

Philosophie vom Flohmarkt und für den Sperrmüll:
Ulrich Steinvorth und Herbert Keuth

Georg Geismann

I

Ulrich Steinvorth hat kürzlich in dieser Zeitschrift einen Aufsatz mit dem Titel "Zur Begründung der Befugnis des Rechts zu zwingen" vorgelegt,¹ den im Einzelnen zu kritisieren eine Arbeit ohne Ende wäre. Ihn jedoch ganz mit Schweigen zu übergehen, empfiehlt sich angesichts seiner Veröffentlichung ebenfalls nicht. So will ich versuchen, mit wenigen kritischen Anmerkungen doch ein Licht auf das Ganze zu werfen.

Gleich zu Beginn heißt es bei Steinvorth: "Das Recht ist ein System von Regeln, das, wie Kant sagt, 'mit der Befugnis zu zwingen verbunden ist' (1797, § D). Die Philosophie des Rechts will diese Befugnis begründen."² Schon hier drängt sich der Verdacht auf, daß Steinvorth das öffentliche Recht (als ein "System von Gesetzen für ein Volk"³ und keineswegs - wie Kant - das Recht überhaupt im Sinn hat. Bei Kant jedenfalls liest man: "Das Recht ist mit der Befugniß zu zwingen verbunden." Und die ganze Begründung übrigens, welche die kantische Philosophie des Rechts dafür gibt, steht in nicht mehr als elf Zeilen und bedient sich ausschließlich des stärksten logischen Mittels, des Satzes vom Widerspruch.

Bei der Erörterung von drei verschiedenen "Ansätzen", die "Befugnis des Rechts zu zwingen" (nicht etwa: die Befugnis zu zwingen, oder: das Recht zu zwingen!) zu begründen, wird endgültig klar, daß Steinvorth vornehmlich an öffentliches Zwangsrecht denkt. Bei dem ihn dann allein beschäftigenden dritten Ansatz der von ihm so genannten "Rechtetheorie" geht er einer fatalen Neigung nach, in einem Streifzug durch die Politische Philosophie wie auf einem Flohmarkt verwendbaren

¹ Logos, N. F. 1 (1994), 321-333. Zitierweise: Steinvorth plus Seitenangabe.

² Steinvorth 321.

³ Kant, AA VI 311.

Trödel aufzugreifen. Darunter finden sich dann Büsten mit den Namen Nozick, Walzer oder Hayek, aber auch Locke, Kant oder Hegel, alle angeblich in den gleichen geistigen Haushalt passend durch den Versuch der Abgebildeten, das Zwangsrecht auf "ein irreduzibles Recht auf Selbstbestimmung"⁴ zu gründen. Greifen wir aus dem Panoptikum noch einmal das ehrwürdige Stück heraus, das schon für den Titel des Aufsatzes herhalten mußte: Kant.

Steinvorth glaubt, sich mit zwei Schwierigkeiten auseinanderzusetzen, in welche Kant mit seiner Begründung der "Befugnis des Rechts zu zwingen" angeblich gerät.⁵ In Wirklichkeit aber schlägt er sich lediglich und erfolglos mit den Schwierigkeiten herum, in die er sich selbst durch den Kant in den Mund gelegten Unsinn gebracht hat.

Er spricht zunächst gar nicht allgemein vom Recht des Staates, notfalls durch Anwendung von Zwang den Freiheitsgebrauch seiner Bürger einzuschränken, sondern bloß noch vom Strafrecht. Er hält Kant (neben Locke und Hegel) vor, sich "nur auf die primitive Überzeugung vom Recht auf Vergeltung oder Rache zu stützen".⁶ Steinvorth spricht von Kants "Verallgemeinerbarkeitsprinzip", demzufolge "die Strafe als Verletzung der Verletzung legitim" sei, wenn und weil sie "auf den Handelnden die Maxime [anwende], nach der er selbst gehandelt hat",⁷ und fragt dann in aller Naivität, ob sich denn die Autorität Kant mit diesem Argument nicht auf die Stufe der Handlungsweise des Verbrechers stelle, und ahnt nicht, daß nur er selbst es ist, der dort steht. Mit Kants Idee der Gesetzes- und Gesetzgebungstauglichkeit (nicht einfach: Verallgemeinerbarkeit!) einer (moralischen) Maxime hat Steinvorths Behauptung nicht das Geringste zu tun; und auch nichts mit Kants Begründung des Strafrechts (aus dem allgemeinen Willen der Sicherung des Rechts) und mit dessen Strafbestimmungsprinzip der Vergeltung (die gerade keine Rache ist!).⁸ Aber nicht einmal der von Steinvorth selbst formulierten "Bedingung der Verallgemeinerbarkeit einer Maxime"⁹ entspricht die Behauptung. Denn dieser zufolge wäre es legitim, nach einer nicht-verallgemeinerbaren Maxime zu handeln, hier: einen andern zu behandeln, wenn nur zuvor dieser selbst nach einer solchen Maxime gehandelt hat. So dürfte etwa - oder

⁴ Steinvorth 322.

