

Recht als Kritik der praktischen Vernunft*

Das Bild und sein Gegenbild

Dass das geltende Recht eine Sache der praktischen Vernunft sei, galt die längste Zeit als selbstverständlich. *Lex est dictamen rationis*. Bei Thomas von Aquin hieß es demgemäß, das Gesetz sei „[...] *rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*.“¹

Der interne Zusammenhang von Vernunft und Recht durchzieht die europäische Philosophie bis zum rationalistischen Naturrecht. Er wird sogar dort besonders deutlich, wo sich das Verständnis der Vernunft auf die subjektive oder instrumentelle Vernunft² verengt.³ Bei Hobbes wird der Gehorsam gegenüber dem positiven Recht zur Frage des aufgeklärten Eigeninteresses.⁴ Aus seiner Sicht ist es sogar dezidiert vernünftig, moralische Fragen durch die souveräne Autorität entscheiden zu lassen. Die Orientierung an dem, was

* Ausarbeitung eines im Dezember 2019 an der Universität Bayreuth gehaltenen Vortrags. Meinen Gastgebern Carsten Bäcker und Andreas Funke sei an dieser Stelle herzlich für die Einladung und die erwiesene Gastfreundschaft gedankt. Astrid Mayer und Linda Obermayr haben sich um den Text und die in ihm ausgedrückten Gedanken verdient gemacht.

¹ *Summa Theologiae* I-II qu. 90, art. 4 resp.

² Siehe dazu Max Horkheimer, Zum Begriff der Vernunft, in: ders., *Sozialphilosophische Studien: Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*, hrsg. v. W. Brede, 2. Aufl. Frankfurt/Main 1982, 47-58; ders., *Eclipse of Reason*, New York 1947, 5. Zur objektiven Vernunft, die in der Weltordnung selbst verkörpert ist und deren Intelligibilität verbürgt, siehe Herbert Schnädelbach, *Vernunft*, Stuttgart 2007, 54-55.

³ Nach Theunissen ist die Identifikation der Vernunft mit dem Verstand das Signum der Moderne. Siehe Michael Theunissen, Vernunft, Mythos und Moderne, in: *Vernunftbegriffe in der Moderne*, hrsg. v. H.D. Fulda – R.-P. Horstmann, Stuttgart 1994, 31-54, 38.

⁴ Zum Thema siehe Stefan Gosepath, *Aufgeklärtes Eigeninteresse: Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität*, Frankfurt/Main 1992.

der Souverän sagt, lässt sich als ein Wissenlassen verstehen, das dem Selbsterhaltungsinteresse dient.⁵ Jedenfalls begegnet uns so und anders über viele Jahrhunderte die Einbettung des Rechts in die Sphäre, in der wir uns von guten Gründen leiten lassen. Wer guten Gründen zugänglich ist, gilt als vernünftig; wer es nicht ist, nicht.

Mit dem Aufkommen des Rechtspositivismus wird die soziale Autorität des Rechts von der praktischen Vernunft gelöst. Das Dasein des Rechts wird zur Frage des organisierten Zwangs und der gewaltsamen Durchsetzung eines Willens. Gerade „primitive“ Rechtspositivisten wie Austin haben deutlich herausgestellt, dass im Fall des Rechts die durch moralische Einsicht vermittelte Verbindlichkeit der Verbindlichkeit kraft Zwang weicht.⁶ Ob es gut ist, diesen Zwang einzurichten und sich von ihm verpflichten zu lassen, wird nicht weiter problematisiert. Wozu denn auch, wenn der Zwang ohnedies unwiderstehlich ist?

Das Recht verliert damit seine Verbindung zur Sphäre der guten Gründe. „Gut“ sind diese aus der Perspektive der praktischen Vernunft nur unter der Bedingung, dass sie sich ohne Ansehen der Person verallgemeinern lassen. Unter rechtspositivistischem Vorzeichen behält das Recht seinen Bezug auf Gründe nur unter der Einschränkung, dass sich diese personen-relativ zerstreuen und ihren unparteilichen Charakter einbüßen. Je nach den Möglichkeiten, die sich den Menschen bieten, haben die einen oder anderen die eine oder andere Option, sich klug im eigenen Interesse an die Existenz des Rechts anzupassen. Das Recht hat aber keine Autorität mehr in dem Sinne, dass alle stets dieselben Gründe haben, das zu tun, was das positive Recht vorschreibt, weil es dies vorschreibt.

⁵ Siehe Thomas Hobbes, *Leviathan*, hrsg. v. C.B. MacPherson, Harmondsworth 1968, ch. 26, p. 333.

⁶ Siehe John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined* (1832), Amherst 2000, 14-15.

Es ist nicht zu leugnen, dass damit ein bedeutendes Gegenbild zum Vernunftrecht entsteht. Die Rechtspositivisten haben sich seiner radikalen Konsequenz kaum gestellt. Zu sehr ist es ihnen seit je um die Legalität gegangen, der sie latent unter dem Deckmantel der „wertfreien Wissenschaft“ einen moralischen Wert zugeschrieben haben.⁷ Die meisten Rechtspositivisten waren Apostel der aristotelischen Tugend der Gesetzlichkeit.⁸ Wenn jemand tief in den Abgrund der Unvernunft des Rechts geblickt hat, dann waren es vielleicht Genealogen psychoanalytischen Zuschnitts⁹ oder diejenige Fraktion der Critical Legal Studies, welche die UnbestimmtheitsThese auf ihre Fahnen geheftet hatte.¹⁰ Aber davon wollten die Rechtspositivisten nur selten etwas wissen.¹¹

Das zweite Bild

Mit der Rehabilitierung der praktischen Philosophie in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts¹² entstand ein zweites

⁷ Siehe Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre: Studienausgabe der 1. Auflage 1934*, hrsg. v. M. Jestaedt, Tübingen 2008.

⁸ Siehe Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übers. O. Gigon, München 1972, 154 (1129a35-b1).

⁹ Siehe Sigmund Freud, Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, in: ders., *Studienausgabe*, hrsg. v. A. Mitscherlich et al, Bd. 9, Frankfurt/Main 1982, 287-443.

¹⁰ Siehe Duncan Kennedy, *Legal Reasoning: Collected Essays*, Aurora 2008).

