „Einleitung in die Rechtslehre“ eine Version des moralischen Rechtsbegriffs in impera-

<sup>599</sup> Insofern liegt Kersting 1984, S. 106 mit Fn. 227 mit der Einschätzung falsch, bei der inneren Rechtspflicht gehe es auch um den äußeren Freiheitsgebrauch (nach Kersting „die inneren Bedingungen der äußeren Freiheit“). Vielmehr bewahrheitet sich hier die oben (vgl. S. 88 ff.) gewonnene Erkenntnis, dass nach den Vorlesungsmitschriften *innen* und *außen* eine Relation in Bezug auf den Freiheitsgebrauch angeben. Konsequenterweise bezieht sich also hier die innere Rechtspflicht auf den inneren Gebrauch der Freiheit beim Recht.

<sup>600</sup> Gleichzeitig legen die zitierten Stellen die Interpretation nahe, dass es bei der inneren Rechtspflicht darum geht, seine eigene Rechtspersönlichkeit und Freiheit zu behaupten. Vgl. dazu auch die obigen Ausführungen auf S. 93 ff. mit Fn. 515.

<sup>601</sup> Eine detaillierte Untersuchung dieser Entwicklung von 1784–1797 kann hier nicht stattfinden. Vgl. aber zur begrifflichen Entwicklung des *honeste vive* bei Kant Kersting 1984, S. 102 ff.; Ju 1990, S. 36–91 sowie Eppeneder 1980, S. 54–123.

<sup>602</sup> MM-II, S. 631, Z. 32 und S. 632, Z. 16 ff. / Anhang 31 f.

<sup>603</sup> NRF, S. 1336, Z. 30 ff. / Anhang 31 f.

tivischer Form ist.<sup>604</sup> Dass *neminem laede* das Rechtsprinzip im Naturzustand ist, zeigt sich jedoch erst bei der Abhandlung des *suum cuique tribue*.

### 3.2.7.1.3 *suum cuique tribue*

*Moral-Mrongsivius II* bestimmt *suum cuique tribue* genauso wie *neminem laede* als das Prinzip „des Rechts, aber im statu civili“.<sup>605</sup> Der Grund für die Staatsgründung liegt hier wie 1797 letztlich darin, dass es nach Kants Auffassung ohne einen bürgerlichen Zustand, der öffentliche Gesetze und Gewalt bereithält, zu Freiheitsverletzungen anderer kommen wird. „Es ist da kein Menschen Recht sicher. – Daher heißt: tritt in den Stand oder statum iustitiae distributivae: schaff andern Gewährleistung für die Sicherheit ihres Rechts in dem statu civili.“<sup>606</sup> Da es im Naturzustand an einer Recht sprechenden und durchsetzenden Instanz fehlt, dient somit die Erfüllung des *suum cuique tribue* der Erfüllung des *neminem laede*.

Wie in der „Einleitung in die Rechtslehre“ begründet *suum cuique tribue* auch in *Naturrecht-Feyerabend* die moralische Pflicht zum Eintritt in einen bürgerlichen Zustand zum Zwecke der Freiheitssicherung.

Wenn 2 übereinander streitig sind, so kann ein 3ter entscheiden, wie das Recht des einen, zum andern sich verhalte. [...] Zur justitia distributiva gehören äußere Gesetze, die für jederman allgemein gültig sind, und jedem bestimmen, was Recht oder Unrecht ist. [...] Das ist der Status civilis, und da ist eine äußere Gesetzgebung und Gewalt. [...] Tritt in den Zustand der justitiae distributivae! Thut man das nicht, wenn man kann; so laedirt man die andre. Denn d[a]nn giebt man dem andern keine Sicherheit für mein Recht. Das ist also eine der ersten Pflichten, in den statum civilem zu treten.<sup>607</sup>

Aus dem letzten Satz wird insbesondere deutlich, dass die Erfüllung des *suum cuique tribue* durch die Staatsgründung letztlich der Erfüllung des *neminem laede* dient. *Suum cuique tribue* und *neminem laede* drücken daher beide inhaltlich den moralischen Rechtsbegriff aus. Die spezifische Differenz besteht darin, dass *neminem laede* nur das Dijudikationsprinzip des Rechts enthält: „Im statu naturali ist das Gesetz bloß zur Beurtheilung.“<sup>608</sup> *Suum cuique tribue* hingegen enthält auch das Exekutionsprinzip: „Das bloße Naturrecht ist nicht hinreichend zur Execution [...], daher bin ich verbunden, mich einem äußern Gesetz zu unterwerfen, das für einen jeden gültig ist“.<sup>609</sup>

<sup>604</sup> Vgl. dazu auch oben S. 60.

<sup>605</sup> MM-II, S. 631, Z. 33 / Anhang 32 f.

<sup>606</sup> MM-II, S. 633, Z. 1 ff. / Anhang 32 f.

<sup>607</sup> NRF, S. 1337, Z. 13 ff. / Anhang 32 f.

<sup>608</sup> NRF, S. 1390, Z. 16 f.

<sup>609</sup> NRF, S. 1338, Z. 1 ff. / Anhang 33.

### 3.2.7.1.4 Das Verhältnis der *praecepta iuris* zueinander

Im Unterschied zur „Einleitung in die Rechtslehre“ sieht Kant in *Moral-Mrongoivius II* die *praecepta iuris* als „klassische [Formeln] der practischen Philosophie“<sup>610</sup> und damit als Einteilungsprinzipien nicht nur der Rechtslehre, sondern der gesamten Metaphysik der Sitten. Im Übrigen wird von Kant das Verhältnis der drei Formeln des Ulpian zueinander nicht näher bestimmt.

Gleichfalls werden in *Naturrecht-Feyerabend* die *praecepta iuris* des Ulpian von Kant als „die 3 Hauptsätze der praktischen Philosophie“ bezeichnet, „die diese nun in drei Theile theilen“.<sup>611</sup> Ein besonderes, wie auch immer geartetes Ableitungsverhältnis zwischen ihnen besteht jedoch auch hier nicht.

### 3.2.7.2 B. Allgemeine Einteilung der Rechte

1797 nimmt Kant nun eine Einteilung der Rechte vor und unterscheidet positives und natürliches Recht sowie angeborene und erworbene Rechte. Obwohl 1784 eine solche Einteilung fehlt, ist in *Moral-Mrongoivius II* die Unterscheidung zwischen positivem Recht und Naturrecht vorhanden. „Zur positiven obligatio gehört, daß das Gesetz selbst arbitraer ist. [...] Positive obligatio wird der naturali [...] entgegen gesetzt.“<sup>612</sup> Die zweite Unterscheidung zwischen angeborenen und erworbenen Rechten, die Kant in der „Einleitung in die Rechtslehre“ vornimmt, findet sich hingegen nicht.

In *Naturrecht-Feyerabend* nimmt Kant eine ausdrückliche Einteilung der Rechte als systematische Lehren in Naturrecht und positives Statutarrecht nicht vor. Sie lässt sich aber dadurch errahnen, dass nach Kant „[e]ine positive Verbindlichkeit“ eine solche ist, „die sich auf ein ausdrückliches promulgirtes Gesetz bezieht“.<sup>613</sup> Im Unterschied zu *Moral-Mrongoivius II* wird jedoch deutlich zwischen erworbenen Rechten, welche „durch ein Factum juridicum“ erworben werden, und angeborenen Rechten unterschieden, welche „original sind, das sind jura connata“.<sup>614</sup> In *Naturrecht-Feyerabend* scheint Kant darüber hinaus der Sache nach auch die Unterscheidung von *innerem* und *äußerem Mein und Dein* zu kennen, obwohl er sie nicht wie 1797 ausdrücklich mit der Unterscheidung von angeborenen und erworbenen

<sup>610</sup> MM-II, S. 631, Z. 30 f. / Anhang 33.

<sup>611</sup> NRF, S. 1336, Z. 22 f. / Anhang 33.

<sup>612</sup> MM-II, S. 614, Z. 28 ff. / Anhang 33 – Allerdings ist einschränkend zu sagen, dass Kant die obigen Aussagen für Gesetze schlechthin trifft und nicht nur auf Rechtsgesetze bezieht. Desweiteren klingt die Unterscheidung zwischen positiven und natürlichen Gesetzen bei der Bestimmung von objektiver und subjektiver Moralität (vgl. MM-II, S. 616, Z. 6 ff. / Anhang 34) und der Unterscheidung von notwendigen und positiven göttlichen Gesetzen (vgl. MM-II, S. 634, Z. 7 ff. / Anhang 34) an.

<sup>613</sup> NRF, S. 1331, Z. 36 ff. / Anhang 33 – Außerdem findet sich die Unterscheidung implizit im Rahmen der Behandlung der Kriminalstrafe: „Gesetze sind auch willkürlich. Strafe setzt Strafwürdigkeit voraus, und man muß sehen, ob ein Crimen bloß gegen die positive, oder auch gegen die Naturgesetze sey [...]“ (NRF, S. 1390, Z. 30 ff. / Anhang 33 f.).

<sup>614</sup> NRF, S. 1338, Z. 32 ff. / Anhang 34 – Vgl. dazu auch NRF, S. 1340, Z. 35 ff.

Rechten verbindet. Denn er bestimmt den „Begrif des Sui und alieni in generale“ in Bezug auf Sachen als das äußere Mein und Dein.<sup>615</sup> In Bezug auf die eigene Person spricht Kant in diesem Zusammenhang vom „innren Gebrauch der Freiheit, und Gesetze derselben“ und davon, dass man seine Freiheit „nicht wegwerfen“ könne.<sup>616</sup> Dies ließe sich daher entsprechend als das innere Mein und Dein interpretieren.

### 3.2.8 Das angeborene Recht ist nur ein einziges

Zum Abschluss der „Einleitung in die Rechtslehre“ bestimmt Kant 1797 die Freiheit als das einzige angeborene Recht der Menschheit. *Moral-Mrongoivius II* enthält keine unmittelbaren Ausführungen hierzu,<sup>617</sup> wohl aber *Naturrecht-Feyerabend*. Hier definiert Kant die angeborene Freiheit als das „Jus libertatis. Die praktische nicht physische Freiheit wird hier verstanden, und heißt ein jeder kann thun, was er will, daß er nur die Freiheit andrer nicht einschränkt.“<sup>618</sup> Im Gegensatz zur „Einleitung in die Rechtslehre“ kennt Kant 1784 allerdings noch neben dem *jus libertatis* fünf weitere, distinkte angeborene Rechte. Allerdings handelt es sich bei diesen materiell um genau die Befugnisse, die Kant in der „Einleitung in die Rechtslehre“ als unselbstständig unter das angeborene Recht der Menschheit subsumiert:

Jura connata [*sc.* angeborene Rechte] sind ante factum juridicum. [...] Das 1ste Recht ist das der unumschränkten Freiheit seiner Person. Quilibet est sui juris. [...] 2) Das Jus aequalitatis. [...] 3) Jus libertatis. [...] 4) Das Recht des guten Namens jus existimationis. [...] 5) A natura res omnes sunt res nullius. [...] Denn ante omne factum juridicum kann sich jeder der Sache bedienen, denn er thut dadurch meiner Freiheit keinen Abbruch. [...] 6) Jus de declaratione mentis.<sup>619</sup>

<sup>615</sup> Vgl. NRF, S. 1335, Z. 4 ff. / Anhang 34.

<sup>616</sup> NRF, S. 1335, Z. 39 ff. / Anhang 34.

<sup>617</sup> Allenfalls lässt es sich im Wege der Interpretation von Kants Ausführungen zum Rechtsbegriff ausmachen. Vgl. dazu die Hervorhebung bei Anhang 35.

<sup>618</sup> NRF, S. 1339, Z. 33 ff. / Anhang 35.

<sup>619</sup> NRF, S. 1339, Z. 14 ff. / Anhang 35.

## 4 Ergebnisse

Damit endet nun der Vergleich der beiden Vorlesungsmitschriften, *Naturrecht-Feyerabend* und *Moral-Mrongovius II*, aus dem Jahre 1784 mit der *Metaphysik der Sitten* von 1797. Es gilt nun die Ergebnisse darzustellen und zu bewerten, die der Vergleich im Hinblick auf Kants Rechtsbegriff von 1797 und 1784 zutage gefördert hat. Hierfür sollen die wichtigsten Vergleichsergebnisse für die „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ wie auch für die „Einleitung in die Rechtslehre“ in einem ersten Schritt zusammengefasst und im Anschluss daran bewertet werden.

### 4.1 Vergleichsergebnisse

Der eigentliche Rechtsbegriff wird im Wesentlichen von Kant erst in der „Einleitung in die Rechtslehre“ entwickelt. Die Untersuchung der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ hat aber gezeigt, dass die Einbettung der Rechtslehre in die Metaphysik der Sitten und damit der Kontext, in dem Kant die „Einleitung in die Rechtslehre“ sieht, 1784 der gleiche ist wie 1797.

Dies gilt zunächst einmal für die Gegenstandsbestimmung der Metaphysik der Sitten, denn Kant begreift 1784 wie 1797 die Rechtslehre neben der Tugendlehre als Teil der Moral bzw. Metaphysik der Sitten. Hier konnte gezeigt werden, dass Kant bereits 1784 seine Rechtslehre als apriorische Rechtsmetaphysik versteht. Besonders aufschlussreich war der Vergleich des Abschnitts „Von der Einteilung

einer Metaphysik der Sitten“. Zum einen konnte hier gezeigt werden, dass Kant bereits 1784 der Sache nach die Vorstellung entwickelt hatte, dass Recht wie Ethik eine Handlung zur Pflicht machen, das Recht aber im Gegensatz zur Ethik auf eine Triebfederbestimmung (Kant spricht 1784 i. d. R. von einer Bestimmung der Bewegungsgründe) verzichtet. Zum anderen ergab der Vergleich, dass Kant – zumindest was die Inhalte anbelangt – das Verhältnis von Recht und Ethik 1784 und 1797 weitestgehend gleich bestimmt. Hier wie da sind die Bestimmungen inhaltlich dieselben, gleichgültig – um nur zwei Beispiele zu nennen – ob es um die Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität geht oder um die Tatsache, dass das Recht nur äußere Handlungen, die Ethik hingegen alle Handlungen zur Pflicht machen kann. Selbst die Unterscheidung zwischen direkt-ethischen Pflichten und indirekt-ethischen Pflichten hat Kant schon 1784 in den Vorlesungsmitschriften getroffen.

Dieser Befund ist jedoch dahingehend einzuschränken, dass Kant den für die „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ zentralen Begriff der *Gesetzgebung* 1784 noch nicht so präzise ausgearbeitet hat wie 1797. Zwar lässt sich anhand der Inhalte und der Darstellung in den Vorlesungen nachweisen, dass Kant das objektive Gesetz vom subjektiven Bewegungsgrund trennt und hieran die Unterscheidung zwischen Recht und Ethik festmacht. Eine klare Systematisierung i. S. d. *Metaphysik der Sitten* mit dem Oberbegriff *Gesetzgebung* und den dazugehörigen Elementen *Gesetz* und *Triebfeder* hat Kant damit aber noch nicht erreicht. Dies führt dazu, dass sich die Unterscheidung von Recht und Ethik sowie die Einteilung der Metaphysik der Sitten in den Mitschriften nur anhand der Inhalte nachweisen lassen, nicht jedoch der systematischen Form nach. Das gleiche Phänomen zeigte sich dann auch beim Abschnitt „Einteilung der Metaphysik der Sitten überhaupt“. Auch hier lassen sich wichtige Bestimmungen von 1797, wie die Einteilung in vollkommene Rechts- und unvollkommene Tugendpflichten oder in Pflichten gegen sich selbst und andere, zwar nicht der Form nach, wohl aber der Sache nach bereits für 1784 nachweisen.

Mithin zeigte der Vergleich mit der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“, dass der Begründungszusammenhang, in dem Kant seine Rechtslehre verortet, 1784 der gleiche ist wie 1797. Davon ausgehend konnte dann im Vergleich mit der anschließenden „Einleitung in die Rechtslehre“ nachgewiesen werden, dass Kant auch den Rechtsbegriff 1784 in den Vorlesungsmitschriften im Ergebnis genauso entwickelt und begründet wie in der Rechtslehre von 1797.

Zwar fehlt 1784 eine abstrakte Gegenstandsbestimmung der natürlichen Rechtslehre im Sinne von § A. Dennoch zeigen die Vorlesungsmitschriften, dass Kant schon damals seine Rechtslehre als apriorische Rechtsmetaphysik begriff, welche die Bestimmung des Rechts aus unwandelbaren Prinzipien zum Ziel hat. Inhaltlich ist damit das aufgefangen, was Kant in § A der „Einleitung in die Rechtslehre“ ausführt. Allerdings ist festzuhalten, dass die Vorlesungsmitschriften die Ausdifferenzierung und begriffliche Schärfe vermissen lassen, die Kant 1797 in

der Darstellung erreicht hat. Dies mag auch erklären, warum Kant 1784 noch nicht wie in § B das höchste, *a priori* geltende Kriterium zur Beurteilung des positiven Rechts terminologisch explizit als *moralischer Begriff des Rechts* definiert.

Sieht man von diesem formalen Punkt ab, so bestimmt Kant aber bereits 1784 diesen moralischen Rechtsbegriff im Ergebnis inhaltlich genauso wie 1797. Dies zeigt sich nicht nur daran, dass sich in den Vorlesungen der Begriffsinhalt des moralischen Rechtsbegriffs der Sache nach so wiederfindet, wie ihn Kant 1797 in § B aufschlüsselt, sondern auch daran, dass Kant zu einer mit § B fast wortgleichen abschließenden Formulierung desselben gelangt.

So liegt 1784 die erste Eigenschaft des moralischen Rechtsbegriffs (wonach das Recht nur das äußere praktische Verhältnis von Personen betrifft, sofern sich ihre Handlungen als Fakta wechselseitig beeinflussen) zwar nicht in der abstrakten begrifflichen Fassung der „Einleitung in die Rechtslehre“, wohl aber bereits inhaltlich vor. In *Moral-Mrongoivius II* und *Naturrecht-Feyerabend* konnte nicht nur nachgewiesen werden, dass die in diesem Zusammenhang zentralen Begrifflichkeiten wie *Person*, *factum* und *Zurechnung* gleich bestimmt werden, sondern auch, dass schon 1784 das Recht nach Kant das äußere, reziproke Verhältnis im Freiheitsgebrauch mehrerer Personen betrifft. Dies entspricht sachlich der Bestimmung von 1797. Die festgestellten Differenzen hinsichtlich der Unterscheidung zwischen *Wille* und *Willkür* liegen vorwiegend auf einer begrifflichen Ebene, da der Sache nach der positive und der negative Begriff der Willkürfreiheit schon in den Vorlesungsmitschriften ausgearbeitet sind. In diesem Zusammenhang zeigte die Untersuchung des Freiheitsbegriffs auch, dass Kant 1784 in den Vorlesungsmitschriften von einem einheitlichen Freiheitsbegriff für Recht und Ethik auszugehen scheint.

Desweiteren finden die beiden anderen Eigenschaften des moralischen Rechtsbegriffs, so wie sie die „Einleitung in die Rechtslehre“ vorstellt, eine Entsprechung in den Vorlesungsmitschriften von 1784. Nach der „Einleitung in die Rechtslehre“ besteht die zweite Eigenschaft des moralischen Rechtsbegriffs darin, dass sich das Recht nur auf das wechselseitig nach außen relevante Handlungsvermögen, nicht auf rein innerliche Interessen und Bedürfnisse des anderen bezieht. Dies findet in den Vorlesungsmitschriften seine Entsprechung, insofern Kant in *Moral-Mrongoivius II* beim Recht auf die Freiheit anderer (in Abgrenzung zu besonderen Zwecken anderer) rekurriert bzw. in *Naturrecht-Feyerabend* das Recht (in Abgrenzung zum Wunsch anderer) auf den praktischen Willen oder die geäußerten Gesinnungen anderer bezieht. Schließlich führt Kant 1784 aus, dass das Recht allein auf die allgemeine Freiheit abstellt und von den Handlungszwecken abstrahiert. Hierin kommt die dritte Eigenschaft des moralischen Rechtsbegriffs zum Ausdruck, dass sich das Recht nur auf die Form, nicht jedoch auf die Materie im wechselseitigen Verhältnis der Willkür bezieht. Damit sind die wesentlichen Eigenschaften des moralischen Rechtsbegriffs aus der „Einleitung in die Rechtslehre“ schon 1784 der Sache nach wiedergegeben.

Am deutlichsten lässt sich die Kontinuität in Kants Rechtsdenken aber anhand der Bestimmung des moralischen Rechtsbegriffs und des allgemeinen Rechtsprinzips zeigen. Beide Definitionen finden sich in *Moral-Mrongoivius II* und *Naturrecht-Feyerabend* in Formulierungen wieder, die mit denen der §§ B und C nahezu wortgleich sind. Dies belegt, dass Kant diese zentralen Bestimmungen der „Einleitung in die Rechtslehre“ bereits 1784 gedanklich ausgearbeitet hat. *Sensu lato* ist bereits hiermit der Nachweis erbracht, dass Kants Rechtsbegriff von 1797 schon 1784 vorlag, weil die Bestimmungen, die Kant 1797 in den §§ D und E folgen lässt, letztlich analytische Ableitungen oder systematische Ausdifferenzierung dessen sind, was Kant mit dem moralischen Rechtsbegriff und dem allgemeinen Rechtsprinzip gefasst hat.

Dessen ungeachtet finden sich aber auch diesbezüglich durchgehend inhaltliche Parallelen. Hierzu muss jedoch einschränkend gesagt werden, dass die Darstellung nach den Vorlesungsmitschriften weder an die begriffliche Schärfe noch an die systematische Ausarbeitung von 1797 heranreicht. So findet sich das allgemeine Rechtsgesetz, wie es Kant 1797 in § C formuliert, in den Mitschriften von 1784 nicht. Es konnte aber gezeigt werden, dass Kant schon 1784 die Vorstellung einer § C entsprechenden, vernunftnotwendigen, rechtsgesetzlichen Einschränkung der Freiheit hat. Wenn Kant im Übrigen in § C zum Ausdruck bringt, dass das Recht im Gegensatz zur Ethik kein Rechtshandeln um des Rechts willen verlangt, so lässt sich auch dies bereits für 1784 nachweisen, insofern es beim Recht nach den Vorlesungsmitschriften nur darauf ankommt, dass die Handlungen der allgemeinen Freiheit gemäß sind (so *Naturrecht-Feyerabend*), nicht aber darauf, dass die Handlungen aus moralischen Gesinnungen geschehen (so *Moral-Mrongoivius II*). Vor allem aber findet sich hinsichtlich der Herleitung der Zwangsbefugnis beim Recht über den Satz vom Widerspruch in § D der „Einleitung in die Rechtslehre“ nahezu vollständige Deckungsgleichheit in den Ausführungen von 1784. Beide Male versteht Kant die Zwangsbefugnis ausschließlich im Sinne eines Gegenzwangs und stellt dar, dass Recht und Zwangsbefugnis analytisch verknüpft sind. Wenn Kant in § E der „Einleitung in die Rechtslehre“ dieses Verhältnis expliziert und Recht und die Befugnis zu zwingen gleichsetzt, so wird diese Gleichsetzung in *Moral-Mrongoivius II* und *Naturrecht-Feyerabend* dadurch ausgedrückt, dass Rechtspflichten mit Zwangspflichten identifiziert werden. Dabei wird 1784 genauso wie in der „Einleitung in die Rechtslehre“ deutlich, dass Rechtspflichten nur solche Pflichten sein können, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, weil nur für diese die Möglichkeit äußeren Zwangs als Triebfeder besteht. Die Analogien, die Kant 1797 zur Erläuterung von § E zieht, finden sich 1784 dann wieder nur teilweise. In *Naturrecht-Feyerabend* rekurriert Kant ausdrücklich auf das dritte Axiom Newtons und erläutert damit das Recht als eine durch Zwang gesicherte Wechselwirkungsgemeinschaft gleicher Freiheit. Die Analogie zur Geometrie fehlt in den Vorlesungsmitschriften, allerdings führt Kant in Entsprechung zur „Einleitung in die Rechtslehre“ aus, dass das strikte Recht keine Ausnahmen verstattet.