⁵ Diese Begründung, so Steinvorth, "scheint Strafe als Rache verstehen zu müssen" und sie "scheint, weil sie Zwang nur zur Verhinderung von Zwang legitimiert, den Sozialstaat für illegitim erklären zu müssen" (Steinvorth 332).

⁶ Steinvorth 324.

⁷ Steinvorth 324. Solchen Unsinn kann man immer wieder lesen (siehe etwa Wilhelm Hennis, Politik als praktische Wissenschaft, 2. Aufl., München 1968, 27.). Daß er aber dem daran absolut unschuldigen Kant angehängt wird, ist geistige Umweltverschmutzung.

⁸ Siehe hierzu: Hariolf Oberer, Über einige Begründungsaspekte der Kantischen Strafrechtslehre; in: Reinhard Brandt (ed), Rechtsphilosophie der Aufklärung, Berlin - New York 1982, 399-423.

⁹ Steinvorth 323.

sollte vielleicht sogar (?) - jemandem, der Unrecht getan hat, ebenfalls Unrecht getan werden!

Die zweite Schwierigkeit, in die Steinvorth gerät, ergibt sich durch die aus der Luft gegriffene Behauptung, gemäß der kantischen Begründung des Zwangsrechts sei "Zwang nur zur Verhinderung von Zwang legitimiert".¹⁰ Demnach wäre ausgerechnet der (vergeltende) Strafwang, von dem zuvor überhaupt nur die Rede war, nicht legitimiert; und ebenso nicht die Ausübung von Zwang in Bezug auf zivilrechtlichen Schadensersatz. Nein, Androhung und Ausübung von Zwang sind legitimiert, weil und insoweit sie der Sicherung von Recht dienen. Und deswegen kommen Fragen der zwangsweisen Bestimmung und Neubestimmung des äußeren Mein und Dein, wie sie Steinvorth anschneidet, im Rahmen einer kantischen Rechtsphilosophie sehr wohl und sogar notwendigerweise ins Spiel. Bei aller Erörterung von Recht, sei es das Recht der Menschheit, das Privatrecht, das Staatsrecht, das Völkerrecht, geht es letztlich stets um die (gesetzlich bestimmte) Freiheit des (jedes) Menschen in seinen äußeren Verhältnissen, jetzt und in aller Zukunft. Und das Zwangsrecht hat gar keine andere Funktion, als die freiheitsgesetzlich bestimmte äußere Freiheit, d. h. das Recht von jedermann dauerhaft zu sichern. Für eben diese Sicherung aber kann die jeweilige rechtliche Verfügungsgewalt über äußeres Mein und Dein von größter Bedeutung sein; und genau deshalb ist auch und gerade diese Verfügungsgewalt ein möglicher Gegenstand zwangsrechtlicher Bestimmung.

Was Steinvorth sonst noch so sagt, z. B. über die "gewöhnliche Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Philosophie", die angeblich (man sehe sich einmal Steinvorths "Begründung" dafür an!) im Recht ihre Grenze finde;¹¹ oder über die Möglichkeit, die Allgemeinverbindlichkeit eines Wahrheitsanspruchs (nicht etwa diesen selber!) zu bestreiten;¹² oder über das unterschiedliche Maß an Verbindlichkeit von Recht und von Moralität;¹³ - all das ist von einer solchen philosophischen Dürftigkeit, daß Schweigen denn doch zur Pflicht wird.¹⁴

¹⁰ Steinvorth 332.

¹¹ Siehe Steinvorth 322.

¹² Siehe Steinvorth 322.

¹³ Siehe Steinvorth 328.

¹⁴ Alles Wesentliche ist auch längst gesagt. Siehe meine Besprechung von Steinvorths "Stationen der politischen Theorie" (Stuttgart 1981) in: Philosophischer Literaturanzeiger, 35 (1982), 332-335.