¹¹ Kelsen war hier eine Ausnahme. Siehe dazu Clemens Jabloner, Kelsen and his Circle: The Viennese Years, in: *European Journal of International Law* 9 (1998) 368-385; Alina Avschavova – Martina Huttar, Ohne Seele, ohne Staat: Hans Kelsen und Sigmund Freud, in: *Hans Kelsen: Eine politikwissenschaftliche Einführung*, hrsg. v. T. Ehs, Wien 2009, 171-191; Martina Huttar, *Hans Kelsen und Sigmund Freud - Unmittelbare und mittelbare Bezugnahmen sowie mögliche Einflüsse*, Dipl.-Arb. Univ. Wien 2011.

¹² Das Werk, das schon damals als Referenz diente, ist das von Manfred Riedel herausgegebene Sammelwerk *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I: *Geschichte, Probleme, Aufgaben*, Freiburg 1972; Bd. II: *Rezeption, Argumentation, Diskussion*, Freiburg 1974.

Bild von der Verbindung von Recht und praktischer Vernunft – ein Gegenbild des Gegenbilds sozusagen. Trotz des Anliegens, die Verknüpfung wieder zu entdecken, fiel die Sicht anders als beim ersten Bild aus. Die Existenz des positiven Rechts wurde *ab ovo* zur Kenntnis genommen, als handle es sich dabei um ein unleugbares soziales Faktum. Im Rahmen des zweiten Bildes ging es darum, einerseits die Grenzen des zulässigen Rechtsinhalts – vor allem durch die sorgfältige Analyse Radbruchscher Formulierungen¹³ – auszuloten¹⁴ und andererseits das Auftauchen der moralisch-praktischen Rationalität in der juristischen Argumentation angemessen zu verstehen. Es wurde als Anzeichen dafür gedeutet, dass das Rechtssystem gegenüber der Moral nicht abgeschlossen sei¹⁵ oder die juristische Argumentation einen „Sonderfall“ des allgemeinen praktischen Diskurses darstelle.¹⁶

Anders als im vernunftrechtlichen Kontraktualismus wurde die Verankerung der Vernunft des Rechts in der Handlungsrationalität der Adressaten des Rechts weitestgehend ignoriert. In den Vordergrund rückte vielmehr die Relevanz der praktischen Vernunft für die Entscheidungen der Gerichte.¹⁷ Insofern begegnet einem hier so

¹³ Siehe Gustav Radbruch, Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht, in: ders., *Rechtsphilosophie*, hrsg. v. E. Wolf – H.-P. Schneider, 8. Aufl. Stuttgart 1973, 339-350.

¹⁴ Siehe etwa Robert Alexy, *Begriff und Geltung des Rechts*, 2. Aufl. Freiburg 1994.

¹⁵ Siehe Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 2. Aufl. Cambridge, Mass. 1978.

¹⁶ Siehe Robert Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation: Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Frankfurt/Main 1978, 349.

¹⁷ Auch wenn der Widerstand ein wichtiges Thema ist. Siehe Martin Kriele, *Recht und praktische Vernunft*, Göttingen 1979.

etwas wie ein „halbierter Rationalismus“¹⁸. Der Stellungnahme zur Frage, ob das Recht etwas Gutes sei und was daraus folge, wurde reduziert auf die Frage, wie man mit dem positiven Recht moralisch richtig umzugehen habe, sobald es existiere.

Kritizismus

Eine wesentliche Voraussetzung für die Entstehung dieses zweiten Bildes war, dass sich die Überzeugung begründen ließ, bei dem, was man praktische Vernunft heißt, handle es sich nicht nur um die Bekanntgabe von Einstellungen mit dem Ziel, unüberlegte Gefolgschaft zu erheischen,¹⁹ sondern um ein Vermögen, das Einsicht vermittelt in das, was Menschen tun oder unterlassen sollen. Der „Non-Kognitivismus“²⁰ musste überwunden werden. Im Kontext der Rehabilitierung der praktischen Philosophie wurde die Analyse oder Rekonstruktion dieses praktischen Vermögens im Wesentlichen den Metaethikern, den Kant-Interpreten und den (transzendentalen oder nicht so transzendentalen) Sprachpragmatikern überlassen. Implizit vorausgesetzt war jedenfalls, dass beide – Analyse und Rekonstruktion – *vor* dem und *außerhalb* des Handeln(s) und daher auch *vor* und *außerhalb* der Beschäftigung mit dem Recht erfolgen könnten.

Die juristischen Teilnehmer am Projekt der Rehabilitierung der praktischen Philosophie waren angesichts einer reichen fachphilosophischen Debatte in der Lage, auf epistemische Autoritäten (etwa

¹⁸ Ich borge mir diesen Ausdruck vom frühen Habermas aus, der ihn im Kontext des Positivismusstreits verwendet hat. Siehe Jürgen Habermas, Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, in: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand 1969, 235-266.

¹⁹ Siehe zum Emotivismus Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven 1944. Die bekannteste Kritik bietet Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2. Aufl. Notre Dame 1984.

²⁰ Siehe Ota Weinberger, *Grundlagen des institutionalistischen Rechtspositivismus*, Berlin 1985, 144.

Hare²¹, Höffe²² oder Habermas²³) zu rekurren, um dem Gebrauch des moralischen Vokabulars eine gewisse Rationalität oder Erkenntnisverlässlichkeit zuzuschreiben, auch wenn einzubekennen war, dass es keine letzte Sicherheit vermitteln könne. Aber war die juristische Methode in dieser Hinsicht überhaupt besser aufgestellt? Wohl nicht. Mehr als die Etablierung von Parität war aber auch nicht vonnöten, um zu demonstrieren, dass moralische Überlegungen oder gar Abwägungen mit rechtswissenschaftlichen Aussagen kognitiv mithalten und unterstützend eingreifen können, wenn aufgrund einer „Beschreibung“ des positiven Rechts kein schlüssiges Ergebnis zu erzielen ist.²⁴

Insgesamt fand im Kontext dieser Arbeitsteilung so etwas wie die Kritik der praktischen Vernunft vor ihrer Ausübung statt. Auf die Rekonstruktion eines Moralprinzips – etwa des „Diskursprinzips“²⁵ – und die Bestimmung der Grenzen der praktischen Vernunft – etwa durch deren Beschränkung auf das Gerechte unter Ausschluss des Guten²⁶ – konnte dann die Anwendung folgen. Mit Hegel gesprochen war die Situation so, dass die praktische Vernunft

²¹ Siehe R.M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*, Oxford 1981.