Beide Male grenzt er es dadurch zur Ethik, wie aber auch zur Billigkeit ab. Umfassende Ausführungen zur Billigkeit und zum Notrecht sind in den Vorlesungsmitschriften nicht vorhanden. Lediglich in *Naturrecht-Feyerabend* wird die Billigkeit entsprechend der „Einleitung in die Rechtslehre“ bestimmt und damit gleichzeitig aus der Rechtslehre ausgegliedert.

Mithin kann für die §§ A–E als dem Kernbereich der „Einleitung in die Rechtslehre“ festgehalten werden, dass Kants Bestimmungen 1784 denen von 1797 entsprechen. Dabei hat der Vergleich gezeigt, dass die Gemeinsamkeiten vor allem auf der Makroebene einer materiellen Entsprechung der Inhalte von 1784 und 1797 liegen. Sie lassen sich aber auch teilweise auf der Mikroebene nachweisen, insofern sich Kant bereits 1784 an einigen Stellen der gleichen Formulierungen<sup>620</sup> oder auch der gleichen Beispiele und Analogien<sup>621</sup> wie 1797 bedient.

Einschränkend ist jedoch zu sagen, dass der Vergleich teilweise auch deutliche Unterschiede offenbart. Diese zeigten sich in erster Linie in den Abschnitten der „Einleitung in die Rechtslehre“, die auf die §§ A–E folgen und in denen Kant eine Systematisierung der Rechtslehre vornimmt und deren Architektonik erläutert. Dies zeigt sich am deutlichsten im Abschnitt „Einteilung der Rechtslehre“ bei der Einteilung der Rechtspflichten, die Kant 1797 anhand der *praecepta iuris* des Ulpian vornimmt. Zwar bezieht sich Kant auch 1784 auf die drei ulpianischen Formeln, jedoch dienen sie in den Vorlesungsmitschriften nicht als Einteilungsprinzipien der Rechtslehre, sondern als die der gesamten Metaphysik der Sitten. Der Unterschied manifestiert sich in Kants Interpretation des *honeste vive*. Während Kant 1797 *honeste vive* als innere Rechtspflicht und Verbindlichkeit aus dem Recht der Menschheit in unserer eigenen Person bestimmt, definiert er die Formel 1784 gerade in Abgrenzung zur Rechtslehre eindeutig als das Prinzip der Ethik.

Hier zeigte der Vergleich, dass sich Kant 1784 noch keine abschließende Meinung zur systematischen Einordnung der inneren Rechtspflicht gegen sich selbst gebildet hat. Dies lässt sich in *Moral-Mrongoivius II* daran festmachen, dass sich die Bestimmungen zu *honeste vive* 1784 und 1797 zu einem gewissen Grad inhaltlich entsprechen, obwohl formal einmal vom Prinzip der Ethik und einmal von der inneren Rechtspflicht die Rede ist. In *Naturrecht-Feyerabend* geht dies daraus hervor, dass Kant das *Recht der Menschheit* und die Rechtspflicht gegen sich selbst zwar kennt, sie aber unter dem Prinzip *neminem laede* verortet und *honeste vive* als das Prinzip der Ethik belässt. Im Übrigen fällt Kants Interpretation der beiden anderen Formeln, *neminem laede* und *suum cuique tribue*, dann 1797 und 1784 wieder gleich aus. Insbesondere begründet Kant schon 1784 in seiner Interpretation des

<sup>620</sup> Vgl. hierfür insb. die fast identischen Formulierungen von Rechtsbegriff (vgl. oben S. 48 und 97) und Rechtsprinzip (vgl. oben S. 48 und 98 f.).

<sup>621</sup> Zu nennen ist hier die Analogie zum dritten Newtonschen Axiom in § D (vgl. oben S. 55 ff. und 104 f.) aber auch das Beispiel der Inflation zur Erläuterung der Billigkeit (vgl. oben S. 106 mit Fn. 589).

*sum cuique tribue* die moralische Pflicht zum Eintritt in einen bürgerlichen Zustand.

Insofern also Kant 1784 noch nicht *honeste vive* als die Verbindlichkeit aus dem Recht der Menschheit bestimmt, fehlt es auch an einer präzisen Bestimmung des korrespondierenden *Recht der Menschheit*. 1797 kennt Kant nur *ein* angeborenes Recht der Menschheit (die Freiheit), das mit der Pflicht des *honeste vive* korrespondiert. Mit diesem angeborenen Recht deckungsgleich ist nach Kant das *innere Mein und Dein*. Zwar findet sich zumindest in *Naturrecht-Feyerabend* eine deutliche Differenzierung zwischen angeborenen und erworbenen Rechten. Doch schon die 1797 daran anknüpfende Unterscheidung zwischen *innerem* und *äußerem Mein und Dein* ist nicht explizit vorhanden. Dass Kant 1797 und 1784 eine unterschiedliche Systematisierung vornimmt, zeigt sich aber vor allem daran, dass er in *Naturrecht-Feyerabend* im Gegensatz zu der „Einleitung in die Rechtslehre“ noch sechs distinkte angeborene Rechte kennt. Gleichzeitig wurde auch deutlich, dass dieser Unterschied aber in erster Linie formaler Natur ist, da es sich 1784 bei den aufgezählten Rechten um genau die Befugnisse handelt, die Kant in der „Einleitung in die Rechtslehre“ als unselbstständig unter das angeborene Recht der Menschheit subsumiert.

## 4.2 Bewertung

Von diesen Ergebnissen ausgehend kann man zusammenfassend sagen: Kants Rechtsbegriff war bereits 1784 in den Vorlesungsmitschriften inhaltlich im Wesentlichen so entwickelt, wie Kant ihn 1797 in der *Metaphysik der Sitten* präsentiert. Zwar ist einschränkend darauf hinzuweisen, dass die Vorlesungsmitschriften für sich genommen mancher Inhalte aus der *Metaphysik der Sitten* entbehren.<sup>622</sup> Von einer einzigen Ausnahme abgesehen,<sup>623</sup> finden jedoch sämtliche Inhalte der Einleitungen zumindest in einer der beiden Vorlesungsmitschriften eine Entsprechung. In der Gesamtschau kann daher für das Jahr 1784 ein vollständiges Bild von Kants Rechtsdenken gegeben werden.

Es darf bei den Vergleichsergebnissen nicht verwundern, dass bisweilen unterschiedliche Terminologie und Formulierungen vorliegen. Zum einen war eine vollständige terminologische Deckungsgleichheit von vornherein nicht zu erwarten. Dafür ist nicht nur der zeitliche Abstand von 13 Jahren zwischen den Texten zu groß, sondern man muss auch stets bedenken, dass es sich um Vorlesungsmitschriften handelt. Diese sind *per se* mit terminologischen Ungenauigkeiten behaftet, die dadurch entstehen, dass Kant eine Vorlesung auf der Grundlage von Ma-

<sup>622</sup> So fehlt z. B. in *Naturrecht-Feyerabend* die Bestimmung des Verhältnisses der Metaphysik der Sitten zur moralischen Anthropologie (vgl. Anhang 4) und (zumindest) in *Moral-Mrongovius II* die Formulierung des allgemeinen Rechtsgesetzes (vgl. oben S. 99).

<sup>623</sup> Die Bestimmung des Notrechts, vgl. oben S. 106. Vgl. aber auch entgegengesetzt die Nachweise in Fn. 588.

nuskripten hielt, wie auch dadurch, dass sich Übertragungsfehler durch die Mitschreibenden eingestellt haben werden. Eingedenk dessen lassen sich viele Unterschiede in Bezug auf Formulierungen und Ausdrucksweisen erklären und als substantiell unbeachtlich zurückweisen, da in der Regel trotz unterschiedlicher Terminologie und Ausdrucksweise die gleichen Inhalte von Kant ausgedrückt werden.<sup>624</sup> Dies soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Kant einige wichtige Bestimmungen 1784 anders trifft als 1797 und sich daraus auch inhaltliche Unterschiede ergeben. Zu nennen ist hier vor allem die Interpretation des *boneste vine*.

Zum anderen lässt sich im Hinblick auf Kants Rechtsbegriff die fehlende terminologische Deckungsgleichheit insbesondere auf die Begriffe *Willkür* und *Freiheit der Willkür* sowie auf den Begriff *Gesetzgebung* zurückführen. Diese bilden in der *Metaphysik der Sitten* Schlüsselbegriffe, die Kant erst 1797 systematisch ausgearbeitet und präzise gefasst hat. Der Willkürbegriff und der ihm anhängende Begriff der *Freiheit der Willkür* sind zentral für die Einteilung der *Metaphysik der Sitten*,<sup>625</sup> die Intension des moralischen Rechtsbegriffs<sup>626</sup> sowie für die Formulierungen von Rechtsbegriff, Rechtsprinzip und Rechtsgesetz.<sup>627</sup> Ebenso bilden der Begriff der *Gesetzgebung* und die Differenzierung zweier Elemente der Gesetzgebung den Ausgangspunkt für die Unterscheidung zwischen Recht und Ethik und damit für die systematische Darstellung vieler Spezifika des Rechtsbegriffs: z. B. Verzicht des Rechts auf die Triebfederbestimmung, Äußerlichkeit der Rechtspflichten und Möglichkeit äußerer Triebfedern (*i.e.* Zwang) beim Recht.<sup>628</sup> Diese Begriffe hat Kant 1784 in den Vorlesungsmitschriften weder präzise gefasst, noch als systematische Schlüsselbegriffe ausgearbeitet.<sup>629</sup> Folglich verwundert es nicht, dass sich in den Vorlesungsmitschriften an all den Stellen, an denen diese Schlüsselbegriffe nach der *Metaphysik der Sitten* systematisch zentral sind, terminologische Ungenauigkeiten und andere Formulierungen finden. Über die Gründe für die späte Ausarbeitung dieser Termini durch Kant lassen sich an dieser Stelle nur Vermutungen anstellen. Dass Kant erst nach der *Kritik der praktischen Vernunft* deutlich zwischen *Wille* und *Willkür* unterscheidet und damit eine präzise Bestimmung der *Freiheit*<sup>630</sup> der *Willkür* erst in der *Metaphysik der Sitten* erreicht, lässt sich

<sup>624</sup> Beispielhaft sei hier auf die Termini der *natürlichen Rechtslehre* in § A und des *moralischen Rechtsbegriffs* in § B verwiesen, die sich nicht begrifflich, wohl aber inhaltlich der Sache nach in den Vorlesungsmitschriften nachweisen lassen. Vgl. dazu oben S. 78 ff. Ebenso ist hier die Differenzierung zwischen *Wille* und *Willkür* zu nennen, die Kant begrifflich erst 1797 vornimmt, die aber im Vergleich mit 1784 keine inhaltlichen Unterschiede begründet. Vgl. oben S. 83 ff.

<sup>625</sup> Vgl. Anm.\* in RL, S. 28, Z. 27 ff. [218, 31 ff.]: Der „oberste eingeteilte Begriff zu der Einteilung Recht oder Unrecht [...] ist der Akt der freien Willkür überhaupt“.

<sup>626</sup> Vgl. oben S. 35 ff.

<sup>627</sup> Vgl. oben S. 48 ff.

<sup>628</sup> Vgl. oben die Ausführungen auf S. 28 ff.

<sup>629</sup> Vgl. diesbezüglich zum Gesetzgebungsbegriff S. 69 ff. und zum Willkürbegriff/Begriff der Freiheit der Willkür S. 80 ff. und insb. S. 83 ff.

<sup>630</sup> Die Unterscheidung zwischen positiver und negativer Freiheit (ungeachtet des Bezugsobjekts der Freiheit) findet sich schon früh, in Ansätzen bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* (vgl. KrV,

vielleicht darauf zurückführen, dass das Ziel der *Kritik der praktischen Vernunft* gerade darin bestand, die Existenz des Willens als reine praktische Vernunft nachzuweisen.<sup>631</sup> Hierdurch wurde der Begriff eines *freien Willens* tautologisch, da er als reine Vernunft ohnehin keiner Nötigung fähig ist.<sup>632</sup> Die Freiheit musste Kant also seitdem anderweitig attribuieren, was mit dem Begriff der *Freiheit der Willkür* in der *Metaphysik der Sitten* geschieht. Was den Begriff *Gesetzgebung* anbelangt, so unterscheidet Kant zwar bereits 1788 in der *Kritik der praktischen Vernunft* deutlich zwischen Gesetz und Triebfeder.<sup>633</sup> Jedoch stellt die „doppelte moralische Gesetzgebung“ der *Metaphysik der Sitten* eine „Neuerung gegenüber der KpV“ dar.<sup>634</sup> Hier wird man wohl sagen müssen, dass diese Konzeption auf die Systematisierung von Tugend- und Rechtslehre zurückzuführen ist, die Kant erst mit der *Metaphysik der Sitten* vollends erreicht hat.

Trotzdem konnte gezeigt werden, dass Kant den sachlichen Gehalt, den diese Begriffe 1797 haben, bereits 1784 erfasst und seinem Rechtsdenken zugrunde gelegt hat, auch wenn die begriffliche Schärfe und systematische Ausdifferenzierung der *Metaphysik der Sitten* fehlen. Dies gilt sowohl für die Bestimmungen aus der *Metaphysik der Sitten* hinsichtlich des Gesetzgebungsbegriffs, als auch hinsichtlich des Willkürbegriffs und des Begriffs der *Freiheit der Willkür*.<sup>635</sup> Folglich kann man gerade auch in diesen zentralen Punkten der Einleitungen davon sprechen, dass Kants Rechtsbegriff schon 1784 inhaltlich entwickelt war.

Welche Schlussfolgerungen lassen sich angesichts dessen und der zuvor dargestellten Vergleichsergebnisse für die Entstehung der kantischen Rechtslehre ziehen? Kann man vor dem Hintergrund der Vorlesungsmitschriften von einer *Einleitung in die Rechtslehre von 1784* sprechen?

Kant beginnt mit der „Einleitung in die Rechtslehre“ in der *Metaphysik der Sitten* von 1797 seine eigentliche Rechtsphilosophie. Sie ist wohl innerhalb der Rechtslehre der „dichteste Abschnitt“,<sup>636</sup> da Kant dort nicht nur den Gegenstand der Rechtslehre bestimmt, sondern auch die primäre Begründung und Einteilung des Rechts leistet, die den folgenden Hauptteilen (Privatrecht und öffentliches Recht) allererst zugrunde liegt. Stellt man dies in Rechnung, so kann vor dem Hintergrund des Vergleichs gesagt werden, dass Kant bereits 1784 diese grundlegende Gegenstandsbestimmung der Rechtslehre und Begründung des Rechts geleistet hat. Denn es konnte gezeigt werden, dass die „Einleitung in die Rechtslehre“, wie sie Kant 1797 in der *Metaphysik der Sitten* präsentiert, in ihren wesentlichen Punkten bereits 1784 konzeptionell ausgearbeitet war. Die inhaltlichen Ge-

---

B 830 f.) und deutlich dann in der *Kritik der praktischen Vernunft* (vgl. KpV, AA V, S. 33, Z. 15 ff.).

<sup>631</sup> Vgl. KpV, AA V, S. 3 und 5 f.

<sup>632</sup> So Schwartz 2006, S. 15.

<sup>633</sup> Vgl. KpV, AA V, S. 71 ff.

<sup>634</sup> Ludwig 1988, S. 88 mit Fn. 12.

<sup>635</sup> Vgl. Nachweise in Fn. 629.

<sup>636</sup> Höffe 1999a, S. 41.

meinsamkeiten und teils wörtlichen Parallelen zwischen der „Einleitung in die Rechtslehre“ und den Vorlesungsmitschriften zeigen dies besonders deutlich für deren Kernelemente: den moralischen Rechtsbegriff, das allgemeine Rechtsprinzip und die Zwangsbefugnis beim Recht.<sup>637</sup> Doch auch der weitere Begründungszusammenhang dieser zentralen Elemente ist 1797 der gleiche geblieben wie 1784. Ob es beispielsweise die Gegenstandsbestimmung der Metaphysik der Sitten, die Unterscheidung von Rechts- und Tugendlehre oder aber die Überwindung des Naturzustands durch einen bürgerlichen Rechtszustand und die sich daran anschließende Differenzierung zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht ist: stets sind die Bestimmungen Kants hier wie dort inhaltlich die gleichen.<sup>638</sup>

Dieser Befund wird auch nicht durch die vorhandenen inhaltlichen Differenzen grundsätzlich in Frage gestellt. Zu nennen sind hier vor allem die unterschiedlichen Interpretationen des *honeste vive* und die daraus resultierenden Differenzen hinsichtlich der Einteilung der Rechtslehre, aber auch, dass Kant 1784 sechs distinkte angeborene Rechte unterscheidet und sich noch keine Formulierung des allgemeinen Rechtsgesetzes bei ihm findet. Diese Unterschiede fallen in Bezug auf die Entstehung des kantischen Rechtsbegriffs nicht ins Gewicht, da sie vor allem die systematische Darstellung und Architektonik der Rechtslehre betreffen. Dass Kant bereits in den Vorlesungsmitschriften auf die drei *praecepta iuris* des Ulpian rekurriert, beweist vielmehr positiv, dass Kant diese schon 1784 als Einteilungsprinzipien betrachtete, und zeigt somit die Kontinuität seines Denkens. Der negative Befund, dass er *honeste vive* einmal als Prinzip der Ethik und einmal als innere Rechtspflicht ausweist, betrifft nur die Systematik. Denn *funktional* kennt Kant auch schon 1784 die vollkommenen Pflichten, d. h. die Rechtspflichten, gegen sich selbst und subsumiert sie unter *neminem laede*. Das, was 1797 *honeste vive* inhaltlich ausmacht, wird 1784 *formal* unter die zweite ulpianische Formel gefasst. Ebenso ist der Unterschied bei den angeborenen Rechten rein formaler Natur. Gleiches lässt sich auch für das allgemeine Rechtsgesetz sagen, wenn man bedenkt, dass die dort geforderte Kompatibilität von Handlungsfreiheit nach einem allgemeinen Gesetz schon im Begriff und Prinzip des Rechts enthalten ist.<sup>639</sup> Mit anderen Worten: Kants Rechtsbegriff, als das Material für die Errichtung seiner Rechtsphilosophie war schon 1784 da. Demgegenüber hat Kant noch länger an der formellen Anordnung dieses Materials gearbeitet und mit der systematischen Darstellung nach eigener Aussage gerungen.<sup>640</sup>

---

<sup>637</sup> Vgl. dazu oben die jeweiligen Vergleichsabschnitte zu den §§ B, C und D.

<sup>638</sup> Vgl. dazu oben S. 25 ff./68 ff. sowie S. 60 ff./109 ff.

<sup>639</sup> Das allgemeine Rechtsgesetz stellt die dritte Variante des Rechtsbegriffs in imperativer Form dar, vgl. oben S. 49 ff.

<sup>640</sup> Vgl. Kants Anm.\* zur systematischen Einteilung der Metaphysik der Sitten in Rechts- und Tugendlehre bei RI, S. 28, Z. 22 ff. [218, 26 ff.]: „Die Deduktion der Einteilung eines Systems [...] ist eine der am schwersten zu erfüllenden Bedingungen für den Baumeister eines Systems.“

Damit wird deutlich, dass die systematische Darstellung und begriffliche Präzision eine Leistung ist, die Kant erst 1797 erbrachte. Denn so sehr die Bestimmungen von 1797 bereits materiell in den Vorlesungen von 1784 enthalten sind, so sehr fehlt die klare Form und Systematik der *Metaphysik der Sitten*. Hierin besteht dann auch der Erkenntnisgewinn für die in der Sekundärliteratur geführte Debatte um die Entstehung des kantischen Rechtsdenkens:<sup>641</sup> Die Bestimmungen der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ und der „Einleitung in die Rechtslehre“ von 1797 hatte Kant inhaltlich bereits 1784 erarbeitet. Die systematische Darstellung derselben hat er jedoch erst 1797 geleistet. Damit ist weder gesagt, dass sich in noch früheren Quellen nicht möglicherweise Ähnliches zeigt, noch, dass in den Vorlesungen von 1784 die komplette Rechtslehre von 1797 *in nuce* enthalten ist. Gegenstand der vergleichenden Untersuchung waren im Hinblick auf Kants Rechtsbegriff lediglich die Inhalte der „Einleitung in die Rechtslehre“ für den Zeitraum der Jahre 1784/1785. Wie bereits eingangs der Untersuchung gesagt wurde, lässt sich die Entstehung der kantischen Rechtslehre nicht fix datieren, da Kant noch bis kurz vor Veröffentlichung der *Metaphysik der Sitten* Änderungen vorgenommen hat.<sup>642</sup> Wohl ist nunmehr aber punktuell, bezogen auf die Inhalte der „Einleitung in die Rechtslehre“ eine Datierung zumindest für das Jahr 1784 möglich. Mithin kann man 1784 im Hinblick auf die Vorlesungen, *Moral-Mrongovius II* und *Naturrecht-Feyerabend*, durchaus von einer *Einleitung in die Rechtslehre von 1784* sprechen.

Darüber hinaus konnte aber durch die Untersuchung der Vorlesungsmitschriften noch ein Weiteres gezeigt werden: Die Vorlesungsmitschriften legen nahe, dass Kant schon 1784 die Rechtslehre als kritische praktische Philosophie konzipierte und sie damit genauso wie die Tugendlehre auf den kritischen Freiheitsbegriff gründete.

Diese Vermutung drängt sich bereits durch Aufbau und Entstehungszeit der Vorlesungen auf. Kant hielt die Vorlesungen kurz vor dem Druck der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und insbesondere *Moral-Mrongovius II* zeigt die inhaltliche Nähe zur Grundlegung. Während diese substantielle Ausführungen zum Recht vermissen lässt, enthält *Moral-Mrongovius II* genau solche *neben* den bekannten Inhalten der Grundlegung. Gleiches zeigte sich, wenn auch abgeschwächt in *Naturrecht-Feyerabend*. Dass Kant in den Vorlesungsmitschriften mithin Ethik und Recht *en bloc* abhandelt und in Beziehung zueinander setzt, indiziert bereits, dass er sie als gleichberechtigte Teile einer einheitlichen kritischen Metaphysik der Sitten konzipiert.

Dieser Textbefund erhärtet sich dadurch, dass Kant, insofern er das Rechtsgesetz als *Selbstgesetzlichkeit der Freiheit* bestimmt, auf das Autonomieprinzip verweist. Daraus ergibt sich, dass die Rechts- genauso wie die Tugendlehre die Verbindlichkeit ihrer Gesetze aus dem positiven Begriff der Freiheit, d. h. im Ergebnis der

<sup>641</sup> Vgl. dazu oben S. 3 ff.

<sup>642</sup> Z. B. die Ableitung des Eigentumsrechts. Vgl. hierzu auch die Nachweise auf S. 7 mit Fn 29.

*transzendentale* Freiheit, ableitet. In dem gleichen Zusammenhang ist es auch zu sehen, dass Kant Personalität der Handelnden gleichermaßen für Recht und Ethik voraussetzt. Personalität steht, nach dem Bild der Vorlesungen zu urteilen, bei Kant in einem Verweisungszusammenhang mit der menschlichen Würde und gründet sich daher wie diese letztlich auf die Autonomie und die damit verbundene transzendente Freiheit. Schließlich wird dies auch dadurch untermauert, dass Kant das Recht (zumindest in *Naturrecht-Feyerabend*) vor dem Hintergrund eines Reichs der Zwecke zu betrachten scheint.<sup>643</sup>

Auf welche Art und Weise hiernach das Recht im Detail auf die transzendente Freiheit Bezug nimmt, insbesondere wie ihr Verhältnis zur physischen Zwangsbefugnis beim Recht zu denken ist, bleibt jedoch nach den Vorlesungsmitschriften unklar. Dies für die frühen 1780er Jahre auszumachen und dessen Auswirkungen für Kants Unterscheidung zwischen Recht und Ethik zu ermitteln, muss daher im Rahmen dieser Untersuchung ein Forschungsdesiderat bleiben.