²² Siehe Otfried Höffe, *Ethik und Politik: Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt/Main 1989.

²³ Siehe Jürgen Habermas, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: ders. / Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt/M. 1971, 101–141.

²⁴ Siehe Jan-Reinhardt Sieckmann, Zur Begründung von Abwägungsurteilen, in: *Rechtstheorie* 26 (1995), 48–68.

²⁵ Siehe Jürgen Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/Main 1983, 53–127.

²⁶ Siehe John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, dt. Frankfurt/Main 1975, 49–52.

erst dann ins Wasser springen musste, um zu schwimmen, nachdem sie sich zunächst ihrer Schwimmfähigkeit versichert hatte.²⁷

Selbstkritik

Aus Hegelianischer Sicht muss man deswegen aber auch skeptisch sein. Hegels berühmter Einwand gegen die kritische Philosophie lautet, dass die Untersuchung des Erkennens nur erkennend sein könne. Sie könne nicht vor dem Erkennen stattfinden und müsse daher vielmehr ein integraler Bestandteil des Erkenntnisprozesses sein, in dessen Verlauf das Erkennen seines eigenen Nichterkennens gewahr werde und dieses korrigiere.

Analog soll hier die These entwickelt und vertreten werden, dass die Kritik der praktischen Vernunft nur durch die Praxis – also die Verwendung der praktischen Vernunft – vollzogen werden kann.

Eine Kritik der Vernunft kann bloß Selbstkritik sein. Das war schon Kants Auffassung. Hegels Einwand gegen Kant zwingt zur Präzisierung, dass die Selbstkritik der praktischen Vernunft in ihrer Anwendung auf sich selbst manifest sein muss. Diese Anwendung fällt aber in die Zeit. Die Geschichtlichkeit der Vernunft erweist sich somit auch als ein Indiz dafür, dass sie zur Selbstkritik fähig ist.

Ohne Zweifel muss eine solche Kritik zunächst versuchen, ein *Moralprinzip* zu bestimmen, das es ermöglicht, moralische Urteile allgemein gültig zu begründen. Darin besteht eine Kernaufgabe jeglicher Kritik der praktischen Vernunft. Auch diese Aufgabe wird in einem bestimmten geschichtlichen Kontext übernommen, wobei in unserem Zeitalter die zentrale Auseinandersetzung wohl die Berechtigung des Nutzenprinzips betrifft. In der Beschäftigung mit den notorisch kontraintuitiven Konsequenzen des Utilitarismus – vom

²⁷ Siehe G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer – K.M. Michel, Frankfurt/Main 1969-71, Bd. 8, § 10, S. 54.

„trolley problem“²⁸ bis zur „repugnant conclusion“²⁹ Parfits – findet eben jene Selbstkritik eines prinzipiengeleiteten moralischen Urteils durch ein anderes Urteil statt, dessen leitendes Prinzip im Moment der Kollision noch nicht explizit vor Augen steht. Genau darin manifestiert sich die Kritik der praktischen Vernunft.³⁰ Es findet so etwas statt wie die Anwendung der praktischen Vernunft auf ihre Selbstkonstruktion.

Darüber hinaus gibt es aber einen anderen Bereich der Selbstkritik. Für die praktische Vernunft ist er von noch grundlegenderer Bedeutung. Während die Bestimmung eines Moralprinzips bloß den Grund des moralischen Urteils erfassen will, ohne die Möglichkeit praktischer Vernunft in Frage zu stellen, geht es bei moralischen Auffassungsunterschieden ums Ganze. Die praktische Vernunft sieht sich vor das Problem gestellt, ob sie überhaupt möglich ist oder ob wir uns, wenn sie das nicht ist, auf einen moralischen Relativismus oder Skeptizismus zurückziehen müssen. Angesichts dieser Herausforderung muss die Kritik der praktischen Vernunft die Aufgabe übernehmen, sich selbst zu retten. Im Zentrum dieser Aufgabe taucht die Frage auf, wie Relativität ohne Relativismus möglich ist. Es ist genau diese Frage, die wir nicht beantworten können, ohne das Recht ins Auge zu fassen.

Sollte sich diese Aufgabe zufriedenstellend lösen lassen, könnten sich die anfangs skizzierten Bilder als irreführend herausstellen. Vielleicht ist die Beziehung zwischen dem Recht und der Sphäre der Gründe vielschichtiger als es im Rahmen des ersten Bildes – der

²⁸ Siehe Judith Jarvis Thomson, *The Realm of Rights*, Cambridge, Mass. 1990, 176-202.

²⁹ Siehe Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984, 381-391.

³⁰ Offensichtlich denke ich hier an Rawls' Verfahren, ein Überlegungsgleichgewicht zwischen Prinzipien und wohlüberlegten Urteilen herzustellen. Siehe John Rawls, *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, in: ders., *Collected Papers*, hrsg. v. S. Freeman, Cambridge, Mass. 2001, 1-19.

Tradition des Natur- oder Vernunftrechts – angenommen worden ist. Vielleicht setzt die Verbindlichkeit des Rechts so etwas wie die Anerkennung von Fremdvernunft voraus. Dieser Gedanke hat im Vernunftrecht keinen Platz. Vielleicht lässt sich durch die Einbeziehung der Vernunftkritik ins Recht die Halbierung der praktischen Vernunft auf die Domäne der juristischen Methode wieder zurücknehmen. Damit würden elementare politische Voraussetzungen des Rechtssystems in den Blick geraten. Und vielleicht könnte schließlich der verwirrenden Relevanz von Faktizität eine Funktion zugeschrieben werden, die nicht wie beim Rechtspositivismus zu einer Entgegensetzung mit der Vernunft führt.

Das alles wäre möglich, wenn sich das Recht als Kritik der praktischen Vernunft begreifen ließe.

Die Normalsituation der liberalen Demokratie

Man mag einwenden wollen, dass der Begriff der Vernunft hier bislang in einem subjektiven und durchaus anglo-amerikanisch eingeschränkten Sinn verwendet wurde. Die Vernunft werde als das Vermögen aufgefasst, sich an Gründen zu orientieren. Das sei einseitig und übersehe, dass der moderne Vernunftbegriff in Reaktion auf dessen aufklärerische Engführung auf den Verstand das antike Vorbild wiederbelebte. Es gehe uns, wenn es um die Vernunft geht, um das Verstehen des Ganzen und darum, angesichts der analytischen Auflösungskraft des Verstandes das von ihm Getrennte wieder zusammenzufügen und das, was sich entzweit hat, wieder zu vereinen.³¹

Nun tritt uns aber gerade ein Entzweiungsproblem der praktischen Vernunft täglich entgegen. Wir leben damit. Es handelt sich dabei um die uns vertraute Aporie unserer öffentlichen politischen

³¹ Siehe Theunissen (Anm. 3) 38.

Kultur. Sie bietet einen griffigen Anhaltspunkt dafür, was eine Kritik der praktischen Vernunft leisten sollte.

Wir erachten es in einer liberalen Demokratie für gänzlich normal, wenn sich Auffassungsunterschiede über politische Fragen nicht beseitigen lassen, sondern dauerhaft fortbestehen. Die elementare Erklärung dafür ist, dass die Qualität von Gründen von denjenigen beurteilt werden, die von ihnen überzeugt sind. Darüber, ob Gründe „gut“ oder „schlecht“ sind, urteilen die Urteilenden selbst. Das missfällt jedem, der mit dem Urteil der anderen nicht einverstanden ist. Aber selbst wenn es zum vornehmen liberalen Ton gehört, auf die Ungebildeten, die Vorurteilsbeladenen oder Engstirnigen herabzublicken, ist bislang niemand dazu bereit, zur altliberalen Vorkehrung zu greifen und manche Personen vom Genuss des Wahlrechts auszuschließen. Also bleibt in der liberalen Demokratie nichts anderes übrig, als an die Vernunft zu appellieren, weil alle als vernünftig gelten dürfen. Da aber vernünftig sein bedeutet, sich von Gründen leiten zu lassen, und da unterschiedliche Menschen sich von unterschiedlichen Gründen überzeugen lassen, sind alle füreinander vernünftig und unvernünftig zugleich. Die guten Gründe der einen sind die schlechten Gründe der anderen.

Vernünftige Entzweiung?

Damit wird die Angelegenheit rätselhaft. In dem, was die Vernunft leisten soll, nämlich richtige Überzeugungen oder eine kohärente Weltauffassung hervorzubringen, begegnet uns eine *faktisch* auftretende Spaltung, die zunächst nicht der Vernunft inhärent zu sein scheint. Hervorgebracht wird dieses Faktum durch etwas, das ebenfalls etwas Faktisches sein dürfte, nämlich die Zustimmung oder die Ablehnung.³² Während von innen, also aus der Sicht derer, die sich

³² Fichte wählt als Untertitel für seinen sonnenklaren Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie den „Versuch, den Leser zum Verstehen zu

für vernünftig *halten*, die Vernunft nach wie vor eine ist, erfährt sie sich in der externen Relation als zwischen Subjekten entzweit.

Wenn die an uns denkende oder handelnde Wesen ergehende Forderung lautet, dass wir vernünftigerweise zustimmen können müssen und die Zustimmung zur Entzweiung führt, dann stellt sich die Frage, ob die mangelnde Einheit der Vernunft in der externen Relation selbst vernünftigerweise akzeptiert werden kann oder sogar muss. Die Einsicht in das Faktum der Entzweiung und ihre Vermittlung mit der Vernunft kann übrigens die Frage unbeantwortet lassen, woraus denn das heterogene Element der Zustimmung entstammt und worum es sich dabei handelt. Fakten, welche eine menschliche Praxis prägen, lassen sich mit ihr vermitteln, auch wenn man ihren Ursprung nicht versteht. Es gibt verschiedene Erklärungen dafür, warum Menschen religiöse Überzeugungen haben, aber man muss keine von ihnen als gültig akzeptieren, um mit der Existenz solcher Überzeugungen vernünftig umgehen zu können und sie zum Element einer rationalen Praxis zu machen.³³

Im Folgenden sollen zwei Möglichkeiten ins Auge gefasst werden, Auffassungsunterschieden einen vernünftigen Sinn beizulegen: die *epistemische* und die *selbstkritische* Sicht. Es soll nun gezeigt werden, weshalb von der ersten zur zweiten fortzuschreiten ist, ohne dass die erste deswegen obsolet würde.

zwingen“. Aber der zwanglose Zwang des Arguments kann versagen. Dieses Versagen ist in die vernünftige Praxis einzubauen.

³³ In der Version der Diskurstheorie, die Alexys Ansatz immanent kritisiert und fortentwickelt, eröffnet der Raum des „diskursiv Möglichen“ großen Spielraum für die Entscheidungsfindung, ohne dass deswegen der Bereich des praktischen Diskurses verlassen würde. Siehe dazu Carsten Bäcker, *Begründen und Entscheiden: Kritik und Rekonstruktion der Alexyschen Diskurstheorie des Rechts*, 2. Aufl. Baden-Baden 2012.

Die epistemische Sicht

Auffassungsunterschiede können *epistemische* Vorteile haben. Unser Wissen ist größer, weil es sie gibt. Dies ist auch dann möglich, wenn wir annehmen, dass das Telos aller Kommunikation das Einverständnis ist. Denn solange sie der Bedingung genügen, die Vernunft zu befördern, wären „disagreements“ durchaus „reasonable“. Sie wären der Vernunft dienlich. Der Begriff des „reasonable disagreement“, den alle im Munde führen, die an Rawls' politischen Liberalismus anschließen, erhielte so betrachtet einen guten Sinn.