### 4.3 Fazit

Im Ergebnis konnte nachgewiesen werden, dass der Rechtsbegriff der „Einleitung in die Rechtslehre“ aus der *Metaphysik der Sitten* von 1797 bereits 1784 ausgearbeitet war. Außerdem zeigten die Vorlesungsmitschriften, *Moral-Mrongovius II* und *Naturrecht-Feyerabend*, dass Kant diesen Rechtsbegriff in einem Guss mit seiner kritischen Moralphilosophie konzipierte. Kants Rechtsbegriff, wie ihn die „Einleitung in die Rechtslehre“ präsentiert, lag damit bereits in der Phase seiner kritischen Moralphilosophie vor und basiert – wenn man vom Bild der Vorlesungsmitschriften ausgeht – wie diese auf dem kritischen Freiheitsbegriff. *Kants Einleitung in die Rechtslehre von 1784* zeigt somit, dass es sich entgegen Schopenhauers Verdikt beim Rechtsbegriff, dem Kern der kantischen Rechtslehre, weder um ein Alterswerk noch gar um Altersschwäche handelt.

---

<sup>643</sup> Vgl. zum Ganzen oben S. 87 ff.



## Danksagung

Die vorliegende Untersuchung ist die überarbeitete und erweiterte Fassung meiner Magisterarbeit, welche im Wintersemester 2010/2011 von der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen zur Erlangung des Magistergrades angenommen wurde.

Mein besonderer Dank gilt daher an erster Stelle Herrn Prof. Dr. Bernd Ludwig (Göttingen). Er hat die Arbeit angeregt und ihr Entstehen stets hilfreich und mit viel Engagement begleitet. Herrn Prof. Dr. Holmer Steinfath (Göttingen) danke ich für die Übernahme des Zweitgutachtens. Danken möchte ich auch Herrn Prof. Dr. Rainer Zaczyk (Bonn) und Herrn Prof. Dr. Michael Kahlo (Leipzig), welche während meines Studiums in mir allererst das Interesse an der kantischen Rechtsphilosophie geweckt haben.

Dank möchte ich auch all denjenigen sagen, die die Entstehung dieser Arbeit durch anregende Gespräche und Hinweise begleitet haben. Von meinen Freunden namentlich hervorheben möchte ich Andrea, Tina und Maximilian. Vor allem möchte ich mich bei meiner Mutter bedanken, die mich stets unterstützt hat. Ihr sei dieses Buch gewidmet.

Göttingen, im Frühjahr 2012

*Philipp-Alexander Hirsch*



# Literaturverzeichnis

## Primärquellen

### Immanuel Kant

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.

Hrsg. von Bernd Ludwig, 3., verb. Aufl., Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek, 360), 2009.

Gesammelte Schriften.

Bisher 29 Bände, herausgegeben von der preußischen Akademie der Wissenschaften (Bd. 1–24, 1; 24, 2; 28, 1), der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23) sowie von der Göttinger Akademie der Wissenschaften (seit Bd. 24), Berlin, Leipzig: de Gruyter, seit 1900.

### Andere Autoren

*Achenwall, Gottfried*: *Ius Naturae: In Usum Auditorum*. 5. Aufl., Göttingen: Bossiegelius, 1763 [teilweise abgedruckt in AA XIX, 325–442].

- Achenwall, Gottfried; Pütter, Johann Stephan*: Anfangsgründe des Naturrechts (Elementa Iuris Naturae). Hrsg. von Jan Schröder, Frankfurt am Main: Insel Verlag (Bibliothek des deutschen Staatsdenkens, 5), 1995.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb*: Initia Philosophiae Practicae. Primae Acroamatice. Halle: Hemmerde, 1760 [vollständig abgedruckt in AA XIX, 7–91].
- Bentham, Jeremy*: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Hrsg. von James Henderson Burns und Herbert Lionel Adolphus Hart, London: Athlone, 1970.
- Hobbes, Thomas*: Vom Bürger. Hrsg. von Günter Gawlick, 2. Aufl., Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek, 158), 1977.
- Hume, David*: A Treatise of Human Nature. Hrsg. von David Fate Norton und Mary J. Norton, 6. Aufl., Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Iustinianus, Flavius Petrus Sabbatius*: Corpus Iuris Civilis. Hrsg. von Theodor Mommsen und Paul Krüger, unveränd. Neuaufl. der 11. Aufl. Berlin 1908, Hildesheim: Weidmann, 2000.
- Pufendorf, Samuel von*: De Iure Naturae Et Gentium. Acht Bücher vom Natur- und Völkerrecht. Nachdr. der Ausg. Frankfurt am Main 1711, Hildesheim: Olms, 1998.
- : Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur. Hrsg. von Klaus Luig, Frankfurt am Main: Insel Verlag (Bibliothek des deutschen Staatsdenkens, 1), 1994.
- Schiller, Friedrich*: Briefe I, 1772–1795. Hrsg. von Georg Kurscheidt, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag (Friedrich Schiller, Werke und Briefe, 11), 2002.
- Schopenhauer, Arthur*: Die Welt als Wille und Vorstellung. Hrsg. von Arthur Hübscher, 3. Aufl., Leipzig: Reclam, 1987.
- : Preisschrift über die Grundlage der Moral. Hrsg. von Hans Ebeling, Hamburg: Meiner (Die beiden Grundprobleme der Ethik, 2 – Philosophische Bibliothek, 306), 1979.
- Thomasius, Christian*: Fundamenta Iuris Naturae Et Gentium Ex Sensu Communi Deducta. 2. Neudr. d. 4. Aufl. Halle 1718, Aalen: Scientia-Verl., 1979.
- Wolff, Christian von*: Institutiones Iuris Naturae Et Gentium. Halle: Renger 1750.

## Verwendete Sekundärliteratur

- Allison, Henry* (1998): The Antinomy of Pure Reason, Section 9. In: Willaschek, Marcus; Mohr, Georg (Hg.): Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. Berlin: Akad.-Verl. (Klassiker Auslegen, 17/18), S. 465–490.
- (1995): Kant's Theory of Freedom. 1. publ. 1990, Repr., Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Ameriks, Karl; Höffe, Otfried* (2009): Introduction. In: Ameriks, Karl; Höffe, Otfried (Hg.): Kant's Moral and Legal Philosophy. Cambridge: Cambridge Univ. Press (The German Philosophical Tradition), S. 1–26.
- Anonymus* (1797): Rezension zu Kants Rechtslehre. In: Tübinger Gelehrte Anzeigen, Nr. 39, S. 305–310.
- Arnoldt, Emil* (1909): Gesammelte Schriften. Hrsg. von Otto Schöndörffer. Berlin: Cassirer, Bd. 5 (Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung).
- Bartuschat, Wolfgang* (2008): Der moralische Begriff des Rechts in Kants Rechtstheorie. In: Byrd, B. Sharon; Hruschka, Joachim; Joerden, Jan C. (Hg.): Themenschwerpunkt: Kants Metaphysik der Sitten im Kontext der Naturrechtslehre des 18. Jahrhunderts. Berlin: Duncker & Humblot (Jahrbuch für Recht und Ethik, 16), S. 25–41.
- Baum, Manfred* (2005): Freiheit und Verbindlichkeit in Kants Moralphilosophie. In: Byrd, B. Sharon; Joerden, Jan C. (Hg.): Philosophia Practica Universalis. Festschrift für Joachim Hruschka zum 70. Geburtstag. Berlin: Duncker & Humblot (Jahrbuch für Recht und Ethik, 13), S. 31–43.
- (2007): Recht und Ethik in Kants praktischer Philosophie. In: Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Kant in der Gegenwart. Berlin: de Gruyter, S. 213–226.
- (2008): Positive und negative Freiheit bei Kant. In: Byrd, B. Sharon; Hruschka, Joachim; Joerden, Jan C. (Hg.): Themenschwerpunkt: Kants Metaphysik der Sitten im Kontext der Naturrechtslehre des 18. Jahrhunderts. Berlin: Duncker & Humblot (Jahrbuch für Recht und Ethik, 16), S. 43–56.
- Baumann, Peter* (2000): Die Autonomie der Person. Zugl.: Göttingen, Univ., Habil.-Schr., 1998. Paderborn: Mentis (Perspektiven der analytischen Philosophie – Neue Folge).
- Baumgartner, Hans Michael* (2006): Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Anleitung zur Lektüre. 6. Aufl., Freiburg (Breisgau): Alber (Kolleg Philosophie).

- Beck, Lewis White* (1995): Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar. 3., unveränd. Aufl., München: Fink (Uni-Taschenbücher Philosophie, 1833).
- Brandt, Reinhard* (1974): Rezension zu: C. Ritter: Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen. In: Philosophische Rundschau, Jg. 20, S. 43–50.
- (1982): Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre. In: Brandt, Reinhard (Hg.): Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981. Berlin: de Gruyter, S. 233–285.
- (2010): Immanuel Kant – Was bleibt? Hamburg: Meiner.
- Brocke, Manfred* (1987): Kants Besitzlehre. Zur Problematik einer transzendentalphilosophischen Eigentumslehre. Würzburg: Königshausen & Neumann (Epistemata – Reihe Philosophie, 30).
- Busch, Werner* (1979): Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762–1780. Berlin: de Gruyter (Kantstudien-Ergänzungshefte, 110).
- Byrd, B. Sharon; Hruschka, Joachim* (2005): Lex iusti, lex iuridica und lex iustitiae in Kants Rechtslehre. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Jg. 91, S. 484–500.
- (2010): Kant’s Doctrine of Right. A Commentary. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Deggau, Hans-Georg* (1983): Die Aporien der Rechtslehre Kants. Zugl.: Hannover, Univ., Diss., 1981. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog (Problemata, 94).
- Dulckeit, Gerhard* (1987): Naturrecht und positives Recht bei Kant. 2. Neudr. d. Ausg. Leipzig 1932, Aalen: Scientia-Verl. (Abhandlungen der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Göttingen, 14).
- Ebbinghaus, Julius* (1986a): Die Strafen für Tötung eines Menschen nach Prinzipien einer Rechtsphilosophie der Freiheit. In: Ebbinghaus, Julius: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Georg Geismann und Hariolf Oberer. Bonn: Bouvier, Bd. 2 (Philosophie der Freiheit), S. 283–380.
- (1986b): Kant und das 20. Jahrhundert. In: Ebbinghaus, Julius: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Georg Geismann und Hariolf Oberer. Bonn: Bouvier, Bd. 3 (Interpretation und Kritik), S. 151–174.
- Eppeneder, Ralf* (1980): Das ‚Recht der Menschheit‘ in der Pflichtenlehre Kants. Zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 1980. Tübingen: Studentenwerksdruck.

- Fulda, Hans Friedrich* (2006): Notwendigkeit des Rechts unter Voraussetzung des Kategorischen Imperativs der Sittlichkeit. In: Byrd, B. Sharon; Hruschka, Joachim; Joerden, Jan C. (Hg.): Themenschwerpunkt: Recht und Sittlichkeit bei Kant. Berlin: Duncker & Humblot (Jahrbuch für Recht und Ethik, 14), S. 167–213.
- Geismann, Georg* (2006): Recht und Moral in der Philosophie Kants. In: Byrd, B. Sharon; Hruschka, Joachim; Joerden, Jan C. (Hg.): Themenschwerpunkt: Recht und Sittlichkeit bei Kant. Berlin: Duncker & Humblot (Jahrbuch für Recht und Ethik, 14), S. 3–124.
- Gerhardt, Volker* (2006): Menschheit in meiner Person. Exposé zu einer Theorie des exemplarischen Handelns. In: Byrd, B. Sharon; Hruschka, Joachim; Joerden, Jan C. (Hg.): Themenschwerpunkt: Recht und Sittlichkeit bei Kant. Berlin: Duncker & Humblot (Jahrbuch für Recht und Ethik, 14), S. 215–224.
- Guyer, Paul* (1987): Kant and the Claims of Knowledge. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Haensel, Werner* (1926): Kants Lehre vom Widerstandsrecht. Ein Beitrag zur Systematik der Kantischen Rechtsphilosophie. Zugl.: Leipzig, Univ., Diss., 1926. Berlin: Pan-Verlag Rolf Heise (Kantstudien-Ergänzungshefte, 60).
- Heimsoeth, Heinz* (1967): Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Tl. 2: Vierfache Vernunftantinomie; Natur und Freiheit; intelligibler und empirischer Charakter. Berlin: de Gruyter.
- Höffe, Otfried* (1979): Recht und Moral: ein kantischer Problemaufriß. In: Neue Hefte für Philosophie, H. 17, S. 1–36.
- (1982): Kants Begründung des Rechtszwangs und der Kriminalstrafe. In: Brandt, Reinhard (Hg.): Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981. Berlin: de Gruyter, S. 335–375.
- (1990): Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1999a): Der kategorische Rechtsimperativ. „Einleitung in die Rechtslehre“. In: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Berlin: Akad.-Verl. (Klassiker Auslegen, 19), S. 41–62.
- (1999b): Einführung. In: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Berlin: Akad.-Verl. (Klassiker Auslegen, 19), S. 1–18.
- (Hg.) (2000): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar. 3., erg. Aufl., Frankfurt am Main: Klostermann.

- (2002): Einführung in die Kritik der praktischen Vernunft. In: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Berlin: Akad.-Verl. (Klassiker Auslegen, 26), S. 1–23.
  - (2007): Immanuel Kant. 7., überarb. Aufl., München: Beck (Beck'sche Reihe Denker, 506).
- Horn, Christoph; Schönecker, Dieter; Mieth, Corinna* (Hg.) (2006): Groundwork for the Metaphysics of Morals. Berlin: de Gruyter.
- Ilting, Karl-Heinz* (1981): Gibt es eine kritische Ethik und Rechtsphilosophie Kants? Hans Wagner zum 65. Geburtstag. In: Archiv für Geschichte der Philosophie, Jg. 63, S. 325–345.
- Ju, Gau-Jeng* (1990): Kants Lehre vom Menschenrecht und von den staatsbürgerlichen Grundrechten. Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 1985. Würzburg: Königshausen & Neumann (Epistemata – Reihe Philosophie, 80).
- Kaulbach, Friedrich* (1982a): Der Begriff der Freiheit in Kants Rechtsphilosophie. In: Kaulbach, Friedrich (Hg.): Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 75–87.
- (1982b): Der Herrschaftsanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant. In: Kaulbach, Friedrich (Hg.): Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 55–74.
  - (1982c): Die rechtsphilosophische Version der transzendentalen Deduktion. In: Kaulbach, Friedrich (Hg.): Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 9–54.
  - (1982d): Recht und Moral in der rechtsphilosophischen Situation der Gegenwart. In: Kaulbach, Friedrich (Hg.): Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 169–189.
- Kersting, Wolfgang* (1983): Neuere Interpretationen der kantischen Rechtsphilosophie. In: Zeitschrift für Philosophische Forschung, Jg. 37, S. 282–298.
- (1984): Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. Zugl.: Hannover, Univ., Habil.-Schr., 1982. Berlin: de Gruyter (Quellen und Studien zur Philosophie, 20).
  - (1989): Rezension zu: Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Neu hrsg. von Bernd Ludwig. In: Archiv für Geschichte der Philosophie, Jg. 71, S. 100–102.

- (1990): Die verbindlichkeitstheoretischen Argumente der Kantischen Rechtsphilosophie. In: Dreier, Ralf (Hg.): Rechtspositivismus und Wertbezug des Rechts. Vorträge der Tagung der Deutschen Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie (IVR) in der Bundesrepublik Deutschland, Göttingen, 12.–14. Oktober 1988. Stuttgart: Steiner (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie – Beiheft, N. F., 37), S. 62–74.
- (2004): Kant über Recht. Paderborn: Mentis (Ethica, 8).
- Köhl, Harald* (1990): Kants Gesinnungsethik. Teilw. zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 1986. Berlin: de Gruyter (Quellen und Studien zur Philosophie, 25).
- (2006): The Derivation of the Moral Law. In: Horn, Christoph; Schönecker, Dieter; Mieth, Corinna (Hg.): Groundwork for the Metaphysics of Morals. Berlin: de Gruyter, S. 93–117.
- Koblhäufel, Michael* (1999): Baumgarten, Alexander Gottlieb. In: Bautz, Traugott (Hg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Herzberg: Bautz, Ergänzungen II – Bd. 15, S. 94–100.
- König, Peter* (1994): Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten. Zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 1991. Berlin: de Gruyter (Quellen und Studien zur Philosophie, 36).
- Kühl, Kristian* (1984): Eigentumsordnung als Freiheitsordnung. Zur Aktualität der Kantischen Rechts- und Eigentumslehre. Zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 1982/83. Freiburg (Breisgau): Alber (Reihe praktische Philosophie, 20).
- Kühnemund, Burkhard* (2008): Eigentum und Freiheit. Ein kritischer Abgleich von Kants Rechtslehre mit den Prinzipien seiner Moralphilosophie. Zugl.: Bremen, Univ., Diss., 2008. Kassel: Kassel Univ. Press.
- Küsters, Gerd-Walter* (1988): Kants Rechtsphilosophie. Darmstadt: Wiss. Buchges. (Erträge der Forschung, 256).
- Larenz, Karl* (1943): Sittlichkeit und Recht. Untersuchungen zur Geschichte des deutschen Rechtsdenkens und zur Sittenlehre. In: Larenz, Karl (Hg.): Reich und Recht in der deutschen Philosophie. Stuttgart: Kohlhammer, Bd. 1, S. 169–412.
- Lehmann, Gerhard* (1979): Einleitung. In: Kant's gesammelte Schriften, Akademieausgabe Bd. XXVII, Berlin: de Gruyter, S. 1037–1068.
- (1980): Einleitung. In: Kant's gesammelte Schriften, Akademieausgabe Bd. XXIX, Berlin: de Gruyter, S. 650–671.

- Ludwig, Bernd* (1988): Kants Rechtslehre. Mit einer Untersuchung zur Drucklegung Kantischer Schriften von Werner Stark. Teilw. zugl.: Marburg, Univ., Diss., 1985. Hamburg: Meiner (Kant-Forschungen, 2).
- (2002): Whence Public Right? The Role of Theoretical and Practical Reasoning in Kant's Doctrine of Right. In: Timmons, Mark (Hg.): Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays. Oxford: Oxford Univ. Press, S. 159–183.
- (2006): Kant's Hypothetical Imperatives. In: Horn, Christoph; Schönecker, Dieter; Mieth, Corinna (Hg.): Groundwork for the Metaphysics of Morals. Berlin: de Gruyter, S. 139–157.
- (2010): Die „consequente Denkungsart der speculativen Kritik“. Kants radikale Umgestaltung seiner Freiheitslehre im Jahre 1786 und die Folgen für die Kritische Philosophie als Ganze. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 58, S. 595–628.
- Ludwig, Ralf* (1992): Kategorischer Imperativ und Metaphysik der Sitten. Die Frage nach der Einheitlichkeit von Kants Ethik. Zugl.: Augsburg, Univ., Diss., 1991. Frankfurt am Main: Lang (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20, 363).
- (2007): Der kategorische Imperativ. Eine Lese-Einführung. 11. Aufl., München: Dt. Taschenbuch-Verl. (dtv, 30144).
- Malibabo, Balimbanga* (2000): Kants Konzept einer kritischen Metaphysik der Sitten. Zugl. Bochum, Univ., Diss., 1998. Würzburg: Königshausen & Neumann (Epistemata – Reihe Philosophie, 266).
- Mantbe, Ulrich* (1997): Beiträge zur Entwicklung des antiken Gerechtigkeitsbegriffs II. Stoische Würdigkeit und die *ius praecipua* Ulpian's. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung, Jg. 114, S. 1–26.
- Meyer, Herbert* (1979): Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zu Kants kritischer Freiheitslehre. Zugl.: München, Univ., Diss., 1979.
- Müller, Christian* (2006): Wille und Gegenstand. Die idealistische Kritik der kantischen Besitzlehre. Zugl.: Regensburg, Univ., Diss., 2005/06. Berlin: de Gruyter (Quellen und Studien zur Philosophie, 72).
- Oberer, Hariolf* (1973): Zur Frühgeschichte der Kantischen Rechtslehre. In: Kant-Studien, Jg. 64, S. 88–102.
- (1986): Rezension zu: Wolfgang Kersting: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. In: Kant-Studien, Jg. 77, S. 118–122.

- (1988): Rezension zu: Kristian Kühl: Eigentumsordnung als Freiheitsordnung. Zur Aktualität der Kantischen Rechts- und Eigentumslehre. In: Kant-Studien, Jg. 79, S. 369–374.
- (1991): Nachwort zu: Adam Horn, Immanuel Kants ethisch-rechtliche Eheauf-fassung. Nachdr. der Ausg. Düsseldorf, Nolte, 1936. Hrsg. von Manfred Kleinschnieder. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Pfordten, Dietmar von der* (2001): Rechtsethik. Zugl.: Göttingen, Univ., Habil.-Schr., 1998. München: Beck.
- (2004): Zum Begriff des Staates bei Kant und Hegel. In: Ameriks, Karl; Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Der Begriff des Staates. The Concept of the State. Berlin: de Gruyter (Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus), Bd. 2, S. 103–120.
- (2006): Zur Würde des Menschen bei Kant. In: Byrd, B. Sharon; Hruschka, Joachim; Joerden, Jan C. (Hg.): Themenschwerpunkt: Recht und Sittlichkeit bei Kant. Berlin: Duncker & Humblot (Jahrbuch für Recht und Ethik, 14), S. 501–517.
- (2010): Normative Ethik. Berlin: de Gruyter.
- Pippin, Robert B.* (1999): Dividing and Deriving in Kant's Rechtslehre. In: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Berlin: Akad.-Verl. (Klassiker Auslegen, 19), S. 63–85.
- Pogge, Thomas W.* (2002): Is Kant's Rechtslehre a ‚Comprehensive Liberalism‘? In: Timmons, Mark (Hg.): Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays. Oxford: Oxford Univ. Press, S. 133–158.
- Prauss, Gerold* (2008): Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel. Freiburg: Alber.
- Precht, Peter; Burkard, Franz-Peter* (Hg.) (2008): Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen. 3., erw. und aktualisierte Aufl., Stuttgart: Metzler.
- Recki, Birgit* (1998): Der Kanon der reinen Vernunft. „... nichts mehr, als zwei Glaubensartikel?“. In: Willaschek, Marcus; Mohr, Georg (Hg.): Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. Berlin: Akad.-Verl. (Klassiker Auslegen, 17/18), S. 597–616.
- Ritter, Christian* (1971): Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen. Zugl.: Freiburg (Breisgau), Univ., Diss., 1968. Frankfurt am Main: Klostermann (Juristische Abhandlungen, 10).

- Schnoor, Christian* (1989): Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns. Zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 1986. Tübingen: Mohr (Tübinger rechtswissenschaftliche Abhandlungen, 67).
- Scholze, Gertrud* (1972): Das Problem des Rechts in Kants Moralphilosophie. Zugl.: Köln, Univ., Diss., 1972.
- Schreiber, Hans-Ludwig* (1966): Der Begriff der Rechtspflicht. Quellenstudien zu seiner Geschichte. Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 1965. Berlin: de Gruyter.
- Schwartz, Maria* (2006): Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie. Berlin: Lit (Philosophie im Kontext, 6).
- Siep, Ludwig* (2000): Wozu Metaphysik der Sitten? Bemerkungen zur Vorrede der Grundlegung. In: Höffe, Otfried (Hg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar. 3., erg. Aufl., Frankfurt am Main: Klostermann, S. 31–44.
- Sommer, Manfred* (1977): Die Selbsterhaltung der Vernunft. Zugl.: Münster (Westf.), Univ., Diss., 1974. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog (Problemata, 66).
- Strawson, Peter Frederick* (1992): Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Sonderausg., Frankfurt am Main: Hain.
- Tieftrunk, Johann Heinrich* (1797): Philosophische Untersuchungen über das Privat- und öffentliche Recht: zur Erläuterung und Beurteilung der metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre vom Herrn Prof. Imm. Kant. Erster Theil. Halle: Rengersche Buchhandlung.
- Timmermann, Jens* (2003): Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens. Zugl.: Göttingen, Univ., Diss., 1997/98. Berlin: de Gruyter (Quellen und Studien zur Philosophie, 60).
- (2007): Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Timmons, Mark* (2006): The Categorical Imperative and Universalizability. In: Horn, Christoph; Schönecker, Dieter; Mieth, Corinna (Hg.): Groundwork for the Metaphysics of Morals. Berlin: de Gruyter, S. 158–199.
- Watkins, Eric* (2005): Kant and the Metaphysics of Causality. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

- Willaschek, Marcus* (2002): Which Imperatives for Right? On the Non-Prescriptive Character of Juridical Laws in Kant's Metaphysics of Morals. In: Timmons, Mark (Hg.): Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays. Oxford: Oxford Univ. Press., S. 65–87.
- Wood, Allen W.* (1999): Kant's Doctrine of Right: Introduction. In: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Berlin: Akad.-Verl. (Klassiker Auslegen, 19), S. 19–39.
- (2002): The Final Form of Kant's Practical Philosophy. In: Timmons, Mark (Hg.): Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays. Oxford: Oxford Univ. Press, S. 1–21.
- (2006): The Good Without Limitation. In: Horn, Christoph; Schönecker, Dieter; Mieth, Corinna (Hg.): Groundwork for the Metaphysics of Morals. Berlin: de Gruyter, S. 25–44.
- Zahn, Friedrich; Meier, Ernst* (1953): Achenwall, Gottfried. In: Neue Deutsche Biographie. Aachen – Behaim (hrsg. von d. Histor. Komm. bei d. Bayer. Akad. d. Wissenschaften). Berlin: Duncker & Humblot, Bd. 1, S. 32–33.