Rawls hat den vernünftigen Auffassungsunterschied noch privativ gefasst, nämlich als einen Defekt, der den „burdens of judgment“ geschuldet ist.³⁴ Die Abhängigkeit unseres Urteils von unserer persönlichen Lebenserfahrung stellt er als etwas dar, das die Universalität des Urteils verhindert. Wir wissen allerdings wechselseitig voneinander, dass wir mit diesem Defekt leben müssen. Unter Bedingungen des politischen Liberalismus fragen wir daher nicht weiter, aufgrund welcher „comprehensive doctrine“ wir in Bezug auf Gerechtigkeitsprinzipien übereinstimmen. Wir gehen vielmehr davon aus, dass es sich, wenn es um das Zusammenleben in einer pluralistischen Gesellschaft geht, um eine „political conception“ handeln müsse, über die wir uns mittels der auf öffentliche Belange eingeschränkten „public reason“ verständigen.³⁵ Beides – die „political conception“ und die „public reason“ – sind bei Rawls Symptome einer Mangelkompensation, die gleichwohl, wie die Individualpsychologie³⁶ lehrt, in besonderen Leistungen resultieren kann.

Rawls versucht solcherart, aus der epistemischen Not eine politische Tugend zu machen. Er erschließt das Terrain des öffentlichen

³⁴ Siehe John Rawls, *Political Liberalism*, New York 1991, 56-57.

³⁵ Siehe ebd., II-15, 140, 144, 213-216.

³⁶ Siehe Alfred Adler, *Menschenkenntnis*, Frankfurt/Main 36. Aufl. 2005, 76-78.

Vernunftgebrauchs und will damit zeigen, dass im Kontext einer liberalen Gesellschaft eine allgemein geteilte Gerechtigkeitskonzeption möglich ist.

Allerdings muss man bei dieser negativen Konzeption, die bloß um Mangelausgleich bemüht ist, nicht stehen bleiben. Den Auffassungsunterschieden lässt sich ein positiver Sinn beilegen, indem man erläutert, inwiefern sie eine notwendige Bedingung dafür sind, die Vernünftigkeit von Beratungen oder Überlegungen zu steigern. Damit ist der Weg bezeichnet, den John Stuart Mill in *On Liberty* eingeschlagen hat.³⁷ In verschiedenen rastlosen Anläufen will er in diesem Werk demonstrieren, weshalb es der Qualität von Überzeugungen, und zwar selbst derjenigen, derer wir uns ganz sicher wähnen, zuträglich ist, wenn sie immer wieder durch Widerspruch herausgefordert werden. Die aus welchen Umständen auch immer erklärlichen Auffassungsunterschiede halten die Vernunft am Leben und garantieren ihre Agilität. Wenn jeder Widerspruch verstummt, würden wir verdummen. Noch weiter als Mill geht Elisabeth Anderson in ihrer Interpretation von John Deweys Sicht auf den epistemischen Vorteil der Demokratie.³⁸ Nicht nur ist die Auseinandersetzung mit der Perspektive der Betroffenen lehrreich und erweitert den Horizont des Urteils; das Absehen von Einstimmigkeit als einem Ziel reduziert den sozialen Druck und vermindert vorseilenden Gehorsam oder Konformismus. Die Entzweiung macht zwar nicht jeden Einzelnen, aber die beratende Gruppe insgesamt vernünftiger als eine vorgeblich wonnige Eintracht. Die Kritik der praktischen Vernunft kann sich solcherart die ihr auftretende Uneinigkeit als ihr zugehörig einverleiben.

³⁷ Siehe John Stuart Mill, 'On Liberty', In *On Liberty in Focus* (ed., J. Gray & G.W. Smith, London & New York: Routledge, 1991) 41, 61.

³⁸ Siehe Elisabeth Anderson, The Epistemology of Democracy, in: *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 3 (2006) 8-22, hier: 16-17.

Die Grenze der epistemischen Sicht

Die teleologische Verknüpfung der mangelnden Übereinstimmung mit dem Erkenntnisgewinn ist nicht unplausibel. Allerdings hat sie auch eine Grenze.³⁹ Um sie zu bestimmen, muss man das Recht ins Auge fassen. Unter seinem Vorzeichen verändert sich auch die Kritik der praktischen Vernunft. Die Stoßrichtung wird eine andere.

In Rechtsverhältnissen werden angesichts von Auffassungsunterschieden Entscheidungsbefugnisse festgelegt. Die Uneinigkeit darüber, ob etwas zu tun ist oder welche Option richtig ist, wird durch eine Festlegung überwunden. Der Auffassungsunterschied bleibt bestehen. Selbst wenn sich die Existenz des Rechtsverhältnisses insofern aus einer wechselseitigen Anerkennung von „reasonable disagreements“ erklären mag,⁴⁰ wäre es verkehrt zu glauben, durch die Schaffung von Rechtsbeziehungen werde ein epistemischer Fortschritt erzielt. Es ist nicht einzusehen, weshalb wir durch die autoritative Entscheidung von Kontroversen ein inhaltlich besseres Ergebnis erzielen könnten als aufgrund einer ausführlichen und offenen Debatte.⁴¹ Wir kennen die Situation zur Genüge. Das Für und Wider ist reich an vernünftigen Gesichtspunkten. Die an sie anschließende Entscheidung löscht viele von ihnen aus und wird ihnen nicht oder kaum gerecht.

³⁹ Für eine weitere Grenze, die mit dem Phänomen bezeichnet ist, dass im Verlauf einer öffentlichen Diskussion Gruppen wechselseitig die Auffassung der anderen übernehmen und solcherart die Situation unverändert bleibt, siehe Frederick Schauer, Free Speech, the Search for Truth, and the Problem of Collective Knowledge, in: *Southern Methodist University Law Review* 70 (2017) 231-52.

⁴⁰ Siehe Jeremy Waldron, *Law and Disagreement*, Oxford 1999.

⁴¹ In der Tat wäre eine solche Auffassung autoritär. Siehe dazu Alexander Somek, Delegation and Authority: Authoritarian Liberalism Today, in: *European Law Journal* 21 (2015) 340-360.

Um den Punkt genauer zu verstehen, stelle man sich eine Welt vor, in der wir von moralischen Gründen bewegt werden und, zumal es sich um die Welt der Moral handelt, jeder vollständig *symmetrisch* im Verhältnis zu anderen positioniert ist. Das bedeutet, dass A nicht nur das „standing“ hat, von B das Unterlassen von Eingriffen oder Schädigungen zu fordern, sondern A für B auch das Verhalten vorschreibt, das hauptsächlich diesen selbst und jedenfalls nicht A betrifft. Wenn es in der moralischen Welt darum geht, dass das geschieht, was für alle gleichermaßen gut ist, dann spielt das Wohl einer anderen Person, deren Handlung erwogen wird, ebenfalls eine bedeutende Rolle. Wenn A der Auffassung ist, dass die Gründung einer Familie für die betroffenen Personen schlecht ist, weil Familien psychisch toxische Milieus sind, in denen Individuen neurotische Störungen ausbilden, dann hat A allen Grund, B vor den Gefahren des Familienlebens zu warnen. Das ist der Fall, selbst wenn sich B, der diese Nebenfolge nicht bedenkt, das Leben mit Ehepartner und Kindern harmonisch und gedeihlich ausmalt. Es ist zu erwarten, dass sich zwischen A und B ein Auffassungsunterschied entwickeln wird, dessen inhaltliche Auflösung voraussetzt, eine moralisch richtige Lösung zu finden, also jene Lösung, die für alle Betroffenen – B, Ehepartner und Kinder – gleichermaßen gut ist.

Dieser Auffassungsunterschied könnte aber hartnäckig sein. Er könnte es deswegen sein, weil A und B die unterschiedlichen Aspekte des Familienlebens unterschiedlich gewichten. Er könnte aber auch deswegen fortbestehen, weil sie sich nicht sicher sind, wie die relevanten Werte in ein Verhältnis zu setzen sind.

Damit B sein Leben planen kann, muss entschieden werden, was B tun darf. Man kann B selbst darüber entscheiden lassen oder die Entscheidung A anvertrauen oder einer dritten Person übertragen. Wie dem auch sei, aufgrund des epistemischen Ansatzes ist nicht klar, weshalb allein dadurch, dass die Angelegenheit erledigt wird,

indem man A oder B oder eine dritte Person bestimmen lässt, ob B ein Familienleben haben dürfe, mehr Vernunft in die Beantwortung *dieser* Frage kommen könnte. Ohne Zweifel ist es vernünftig, dass B vermöge der Entscheidung sein Leben in eine gewisse Richtung lenken kann, aber die Vernunft liegt im Verhältnis von Entschlossenheit und Unentschlossenheit, nicht in der Wahl der einen oder der anderen inhaltlichen Alternative.

Die Kompetenz, eine Entscheidung zu treffen, die andere ohne Rücksicht auf ihre Gründe zu beachten haben, kommt der Ausübung eines Rechts gleich. Sie ist Ausdruck eines Rechtsverhältnisses. Durch die Einräumung dieses Rechts wird aber in der Sache, über die entschieden wird, kein inhaltlicher moralischer Fortschritt erzielt. Wenn B die Entscheidung von A zu respektieren hätte, wonach B vom Familienleben besser die Finger lassen sollte, weil A das so entschieden habe, dann wäre die lähmende Konsequenz eines vernünftigen Auffassungsunterschieds durch das Recht zwar beseitigt, aber in der Sache selbst keine bessere Einsicht produziert worden, als wenn B entschieden hätte.

Ohne Zweifel würden die meisten eine Lösung bevorzugen, die B ein Recht einräumt, sich selbst für oder gegen das Familienleben zu entscheiden. Dieses Recht würde der betroffenen Person die Freiheit geben, die Vorteile und Risiken selbst einzuschätzen. Aber der inhaltliche Vorrang dieser Lösung vor der Einräumung desselben Rechts an A ergäbe sich aus dem Respekt vor der Freiheit des Betroffenen und nicht aus dem Inhalt von Bs Entscheidung. Sie wäre zu respektieren, auch wenn sich B falsch entschieden hätte und unglücklich würde.

Die Autorität von Rechtsverhältnissen verdankt sich nicht ihrer unmittelbaren inhaltlichen Überlegenheit gegenüber dem moralischen Urteil.⁴²

Dieses Ergebnis wird nicht weiter überraschen. So viel sei konzediert. Zu deduzieren war es dennoch, und zwar um des nun Folgenden willen.

Die selbstkritische Sicht

Die Entzweiung im Verhältnis von A und B lässt sich also nicht mit der Vernunft aussöhnen, indem man sie durch eine Entscheidung auflöst. Die Frage, was die richtige Lösung ist, ist nicht durch eine Entscheidung darüber, wer seinen Willen haben soll, vernünftig zu beantworten. Die inhaltliche Frage ist unabhängig davon, ob die Einrichtung einer Entscheidungsbefugnis vernünftig ist im Hinblick auf eine Situation, in der wir aufgrund von Auffassungsunterschieden nicht weiterkommen. Aus der Überwindung von Lähmung folgt nicht, dass eine Entscheidung inhaltlich besser ist als eine verworfene Alternative.

Die Notwendigkeit des Weiterkommens konfrontiert uns mit dem Paradoxon, dass es *insgesamt* inhaltlich besser ist, nicht auf den Inhalt zu blicken, sondern bloß darauf, dass ein solcher festgelegt wird. Offenbar geht die Richtigkeit aus der Indifferenz gegen den Inhalt hervor. Wir begegnen der Selbstkritik der praktischen Vernunft.

Aber steht noch dieselbe Richtigkeit auf dem Spiel?

Wenn man die inhaltliche Dimension des moralischen Urteils ins Auge fasst, lässt sich der Entzweiung der Stachel nehmen, indem man sie als Voraussetzung für lebendige Diskussionen erachtet, die

⁴² Die Rechtsverhältnisse hätten sonst praktische Autorität in einem Raz'schen Sinn. Zu Raz's „service conception“, siehe nunmehr Joseph Raz, The Problem of Authority: Revisiting the Service Conception, in: *Minnesota Law Review* 90 (2006) 1003–1044.

ein besseres Ergebnis vorbereiten. Wir können uns dann, wenn wir uneinig auseinandertreten, damit trösten, dass wir vielleicht dennoch ein wenig weiser geworden sind, weil wir Gegenargumente gehört und vielleicht sogar berücksichtigt haben.