## **Anhang**

### **Synopse der Quellentexte**

## METAPHYSIK DER SITTEN

## MORAL-MRONGOVIVS II

## NATURRECHT-FEYERABEND

## Einleitung in die Metaphysik der Sitten

## I. Von der Idee und Nothwendigkeit einer Metaphysik der Sitten

Ziel der Metaphysik der Sitten

Wenn daher ein System der Erkenntnis *a priori* aus bloßen Begriffen Metaphysik heißt, so wird eine praktische Philosophie, welche nicht Natur, sondern die Freiheit der Willkür zum Objekte hat, eine Metaphysik der Sitten voraussetzen und bedürfen [...]. (S. 13, Z. 11 ff. [216, 28 ff.]

Allein die letztere [*sc.* die Metaphysik der Natur] kann (wenigstens wenn es ihr darum zu tun ist, von ihren Sätzen den Irrtum abzuhalten) manches Prinzip auf das Zeugnis der Erfahrung als allgemein annehmen [...]. Allein mit den Sittengesetzen ist es anders bewandt. Nur sofern sie als *a priori* gegründet und notwendig eingesehen werden können, gelten sie als Gesetze, ja die Begriffe und Urtheile über uns selbst und unser Tun und Lassen bedeuten gar nichts Sittliches, wenn sie das, was sich bloß von der Erfahrung lernen läßt, enthalten, und wenn man sich etwa verleiten läßt, etwas aus der letzteren Quelle zum moralischen Grundsatz zu machen, so gerät man in Gefahr der größten und verderblichsten Irrtümer. (S. 11, Z. 12 ff. [215, 4 ff.]

Ziel der Metaphysik der Sitten

Eine Erkenntniß von Gegenständen *a priori* ist möglich und die Wissenschaft ist die Metaphysic. – Unser Wille ist frey, und es lassen sich daher Gesetze *a priori*, die den Willen bestimmen, denken. – Die Gesetze *a priori* die den freyen Willen bestimmen sind die Moral. – Theoretische Philosophie auf Principien *a priori* ist Metaphysic. Practische Philosophie auf Principien *a priori* ist Moral. – Alle obiective Philosophie die auf Obiecte gehet, ist aus diesen zwiefachen Metaphysic und Moral. (S. 597, Z. 18 ff.)

Moralische Gesetze können nicht empirisch bedingt sein. [...] Die Moral, die rein *a priori* Gesetze der Freiheit erkennt, ist Metaphysic der Freyheit oder der Sitten: so wie die Metaphysic, da sie *a priori* die Gesetze der Natur, wie sie *a priori* erkannt werden, enthält, Metaphysic der Natur heißt. [...] Die Moral kann nicht aus empirischen Principien gebaut werden, denn dieses giebt nicht absolute sondern bloß bedingte Nothwendigkeit, – die Moral sagt aber: Du mußt das thun ohne eine Bedingung und Ausnahme. (S. 598 f., Z. 39 ff.)

Dem moralischen Gesetze liegt der Begriff Freiheit zum Grunde. [...] Wir werden nicht von der Natur geletet und bekommen nicht von ihr Gesetze wie die Thiere, weil wir von Neigungen nicht determinirt werden. Da aber der Mensch doch seine Handlungen bestimmen muß, so muß der Wille sich selbst ein Gesetz seyn. Die Freiheit

Ziel der Metaphysik der Sitten

Daß die Freiheit sich selbst ein Gesetz sey. [...] Die Gesetze sind entweder Naturgesetze, oder Gesetze der Freiheit. Die Freiheit muß, wenn sie unter Gesetzen seyn soll, sich selbst die Gesetze geben. Nehme sie die Gesetze aus der Natur, so wäre sie nicht frei. [...] Ohne Gesetze läßt sich keine Ursache, mithin kein Willen denken, da Ursache da ist, worauf etwas nach einer beständigen Regel folgt. Ist die Freiheit einem Gesetze der Natur unterworfen, so ist sie keine Freiheit. Sie muß sich daher selbst Gesetz seyn. (S. 1322, Z. 26 ff.)

Die Freiheit muß also eingeschränkt werden, aber durch Naturgesetze gehts nicht an; denn sonst wäre der Mensch nicht frey; also muß er sich selbst einschränken. Das Recht beruht also auf der Einschränkung der Freiheit. (S. 1321, Z. 1 ff.) Man hat noch gar nicht dem *jure naturae* seine Stelle in der praktischen Philosophie aus Principien zu bestimmen, und die Grenzen zwischen demselben und der Moral zu zeigen gewußt. Daher laufen verschiedne Sätze aus beiden Wissenschaften in einander. – Dieses also auszumachen, muß man die Begriffe des Rechts zu entwickeln suchen. (S. 1321, Z. 6 ff.)

macht daß er sich als gesetzgebend ansieht. [...] Ohne Gesetz kann er nicht handeln, weil jede Kraft als Ursache das ist, worauf etwas nach einer beständigen Regel folgt. [...] Nun gibt es Gesetze der Natur und der Freiheit. Die Erkenntnis von beyden a priori ist Metaphysic. (S. 630, Z. 9 ff.)

Abgrenzung zur Glückseligkeitslehre

Wenn die Sittenlehre nichts als Glückseligkeitslehre wäre, so würde es ungerneimt sein, zum Behuf derselben sich nach Prinzipien a priori umzusehen. Denn so scheinbar es immer auch lauten mag; daß die Vernunft noch vor der Erfahrung einsehen könne, durch welche Mittel man zum dauerhaften Genuß wahrer Freuden des Lebens gelangen könnte, so ist doch alles, was man darüber a priori lehrt, entweder tautologisch, oder ganz grundlos angenommen. Nur die Erfahrung kann lehren, was uns Freude bringe. [...] Alles scheinbare Vernunfteln a priori ist hier im Grunde nichts, als durch Induktion zur Allgemeinheit erhobene Erfahrungen, welche Allgemeinheit (*secundum principia generalia non universalia*) noch dazu so kümmerlich ist, daß man einem jeden unendlich viel Ausnahmen erlauben muß [...]. Allein mit den Lehren der Sittlichkeit ist es anders bewandt. Sie gebieten für jedermann, ohne Rücksicht auf seine Neigungen zu nehmen; bloß weil und sofern er frei ist und praktische Vernunft hat. (S. 12, Z. 1 ff. [215 f., 24 ff])

Abgrenzung zur Glückseligkeitslehre

Das Princip der Glückseligkeit. Es scheint, daß die Moral uns nichts befiehlt als was für uns glückselig ist. Es ist aber dies Princip ganz falsch, der Sittlichkeit ganz zuwider und läßt sich gar nicht anwenden denn a) finden wir in der Welt, daß die Tugend nicht immer glücklich macht. [...] b) die Tugend trägt vielmehr zu dem Unglücke des Menschen viel bey. [...] c) ist dieses Princip der Natur der Sittlichkeit ganz zuwider. (S. 623, Z. 9 ff.)

[A]ber die Moralischen Gesetze können nicht empirisch sein, denn sie sind nothwendig. Von anderer Beispiele hergeleitet, werden sie nicht einmal empirische Allgemeingültigkeit haben. – Ein Laster wäre nur unter gewissen Umständen ein Laster. Aber ein Laster bleibt immer ein Laster. (S. 622, Z. 28 f.)

Die alten Griechen concentrirten die Bestimmungen des Principis der Moralität auf die Frage: Was ist das höchste Gut? Unter allem was wir gut nennen ist das meiste bedingter Weise gut, und ohne Einschränkung gut ist nichts als der gute Wille. Verstand, Leibesstärke, Klugheit sind gut, mit bösem Willen verbunden aber höchst schädlich. – Gesundheit, Vergnügen, Wohlbefinden, stets fröhliches Herz ist nur unter der Bedingung gut, daß der Mensch einen guten

Abgrenzung zur Glückseligkeitslehre

Hätten die Handlungen bloß Werth als Mittel zur Glückseligkeit, so könnte ich auch andre Mittel ergreifen, und die Handlung ist nicht nothwendig. Die Natur dürfte uns auch nicht Vernunft gegeben haben, das zu erfinden, sondern einen kürzern Weg, den Instinkt wie bei den Thieren. (S. 1330, Z. 7 ff.)

Sage ich, der Mensch ist da, um glücklich zu seyn. Warum hat aber das Glücklichseyn einen Werth? Es hat nur einen bedingten Werth, nemlich weil das Daseyn des Menschen einen Werth hat. (S. 1321, Z. 30 ff.)

Categorische Imperative gebiethen ohne empirische Bedingungen. Sie können wohl Bedingungen haben, aber a priori, und denn ist [w. die] Bedingung selbst categorisch. Alle beliebigen Zwecke beziehen sich zuletzt auf Glückseligkeit. Diese ist die Summe der Erreichung aller Zwecke. Die Glückseligkeit ist aber eine empirische Bedingung; denn ich kann nicht wissen, ob etwas zu meiner Glückseligkeit beitragen werde, und wie ich glücklich seyn werde; sondern ich muß es erst erfahren. [...] Glückseligkeit ist daher kein moralisches Princip. Kann ich nicht Regeln der Glückseligkeit a priori geben? Nein, ich kann mir wohl die Glückseligkeit eines Dinges denken, aber woraus

Willen habe, um auch davon Gebrauch zu machen. [...] Der Besitz der Tugend ist aber noch nicht das ganze Gut. – Tugend ist der größte Werth der Person, aber der Zustand muß auch wünschenswerth seyn. Der größte Werth des Zustandes ist Glückseligkeit. Also Tugend verbunden mit Glückseligkeit ist das höchste Gut. (S. 599 f., Z. 23 ff.)

Die Idee eines Willens, so fern er sich selbst ein Gesetz ist, ist also das Princip der Moral. (S. 628, Z. 28 f.)

sie bestehet, kann ich mir nicht a priori denken. Denn Annehmlichkeit ist kein Begriff, sondern Empfindung, wie ich von dem Dinge afficirt werde. Daher kann ich auch keine Regel von der Glückseligkeit a priori haben, indem ich keinen Fall in Concreto kenne. Also beruht der pragmatische Imperativ auf bloß empirischen Bedingungen. [...] Moralische Gesetze sind immer categorisch und haben Verbindlichkeit d: i: (S. 1324 f., Z. 27 ff.)

#### Verhältnis zur moralischen Anthropologie

So wie es aber in einer Metaphysik der Natur auch Prinzipien der Anwendung jener allgemeinen obersten Grundsätze von einer Natur überhaupt auf Gegenstände der Erfahrung geben muß, so wird es auch eine Metaphysik der Sitten daran nicht können mangeln lassen, und wir werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Prinzipien zu zeigen, ohne daß jedoch dadurch der Reinigkeit der letzteren etwas benommen, noch ihr Ursprung *a priori* dadurch zweifelhaft gemacht wird. – Das will so viel sagen, als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden. Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Einteilung der praktischen Philosophie überhaupt, würde die moralische Anthropologie sein [...]. (S. 13, Z. 18 ff. [216 f., 34 ff.]

#### Verhältnis zur moralischen Anthropologie

Die Metaphysic der Sitten oder Metaphysica pura ist nur der erste Theil der Moral – der 2te Theil der Moral ist philosophia moralis applicata, moralische Anthropologie, wozu die empirischen Principien gehören. – Das ist so wie es Metaphysic und Physic giebt. – Die Moral kann nicht aus empirischen Principien gebaut werden, denn dieses giebt nicht absolute sondern bloß bedingte Nothwendigkeit, – die Moral sagt aber: Du mußt das thun ohne eine Bedingung und Ausnahme. Die allgemeine practische Philosophie ist eine propaedeutica. Moralische Anthropologie ist auf den Menschen angewandte Moral. Moralia pura ist auf notwendige Gesetze gebaut, daher kann sie sich auf die besondere Beschaffenheit eines vernünftigen Wesens, des Menschen, nicht gründen. – Die besondre Beschaffenheit des Menschen, und die Gesetze, die sich darauf gründen, kommen in der moralischen Anthropologie vor, unter dem Namen Ethic. (S. 599, Z. 6 ff.)

#### Verhältnis zur moralischen Anthropologie

– *findet keine Entsprechung* –

**II. Von dem Verhältnis der Vermögen des menschlichen Gemüts zu den Sittengesetzen und**

**III. Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten  
(*Philosophia practica universalis*)**

Begehrungsvermögen – Gefühl der Lust/Unlust  
 Begehrungsvermögen ist das Vermögen durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. [...] Mit dem Begehren oder Verabscheuen ist erstlich jederzeit Lust oder Unlust, deren Empfänglichkeit man Gefühl nennt, verbunden, aber nicht umgekehrt. (S. 15, Z. 4 ff. [211, 6 ff.])

Begehrungsvermögen – Gefühl der Lust/Unlust  
 Das Erkenntnis Vermögen, Gefühl der Lust und Unlust, das Begehrungsvermögen, sind die drei Kräfte der menschlichen Seele. – Es kann bei allen drei Verstand und Sinne ins Spiel kommen. Wenn Verstand dabei ist; so sind so viel Wissenschaften möglich 1) Logik, in Absicht des Verstandes 2) Aesthetik Gefühl der Lust und Unlust im Verstand, welches Geschmack ist 3) Practische Philosophie Begehrungsvermögen nach Verstand. (S. 597, Z. 2 ff.)

Im Grunde haben wir nur ein Gefühl nehmlich der Lust und Unlust und dies ist das Urtheil über unser gesamtes Wohlbefinden. Es sind verschiedne Arten der Sinne aber nur ein Gefühl der Lust. (S. 625, Z. 23 ff.)

Das Begehrungsvermögen, das gesetzgebend ist, ist der Wille, wenn ich etwas unter der Vorstellung einer Regel begehre. (S. 628, Z. 23 ff.)

Begehrungsvermögen – Gefühl der Lust/Unlust  
 – findet keine Entsprechung –

Begierde, Neigung, Interesse

Man kann die Lust, welche mit dem Begehren (des Gegenstandes, dessen Vorstellung das Gefühl so affiziert) notwendig verbunden ist, praktische Lust nennen: [...] Was aber die praktische Lust betrifft, so wird die Bestimmung des Begehrungsvermögens, vor welcher diese Lust, als Ursache, notwendig vorhergehen muß,

Begierde, Neigung, Interesse

Uns gefällt die Sache, zu der wir Neigung haben, aber die Neigung an sich gefällt uns nicht, denn wir hätten dann nicht so viele Bedürfnisse. Neigung ist niemals ihr eigener Gegenstand, denn wir sind dadurch abhängig, aber moralischer Wille ist sein eigener Gegenstand, denn ein solcher Wille ist nicht bedingt, sondern unbedingt. Die

Begierde, Neigung, Interesse

Es ist zwar beim Menschen ein solch moralisches Gefühl, aber das geht nicht vor der Kenntniß der moralischen Regel voraus, und macht sie möglich sondern folgt erst darauf. (S. 1325, Z. 17 ff.)  
 Wir können nie etwas wollen, ohne Interesse dabei zu haben. Interesse ist das Wohlgefallen an dem Daseyn eines Dinges. Ich muß also bei

<p>im engen Verstande Begierde, die habituelle Begierde aber Neigung heißen, und, weil die Verbindung der Lust mit dem Begehungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subjekt) gültig zu sein geurteilt wird, Interesse heißt, so wird die praktische Lust in diesem Falle ein Interesse der Neigung; dagegen wenn die Lust nur auf eine vorübergehende Bestimmung des Begehungsvermögens folgen kann, so wird sie eine intellektuelle Lust und das Interesse an dem Gegenstande ein Vernunftinteresse genannt werden müssen [...] (S. 16, Z. 12 ff. [212, 10 ff.]</p>	<p>Neigung ist bloß bedingt. (S. 610, Z. 6 ff.) In der Klugheit demonstrierst die Vernunft das Interesse der Neigung. In der Sittlichkeit ihr eigenes. Dort ist die Vernunft dienend, hier aber gesetzgebend. (S. 613, Z. 7 ff.) Die Vernunft besorgt entweder das Interesse der Neigungen oder ihr eigenes Interesse. Im ersten Fall ist sie dienstbar im andern aber gesetzgebend. (S. 625 f., Z. 39 ff.)</p>	<p>moralischen Handlungen auch ein Interesse annehmen. (S. 1329, Z. 32 ff.)</p>
<p>Das Begehungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objekte angetroffen wird, heißt ein Vermögen nach Belieben zu tun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist, heißt es Willkür; ist es aber damit nicht verbunden, so heißt der Aktus desselben ein Wunsch. Das Begehungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heißt der Wille. Der Wille ist also das Begehungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich</p>	<p>Necessitatio meines arbitrii [s. d. h. meiner Willkür] ist entweder pathologica oder practica. Die erstere ist obligatio arbitrii bruti, die andere aber liberi. Die erstere die Nöthigung durch sinnliche Antriebe, die andre aber aus Bewegungsgründen. Diese geht immer auf freye Handlungen iene aber auf unwillkührliche. Denn Thiere haben keine freye Willkür, sondern diese wird durch ihre sinnliche Antriebe nothwendig bestimmt. [...] Der Menschliche Wille ist frei, der nicht determinirt wird per stimulus oder affectu wird. Wenn dieser freye Wille doch soll genöthigt werden, so muß die Nöthigung practisch sein oder per motiva. (S. 611, Z. 23 ff.) Unser Wille ist frey, und es lassen sich daher Gesetze a priori, die den Willen bestimmen, denken. – Die Gesetze a priori die den freien</p>	<p>Wunsch, Willkür, Wille Mein Wille ist nichtig, wenn er nicht thätig ist. Denn ist er ein bloßer Wunsch. Nach meinem Tode kann ichs ihm daher doch nicht geben. Ich habe dabei bloßen Wunsch, und keinen praktischen Willen. Bloßer Wunsch giebt aber kein Recht. Nachm Tode kann mein Begehungsvermögen nichts hervorbringen. Hat er aber gar nichts disponirt, d: i: wenn er interstatus stirbt, so sind seine Sachen alle res nullius. (S. 1366 f., Z. 40 ff.)</p>
		<p>Casus ist ein eventus der nicht von freyer Menschen Willkür, wenigstens nicht dessen abhängt, denn es bedarf ein eventus involutus, den man nicht vorhersehen und abhalten könnte, und die Ursache eines damni ist. (S. 1369, Z. 30 ff.)</p>

eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst. (S. 17, Z. 15 ff. [213, 14 ff.]

Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts anderes, als bloß auf Gesetze geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er die Gesetzgebung, sondern unmittelbar auf Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings notwendig und selbst keiner Nöthigung fähig ist. Nur die Willkür also kann frei genannt werden. (S. 23, Z. 27 ff. [226, 4 ff.]

Willen bestimmen sind die Moral. Freiheit ist Unabhängigkeit des Willens von sinnlichen Antrieben als Bestimmungsgründe. (S. 1330, Z. 37 ff.)

Der menschliche Wille als frei, kann nicht von Triebfedern bestimmt werden, denn alsdenn wäre er nicht frei, sondern wie die Thiere. Er wäre durch die Natur bestimmt. Bestimmt ihn also keine Triebfeder, und er kann doch nicht ohne Gesetze seyn, so muß ihn das Gesetz schon als Gesetz bestimmen. Seine Form muß ihn daher bestimmen, er muß also Achtung fürs Gesetz haben. (S. 1326, Z. 38 ff.)

Ein vernünftiges Wesen als Zweck an sich selbst muß seinen eigenen Willen haben, und daher muß dieser Wille frei seyn. (S. 1326, Z. 36 ff.)

*arbitrium liberum und Freiheit der Willkür*

Des Menschen innerer Werth beruht auf seiner Freiheit, daß er einen eignen Willen hat. Weil er der letzte Zweck seyn soll; so muß sein Wille von nichts mehr abhängen. – Die Thiere haben einen Willen, aber sie haben nicht ihren eignen Willen, sondern den Willen der Natur. Die Freyheit des Menschen ist die Bedingung, unter der der Mensch selbst Zweck seyn kann. (S. 1319 f., Z. 37 ff.)

Wenn nur vernünftige Wesen können Zweck an sich selbst seyn, so können sie es nicht darum seyn, weil sie Vernunft, sondern weil sie Freiheit haben. Die Vernunft ist bloß ein Mittel. – Der Mensch könnte durch die Vernunft, ohne Freiheit, nach allgemeinen Gesetzen der Natur das hervorbringen, was das Thier durch Instinkt hervorbringt. [...] Nun könnte die Natur unsre

*arbitrium liberum und Freiheit der Willkür*

Necessitatio meines arbitrii ist entweder pathologica oder practica. Die erstere ist obligatio arbitrii bruti, die andere aber liberi. Die erstere ist Nöthigung durch sinnliche Antriebe, die andre aber aus Bewegungsgründen. Diese geht immer auf freye Handlungen iene aber auf unwillkührliche. Denn Thiere haben keine freye Willkühr, sondern diese wird durch ihre sinnliche Antriebe nothwendig bestimmt. Man kann sinnliche Antriebe durch noch stärkere Antriebe der Sinnlichkeit überwinden. Der Menschliche Wille ist frei, der nicht determinirt wird per stimulus oder afficitur wird. Wenn dieser freye Wille doch soll genöthigt werden, so muß die Nöthigung practisch sein oder per motiva. Motiva sind alle Vorstellungen des Verstandes und der Vernunft, die den Willen determiniren. Sie werden den stimulus entgegengesetzt und heißen (elateres

*arbitrium liberum und Freiheit der Willkür*

Die Willkür, die durch reine Vernunft bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür. Die, welche nur durch Neigung (sinnlichen Antrieb, *stimulus*) bestimmbar ist, würde tierische Willkür (*arbitrium brutum*) sein. Die menschliche Willkür ist dagegen eine solche, welche durch Antriebe zwar affiziert, aber nicht bestimmt wird, und ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein, kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden. Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst practisch zu sein. Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der ersteren

zum allgemeinen Gesetze. Denn, als reine Vernunft, auf die Willkür, unangesehen dieser ihres Objekts, angewandt, kann sie, als Vermögen der Prinzipien (und hier praktischer Prinzipien, mithin als gesetzgebendes Vermögen), da ihr die Materie des Gesetzes abgeht, nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum allgemeinen Gesetze selbst, zum obersten Gesetze und Bestimmungsgrunde der Willkür machen, und, da die Maximen des Menschen aus subjektiven Ursachen mit jenen objektiven nicht von selbst übereinstimmen, dieses Gesetz nur schlechthin als Imperativ des Verbots oder Gebots vorschreiben. (S. 17 f., Z. 32 ff. [213 f., 29 ff.]

animi) Triebfedern der Seele. Wenn die *motiva* sollen *necessitari*, können die *stimuli* nicht *necessitari*: nur freie Willkür kann per *motiva* *necessitari* werden. – Die *practische necessitatio* ist entweder pragmatisch oder moralisch, auf den Werth unseres Zustandes oder unserer Person bezogen. [...] Moralische Motiven sind von dem absoluten Werthe unserer Person hergenommen, und den absoluten Werth unserer Person gibt uns ein guter Wille, weil alles andere nur einen bedingten Werth hat. [...] Die Selbstsucht zieht ihn [sic] den Menschen] immer unter den Werth seines ganzen Zustandes, die Vernunft aber denkt anders. Wenn wir auch bloß zur Absicht haben, die große Summe von Glückseligkeit zu erreichen, so geschieht das durch den Verstand, und es sind wol motive aber pragmatische. Moralische Motive können den Menschen *necessitari*, *motiva practica necessitari* nur bedingter Weise, *motiva moralia* aber unbedingter Weise. (S. 611 f., Z. 23 ff.)