Das Problem verändert aber seine Gestalt, wenn man darauf achtet, dass die Anerkennung eines Urteils eine moralisch bedeutsame *Handlung* ist. Mit ihr wird etwa zum Ausdruck gebracht, dass das Urteil einer anderen Person als gleichwertig zu respektieren ist. Die Moral nimmt damit im Modus des *moralischen Verhaltens* – einer Respektbezeugung – zur Relevanz ihres Inhalts Stellung (und setzt einen neuen Inhalt, nämlich den Respekt vor dem Anderen als einem gleichwertig Urteilenden).

Ein solcher Akt des Anerkennens ist von der epistemischen Sicht verschieden, in der es um die Umstände geht, die für ein inhaltlich richtiges oder „bestes“ Urteil günstig sind. Angesichts der Unklarheit über die Richtigkeit von Urteilen vollzieht das moralische Urteil im Akt der Anerkennung eine Kritik der praktischen Urteilskraft. Die Anerkennung des Urteils der anderen Person und die Sphäre, die man ihr einräumt, entspringen nicht einer philosophischen Untersuchung der Grenzen des moralischen Urteils – also keiner in der Form einer „Theorie“ ausgeführten Kritik der praktischen Vernunft und Urteilskraft –, sondern dem moralischen Respekt selbst.

Damit unterscheidet das moralische Urteil reflexiv an sich selbst seine soziale Dimension – sein Verhältnis zu den Urteilen anderer Urteilender – von der inhaltlichen Dimension⁴³ und nimmt deren Geltungsanspruch zurück. Die Moral schränkt sich aufgrund dieser Unterscheidung selbst ein und gibt etwas anderes frei. Indem das

⁴³ Während es also in der sozialen Dimension darum geht, wer Recht haben darf, geht es in der inhaltlichen Dimension darum, was richtig ist. Der Habermassche „zwanglose Zwang des besseren Arguments“ ist kein Bewohner der Sozialdimension.

moralische Urteil sich von sich selbst unterscheidet, *wird* es zu etwas anderem.

Die Vermeidung von Nihilismus

In der inhaltlichen Dimension des moralischen Urteils geht es um das Gute und Richtige. Die soziale Dimension ist demgegenüber selbstreflexiv. Sie betrifft die Frage, welche Stellung eine inhaltlich moralisch urteilende Person im Verhältnis zu anderen urteilenden Personen einnimmt. Man könnte auch sagen, sie sei die Moral zweiter Ordnung, weil es um die Moral des moralischen Urteilens geht und damit um die Frage, wer anderen sagen darf, was richtig ist und gilt.⁴⁴

Im Erheben eines Geltungsanspruchs steckt ein Moment von Autorisierung im Verhältnis zu anderen. Die erste Person behauptet, etwas zu wissen, das für alle gelten soll:

Erste Person (streckt den Arm hoch und schnippt aufgeregt mit den Fingern): Ich weiß es! Ich weiß es!

Unter Gleichen muss sich eine solche Überordnung in der Sozialdimension verallgemeinern lassen. Wegen der Gleichheit kann niemand kraft seines oder ihres *Status* den Anspruch erheben, das Richtige besser als andere zu wissen. Insofern muss sich, wer sich durch das Erheben eines Anspruchs überordnet, den gleichen Ansprüchen der anderen auch unterordnen. Rousseau hat sich den Sozialkontrakt so vorgestellt. Jeder erhält über alle anderen dasselbe Recht, das er allen anderen auch einräumt.⁴⁵ Habermas' „zwangloser Zwang des besseren Arguments“ bietet bloß eine andere Ansicht derselben Idee. Wer *sich* überzeugen *lässt*, gehorcht *sich selbst*.

⁴⁴ Von Nietzsche bis Luhmann haben Theoretiker, welche die Moral als Problem verstanden haben, eine Beobachtung zweiter Ordnung angestellt.

⁴⁵ Siehe Jean-Jacques Rousseau, *The Major Political Writings*, hrsg. u. übers. v. J.T. Scott, Chicago 2012, 173 (Gesellschaftsvertrag I.6.).

Wenn sich die Uneinigkeit als hartnäckig erweist, muss ebenfalls die Gleichheit der Urteilenden die Auflösung des Problems vermitteln. Sie ist neben der Freiheit der Urteilenden und der zwischen ihnen obwaltenden Gegenseitigkeit das die Sozialdimension tragende Prinzip.

Es ist denkbar, dass alle gegenseitig die gleiche Urteilsfähigkeit aller respektieren und sich gleichermaßen im Verhältnis zu allen zurücknehmen. Das Problem, das dann auftritt, ist, dass wir kein moralisches Urteil mehr haben. Keiner urteilt aus dem Respekt vor dem Urteil der anderen. Am Ende bleibt nichts mehr übrig als das wechselseitige Zurückweichen vor dem, das wegen des Zurückweichens nicht existieren kann.

Die Vernunftkritik muss diese Schlussfolgerung vermeiden. Sie würde einbekennen, dass es wegen der Persistenz von Auffassungsunterschieden mit der praktischen Vernunft letztlich nichts sein kann und wir also gerne dazu übergehen könnten, uns wechselseitig zu zerfleischen (diese hypothetische Möglichkeit taucht bei Fichte auf).⁴⁶

Dem Respekt vor gleichen urteilenden Wesen, vor denen sich keines vor anderen durch höhere Vermögen auszeichnet, lässt sich also nur dann Gestalt verleihen, wenn die Anerkennung von Urteilen nicht deren Auslöschung einschließt. Dazu ist es erforderlich, Sphären zu bestimmen, in denen das Urteil des einen und nicht das Urteil des anderen gilt (nichts anderes tut der landläufige Relativismus,⁴⁷ der allerdings nicht realisiert, dass er damit bereits einen Prototyp des Rechtsverhältnisses entwirft). A priori muss Gegenseitigkeit zwischen denen herrschen, die sich Sphären zugestehen. A

⁴⁶ Siehe Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1979, 89.