In der Klugheit demonstirt die Vernunft das Interesse der Neigung. In der Sittlichkeit ihr eigenes. Dort ist die Vernunft dienend, hier aber gesetzgebend. (S. 613, Z. 7 ff.)

Der pragmatische Imperativ geht auf einen Willen der durch Neigungen afficirt ist. (S. 614, Z. 8 f.)

Vernunft ganz nach Naturgesetz eingerichtet haben, daß jeder Mensch von selbst lesen lernte, allerhand Künste erfinden möchte, und das alles nach bestimmten Regeln. So wären wir aber nicht besser als die Thiere. Aber die Freiheit, nur die Freiheit allein, macht, daß wir Zweck an sich selbst sind. Hier haben wir Vermögen, nach unserm eignen Willen zu handeln. Würde unsre Vernunft nach allgemeinen Gesetzen eingerichtet seyn, so wäre mein Wille nicht mein eigener, sondern der Wille der Natur. (S. 1321 f., Z. 41 ff.)

Unsre Handlungen als freie müssen unter Gesetz stehen. Der freie Wille ist eine wirkende Ursache, und Ursache führt schon den Begriff des Gesetzes mit sich. Freiheit ist Unabhängigkeit des Willens von sinnlichen Antrieben als Bestimmungsgründe. Er kann daher nicht durch den Affekt des Gesetzes, sondern durch Form desselben bestimmt werden, weil es doch den Willen bestimmen muß: Alle Handlungen stehen doch unter dem Princip der Gesetzmäßigkeit. Achtung ist die unmittelbare Schätzung des Werths oder der Gesetzmäßigkeit der Handlungen. (S. 1330, Z. 35 ff.)

#### Die moralischen Gesetze der Freiheit

Diese Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen, moralisch. Sofern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie juridisch; fordern sie aber auch, daß sie (die

#### Die moralischen Gesetze der Freiheit

Alle objecte müssen unter Gesetzen stehen, sonst kann sie die Vernunft nicht erkennen. Nun gibt es Gesetze der Natur und der Freiheit. Die Erkenntnis von beyden a priori ist Metaphysic. Die Ethic oder Moral Philosophie ist entweder

#### Die moralischen Gesetze der Freiheit

Die Grundsätze des freyen Willens, durch durchgängige Einstimmung nach Gesetzen, sind entweder mit uns selbst oder andern. Grundsätze des äußeren Gebrauchs und inren Gebrauchs der Freiheit. Zu den ersten können wir [sic] nicht]

Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch [...]. Die Freiheit, auf die sich die ersteren Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äußeren Gebrauche, diejenige aber, auf die sich die letzteren beziehen, die Freiheit sowohl im äußeren als inneren Gebrauche der Willkür sein, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird. (S. 18, Z. 21 ff. [214, 13 ff.])

Tugendlehre oder eigentliche Ethic, oder Jus. Die Moral ist, wenn die Freiheit des Willens auf die Bedingung eingeschränkt wird, daß ihre Maxime ein allgemeines Gesetz werde. Die Freiheit stimmt innerlich und äußerlich mit sich selbst nach allgemeinen Gesetzen zusammen. Ob sie gleich nicht innerlich zusammenstimmt; so kann sie doch äußerlich mit der Freiheit anderer zusammenstimmen. [...] Tugend ist die Uebereinstimmung der Handlung mit dem Princip der Freiheit, welches allgemein mit sich selbst übereinstimmt. Stimmt eine Handlung mit dem innern Gebrauche der Freyheit zusammen; so stimmt sie auch damit äußerlich überein. Das Recht ist ein Begriff der äußeren Freyheit die nach allgemeinen Gesetzen möglich ist. (S. 630 f., Z. 25 ff.)

gezwungen werden, denn sie widerstehen nicht der Freiheit anderer. Dazu gehören die Pflichten zu sich selbst. Diese gehören daher zur Ethik. Die letztern sind Grundsätze der Uebereinstimmung mit der Freiheit und dem Interesse des Willens anderer. Das erste ist das strikte Recht. Zum letzten gehört Wohlwollen und Güte, denn Interesse ist Glückseligkeit. Das gehört auch zur Ethik. Ich kann ohne diese letztern Grundsätze die ersten befolgen. Jus enthält also bloß die Angabe der Freiheit, wodurch eine die andre eingeschränkt, also Wirkung und Gegenwirkung. Das Recht beruht bloß auf Freiheit. (S. 1336, Z. 11 ff.)

Das Prinzip des Rechts ist das, wodurch der äußere Gebrauch der Freiheit bestehen kann. Es giebt aber auch innren Gebrauch der Freiheit, und Gesetze derselben. Wenn z. E. ein Mensch sich nur um Lohn zur Wollust verdingt. Kann ich sie dann zwingen das Wort zu halten? Nein, denn sie war nicht befugt, über sich zu disponiren. Sie war Persona, nicht Res. So auch wenn ein Mensch sich zum Leibeigenen verkauft, gilt sein Pactum nichts. Ich bin frei, darum kann ich meine Freiheit nicht wegwerfen. (S. 1335 f., Z. 38 ff.)

Vernunftbegriff der Freiheit

Der Begriff der Freiheit ist ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretische Philosophie transzendent, d. i. ein solcher ist, dem kein angemessenes Beispiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann, welcher also keinen Gegenstand einer uns möglichen theoretischen Erkenntnis

Dem moralischen Gesetze liegt der Begriff Freiheit zum Grunde. [...] Die Idee der Freiheit bringt das schon mit sich, nach einer allgemeinen Regel zu handeln. Handle ich nach Neigungen so bin ich nicht frei. Wir werden nicht von der Natur geleitet und bekommen nicht von ihr Gesetze wie die Thiere, weil wir von Neigungen nicht

Ist Einschränkung der Freiheit nothwendig, und kann die Freiheit nicht anders als sich von sich selbst nach allgemeinen Regeln einschränken, damit sie mit sich selbst bestehe? Sind die Menschen nicht frey, so wäre ihr Wille nach allgemeinen Gesetzen eingerichtet. Wäre aber jeder frey ohne Gesetz, so könnte nichts

Vernunftbegriff der Freiheit

Vernunftbegriff der Freiheit

<p>ausmacht, und schlechterdings nicht für ein konstitutives, sondern lediglich als regulatives und zwar nur bloß negatives Prinzip der spekulativen Vernunft gelten kann, im praktischen Gebrauche derselben aber seine Realität durch praktische Grundsätze beweist, die, als Gesetze, eine Kausalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt), die Willkür bestimmen und einen reinen Willen in uns beweisen, in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben. Auf diesem (in praktischer Rücksicht) positiven Begriffe der Freiheit gründen sich unbedingte praktische Gesetze, welche moralisch heißen, die in Ansehung unser, deren Willkür sinnlich affiziert und so dem reinen Willen nicht von selbst angemessen, sondern oft widerstrebend ist, Imperative (Gebote oder Verbote) und zwar kategorische (unbedingte) Imperative sind [...]. (S. 19, Z. 8 ff. [221, 7 ff.]</p>	<p>determiniert werden. Da aber der Mensch doch seine Handlungen bestimmen muß, so muß der Wille sich selbst ein Gesetz seyn. Die Freiheit macht daß er sich als gesetzgebend ansieht. Die Freiheit ist der Grund von der ganzen Moralitaet. – Betrachtet sich der Mensch als unter dem Gesetz der Natur, so ist er nicht frei. Ohne Gesetz kann er nicht handeln, weil jede Kraft als Ursache das ist, worauf etwas nach einer beständigen Regel folgt. [...] Alle objecte müssen unter Gesetzen stehen, sonst kann sie die Vernunft nicht erkennen. Nun gibt es Gesetze der Natur und der Freiheit. Die Erkenntnis von beyden a priori ist Metaphysic. Die Ethic oder Moral Philosophie ist entweder Tugendlehre oder eigentliche Ethic, oder Jus. (S. 630, Z. 9 ff.)</p>
<p>schrecklicheres gedacht werden. Denn jeder machte mit dem andern was er wollte, und so wäre keiner frey. (S. 1320, Z. 12 ff.)</p> <p>Die Freiheit muß also eingeschränkt werden, aber durch Naturgesetze gehts nicht an; denn sonst wäre der Mensch nicht frey; also muß er sich selbst einschränken. Das Recht beruht also auf der Einschränkung der Freiheit. (S. 1321, Z. 1 ff.)</p> <p>Daß die Freiheit sich selbst ein Gesetz sey. [...] Die Gesetze sind entweder Naturgesetze, oder Gesetze der Freiheit. Die Freiheit muß, wenn sie unter Gesetzen seyn soll, sich selbst die Gesetze geben. Nehme sie die Gesetze aus der Natur, so wäre sie nicht frei. [...] Ohne Gesetze läßt sich keine Ursache, mithin kein Willen denken, da Ursache da ist, worauf etwas nach einer beständigen Regel folgt. Ist die Freiheit einem Gesetze der Natur unterworfen, so ist sie keine Freiheit. Sie muß sich daher selbst Gesetz seyn. (S. 1322, Z. 26 ff.)</p>	<p>Die Freiheit muß also eingeschränkt werden, aber durch Naturgesetze gehts nicht an; denn sonst wäre der Mensch nicht frey; also muß er sich selbst einschränken. Das Recht beruht also auf der Einschränkung der Freiheit. (S. 1321, Z. 1 ff.)</p> <p>Daß die Freiheit sich selbst ein Gesetz sey. [...] Die Gesetze sind entweder Naturgesetze, oder Gesetze der Freiheit. Die Freiheit muß, wenn sie unter Gesetzen seyn soll, sich selbst die Gesetze geben. Nehme sie die Gesetze aus der Natur, so wäre sie nicht frei. [...] Ohne Gesetze läßt sich keine Ursache, mithin kein Willen denken, da Ursache da ist, worauf etwas nach einer beständigen Regel folgt. Ist die Freiheit einem Gesetze der Natur unterworfen, so ist sie keine Freiheit. Sie muß sich daher selbst Gesetz seyn. (S. 1322, Z. 26 ff.)</p>

#### Verbindlichkeit und Pflicht

Verbindlichkeit ist die Notwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft. [...] Pflicht ist diejenige Handlung, zu welcher jemand verbunden ist. Sie ist also die Materie der Verbindlichkeit, und es kann einerlei Pflicht (der Handlung nach) sein, ob wir zwar auf verschiedene Art dazu verbunden werden können. (S. 20 f., Z. 11 ff. [222, 3 ff.]

#### Verbindlichkeit und Pflicht

Die Nöthigung einer Handlung durchs moralische Gesetz ist Verbindlichkeit, die Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit ist Pflicht. – Nothwendigkeit und Nöthigung sind unterschieden: das erstere ist obiective Nothwendigkeit. Nöthigung ist eine Beziehung eine Gesetzes auf einen unvollkommenen Willen. (S. 611, Z. 3 ff.)

#### Verbindlichkeit und Pflicht

Verbindlichkeit ist moralische Necessitation der Handlung, d. i: die Abhängigkeit eines an sich guten Willen vom Princip der Autonomie, oder objectiv nothwendigen praktischen Gesetzen. Pflicht ist die obiective Nothwendigkeit der Handlung aus Verbindlichkeit. (S. 1326, Z. 15 ff.)

<p><u>Moral unter dem kategorischen Imperativ der Sittlichkeit</u></p>	<p><u>Moral unter dem kategorischen Imperativ der Sittlichkeit</u></p>	<p><u>Moral unter dem kategorischen Imperativ der Sittlichkeit</u></p>
<p>Der Imperativ ist eine praktische Regel, wodurch die an sich zufällige Handlung notwendig gemacht wird. [...] Der kategorische (unbedingte) Imperativ ist derjenige, welcher nicht etwa mittelbar, durch die Vorstellung eines Zwecks, der durch die Handlung erreicht werden könne, sondern der sie durch die bloße Vorstellung dieser Handlung selbst (ihrer Form), also unmittelbar als objektiv-notwendig denkt und notwendig macht; dergleichen Imperative keine andere praktische Lehre als allein die, welche Verbindlichkeit vorschreibt (die der Sitten), zum Beispiele aufstellen kann. Alle anderen Imperative sind technisch und insgesamt bedingt. (S. 20, Z. 13 ff. [222, 5 ff.]</p>	<p>Alle praktische Regeln bestehen in einem Imperativ der sagt was ich thun soll. [...] Alle Imperative sind 1. hypothetisch d. i. die Nothwendigkeit der Handlung als ein Mittel zu Zwecken. 2. Categorisch d. i. die praktische Nothwendigkeit der Handlung schlechthin, ohne daß der Bewegungs Grund in irgend einem andern Zwecke enthalten ist. Dieser hat unbedingte, jener aber bedingte Practische Nothwendigkeit. (S. 605 f., Z. 15 ff.)</p> <p>Die Verbindlichkeit (obligatio) ist eine moralische Nothwendigkeit und diese die Vorstellung der Nothwendigkeit freyer Handlung aus dem Begriff eines guten Willens, dessen Princip es ist daß man wollen kann daß eine Maxime desselben zur allgemeinen Regel wird. Pflicht (officium) ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit. (S. 609, Z. 10 ff.)</p>	<p>Ist der Wille eines Wesens an sich gut; so sind die objectiven Gesetze seines Willens von den subjectiven nicht unterschieden. – Des Menschen Wille ist nicht von der Art, daß die subjectiven Gründe des Wollens mit den objectiven übereinstimmen. Nun heißt die objective Regel des Wollens angewandt auf einen Willen, dessen subjective Regeln nicht mit den objectiven übereinstimmen, imperativ. (S. 1323, Z. 1 ff.)</p> <p>Die moralischen Gesetze aber gebiethen so, daß kein Instinct und Gefühl überwiegen darf. [...] Moralische Gesetze sind immer categorisch und haben Verbindlichkeit d. i. moralische Nöthigung zu einer Handlung. Die Handlung wozu ich durch moralische Gesetze genöthigt werde, ist Pflicht. Ein Moral Gesetz geht vorher. (S. 1325, Z. 27 ff.)</p>
<p><u>Gesetz und Maxime</u></p>	<p><u>Gesetz und Maxime</u></p>	<p><u>Gesetz und Maxime;</u></p>
<p>Der Grundsatz, welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht, ist ein praktisches Gesetz. Die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjektiven Gründen zum Prinzip macht, heißt seine Maxime; daher bei einerlei Gesetzen doch</p>	<p>Der Categorische Imperativ trägt die Regeln eines guten Willens vor. [...] Ein Imperativ ist categorisch wenn er die Regel eines an sich guten Willens selbst ist, und imperativ ist diese Regel, darum weil sie auf einen unvollkommenen Willen geht und necessitierend ist. Der categorische Imperativ ist also die Regel eines an sich guten Willens. (S. 607, Z. 23 ff.)</p>	<p>Tugend ist die herrschende Maxime der Handlungen bloß aus Pflicht. (S. 1336, Z. 26 f.)</p> <p>Alle Gesetze des Willens sind praktische, und drücken entweder objective oder subjective Nothwendigkeit aus. Daher objective und</p>

<p>die Maximen der Handelnden sehr verschieden sein können. (S. 22, Z. 18 f. [225, 1 ff.]</p>	<p>wissen muß vorangehen, ist aber viel leichter als das andere welches auf Anthropologie beruht. (S. 602 f., Z. 38 ff.)</p>	<p>subjective Gesetze des Willens. Die ersteren sind Regeln eines an sich guten Willens, wie dieser verfahren würde, die andre Regel, nach denen ein gegebner Wille wirklich verfährt. – Die subjectiven Regeln des Willens sind von den objectiven sehr unterschieden. Der Mensch weiß, er soll das nicht essen, weil es ihm schädlich ist. Das ist objective Regel. Er läßt sich aber von seiner Sinnlichkeit verleiten, und ißt, da handelt er nach subjectiven Regeln des Willens. (S. 1322 f., Z. 36 ff.)</p>
<p>Zurechnung und Tat</p> <p>Zurechnung (<i>imputatio</i>) in moralischer Bedeutung ist das Urtheil, wodurch jemand als Urheber (<i>causa libera</i>) einer Handlung, die alsdann Tat (<i>factum</i>) heißt und unter Gesetzen [sc. der Verbindlichkeit] steht, angesehen wird [...]. (S. 25, Z. 17 ff. [227, 21 ff.]</p>	<p>Zurechnung und Tat</p> <p>Factum ist eine Handlung die unter einem Gesetz, eigentlich unter einem moralischen Gesetz steht. Imputatio moralis ist subsumtion eines facti unter ein moralisches Gesetz. Gesetz ist maior propositio, factum ist minor propositio, d. i. subsumtio quod certum factum sit casus datae legis. Conclusio ist die Handlung, muß auch das factum legis tragen. Imputatio ist application des Gesetzes aufs factum. (S. 641, Z. 27 ff.)</p>	<p>Zurechnung und Tat</p> <p>Imperativ. Caußa per libertatem actor, effectus auctoris qua talis, factum, stelle ich mir dabei vor. Weil ich nur da Freiheit denke, so denke ich mir ein Gesetz, was als solches die Freiheit bindet. In jedem facto ist die Beziehung dessen aufs Gesetz, und des Gesetzes auf den actor des facti. (S. 1332, Z. 14 f.)</p> <p>Factum est actio libera, die unterm Gesetz steht. (S. 1333, Z. 25 f.)</p>
<p>Tat heißt eine Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht, folglich auch sofern das Subjekt in derselben nach der Freiheit seiner Willkür betrachtet wird. (S. 25, Z. 27 ff. [223, 18 ff.]</p>		<p>Eine That woraus jemandem Recht entspringt ist Factum juridicum. (S. 1338, Z. 29 f.)</p>
<p>Person und Sache</p> <p>Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen [...], die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt [...]. Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Objekt der freien</p>	<p>Person und Sache</p> <p>– findet keine Entsprechung –</p>	<p>Person und Sache</p> <p>Die Sache hat keine Freiheit, also kann ihr auch nicht unrecht geschehen, also schränkt sie meine Freiheit nicht ein. Aber Persona, ein freies Wesen, schränkt meine Freiheit ein. [...] Eine Freiheit wird durch sich selbst eingeschränkt. Dinge die keine Freiheit haben, können daher nicht in ihrer Freiheit eingeschränkt werden. Im Verhältnis mit Wesen die selbst Freiheit haben, ist jede andre</p>

Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt, heißt daher Sache (*res corporalis*). (S. 25 f., Z. 34 ff. [223, 24 ff.])

Freiheit eingeschränkt. Das ist eine Person, jenes eine Sache. (S. 1335, Z. 15 ff.)

**IV. Von der Einteilung einer Metaphysik der Sitten**

Elemente jeder Gesetzgebung

Zu aller Gesetzgebung [...] gehören zwei Stücke: erstlich, ein Gesetz, welches die Handlung, die geschehen soll, objektiv als notwendig vorstellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht, zweitens, eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung subjektiv mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft. (S. 28, Z. 3 ff. [218, 11 ff.])

Elemente jeder Gesetzgebung

Das moralische Gefühl gehört nicht zur Gesetzgebung sondern ist das Fundament der Execution des Gesetzes; aber Criterium des guten kann es nicht sein, denn bei jedem ist das Gefühl unterschieden und man kann darüber nicht streiten, weil einer dem andern nicht sein Gefühl communiciren kann. Das Gute aber soll allgemein gelten. (S. 626, Z. 17 ff.)

Man könnte das moralische Gefühl noch zulaßen, wenn die Rede wäre von den Triebfedern des Gemüths zur Moral; aber nicht als ein Princip der Beurtheilung der moralischen Handlung. Die Receptivität unsres Willens, durch moralische Gesetze als Triebfedern bewegt zu werden, kann es sein. Das Urtheil über Moral besteht in obiectiven Principien, die Triebfeder aber ist subjectiv: diese macht den Willen practisch. Wenn die Vernunft selbst unsern Willen bestimmen kann, dann hat sie moralisches Gefühl. (S. 625, Z. 31 ff.)

Elemente jeder Gesetzgebung

Moralische Gesetze sind immer categorisch und haben Verbindlichkeit d. i. moralische Nöthigung zu einer Handlung. Die Handlung wozu ich durch moralische Gesetze genöthigt werde, ist Pflicht. (S. 1325, Z. 35 ff.)

Alle Gesetze können durch ihre Gesetzmäßigkeit oder durch ihre angehängte Triebfedern den Willen nöthigen, oder auch durch Zwang oder Furcht. [...] Der menschliche Wille als frei, kann nicht von Triebfedern bestimmt werden, denn alsdenn wäre er nicht frei, sondern wie die Thiere. Er wäre durch die Natur bestimmt. Bestimmt ihn also keine Triebfeder, und er kann doch nicht ohne Gesetze seyn, so muß ihn das Gesetz schon als Gesetz bestimmen. Seine Form muß ihn daher bestimmen, er muß also Achtung fürs Gesetz haben. (S. 1326, Z. 23 ff.)

Zwang ist Nöthigung zur ungernem Handlung. Demnach muß ich da eine Triebfeder zum Gegentheil haben. (S. 1323, Z. 20 ff.)

Unterscheidung zweier verschiedener Gesetzgebungen

Alle Gesetzgebung also [...] kann doch in Ansehung der Triebfedern unterschieden sein. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht, und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist

Unterscheidung zweier verschiedener Gesetzgebungen

Bei der Frage von dem was recht ist sehe ich nur auf die Handlung; und die Handlung ist recht wenn sie mit dem Gesetz übereinstimmt; bei der Ethic aber sehe ich nur auf die Bewegungs

Unterscheidung zweier verschiedener Gesetzgebungen

Das Jus kann auf Handlungen gehen, die da erzwungen werden können. Denn es ist einerlei dabei, ob die Handlungen aus Achtung, Furcht, Zwang oder Neigung geschehen. Ethic geht nicht

ethisch. Diejenige aber, welche das Letztere nicht im Gesetze mit einschließt, mithin auch eine andere Triebfeder, als die Idee der Pflicht selbst, zuläßt, ist juridisch. Man sieht in Ansehung der letzteren leicht ein, daß diese von der Idee der Pflicht unterschiedene Triebfeder von den pathologischen Bestimmungsgründen der Willkür [...] hergenommen sein müsse [...]. (S. 28 f., Z. 16 ff. [218 f., 24 ff.]

Gründe der Handlungen. (S. 620, Z. 16 ff.)  
 Recht ist der Inbegriff aller unserer Zwangspflichten (legum strictarum). Ethic ist der Inbegriff aller zwangsfreien Pflichten. [...] Ethic geht auf die Handlungen, die aus Pflicht geschehen und geht daher auf alle Pflichten; hingegen das Recht geht auf die äußeren Handlungen. (S. 620, Z. 9 ff.)

auf Handlungen die erzwungen werden können; Ethic ist praktische Philosophie der Handlung in Ansehung der Gesinnungen. Jus practische Philosophie der Handlungen ohne Rücksicht der Gesinnungen. (S. 1327, Z. 27 ff.)

Das Jus geht bloß auf die Materie der Handlung, die Ethik auch auf die Form, die Art wie sie geschieht. Da hat es weniger als Ethik. Aber auf der anderen Seite hat es mehr als sie, nämlich den Zwang. (S. 1338, Z. 12 ff.)

Beurteilung von Handlungen im Hinblick auf die verschiedenen Gesetzgebungen

Beurteilung von Handlungen im Hinblick auf die verschiedenen Gesetzgebungen

Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben, die Legalität (Gesetzmäßigkeit); diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben. (S. 29, Z. 9 ff. [219, 12 ff.]

Der Wille, der unter der Regel der Allgemeingültigkeit seine Regeln bestimmt, ist nur ein schlechterdings guter Wille. Der Wille, der nur die Handlung nicht anders will als wofern sie der allgemeingültigkeit einer Regel nicht widerstreitet, handelt Recht. (S. 608, Z. 7 ff.)

Geschieht die Handlung aus Achtung fürs moralische Gesetz, so hat sie einen moralischen Werth. Ueßt aber einer eine Handlung an jemanden aus, die auch moralisch notwendig ist, die er aber nicht des moralischen Gesetzes wegen ausübt, sondern die aus andern Bewegungsgründen entspringt, hat sie bloß einen legalen Werth. Zur legalität einer Handlung gehört bloß, daß eine Handlung, zu der man verbunden ist, geschehe; zur moralität einer Handlung aber gehört, daß sie aus Verbindlichkeit geschehe. (S. 612, Z. 25 ff.)

Bei der Frage von dem was recht ist sehe ich nur auf die Handlung; und die Handlung ist recht wenn sie mit dem Gesetz übereinstimmt; bei der

Beurteilung von Handlungen im Hinblick auf die verschiedenen Gesetzgebungen

Legalität ist Übereinstimmung der Handlung mit der Pflicht, ohnangesehen ob sie der Bestimmungsgrund derselben sey oder nicht. Moralität ist die Übereinstimmung der Handlung mit der Pflicht, soferne diese der Bestimmungsgrund derselben ist. In allen juridischen Handlungen ist Legalität Pflichtmäßigkeit, aber nicht Moralität, sie geschehen nicht aus Pflicht. Bei der Legalität wird nur darauf gesehen, ob ich der Pflicht gemäß handle, sonst ists einerlei, ob ich aus Achtung oder Neigung und Furcht handle. Betrachte [sic] ich aber das Gesetz nicht aus Achtung fürs Gesetz, so sind sie nicht moralisch. [...] Ethic ist Wissenschaft der Beurtheilung und Bestimmung der Handlungen nach ihrer Moralität. Jus Wissenschaft der Beurtheilung der Handlungen nach ihrer Legalität. [...] Die Handlung heißt recht, wenn sie mit dem Gesetz übereinstimmt, tugendhaft, wenn sie aus Achtung fürs Gesetz entsteht. Es kann daher eine Handlung recht, und

doch nicht tugendhaft seyn. Die Gesinnung aus Pflicht, aus Achtung fürs Gesetz zu handeln, ist Tugend. (S. 1327, Z. 12 ff.)

Ethic aber sehe ich nur auf die Bewegungen Gründe der Handlungen. Juridische Handlungen kann ich auch ethisch betrachten, wenn sie nemlich aus moralischen Gesinnungen gethan sind. Thue ich etwas respectue aufs Zwangsgesetz, so hat meine Handlung zwar legalität aber nicht Moralitaet. (S. 620, Z. 16 ff.)

Die Gesetzmäßigkeit der Handlung ist Legalitaet. Legalitaet untrer Handlungen in Beziehung auf äußere Freyheit ist legalitas iuridica; in Beziehung auf den Gebrauch unserer inneren Freiheit legalitas ethica. (S. 630, Z. 6 ff.)

Recht geht nur auf äußere, Ethik auf alle Pflichten

Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äußere Pflichten sein, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, daß die Idee dieser Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkür des Handelnden sei, und, da sie doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, nur äußere mit dem Gesetze verbinden kann. Die ethische Gesetzgebung dagegen macht zwar auch innere Handlungen zu Pflichten aber nicht etwa mit Ausschließung der äußeren, sondern geht auf alles, was Pflicht ist, überhaupt. (S. 29, Z. 15 ff. [219, 17 ff.]

Recht geht nur auf äußere, Ethik auf alle Pflichten

Recht ist der Inbegrif aller unserer Zwangspflichten (legum strictarum). Ethic ist der Inbegrif aller zwangsfreien Pflichten. [...] Ethic geht auf die Handlungen, die aus Pflicht geschehen und geht daher auf alle Pflichten; hingegen das Recht geht auf die äußeren Handlungen. (S. 620, Z. 9 ff.)

Recht geht nur auf äußere, Ethik auf alle Pflichten

Daher sind alle obligationes perfectae fürs jus naturae gehörig, die unvollkommenen aber für die Moral. – Es sollte heißen obligatio perfecta externa. [...] Obligatio externa, was unter äußern Gesetzen steht. [...] Äußere Gesetze können nur auf äußere Handlungen gehen, und so auch äußerer Zwang (S. 1334, Z. 1 ff.)

Ethic umfaßt alle Pflichten, Recht aber nicht alle. Recht betrachtet die Pflichten als Zwangspflichten und nach ihrer Legalitaet und nicht nach ihrer Moralitaet. Das Jus geht bloß auf die Materie der Handlung, die Ethik auch auf die Form, die Art wie sie geschieht. Da hat es weniger als Ethik. Aber auf der anderen Seite hat es mehr als sie, nemlich den Zwang. Dieser kann nur mit äußeren Handlungen, nicht aber mit Gesinnungen, wie bei der Ethik ist, verbunden werden. (S. 1338, Z. 10 ff.)

<p>Juridische Gesetzgebung kann, ethische Gesetzgebung kann nicht äußerlich sein</p> <p>Die ethische Gesetzgebung (die Pflichten mögen allenfalls auch äußere sein) ist diejenige, welche nicht äußerlich sein kann; die juristische ist, welche auch äußerlich sein kann. [...] Also nicht als besondere Art von Pflicht [...], sondern weil die Gesetzgebung [...] eine innere ist und keinen äußeren Gesetzgeber haben kann, wird die Verbindlichkeit zur Ethik gezählt. (S. 30, Z. 25 ff. [220, 19 ff.])</p>	<p>Juridische Gesetzgebung kann, ethische Gesetzgebung kann nicht äußerlich sein</p> <p>Summ cuique tribue. Das ist das Jus naturae publicum, sofern es das Princip der Möglichkeit eines status civilis ist. Es heißt: Tritt in den Zustand einer äußern Gerechtigkeit. Im statu naturae haben wir innere Gesetze; ist aber kein Recht und keine Gewalt da. Da kein Mensch verbunden ist, nach andrer Urtheil zu handeln; so muß äußeres Gericht, Gewalt und Gesetz da sein. (S. 632, Z. 27 ff.)</p>	<p>Juridische Gesetzgebung kann, ethische Gesetzgebung kann nicht äußerlich sein</p> <p>Durch <i>Justitia distributiva</i> werde ich in meinem Eigenthum gesichert. Das ist der Status civilis, und da ist eine äußere Gesetzgebung und Gewalt. Das Principium der <i>Justitiae distributivae</i> heißt <i>summ cuique tribue</i>. (S. 1337, Z. 23 ff.)</p> <p>Es [s.] das Recht im Naturzustand] ist aber dem <i>civili</i> entgegengesetzt. [...] Es ist das Recht der Menschen, sofern es bloß auf inneren Gesetzen beruht. (S. 1338, Z. 25 ff.)</p>
<p>Verhältnis zwischen ethischer und juridischer Gesetzgebung</p> <p>Die ethische Gesetzgebung dagegen macht zwar auch innere Handlungen zu Pflichten aber nicht etwa mit Ausschließung der äußeren, sondern geht auf alles, was Pflicht ist, überhaupt. [...] [S]ie [nimmt] [...] die Pflichten, die auf einer anderen, nämlich äußeren Gesetzgebung beruhen, als Pflichten in ihre Gesetzgebung zu Triebfedern [auf]. (S. 29, Z. 20 ff. [219, 21 ff.])</p> <p>Denn Handlungen bloß darum, weil es Pflichten sind, ausüben, und den Grundsatz der Pflicht selbst, woher sie auch komme, zur hinreichenden Triebfeder der Willkür zu machen, ist das Eigentümliche der ethischen Gesetzgebung. So gibt es also zwar viele direkt-ethische Pflichten, aber die innere Gesetzgebung macht auch die übrigen, alle und insgesamt, zu indirekt-ethischen. (S. 31, Z. 6 ff. [220 f., 34 ff.])</p>	<p>Verhältnis zwischen ethischer und juridischer Gesetzgebung</p> <p>Recht ist der Inbegriff aller unserer Zwangspflichten (<i>legum strictarum</i>). Ethic ist der Inbegriff aller zwangsfreien Pflichten. [...] Ethic geht auf die Handlungen, die aus Pflicht geschehen und geht daher auf alle Pflichten; hingegen das Recht geht auf die äußeren Handlungen. (S. 620, Z. 9 ff.)</p> <p>Juridische Handlungen kann ich auch ethisch betrachten, wenn sie nemlich aus moralischen Gesinnungen gethan sind. (S. 620, Z. 19 ff.)</p> <p>Die Ethic geht auf alle Pflichten in Ansehung der Triebfedern, wird aber vom Jus unterschieden. Die Handlungen müssen erst pflichtmäßig sein und dann aus Pflicht geschehen. (S. 632, Z. 12 ff.)</p>	<p>Verhältnis zwischen ethischer und juridischer Gesetzgebung</p> <p>Alles was Verbindlichkeit hat, gehört zur Ethic, also alle Pflichten. Das Jus geht auf Pflichten und Handlungen, die dem Gesetz gemäß sind, und erzwungen werden können. [...] Es kann daher eine Handlung recht, und doch nicht tugendhaft seyn. (S. 1327, Z. 32 ff.)</p> <p>Obligatio ethica et practica simpliciter talis. Secundum quid ist sie durch die Folgen, und alsdenn indirecta. (S. 1330, Z. 23 f.)</p> <p>Unter Ethik gehören alle Pflichten, auch die des Jus, aber nur nach ihrer Moralität betrachtet. (S. 1336, Z. 30 ff.)</p>

**Einteilung der Metaphysik der Sitten überhaupt**

<p><u>Einteilung nach dem objektiven Verhältnis des Gesetzes zur Pflicht in Rechts- und Tugendpflichten</u></p>	<p><u>Einteilung nach dem objektiven Verhältnis des Gesetzes zur Pflicht in Rechts- und Tugendpflichten</u></p>	<p><u>Einteilung nach dem objektiven Verhältnis des Gesetzes zur Pflicht in Rechts- und Tugendpflichten</u></p>
<p>A. Alle Pflichten sind entweder Rechtspflichten (<i>officia iuris</i>), d. i. solche, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, oder Tugendpflichten (<i>officia virtutis</i> s. <i>ethica</i>), für welche eine solche nicht möglich ist; – die letzteren können aber darum nur keiner äußeren Gesetzgebung unterworfen werden, weil sie auf einen Zweck gehen, der (oder welchen zu haben) zugleich Pflicht ist; sich aber einen Zweck vorzusetzen, das kann durch keine äußerliche Gesetzgebung bewirkt werden (weil es ein innerer Akt des Gemüths ist) [...]. (S. 31, Z. 14 ff. [239, 4 ff])</p>	<p>Unsere Verbindlichkeiten sind zweifach 1. solche zu deren Beobachtung wir mit Recht gezwungen werden dürfen, 2. solche zu denen wir äußerlich nicht gezwungen werden dürfen. Die ersten sind Rechtspflichten (schuldige Pflichten) die andre Tugendpflichten. Die ersten heißen auch stricte vollkommen die letztern unvollkommene Pflichten. (S. 617, Z. 33 ff.)</p> <p>Vollkommene Pflicht ist die dem Princip des Willens gemäß ist, so fern das Gegentheil kein allgemeines Gesetz werden kann; unvollkommene Pflichten aber welche geschehen aus dem Principo, daß wir wollen können, daß die Maximen unserer Handlungen ein allgemeines Gesetz werden. [...] Es sind vollkommene Pflichten die, deren Gegentheil kein allgemeines Gesetz werden kann (und unvollkommene wo das Gegentheil möglich ist), ich aber nicht wollen kann daß es ein allgemeines Gesetz wird. Dadurch theilt sich denn nun auch die Moral in 2 Theile. (S. 609 f., Z. 15 ff)</p>	<p>Alle Verbindlichkeiten stehen unter Gesetzen, und sind entweder perfectae oder imperfectae. Zu jenen kann ich gezwungen werden, zu diesen nicht. [...] Daher sind alle obligationes perfectae fürs jus naturae gehörig, die unvollkommenen aber für die Moral. – Es sollte heißen obligatio perfectae externa. [...] Obligatio externa, was unter äußern Gesetzen steht. [...] Äußere Gesetze können nur auf äußere Handlungen gehen, und so auch äußerer Zwang. (1333 f., Z. 41 ff.)</p>
<p>Die Pflichten gegen andre beruhen auf zwei Principien, nemlich entweder auf der Freyheit anderer oder auf besondere Zwecke ander. Wir können nun sagen: die Nothwendigkeit einer Handlung unter der Bedingung nach der allein die allgemeine Freiheit mit sich selbst bestehen kann, heißt eine strenge Pflicht. Die Nothwendigkeit in der Handlung, nach der allein der allgemeine Zweck oder die Glückseligkeit erreicht werden</p>	<p>Die Pflichten gegen andre beruhen auf zwei Principien, nemlich entweder auf der Freyheit anderer oder auf besondere Zwecke ander. Wir können nun sagen: die Nothwendigkeit einer Handlung unter der Bedingung nach der allein die allgemeine Freiheit mit sich selbst bestehen kann, heißt eine strenge Pflicht. Die Nothwendigkeit in der Handlung, nach der allein der allgemeine Zweck oder die Glückseligkeit erreicht werden</p>	<p>Die Pflichten gegen andre beruhen auf zwei Principien, nemlich entweder auf der Freyheit anderer oder auf besondere Zwecke ander. Wir können nun sagen: die Nothwendigkeit einer Handlung unter der Bedingung nach der allein die allgemeine Freiheit mit sich selbst bestehen kann, heißt eine strenge Pflicht. Die Nothwendigkeit in der Handlung, nach der allein der allgemeine Zweck oder die Glückseligkeit erreicht werden</p>

kann, ist die unvollkommene Pflicht oder die Pflicht der Wohlthätigkeit. (S. 618, Z. 15 ff.)

Einteilung nach dem objektiven Verhältnis des Gesetzes zur Pflicht in Pflichten gegen sich selbst und gegen andere

B. Da in der Lehre von den Pflichten der Mensch nach der Eigenschaft seines Freiheitsvermögens, welches ganz übersinnlich ist, also auch bloß nach seiner Menschheit, als von physischen Bestimmungen unabhängiger Persönlichkeit (*homo noumenon*), vorgestellt werden kann und soll, zum Unterschiede von ebendemselben, aber als mit jenen Bestimmungen behafteten Subjekt, dem Menschen (*homo phaenomenon*), so werden Recht und Zweck, wiederum in dieser zwiefachen Eigenschaft auf die Pflicht bezogen, folgende Einteilung geben.

Einteilung nach dem objektiven Verhältnis des Gesetzes zur Pflicht in Pflichten gegen sich selbst und gegen andere

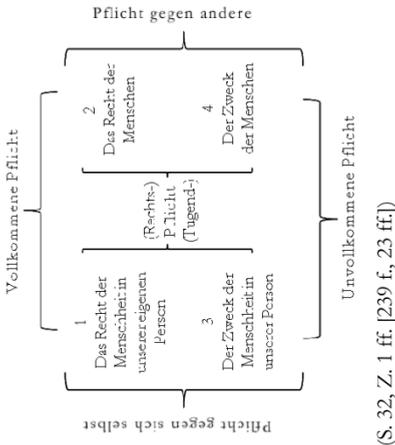
Alle vollkommene und unvollkommene Pflichten sind gegen uns innere und äußere. (S. 609, Z. 19 f.)

Wir können uns absolute und relative obligationen denken. Die erstere habe ich gegen mich selbst, die andere gegen andere. In der ersteren bin ich obligans und obligatus, die Pflichten gegen andere sind alle relativ. (S. 614, Z. 18 ff.)

Einteilung nach dem objektiven Verhältnis des Gesetzes zur Pflicht in Pflichten gegen sich selbst und gegen andere

Die Grundsätze des freyen Willens, durch durchgängige Einstimmung nach Gesetzen, sind entweder mit uns selbst oder andern. Grundsätze des äußeren Gebrauchs und inren Gebrauchs der Freiheit. Zu den ersten können wir [sic nicht] gezwungen werden, denn sie widerstehen nicht der Freiheit andrer. Dazu gehören die Pflichten zu sich selbst. Diese gehören daher zur Ethik. Die letztern sind Grundsätze der Uebereinstimmung mit der Freiheit und dem Interesse des Willens andrer. Das erste ist das strikte Recht. Zum letzten gehört Wohlwollen und Güteigkeit, denn Interesse ist Glückseligkeit. Das gehört auch zur Ethik. (S. 1336, Z. 11 ff.)

Man theilt die Pflichten in officia necessitatis und caritatis, jene gehören zum jus, diese zur Ethic, und sind verdienstliche, so wie jene schuldige Pflichten. Es ist aber diese Eintheilung unvollständig; denn Pflichten gegen sich selbst sind nicht officia caritatis, Pflichten gegen sich selbst, sind officia necessaria bisweilen. Leges strictae, die keine Ausnahme, latae, die Ausnahme leiden. (S. 1336, Z. 36 ff.)



<p><u>Einteilung nach dem subjektiven Verhältnis der Verpflichtenden und Verpflichteten</u></p> <p>1. Das rechtliche [sic] Verhältnis des Menschen zu Wesen, die weder Recht noch Pflicht haben.</p> <p style="padding-left: 2em;"><i>Vacat.</i></p> <p>Denn das sind vernunftlose Wesen, die weder uns verbinden, noch von welchen wir können verbunden werden.</p> <p>3. Das rechtliche Verhältnis des Menschen zu Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte haben.</p> <p style="padding-left: 2em;"><i>Vacat.</i></p> <p>Denn das wären Menschen ohne Persönlichkeit (Leibeigene, Sklaven).</p>	<p><u>Einteilung nach dem subjektiven Verhältnis der Verpflichtenden und Verpflichteten</u></p> <p>2. Das rechtliche Verhältnis des Menschen zu Wesen, die sowohl Recht als Pflicht haben.</p> <p style="padding-left: 2em;"><i>Adest.</i></p> <p>Denn es ist ein Verhältnis von Menschen zu Menschen.</p> <p>4. Das rechtliche Verhältnis des Menschen zu einem Wesen, was lauter Rechte und keine Pflicht hat (Gott).</p> <p style="padding-left: 2em;"><i>Vacat.</i></p> <p>Nämlich in der bloßen Philosophie, weil es kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist.</p>	<p><u>Einteilung nach dem subjektiven Verhältnis der Verpflichtenden und Verpflichteten</u></p> <p>– findet keine Entsprechung –</p> <p><u>Einteilung nach dem subjektiven Verhältnis der Verpflichtenden und Verpflichteten</u></p> <p>Res ist, in Ansehung dessen die Freiheit andrer auf keine Weise eingeschränkt werden kann, wenn mans gebraucht. Die Sache hat keine Freiheit, also kann ihr auch nicht unrecht geschehen, also schränkt sie meine Freiheit nicht ein. Aber Persona, ein freies Wesen, schränkt meine Freiheit ein. [...] Eine Freiheit wird durch sich selbst eingeschränkt. Dinge die keine Freiheit haben, können daher nicht in ihrer Freiheit eingeschränkt werden. Im Verhältnis mit Wesen die selbst Freiheit haben, ist jede andre Freiheit eingeschränkt. Das ist eine Person, jenes eine Sache. (S. 1335, Z. 14 ff.)</p>
--	--	---

(S. 33, Z. 3 ff. [241, 9 ff.]

<p><u>Einteilung der Moral als System der Pflichten</u> überhaupt</p> <p style="margin-left: 40px;">[4: Moral]</p> <p style="margin-left: 80px;">┌───┐</p> <p style="margin-left: 80px;">Rechspflichten    Tugendpflichten</p> <p style="margin-left: 120px;">└───┘</p> <p style="margin-left: 120px;">[...]</p> <p style="margin-left: 40px;">└───┘</p> <p style="margin-left: 40px;">Privatrecht    Öffentliches Recht</p>	<p><u>Einteilung der Moral als System der Pflichten</u> überhaupt</p> <p>Suum cuique tribue. Das ist das Jus naturae publicum, sofern es das Princip der Möglichkeit eines status civilis ist. [...] Der status naturae hat keine öffentliche Gesetze, Gericht und Gewalt. Es ist da kein Menschen Recht sicher. (S. 632, Z. 27 ff.)</p>	<p><u>Einteilung der Moral als System der Pflichten</u> überhaupt</p> <p>Eigentlich sollte es eingetheilt werden: Alle Pflichten gehören zur Ethic oder zum iure. Alle zum iure gehörigen entweder zum iure privato oder publico. (S. 1337, Z. 34 ff.)</p>
--	--	--

(S. 34, Z. 1 ff. [242, 5 ff.])

Die oberste Einteilung des Naturrechts kann nicht (wie bisweilen geschieht) die in das natürliche und gesellschaftliche, sondern muß die ins natürliche und bürgerliche Recht sein: deren das erstere das Privatrecht, das zweite das öffentliche Recht genannt wird. Denn dem Naturzustande ist nicht der gesellschaftliche, sondern der bürgerliche entgegengesetzt; weil es in jenem zwar gar wohl Gesellschaft geben kann, aber nur keine bürgerliche (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde), daher das Recht in dem ersteren das Privatrecht heißt. (S. 49, Z. 7 ff. [242, 12 ff.])

## Einleitung in die Rechtslehre

### § A Was die Rechtslehre sei?

Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, heißt die Rechtslehre (*iuris*). Ist eine solche Gesetzgebung wirklich, so ist sie die Lehre des positiven Rechts [...]. Die letztere Benennung [*sc.* Rechtswissenschaft] kommt der systematischen Kenntnis der natürlichen Rechtslehre (*iuris naturae*) zu, wiewohl der Rechtskunde in der letzteren zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Prinzipien hergeben muß. (S. 37, Z. 5 ff. [229, 5 ff])

Man hat noch gar nicht dem *iure naturae* seine Stelle in der praktischen Philosophie aus Principien zu bestimmen, und die Grenzen zwischen demselben und der Moral zu zeigen gewußt. [...] Dieses also auszumachen, muß man die Begriffe des Rechts zu entwickeln suchen. (S. 1321, Z. 6 ff)

Von der Jurisprudence – Die Jurisprudence setzt voraus die Eintheilung der praktischen Philosophie in Ethic und Moral. (S. 630, Z. 4 ff.) Die Ethic oder Moral Philosophie ist entweder Tugendlehre oder eigentliche Ethic, oder Jus. (S. 630, Z. 28 f.)

Ethic ist Wissenschaft der Beurtheilung und Bestimmung der Handlungen nach ihrer Moralitaet. Jus Wissenschaft der Beurtheilung der Handlungen nach ihrer Legalitaet. Ethic heißt auch Tugendlehre. [...] Ethic enthält Tugendlehre und Jus Rechtslehre. (S. 1327, Z. 24 ff.)

### Der moralische Rechtsbegriff

Was Rechtens sei (*quid sit iuris*), d. i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben, kann er [*sc.* der Rechtsgelehrte] noch wohl angeben; aber ob das, was sie wollten, auch recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt, Recht sowohl als Unrecht (*iustum et iniustum*), erkennen könne, bleibt ihm wohl verborgen, wenn er nicht eine Zeitlang jene empirischen Prinzipien verläßt, die Quellen jener Urtheile in der bloßen Vernunft sucht (wiewohl ihm dazu jene Gesetze vortrefflich zum Leitfaden dienen können), um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten. Eine bloß empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus' Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur

### § B Was ist Recht?

#### Der moralische Rechtsbegriff

– findet keine Entsprechung –

#### Der moralische Rechtsbegriff

– findet keine Entsprechung –

schadet, daß er kein Gehirn hat. (S. 37 f., Z. 25 ff. [229 f., 22 ff.]

#### Die Intension des Rechtsbegriffs

Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm korrespondierende Verbindlichkeit bezieht (d.i. der moralische Begriff derselben), betrifft erstlich nur das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Fakta aufeinander (unmittelbar, oder mittelbar) Einfluß haben können. (S. 38, Z. 9 ff. [230, 7 ff.]

#### Die Intension des Rechtsbegriffs

Ethic geht auf die Handlungen, die aus Pflicht geschehen und geht daher auf alle Pflichten; hingegen das Recht geht auf die äußeren Handlungen. (S. 620, Z. 14 f.)