⁴⁷ Siehe dazu im interkulturellen Kontext bei Steven Lukes, *Liberals and Cannibals: The Implications of Diversity*, 2. Aufl. London 2017, 56-60.

priori unklar ist allerdings, was in diese Sphären fällt. Soll A selbst bestimmen können, wovon sie sich ernährt? Das ist ihr wohl zuzugestehen, aber nur unter der Bedingung, dass sie B dasselbe Recht einräumt. Damit das geschehen kann, muss diese Freiheit für beide von Wert sein. Das kann nur der Fall sein, wenn sie wenigstens derselben „schwachen Theorie des Guten“⁴⁸ anhängen.

Damit hat sich aber das Ausgangsproblem bereits verwandelt. Aus der Überwindung von moralischen Auffassungsunterschieden aufgrund von Deliberation ist wie von selbst die Abgrenzung von Freiheitssphären geworden. Diese letztere ist die Selbstkritik der Moral, die in die Zeit fällt. Jemand muss den ersten Schritt tun. Die Selbstkritik der moralischen Urteilskraft wird im Modus einer moralischen Tathandlung vollzogen. Die Moral ist nicht nur eine Praxis in dem Sinn, dass sie eine praktische Anwendung von Überlegungen ist. Ihre Selbstkritik und inhaltliche Selbstzurücknahme bedarf des Handelns als eines geschichtlichen Vorgangs. Sie ist *wahrhaft* eine Praxis.

Willkürfreiheit

Die sachliche Entzweiung bleibt bestehen. Eine Urteilsbefugnis einzuräumen ist nicht gleichbedeutend damit, das Sachproblem zu lösen (siehe oben S. 14-17). Daher wird auch nicht die inhaltliche Richtigkeit des Urteils konzediert. Die inhaltliche Dimension muss vielmehr ausgeblendet werden, weil sie der Grund der Entzweiung ist. Daraus ergeben sich vier Folgerungen:

Erstens bleibt die inhaltliche Differenz aufrecht (bei gleichzeitiger Einheit in der Sozialdimension). Das Urteil des anderen ist grundsätzlich ein Ausdruck von Fremdvernunft. Wem das Recht

⁴⁸ Siehe Rawls (Anm. 26) 434. Eine solche Theorie manifestiert sich in der Identifikation von Grundgütern (ebd.): „Vernünftige Menschen wünschen sich unabhängig davon, was sie sich sonst wünschen, bestimmte Dinge als Vorbedingungen der Ausführung ihrer Lebenspläne.“

gegenübertritt, dem stellt sich grundsätzlich ein hermeneutisches Problem. Es gilt zu verstehen, was sich ein anderer ausgedacht hat.

Zweitens scheint wegen des Ausblendens des Inhalts die Begründung des Urteils an diesem nicht auf. Sie ist irrelevant. Das Urteil erhält die Gestalt der Willkür. Das ist seine soziale Gestalt. So erscheint es.

Drittens ist die Anerkennung der Willkür, die wir „Recht“ nennen, von der „Moral“ als dem, was inhaltlich richtig ist, verschieden. Das Recht ist die Fortsetzung der Moral unter der Bedingung von inhaltlichen Auffassungsunterschieden, die sich *inhaltlich* von der Moral unterscheidet. Sein allgemeiner Inhalt ist die Freiheit, Gleichheit und Gegenseitigkeit der Rechtssubjekte.

Viertens sind die epistemische und selbstkritische Sicht miteinander kompatibel. Zwischen ihnen besteht kein Gegensatz. Es ist denkbar, die epistemische Qualität von moralischen Argumenten durch deliberative Prozesse, breite Partizipation und die Vermeidung des Einstimmigkeitsprinzips zu verbessern. Das ist unabhängig davon, dass mit der Entstehung des Rechtsverhältnisses der Sozialdimension Vorrang vor der Sachdimension eingeräumt wird.

Das von der Moral unterschiedene Recht steht nicht in einem moralfreien Raum. Die mit der Anerkennung gleicher Urteilsfähigkeit vorausgesetzten Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Gegenseitigkeit bleiben in der sozialen Dimension erhalten. Die Auseinandersetzung darüber, was sie fordern, ist inhaltlicher Art.

Gewiss werden Auseinandersetzungen über die Frage, was diese Prinzipien im Einzelnen fordern, abermals zu Auffassungsunterschieden führen. Sie müssen daher im Kontext von Rechtsverhältnissen vollzogen werden. Auch dazu bedarf es Entscheidungen. Deswegen hat das positive Recht eine Verfassung. Ein Vernunftrecht gibt es nicht.

Schluss

Die hier entwickelte Auffassung mag seltsam anmuten, weil etwas, das uns so unmittelbar gegeben erscheinen mag wie die Willkür, als etwas sozial Vermitteltes präsentiert wird. Entscheidungen sind nichts Erstes. Sie sind nicht das Rohmaterial der Ethik, dem durch moralische Belehrung der arbiträre Charakter auszutreiben wäre. Die rechtlich geschützte Willkür ist die moralisch gebilligte Freiheit von der Moral. Verständlich machen lässt sich diese Billigung, indem man hinter ihr ein moralisches Urteil sieht, das durch sie dennoch zum Verschwinden gebracht wird.

Es ist der große Vorzug dieses dritten Bildes, dass es uns verständlich macht, wie tief das Rechtsverhältnis in unsere sozialen Beziehungen hineinverwoben ist. Es ist umfangreicher als das Rechtssystem. Der Vorschein dieses Verhältnisses begegnet uns in allen Situationen, in denen wir die Ansichten anderer einfach stehen und gelten lassen, etwa weil wir durch ein Streitgespräch eine oberflächlich höfliche Beziehung nicht gefährden wollen. Darüber hinaus kann sich auch in unserem Selbstverhältnis ein Rechtsverhältnis vorbilden. Das ist immer dann der Fall, wenn wir darauf verzichten, ein gewissenhaftes Leben zu führen und einfach tun, was uns in den Sinn kommt, ohne uns zu fragen, ob es auch vernünftig ist. Wir essen Fleisch, weil es uns behagt. Vielleicht ist dies sogar der Ausdruck unserer Pflicht gegen uns selbst, eine Rechtsperson zu sein?⁴⁹

⁴⁹ Siehe zu diesem Kantischen Enigma Alexander Somek, Rechtsverhältnis und aufrechter Gang: Rechtsethik im zweiten Versuch, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59 (2011) 439-453.