Die Moral ist, wenn die Freiheit des Willens auf die Bedingung eingeschränkt wird, daß ihre Maxime ein allgemeines Gesetz werde. Die Freiheit stimmt [sc. dann] innerlich und äußerlich mit sich selbst nach allgemeinen Gesetzen zusammen. Ob sie gleich nicht innerlich zusammenstimmt; so kann sie doch äußerlich mit der Freiheit anderer zusammenstimmen. – Das Princip der Handlung nach welchem sie mit der Freiheit jedes andern nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann, ist das Princip des Rechts. (S. 630, Z. 29 ff.)

Das Recht ist ein Begriff der äußeren Freyheit die nach allgemeinen Gesetzen möglich ist. (S. 631, Z. 6 f.)

#### Die Intension des Rechtsbegriffs

Im Verhältnis mit Wesen die selbst Freiheit haben, ist jede andre Freiheit eingeschränkt. Das ist eine Person, jenes eine Sache. (S. 1335, Z. 25 ff.)

Recht ist die Einschränkung der Freiheit, nach welcher sie mit jeder andrer Freiheit nach einer allgemeinen Regel bestehen kann. Wenn jemand ein Platz fällt, auf dem ein andrer wäre und er wollte ihn davon vertreiben. Ich kann sitzen, wo ich will, und er auch wo er will. Wenn er aber sitzt; so kann ich nicht zugleich sitzen: Es muß daher eine allgemeine Regel seyn, unter welcher beider Freiheit bestehen kann. (S. 1320, Z. 6 ff.)

In der Welt als System der Zwecke muß doch zuletzt ein Zweck seyn, und das ist das vernünftige Wesen. [...] – Der Mensch ist Zweck, daher widerspricht es sich, daß er bloß Mittel seyn sollte. – Wenn ich mit einem Bedienten einen Kontrakt mache, so muß er auch Zweck seyn, als ich, und nicht bloß Mittel. Er muß auch wollen. – Der menschliche Wille ist also eingeschränkt auf die Bedingung der allgemeinen Einstimmung des Willens andrer. – Soll ein System der Zwecke seyn, so muß der Zweck und Wille eines vernünftigen Wesens mit dem eines andern übereinstimmen. [...] Diese Einschränkung beruht auf den Bedingungen der möglichsten allgemeinen Einstimmung des Willens andrer. Es ist außer dem Menschen nichts achtungswerthes gesetzt worden als das Recht der Menschen. [...] Soll der Mensch also Zweck seyn; so muß er einen

eigenen Willen haben, denn darf er sich nicht als Mittel gebrauchen lassen. Recht ist die Einschränkung der Freiheit, nach welcher sie mit jeder anderer Freiheit nach einer allgemeinen Regel bestehen kann. (S. 1319 f., Z. 18 ff.)

Das Prinzip des Rechts ist das, wodurch der äußere Gebrauch der Freiheit bestehen kann. (S. 1335, Z. 38 f.)

[§c Die] Grundsätze des äußeren Gebrauchs [...] der Freiheit [...] mit der Freiheit [...] anderer [...] ist das strikte Recht. (S. 1336, Z. 12 ff.)

Aber zweitens bedeutet er nicht das Verhältnis der Willkür auf den Wunsch (folglich auch auf das bloße Bedürfnis) des Anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die Willkür des Anderen. (S. 38, Z. 14 ff. [230, 11 ff.]

Die Pflichten gegen andre beruhen auf zwei Principien, nemlich entweder auf der Freyheit anderer oder auf besondere Zwecke ander. Wir können nun sagen: die Nothwendigkeit einer Handlung unter der Bedingung nach der allein die allgemeine Freiheit mit sich selbst bestehen kann, heißt eine strenge Pflicht [s: Rechtspflicht]. Die Nothwendigkeit in der Handlung, nach der allein der allgemeine Zweck oder die Glückseligkeit erreicht werden kann, ist die unvollkommene Pflicht oder die Pflicht der Wohlthätigkeit [s: Tugendpflicht]. (S. 618, Z. 15 ff.)

Mein Wille ist nichtig, wenn er nicht thätig ist. Denn ist er ein bloßer Wunsch. Nach meinem Tode kann ichs ihm daher doch nicht geben. Ich habe dabei bloßen Wunsch, und keinen praktischen Willen. Bloßer Wunsch giebt aber kein Recht. Nachm Tode kann mein Begehrungsvermögen nichts hervorbringen. (S. 1366 f., Z. 39 ff.)

Die Grundsätze des freyen Willens, durch durchgängige Einstimmung nach Gesetzen [...] mit [...] andern [...] sind Grundsätze der Uebereinstimmung mit der Freiheit und dem Interesse des Willens ander. Das erste ist das strikte Recht. Zum letzten gehört Wohlwollen und Gütigkeit, denn Interesse ist Glückseligkeit. Das gehört auch zur Ethik. Ich kann ohne diese letztern Grundsätze die ersten befolgen. Jus enthält also bloß die Angabe der Freiheit, wodurch eine die andre einschränkt, also Wirkung und Gegenwirkung. Das Recht beruht bloß auf Freiheit. (S. 1336, Z. 11 ff.)

Die Ethic enthält Pflichten des strengen Recht und [s: der] Billigkeit. Das Recht betrifft die

Freiheit, die Billigkeit die Absicht. Wenn ich eines andern Glückseligkeit nicht befördere; so tue ich seiner Freiheit keinen Abbruch, sondern ich lasse ihn thun, was er will. (S. 1329, Z. 10 ff.)

Es sollte heißen obligatio perfecta externa. Das Recht ist entweder ein Zwangsrecht, oder Zwangsfreies Recht. Dies letztere ist die Billigkeit. [...] Die Billigkeit ist Uebereinstimmung des Willens mit den innern Gesinnungen andrer Menschen; das strenge Recht aber mit den geäußerten Gesinnungen. (S. 1334, Z. 2 ff.)

Drittens, in diesem wechselseitigen Verhältnis der Willkür kommt auch gar nicht die Materie der Willkür, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dem Objekt, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung, [...] sondern [es wird] nur nach der Form im Verhältnis der beiderseitigen Willkür [gefragt], sofern sie bloß als frei betrachtet wird, und ob die Handlung Eines von beiden sich mit der Freiheit des Andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse. (S. 38, Z. 18 ff. [230, 15 ff.]

– findet keine Entsprechung –

Im Recht muß ich nach Gesetzen der Freiheit alles einrichten; sonst wird alles verwirrt. Wenn Staaten zur Erhaltung der Bürger Gesetze geben, so müssen sie sehen, ob sie nicht dadurch die Freiheit andrer unterdrücken. Alle väterlichen Gesetze sind nichts nütze. Wo bloß Gesetze der Freiheit sind, da wird die größte Wohlfahrt befördert werden. Ein jeder kann, wenn er nur die allgemeine Freiheit nicht beleidiget, sein Glück suchen, wie er will. [...] Justitia pereat mundus d: i: ich bekümmere mich gar nicht um die Glückseligkeit. Aber deswegen wird die Welt denn gar nicht vergehen; sondern noch desto mehr erhalten werden. – Die Regel aber müsse allgemein seyn, sonst sind sie es nicht. (S. 1334, Z. 27 ff.)

#### Rechtsbegriff

Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.

#### Rechtsbegriff

Das Recht ist ein Begriff der äußeren Freyheit die nach allgemeinen Gesetzen möglich ist. (S. 631, Z. 6 f.)

#### Rechtsbegriff

Recht ist die Einschränkung der Freiheit, nach welcher sie mit jeder andrer Freiheit nach einer allgemeinen Regel bestehen kann. (S. 1320, Z. 6 ff.)

(S. 38, Z. 28 ff. [230, 24 ff])  
 Der Zwang besteht also in der Einschränkung der Freiheit durch die Bedingung, unter der seine Freiheit mit der allgemeinen Freiheit bestehen kann. [...] Der Begriff des Rechts beruht lediglich auf dem Begriff der Freyheit. (S. 618, Z. 25 ff.)  
 Recht ist die Einschränkung jeder besonderen Freiheit auf die Bedingungen, unter denen die allgemeine Freiheit bestehen kann. (S. 1334, Z. 13 ff.)

§ C Allgemeines Prinzip des Rechts

Allgemeines Rechtsprinzip

»Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.« [...] Es folgt hieraus auch, daß nicht verlangt werden kann, daß dieses Prinzip aller Maximen selbst wiederum meine Maxime sei, d. i. daß ich es mir zur Maxime meiner Handlung mache; denn ein jeder kann frei sein, obgleich seine Freiheit mir gänzlich indifferent wäre, oder ich im Herzen derselben gerne Abbruch tun möchte, wenn ich nur durch meine äußere Handlung ihr nicht Eintrag tue. Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich tut. (S. 39, Z. 3 ff. [230 f., 29 ff])

Allgemeines Rechtsprinzip

Das Princip der Handlung nach welchem sie [z: die Freiheit] mit der Freiheit jedes andern nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann, ist das Princip des Rechts. Recht ist Uebereinstimmung der Handlung mit der Regel, unter der allein die Freyheit aller zusammen bestehen kann. [...] Was mit den Bedingungen übereinstimmt, unter denen die Freyheit des einen der Freyheit des andern nicht widerstreitet, oder unter denen die Freyheit des einen mit der Freyheit des andern unter allgemeinen Gesetzen bestehen kann, ist recht und was dieser Bedingung widerstreitet, ist unrecht. (S. 630 f., Z. 35 ff.)

Tugend ist die Uebereinstimmung der Handlung mit dem Princip der Freyheit, welches allgemein mit sich selbst übereinstimmt. Stimmt eine Handlung mit dem innern Gebrauch der Freyheit zusammen; so stimmt sie auch damit äußerlich überein. Das Recht ist ein Begriff der äußeren Freyheit die nach allgemeinen Gesetzen möglich ist. (S. 631, Z. 2 ff.)  
 Geschieht die Handlung aus Achtung fürs moralische Gesetz, so hat sie einen moralischen Werth. Uebt aber einer eine Handlung an jemanden aus, die auch moralisch nothwendig ist, die er aber nicht des moralischen Gesetzes wegen

Allgemeines Rechtsprinzip

Eine Handlung die nach einer allgemeinen Regel der Freiheit eingerichtet ist, ist recht; wenn sie der Freiheit nach einer allgemeinen Regel widerstreitet, so ist sie ungerecht. Die Absicht mag hier nun seyn, wie sie wolle. Meine Handlung dürfe nur so beschaffen seyn, daß sie der allgemeinen Freiheit gemäß ist. (S. 1328, Z. 6 ff.)

Bei uns ist das Princip, daß eine Handlung mit der Freiheit aller nach einem allgemeinen Gesetz beisammen bestehe, diese Handlung ist erlaubt und wir haben Befugniß. (S. 1332, Z. 35 ff.)

Eine Handlung ist recht, wenn sie unbeschadet der allgemeinen Freiheit zu einem allgemeinen Gesetz gemacht werden kann, das ist adjective. (S. 1332 f., Z. 43 ff.)

Alle Handlungen sind recht, sofern sie unterlassen, die Freiheit andrer zu stöhren, nach allgemeinen Gesetzen, oder wenn sie einem Störhr der allgemeinen Freiheit widerstreiten. (S. 1337, Z. 10 ff.)

ausübt, sondern die aus andern Bewegungsgründen entspringt, hat sie bloß einen legalen Werth. Zur legalität einer Handlung gehört bloß, daß eine Handlung, zu der man verbunden ist, geschehe; zur moralität einer Handlung aber gehört, daß sie aus Verbindlichkeit geschehe. (S. 612, Z. 25 ff.)

Juridische Handlungen kann ich auch ethisch betrachten, wenn sie nemlich aus moralischen Gesinnungen gethan sind. (S. 620, Z. 19 ff.)

#### Allgemeines Rechtsgesetz

Also ist das allgemeine Rechtsgesetz: Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, zwar ein Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, daß ich ganz um dieser Verbindlichkeit willen, meine Freiheit auf jene Bedingungen selbst einschränken solle, sondern die Vernunft sagt nur, daß sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt sei und von anderen auch tätlich eingeschränkt werden dürfe; und dieses sagt sie als ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist. (S. 39, Z. 19 ff. [231, 10 ff.])

#### Allgemeines Rechtsgesetz

Neminem laede. Das Princip der Freiheit ist das Princip der äußeren Freyheit; Einschränkung der Freyheit unter der Bedingung, unter der sie allein mit jeder andern zusammen bestehen kann. Alle Rechts Pflichten können erzwungen werden. [...] Dieß heißt [...] keines Menschen Recht Abbruch thun. (S. 632, Z. 16 ff.)

Legalität unsrer Handlungen in Beziehung auf äußere Freyheit ist legalitas iuridica; in Beziehung auf den Gebrauch unserer inneren Freiheit legalitas ethica. Dem moralischen Gesetze liegt der Begriff Freiheit zum Grunde. [...] Die Idee der Freiheit bringt das schon mit sich, nach einer allgemeinen Regel zu handeln. (S. 630, Z. 7 ff.)

#### Allgemeines Rechtsgesetz

Thue die Handlung so nachm Gesetz, wie es dem Rechte der Menschheit gemäß ist. Die Ursache warum du es thust ist einerlei, Handlungen, zu denen jemand gezwungen wird, haben eben den legalen Werth als die nicht erzwungen werden. Sind die Handlungen aus Pflicht geschehen, so gehören sie zur Ethik. (S. 1336, Z. 32 ff.)

Das Recht ist nichts andres, als das Gesetz der Gleichheit, der Wirkung und Gegenwirkung der Freiheit, dadurch stimmt meine Freiheit mit der allgemeinen überein. Handelt jemand wider allgemeine Freiheit, und der andre widersteht ihm; so handelt dieser Widersacher der allgemeinen Freiheit gemäß, und also recht. So habe ich ein Recht, andre zur Befolgung des Rechts zu zwingen. (S. 1335, Z. 27 ff.)

Ich kann ohne diese letztern Grundsätze [sc. der Ethik] die erstern [sc. des Rechts] befolgen. Jus enthält also bloß die Angabe der Freiheit, wodurch eine die andre einschränkt, also Wirkung und Gegenwirkung. Das Recht beruht bloß auf Freiheit. (S. 1336, Z. 19 ff.)

### § D Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden

Der Widerstand, der dem Hindernis einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. [...] Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend, d. i. recht: mithin der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft. (S. 40, Z. 3 ff. [231, 24 ff.])

Eine Handlung, die derjenigen, die der allgemeinen Freiheit entgegen gesetzt ist, widersteht, ist recht. Das Widerstehen einer unrechten Handlung, ist ein Hinderniß der Handlung, die der allgemeinen Freiheit widersteht, also ist Beförderung der Freiheit und der Uebereinstimmung der Privatfreiheit mit der allgemeinen Freiheit. [...] Die Uebereinstimmung der Privatfreiheit mit der allgemeinen Freiheit ist das oberste Princip des Rechts, dieses ist ein Zwangsgesetz. [...] Zwang ist rechtmäßig wenn er die allgemeine Freiheit befördert. Ein Gesetz der Handlungen, zu denen man einen zwingen kann, ist Zwangsgesetz, und das Recht dazu ist Zwangsrecht. (S. 1328, Z. 15 ff.)

Handelt jemand wider allgemeine Freiheit, und der andre widersteht ihm; so handelt dieser Widersacher der allgemeinen Freiheit gemäß, und also recht. So habe ich ein Recht, andre zur Befolgung des Rechts zu zwingen. (S. 1335, Z. 29 ff.)

Zwang ist Nöthigung zur ungernem Handlung. Demnach muß ich da eine Triebfeder zum Gegentheile haben. (S. 1323, Z. 20 ff.)

wird. (S. 619, Z. 1 ff.)

Mit allen Rechts Pflichten kann Zwang verbunden werden [...]. Was einer Hinderniß der allgemeinen Freyheit widersteht, befördert die allgemeine Freyheit und ist daher recht. Unrecht ist nun eine Hinderniß der allgemeinen Freyheit, Zwang Hinderniß dieser Hinderniß oder Aufhebung derselben; also Beförderung der Freyheit. Was allgemeine Freyheit befördert ist recht. (S. 631, Z. 12 ff.)

Necessitas actionis invictae ist ein Zwang. [...] Die Pflicht betrachten wir also als einen Zwang. [...] Hier ist aber nicht die Rede vom Pathologischen Zwange; denn dieser geschieht per stimulus, sondern vom moralischen, der allein durch motive entsteht, z. E. wenn ich iemand Geld schuldig bin und mein Gläubiger fordert es von mir; ich entbehre ein Vergnügen, um nur meinem Gläubiger gerecht zu werden. Hier thue ich mich einen moralischen Zwang an; laß ich mich

hingegen mit Furcht der Strafe dazu bringen; so ist ein pathologischer Zwang. (S. 616 f., Z. 31 ff.)

**§ E Das strikte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden**

<p>Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten einerlei [D]as Recht darf nicht als aus zwei Stücken, nämlich der Verbindlichkeit nach einem Gesetze und der Befugnis dessen, der durch seine Willkür den anderen verbindet, diesen dazu zu zwingen, zusammengesetzt gedacht werden, sondern man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit jedermanns Freiheit unmittelbar setzen. So [...] ist das strikte Recht [...] dasjenige, welches keine anderen Bestimmungsgründe der Willkür als bloß die äußeren fordert; denn alsdann ist es rein und mit keinen Tugendvorschriften vermengt. Ein striktes (enges) Recht kann man also nur das völlig äußere nennen. Dieses gründet sich nun zwar auf dem Bewußtsein der Verbindlichkeit eines jeden nach dem Gesetze, aber, die Willkür danach zu bestimmen, darf und kann es, wenn es rein sein soll, sich auf dieses Bewußtsein als Triebfeder nicht berufen, sondern fußt sich deshalb auf dem Prinzip der Möglichkeit eines äußeren Zwanges, der mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann. [...] Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei. (S. 40 f., Z. 20 ff. [232, 6 ff])</p>	<p>Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten einerlei [D]as Jus kann auf Handlungen gehen, die da erzwungen werden können. Denn es ist einerlei dabei, ob die Handlungen aus Achtung, Furcht, Zwang oder Neigung geschehen. Ethic geht nicht auf Handlungen die erzwungen werden können; Ethic ist praktische Philosophie der Handlung in Ansehung der Gesinnungen. Jus practische Philosophie der Handlungen ohne Rücksicht der Gesinnungen. [...] Man sagt das Recht ist eine Lehre von den Pflichten, die durch Gewalt erzwungen werden können und sollen: aber das beruht darauf. Pflicht ist Nöthigung, deshalb soll sie ohne Achtung fürs Gesetz nothwendig seyn, muß daher durch Zwang geschehen. Außer Zwang und Achtung nöthigt nichts zu einer Handlung. (S. 1327, Z. 27 ff.)</p> <p>Eine Handlung ist recht, wenn sie mit dem Gesetz übereinstimmt, gerecht, wenn sie mit den Gesetzen des Zwanges übereinstimmt, d: i: mit den Rechtslehren übereinstimmt. [...] Die Übereinstimmung der Privatfreiheit mit der allgemeinen Freiheit ist das oberste Princip des Rechts, dieses ist ein Zwangsgesetz. (S. 1328, Z. 1 ff)</p> <p>Das Recht ist materialiter betrachtet, was etwas ist, wozu ich andre zwingen kann. [...] Ich habe Recht wozu, wenn ich jemand wozu zwingen</p>
<p>Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten einerlei [D]as Recht darf nicht als aus zwei Stücken, nämlich der Verbindlichkeit nach einem Gesetze und der Befugnis dessen, der durch seine Willkür den anderen verbindet, diesen dazu zu zwingen, zusammengesetzt gedacht werden, sondern man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit jedermanns Freiheit unmittelbar setzen. So [...] ist das strikte Recht [...] dasjenige, welches keine anderen Bestimmungsgründe der Willkür als bloß die äußeren fordert; denn alsdann ist es rein und mit keinen Tugendvorschriften vermengt. Ein striktes (enges) Recht kann man also nur das völlig äußere nennen. Dieses gründet sich nun zwar auf dem Bewußtsein der Verbindlichkeit eines jeden nach dem Gesetze, aber, die Willkür danach zu bestimmen, darf und kann es, wenn es rein sein soll, sich auf dieses Bewußtsein als Triebfeder nicht berufen, sondern fußt sich deshalb auf dem Prinzip der Möglichkeit eines äußeren Zwanges, der mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann. [...] Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei. (S. 40 f., Z. 20 ff. [232, 6 ff])</p>	<p>Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten einerlei [D]as Jus kann auf Handlungen gehen, die da erzwungen werden können. Denn es ist einerlei dabei, ob die Handlungen aus Achtung, Furcht, Zwang oder Neigung geschehen. Ethic geht nicht auf Handlungen die erzwungen werden können; Ethic ist praktische Philosophie der Handlung in Ansehung der Gesinnungen. Jus practische Philosophie der Handlungen ohne Rücksicht der Gesinnungen. [...] Man sagt das Recht ist eine Lehre von den Pflichten, die durch Gewalt erzwungen werden können und sollen: aber das beruht darauf. Pflicht ist Nöthigung, deshalb soll sie ohne Achtung fürs Gesetz nothwendig seyn, muß daher durch Zwang geschehen. Außer Zwang und Achtung nöthigt nichts zu einer Handlung. (S. 1327, Z. 27 ff.)</p> <p>Eine Handlung ist recht, wenn sie mit dem Gesetz übereinstimmt, gerecht, wenn sie mit den Gesetzen des Zwanges übereinstimmt, d: i: mit den Rechtslehren übereinstimmt. [...] Die Übereinstimmung der Privatfreiheit mit der allgemeinen Freiheit ist das oberste Princip des Rechts, dieses ist ein Zwangsgesetz. (S. 1328, Z. 1 ff)</p> <p>Das Recht ist materialiter betrachtet, was etwas ist, wozu ich andre zwingen kann. [...] Ich habe Recht wozu, wenn ich jemand wozu zwingen</p>

würde alle Freiheit aufhören, indem nur das äußere einer Handlung unter einem Zwange stehen kann. – Ethic geht auf die Handlungen, die aus Pflicht geschehen und geht daher auf alle Pflichten; hingegen das Recht geht auf die äußeren Handlungen. (S. 620, Z. 9 ff.)

kann. [...] Ich habe ein Recht, wenn ich die Freiheit andrer einschränke. Das ist Zwang. Ein Recht ist daher die Befugnis andre zu zwingen. (S. 1332 f., Z. 38 ff.)

Analogie zum dritten Axiom Newtons

Das Gesetz eines mit jedermanns Freiheit notwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges, unter dem Prinzip der allgemeinen Freiheit, ist gleichsam die Konstruktion jenes Begriffs [s. des Rechtsbegriffs], d. i. Darstellung desselben in einer reinen Anschauung *a priori*, nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. So [...] ist's nicht sowohl der Begriff des Rechts, als vielmehr der, unter allgemeine Gesetze gebrachte, mit ihm zusammenstimmende, durchgängig wechselseitige und gleiche Zwang, der die Darstellung jenes Begriffs möglich macht. (S. 41, Z. 14 ff. [232 f., 30 ff.]

Analogie zum dritten Axiom Newtons

– findet keine Entsprechung –

Analogie zum dritten Axiom Newtons

Das Recht ist nichts andres, als das Gesetz der Gleichheit, der Wirkung und Gegenwirkung der Freiheit, dadurch stimmt meine Freiheit mit der allgemeinen überein. Handelt jemand wider allgemeine Freiheit, und der andre widersteht ihm; so handelt dieser Widersacher der allgemeinen Freiheit gemäß, und also recht. So habe ich ein Recht, andre zur Befolgung des Rechts zu zwingen. [...] Alle Principien des Rechts sind Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der Freiheit. (S. 1335, Z. 27 ff.)

Das Recht als *ius strictum* verstatet keine Ausnahmen

Das Rechte (*rectum*) wird, als das Gerade, teils dem Krümmen, teils dem Schiefen entgegen gesetzt. Das erste ist die innere Beschaffenheit einer Linie von der Art, daß es zwischen zweien gegebenen Punkten nur eine einzige, das zweite aber die Lage zweier einander durchschneidenden oder zusammenstoßenden Linien, von deren Art es auch nur eine einzige (die senkrechte) geben kann, die sich nicht mehr

Das Recht als *ius strictum* verstatet keine Ausnahmen

Die ersteren sind Rechtspflichten (schuldige Pflichten) die andre Tugendpflichten. Die erstern heißen auch stricte vollkommen die letztern unvollkommene Pflichten. [...] Einem Gesetze können wir latitudinem geben dann, wenn es Ausnahmen hat. So hat das Gesetz der Wohlthätigkeit latitudinem, denn ich muß vorher meine Schuldigkeit im Grunde dazu haben, einem wohl zu thun. Die Rechtspflicht ist eine stricte

Das Recht als *ius strictum* verstatet keine Ausnahmen

Eine Handlung ist recht, wenn sie mit dem Gesetz übereinstimmt, gerecht, wenn sie mit den Gesetzen des Zwanges übereinstimmt, d. i. mit den Rechtslehren übereinstimmt. Recht nennt man überhaupt, was mit einer Regel übereinstimmt. Daher heißt die *linea recta*, wenn sie mit dem Lineal parallel läuft und das Lineal heißt Regel. Recht ist also entweder tugendhaft oder gerecht. (S. 1328, Z. 1 ff.)

Pflicht, denn hier giebt's keine Ausnahme. Ein Gesetz der Handlungen, zu denen man einen zwingen kann, ist Zwangsgesetz, und das Recht dazu ist Zwangsrecht. Ein Recht, das kein Zwangsrecht ist, ist die Billigkeit. Dieses ist *ius late dictum*, jenes *ius stricte dictum*. [...] Kann ich von dem andern etwas im strengen Recht fordern, so kann ich ihm, wenn er sich weigert, dazu zwingen; kann ich aber aus Billigkeit etwas fordern, so ist es Schuldigkeit von jenem, aber ihn kann ich nicht zwingen. (S. 1328, Z. 26 ff.)

Ein Gesetz der Handlungen, zu denen man einen zwingen kann, ist Zwangsgesetz, und das Recht dazu ist Zwangsrecht. Ein Recht, das kein Zwangsrecht ist, ist die Billigkeit. Dieses ist *ius late dictum*, jenes *ius stricte dictum*. [...] Kann ich von dem andern etwas im strengen Recht fordern, so kann ich ihm, wenn er sich weigert, dazu zwingen; kann ich aber aus Billigkeit etwas fordern, so ist es Schuldigkeit von jenem, aber ihn kann ich nicht zwingen. (S. 1328, Z. 26 ff.)

nach einer Seite, als der anderen hinneigt, und die den Raum von beiden Seiten gleich abteilt, nach welcher Analogie auch die Rechtslehre das Seine einem jeden (mit mathematischer Genauigkeit) bestimmt wissen will, welches in der Tugendlehre nicht erwartet werden darf, als welche einen gewissen Raum zu Ausnahmen (*latitudinem*) nicht verweigern kann. (S. 41 f., Z. 33 ff. [233, 11 ff])

### Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre – Vom zweideutigen Recht

#### Die Billigkeit – Das Notrecht

– *findet keine Entsprechung* –

Mit jedem Recht in enger Bedeutung (*ius strictum*) ist die Befugnis zu zwingen verbunden. Aber man denkt sich noch ein Recht im weiteren Sinne (*ius latum*), wo die Befugnis zu zwingen durch kein Gesetz bestimmt werden kann. – Dieser, wahren oder vorgeblichen, Rechte sind nun zwei: die Billigkeit und das Notrecht; von denen die erste ein Recht ohne Zwang, das zweite einen Zwang ohne Recht annimmt [...]. (S. 42, Z. 22 ff. [233 f., 34 ff.])

Der Hausdiener, dem sein bis Ende des Jahres laufender Lohn in einer binnen der Zeit verschlechterten Münzsorte bezahlt wird, womit er das nicht ausrichten kann, was er bei Schließung des Kontrakts sich dafür anschaffen konnte, kann bei gleichem Zahlwert, aber ungleichem Geldwert sich nicht auf sein Recht berufen, deshalb schadlos gehalten zu werden, sondern nur die Billigkeit zum Grunde aufrufen [...]. (S. 43, Z. 17 ff. [234, 24 ff.])

Billigkeit ist das zwanglose Recht. [...] Die Billigkeit ist ein ethisches Recht. [...] Die Handlung die nach den geäußerten Gesinnungen, und nicht nach den innern Gesinnungen mit dem allgemeinen Gesetz übereinstimmt, ist unbillig. [...] Die Juristen verfehlen oft, indem sie oft zum billigen zwingen. Die Ethic enthält Pflichten des strengen Recht und Billigkeit. Das Recht betrifft die Freiheit, die Billigkeit die Absicht. (S. 1328 f., Z. 29 ff.)

Wenn ich mit meinem Bedienten abmache ihm 20 rthl. aufs Jahr zu geben, unterdessen wird es aber so theure Zeit, daß er mit dem Geld unmöglich auskommen kann; so thue ich ihm gar nicht unrecht, wenn ich ihm, ob er mich gleich bitter, nichts mehr gebe als die 20rthl. denn ich handle nach seinen geäußerten Gesinnungen. Ich habe aber nicht billig gehandelt denn er hatte in Gedanken, daß er mit den 20 rthl. werde so lange zufriednen seyn wollte [*id*], solange es dieselbe wohltheile Jahreszeit erlauben werde. Seine Absicht konnte ich voraussetzen. Er hatte also ein

wirkliches Recht; aber kein Zwangsrecht; denn die Gesinnungen könnten nicht unter Zwangsrecht stehen, weil sie innerlich sind. (S. 1328 f., Z. 41 ff.)

**Einteilung der Rechtslehre**

**A. Allgemeine Einteilung der Rechtspflichten**

honeste vive (Lex iusti)

1. Sei ein rechtlicher Mensch (*honeste vive*). Die rechtliche Ehrbarkeit (*honestas iuridica*) besteht darin: im Verhältnis zu Anderen seinen Wert als den eines Menschen zu behaupten, welche Pflicht durch den Satz ausgedrückt wird: »Mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck.« Diese Pflicht wird im folgenden als Verbindlichkeit aus dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person erklärt werden (*Lex iusti*). (S. 45 f., Z. 28 ff. [236, 24 ff.])

honeste vive (Lex iusti)

Honeste vive ist das Princip der Ethic [...]. (S. 631, Z. 31)  
Die Regel heißt also so: Handle so, daß du bey deinen Handlungen notwendigerweise allgemeine Achtung nach dir ziehst. [...] Die Formel bedeutet auch sordid: Handle so, daß du in deinen eigenen Augen der Ehre würdig bist. (S. 631 f., Z. 37 ff.)

Honeste vive (lebe ehrenwerth) d. h. eigentlich ehre, was allgemein einen Werth hat. Was nothwendiger Weise für iederman einen Werth hat, hat Würde, und der sie besitzt hat innern Werth. Diese Würde giebt uns nur allein ein guter Wille. (S. 631, Z. 34 ff.)

Juristische Handlungen haben keine Ehre; sondern sind bloß moralische Handlungen. (S. 632, Z. 36 f.)

honeste vive (Lex iusti)

Honeste vive sey tugendhaft, zeigt die Moral an, Honestas heißt Ehrbarkeit. [...] Tugend ist die herrschende Maxime der Handlungen bloß aus Pflicht. [...] Unter Ethik gehören alle Pflichten, auch die des Juris, aber nur nach ihrer Moralität betrachtet. (S. 1336, Z. 24 ff.)

neminem laede (Lex iuridica)

Tue niemandem Unrecht (*neminem laede*), und solltest du darüber auch aus aller Verbindung mit anderen herausgehen und alle Gesellschaft

neminem laede (Lex iuridica)

[N]eminem laede [sc. ist das Prinzip] des Rechts in statu naturali [...]. [...] Neminem laede. Das Princip der Freiheit ist das Princip der äußeren

neminem laede (Lex iuridica)

Neminem laede thue keinem Unrecht. [...] Das Recht bezieht sich aufs Princip neminem laede. Thue die Handlung so nachm Gesetz, wie es dem

<p>meiden müssen (<i>Lex invidiosa</i>). (S. 46, Z. 3 ff. [236, 31 ff.])</p>	<p>Freyheit; Einschränkung der Freyheit unter der Bedingung, unter der sie allein mit ieder andern zusammen bestehen kann. Alle Rechts Pflichten können erzwingen werden. (S. 631 f., Z. 32 ff.)</p>	<p>Rechte der Menschheit gemäß ist. Die Ursache warum du es thust ist einerlei. Handlungen, zu denen jemand gezwungen wird, haben eben den legalen Werth als die nicht erzwingen werden. Sind die Handlungen aus Pflicht geschehen, so gehören sie zur Ethik. Man theilt die Pflichten in officia necessitatis und caritatis, jene gehörten zum jus, diese zur Ethic, und sind verdienstliche, so wie jene schuldige Pflichten. Es ist aber diese Eintheilung unvollständig; denn Pflichten gegen sich selbst sind nicht officia caritatis. Pflichten gegen sich selbst, sind officia necessaria biswellen. Leges strictae, die keine Ausnahme, latae, die Ausnahme leiden. (S. 1336, Z. 30 ff.)</p>
<p><i>suum cuique tribue (Lex iustitiae)</i></p>	<p><i>suum cuique tribue (Lex iustitiae)</i></p>	<p><i>suum cuique tribue (Lex iustitiae)</i></p>
<p>3. Tritt (wenn du das letztere nicht vermeiden kannst) in eine Gesellschaft mit Anderen, in welcher Jedem das Seine erhalten werden kann (<i>suum cuique tribue</i>). – Die letztere Formel, wenn sie so übersetzt würde: »Gib jeden das Seine«, würde eine Ungereimtheit sagen; denn man kann niemandem etwas geben, was er schon hat. Wenn sie also einen Sinn haben soll, so müßte sie so lauten: »Tritt in einen Zustand, worin jedermann das Seine gegen jeden anderen gesichert sein kann« (<i>Lex iustitiae</i>). (S. 46, Z. 6 ff. [237, 1 ff.])</p>	<p>[S]uum cuique tribue [s: ist das Prinzip] auch des Rechts, aber im statu civili. [...] Suum cuique tribue. Das ist das Jus naturae publicum, sofern es das Princip der Möglichkeit eines status civilis ist. Es heißt: Tritt in den Zustand einer äußern Gerechtigkeit. Im statu naturae haben wir innere Gesetze; ist aber kein Recht und keine Gewalt da. Da kein Mensch verbunden ist, nach andrer Urtheil zu handeln; so muß äußeres Gericht, Gewalt und Gesetz da sein. – Tribuere heißt hier determinate, was zum suum alterius gehört oder nicht. Im statu naturae kann kein Mensch bestimmen, was recht ist oder nicht. – Diese Regel heißt also so: tritt in einen solchen Zustand, in dem iedem sein Recht bestimmt werden kann. – Juristische Handlungen haben keine Ehre; sondern sind bloß moralische Handlungen. – Gib iedem das Seine, hat keinen Verstand, sondern laß ihm das Seine. – Der status naturae hat keine öffentliche Gesetze, Gericht und</p>	<p>Suum cuique tribue, ist eben das als das vorige [s: neminem laede]. Wenn 2 übereinander streitig sind, so kann ein 3er entscheiden, wie das Recht des einen, zum andern sich verhalte. Denn die richten sich nach andrem Urtheil nicht; sondern nur nach ihrem eignen. Justitia commutativa ist das Recht, was ein jeder aus seinem Verstande selbst erkennt, distributiva wo auch eines 3ten Urtheil über Recht bei mir gültig seyn muß. Neminem laede ist Principium justitiae commutativa, aber nicht distributiva. Zur justitia distributiva gehören äußere Gesetze, die für jederman allgemein gültig sind, und jedem bestimmen, was Recht oder Unrecht ist. Justitia commutativa hat ohne distributiva keine Effectus. Denn urtheile ich das, was Recht ist, so können andre anders urtheilen, und sie richten sich nicht nach meinem Urtheil. Durch Justitia distributiva werde ich in meinem Eigenthum gesichert. Das ist</p>

Gewalt. Es ist da kein Menschen Recht sicher. – Daher heißt: tritt in den Stand oder statum iustitiae distributivae: schaff andern Gewährleistung für die Sicherheit ihres Rechts in dem statu civili. (S. 631 ff., Z. 32 ff.)

der Status civilis, und da ist eine äußere Gesetzgebung und Gewalt. [...] Tritt in den Zustand der iustitiae distributivae! Thut man das nicht, wenn man kann; so laedirt man die andre. Denn denn gtebt man dem andern keine Sicherheit für mein Recht. Das ist also eine der ersten Pflichten, in den statum civilem zu treten. (S. 1337, Z. 12 ff.)

Das bloße Naturrecht ist nicht hinreichend zur Execution. Ich thue andern Unrecht, wenn ich meinen Willen zu ihrem Gesetz machen wollte, daher bin ich verbunden, mich einem äußern Gesetz zu unterwerfen, das für einen jeden gültig ist. (S. 1338, Z. 1 ff.)

Das Verhältnis der *praecepta iuris* zueinander

Also sind obenstehende drei klassische Formeln zugleich Einteilungsprinzipien des Systems der Rechtspflichten in innere, äußere und in diejenigen, welche die Ableitung der letzteren vom Prinzip der ersten durch Subsumtion enthalten. (S. 46, Z. 15 ff. [237, 9 ff.]

Das Verhältnis der *praecepta iuris* zueinander

Honeste vive, neminem laede, suum cuique tribue sind Formeln des Ulpian und auch klassische der practischen Philosophie. Honeste vive ist das Princip der Ethic, neminem laede des Rechts in statu naturali, und suum cuique tribue auch des Rechts, aber im statu civili. (S. 631, Z. 29 ff.)

Das Verhältnis der *praecepta iuris* zueinander

Honeste vive, Neminem laede und suum cuique tribue, sind die 3 Hauptsätze der praktischen Philosophie, die diese nun in drei Theile theilen. (S. 1336, Z. 22 f.)

**B. Allgemeine Einteilung der Rechte**

1. Der Rechte, als systematischer Lehren, in das Naturrecht, das auf lauter Prinzipien *a priori* beruht, und das positive (statutarische) Recht, was aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht.
  2. Der Rechte, als (moralischer) Vermögen Andere zu verpflichten, d. i. als einen gesetzlichen Grund zu den letzteren (*titulum*), von denen die Obereinteilung die in das angeborene und erworbene Recht ist, Obligatio naturalis ist nach Gesetzen positiva oder arbitraria. Zur positiven obligatio gehört, daß das Gesetz selbst arbitraer ist. Dahingegen bei der arbitraeren obligatio es nicht arbitraer ist, sondern obligatio arbitraria ist, wenn man der Willkühr eines andern gemäß handelt. Die Gesetze der Systemata der Alten sind arbitraer. [...] Positive obligatio wird der naturali und negative der affirmation entgegen gesetzt. (S. 614, Z. 27 ff.)
- Im Stande der Natur hat man bloß negative Verbindlichkeiten, daß ich alles unterlasse, was des andern Freiheit hindern kann. Eine positive Verbindlichkeit ist, die sich auf ein ausdrückliches promulgirtes Gesetz bezieht, und sich so vorn affirmativen unterscheidet. (S. 1331, Z. 35 ff.)
- Gesetze sind auch willkürlich. Strafe setzt Strafwürdigkeit voraus, und man muß sehen, ob ein Crimen bloß gegen die positive, oder auch gegen die Naturgesetze sey; denn im letztern Falle

- deren ersteres dasjenige Recht ist, welches unabhängig von allem rechtlichen Akt, jedermann von Natur zukommt; das zweite das, wozu ein solcher Akt erfordert wird.
- Das angeborene Mein und Dein kann auch das innere (*meum vel tuum internum*) genannt werden; denn das äußere muß jederzeit erworben werden. (S. 46, Z. 20 ff. [237, 15 ff])
- Die Moralitact kann in obiectivam und subiectivam eingetheilt werden. Die obiective kann aus dem Verhältniß einer Handlung zum legi naturali hergeleitet werden; die subiective kann aber nur aus einem Verhältniß der Handlung zu einem legi arbitrarie hergeleitet werden. Wir können die subiective Moral wieder zweifach nehmen, als das Gesetz per arbitrium divinum und humanum. (S. 616, Z. 6 ff.)
- Unser Autor [*ſc.* Baumgarten] sagt man kann die moralischen Gesetze als positive göttliche ansehen, das ist aber falsch, denn positive Gesetze sind bloß pragmatisch, bloße statuta (Satzungen). Man kann sich positive Gesetze denken, aber die können wir aus der Natur der Heiligkeit nicht einsehen. (S. 635, Z. 6 ff.)
- ist der dolus noch größer, also müssen die leges schon verschieden seyn. (S. 1390, Z. 30 ff.)
- Hat der Mensch originarie Rechte? Ja. Aber durch ein Factum iuridicum kann ich noch mehr Rechte bekommen. Aber am andern habe ich kein Recht ohne durch ein factum iuridicum. Meine Rechte gegen andre sind negativ; die nemlich original sind, das sind iura connata. (S. 1338, Z. 32 ff.)
- Begriff des Sui und alieni in generale. Das, dessen sich jemand bedienen kann, mit Ausschließung andrer, ist das seinige nachm Autor [*ſc.* Achenwall]. Dasjenige, in Ansehung dessen jemand jeden andren Willen nach Gesetzen der allgemeinen Freiheit einschränken kann, ist das meinige. [...] So kömmt nun aufs Auctor Definition heraus. Res ist, in Ansehung dessen die Freiheit andrer auf keine Weise eingeschränkt werden kann, wenn mans gebraucht. [...] Alle Principien des Rechts sind Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der Freiheit. In Ansehung [*ſc.*] Der Mensch ist keine Sache. Kann aber der Mensch sich selbst nicht gehören? Das Prinzip des Rechts ist das, wodurch der äußere Gebrauch der Freiheit bestehen kann. Es giebt aber auch innren Gebrauch der Freiheit, und Gesetze derselben. Wenn z. E. ein Mensch sich nur um Lohn zur Wollust verdingt. Kann ich sie dann zwingen das Wort zu halten? Nein, denn sie war nicht befugt, über sich zu disponiren. Sie war Persona, nicht Res. So auch wenn ein Mensch sich zum Leibeigenen verkauft, gilt sein Pactum nichts. Ich bin frei, darum kann ich meine Freiheit nicht wegwerfen. (S. 1335 f., Z. 4 ff.)

### Das angeborene Recht ist nur ein einziges

FREIHEIT (Unabhängigkeit von einem Anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht. – Die angeborene Gleichheit [...]; mithin die Qualität des Menschen sein eigener Herr (*sui iuris*) zu sein, imgleichen die eines unbescholtenen Menschen (*iusti*) [...]; endlich auch die Befugnis, das gegen andere zu tun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert [...]; dergleichen [...] ihnen bloß seine Gedanken mitzutheilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig (*veriloquium aut falsiloquium*), weil es bloß auf Ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht. – Alle diese Befugnisse liegen schon im Prinzip der angeborenen Freiheit und sind wirklich von ihr nicht (als Glieder der Einteilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterschieden. (S. 47, Z. 2 ff. [237 f., 29 ff.]

Der Zwang besteht also in der Einschränkung der Freiheit durch die Bedingung, unter der seine Freiheit mit der allgemeinen Freiheit bestehen kann. Die Freiheit besteht darin daß jeder nach seinem Willen handeln kann ohne genöthigt zu sein nach dem Willen anderer zu handeln. [Hervorhebung P. A. H.] Der Begriff des Rechts beruht lediglich auf dem Begriff der Freyheit. (S. 618, Z. 25 ff.)

Jura connata [s: angeborene Rechte] sind ante factum juridicum. Die sind alle negativ, sind keine Rechte, den andern zu zwingen, aber ihm zu widerstehen, wenn sie ihm Unrecht thun. [...] Das 1ste Recht ist das der unumschränkten Freiheit seiner Person. Quilibet est sui juris. [...] 2) Das Jus acqualitatis. Ante omnes facta juridica habe ich kein Recht vor dem andern. Denn alle Vorrechte entspringen aus einem facto juridico. Sie haben hier gleiche Rechte, weil wirklich jeder in Ansehung [sic] des andern kein affirmatives Recht hat. [...] 3) Jus libertatis. Die praktische nicht physische Freiheit wird hier verstanden, und heißt ein jeder kann thun, was er will, daß er nur die Freiheit andrer nicht einschränkt. [...] Gegen jeden Menschen, sofern er kein factum juridicum ausgeübt hat, ist Zwang unerlaubt. [...] 4) Das Recht des guten Namens jus existimationis. [...] 5) A natura res omnes sunt res nullius. [...] Denn ante omne factum juridicum kann sich jeder der Sache bedienen, denn er thut dadurch meiner Freiheit keinen Abbruch. [...] 6) Jus de declaratione mentis. Declarare mentem suam si significamus se velle, alteri mentem suam significare. Gebe ich ihm etwas zu verstehen, und ich verstehe was andres darunter, so ists Falsiloquium. Falsiloquium dolosum, vorsätzliches, ist mendacium. [...] Aber jede Unwahrheit ist in Gleichgültigsten Dingen mendacium, und er laedirt mich dadurch. [...] Es ist mir doch erlaubt der ganzen Welt zu erzählen, daß er gelogen hat. Durch die Erzehlung verliert er den Credit. Und es wäre eine Laesion des andern, wenn er nicht selbst Unrecht gethan hat. (S. 1339 f., Z. 14 ff.)

**Tafel der Einteilung der Rechtslehre**

– findet keine Entsprechung –

Da es nun in Ansehung des angeborenen, mithin inneren Mein und Dein keine Rechte, sondern nur Ein Recht gibt, so wird diese Obereinteilung, als aus zwei dem Inhalte nach äußerst ungleichen Gliedern bestehend, in die Prolegomenen geworfen, und die Einteilung der Rechtslehre bloß auf das äußere Mein und Dein bezogen werden können. (S. 48, Z. 11 ff. [238, 21 ff.])

Die oberste Einteilung des Naturrechts kann nicht (wie bisweilen geschieht) die in das natürliche und gesellschaftliche, sondern muß die ins natürliche und bürgerliche Recht sein: deren das erstere das Privatrecht, das zweite das öffentliche Recht genannt wird. Denn dem Naturzustande ist nicht der gesellschaftliche, sondern der bürgerliche entgegengesetzt; weil es in jenem zwar gar wohl bürgerliche geben kann, aber nur keine bürgerliche (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde), daher das Recht in dem ersteren das Privatrecht heißt. (S. 49, Z. 7 ff. [242, 12 ff.])

– findet keine Entsprechung –

„Ist Freiheit einem Gesetz der Natur unterworfen, so ist sie keine Freiheit. Sie muß sich daher selbst Gesetz seyn. Das einzusehen, scheint schwer zu seyn, und alle Lehrer des Naturrechts haben um den Punkt geirret, den sie aber nie gefunden haben.“

Immanuel Kant, Naturrechtsvorlesung Feyerabend

1797 erscheint mit den *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* Immanuel Kants rechtsphilosophisches Hauptwerk. Nicht selten begegnet man daher der Auffassung, Kants Rechtsphilosophie entstamme im Wesentlichen seiner Spätphase und sei überdies nur schwer mit der kritischen Moralphilosophie der 1780er Jahre in Einklang zu bringen. Vor diesem Hintergrund widmet sich die vorliegende Untersuchung dem Vergleich des kantischen Rechtsbegriffs, wie er 1797 in der Einleitung in die Rechtslehre vorgestellt wird, mit Kants Ausführungen in den Vorlesungsnachschriften *Moral-Mröngovius II* und *Naturrecht-Feyerabend* aus dem Jahre 1784. Dabei kann nachgewiesen werden, dass der Rechtsbegriff von 1797 bereits 1784 ausgearbeitet war. Mehr noch: Es zeigt sich, dass Kants Rechtsbegriff nicht nur bereits in der Phase seiner kritischen Moralphilosophie vorlag, sondern vielmehr in einem Guss mit ihr konzipiert wurde und wie diese auf dem kritischen Freiheitsbegriff basiert.