II

Herbert Keuth hat mit Ulrich Steinvorth mehr gemeinsam, als ihm bewußt und lieb sein dürfte. Auch in seinem Beitrag mit dem Titel "Ist eine rationale Ethik möglich?"¹⁵ findet man, jetzt aber eher als Sperrmüll, eine Menge Trödel: neben Horkheimer, Habermas, Apel geradezu schulgerecht Schopenhauer, Hume, Kant, Descartes, Sextus Empiricus. Und auch hier darf man sich vom Glanz der Namen nicht blenden lassen. Popper hat es salonfähig gemacht, und wie manch anderer macht Keuth es ihm nach: Das scheinbare Eingehen auf klassische Positionen ist weniger der Ausdruck eines wirklichen Interesses an der Geschichte der Philosophie und/oder an den in ihr verhandelten systematischen Problemen, als eines tiefsitzenden und daher schwer zu überwindenden Ressentiments. Und vielleicht dient jenes Eingehen ja auch der Profilierung und Absicherung der eigenen Position.

Keuth ist kein radikaler Skeptizist. Er zweifelt durchaus nicht an der Möglichkeit von Erkenntnis und des damit verbundenen Wahrheitsanspruchs. Wohl aber bezweifelt, ja, bestreitet er apodiktisch die Möglichkeit praktischer Erkenntnis. Nicht weiter von ihm infrage gestellte Mittel der Prüfung von Wahrheitsansprüchen und damit der Erkenntnisgewinnung sind - formaliter - die Logik und - materialiter - die Erfahrung. Doch ist mit Hilfe der Logik allein gar keine Erkenntnis außer der rein logischen und auf empirischem Weg keine moralische Erkenntnis zu gewinnen, wie Keuth selbstverständlich weiß. "Glaubensartikel" scheiden für ihn - mit Recht - aus; sie sind, wie er es nennt, "metaphysischer Natur".¹⁶ Nun hat Keuth gehört, daß von Philosophen¹⁷ die Vernunft selber als Quelle moralischer Erkenntnis in Anspruch genommen wird. Das muß ebenfalls auf Metaphysik hinauslaufen, - für Keuth Anathema. Metaphysische Erkenntnis? Unmöglich!¹⁸ Und im Schweiß seines Angesichts entwirft er Argumente, die eben dies zeigen sollen.

Manch einer würde vielleicht erwarten, daß Keuth sich für seinen Angriff gegen alle "rationale normative Ethik" den Hauptvertreter und stärkstmöglichen Gegner -

¹⁵ Ebenfalls in Logos, N. F. 1 (1994), 288-305. Zitierweise: Keuth plus Seitenangabe.

¹⁶ Keuth 289.

¹⁷ Keuth zählt sich selber ersichtlich nicht zu den Philosophen; und niemand, der seinen Aufsatz gelesen hat, würde ihm empfehlen, es zu tun. Merkwürdigerweise ist er aber als Professor für Philosophie tätig und nimmt damit zumindest "die mögliche Irreführung seines Publikums billigend in Kauf" (Keuth 300), welches meinen könnte, es habe einen Fachmann vor sich.

¹⁸ Keuth unterscheidet mit Carnap zwischen logisch determinierten und logisch indeterminierten Sätzen. Zu der zweiten Art gehören die synthetischen Sätze im Sinne Kants. Die logisch indeterminierten Sätze sind entweder empirisch widerlegbar (Kants synthetische Sätze a posteriori) oder empirisch nicht widerlegbar = "metaphysisch" (Kants synthetische Sätze a priori). Eine andere Widerlegbarkeit logisch indeterminierter Sätze scheint Keuth nicht zu kennen. Siehe Herbert Keuth, Erkenntnis oder Entscheidung. Zur Kritik der kritischen Theorie, Tübingen 1993, 70.

Kant - vornimmt und dessen Argumentation hinsichtlich der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit synthetisch-praktischer Sätze a priori nachgeht und zeigt, daß und warum sie ein Irrweg ist. Doch weit gefehlt: Seine Gegner als "Moralphilosophen" sind die Vertreter der "Kritischen Theorie",¹⁹ außerdem noch Max Scheler und Nicolai Hartmann; und welcher Kantianer ist da nicht in vielem auf seiner Seite, wenn auch nicht unbedingt mit denselben Gründen! Aber in Bezug auf Kants "Entwürfe"²⁰ zitiert Keuth lediglich mit bewährtem Griff in die Autoritätenkiste den Erzmetaphysiker Schopenhauer: "apriorischer Kartenhäuserbau"²¹, um lakonisch fortzufahren: "Daran wollen wir uns nicht beteiligen." Und diesem verstockten Beharren auf seiner Ignoranz setzt er im augenzwinkernden Plural hinzu: "Wir lassen uns nur noch von Descartes erklären, worauf es dem Rationalismus ankommt, denn wir fragen ja nach der Möglichkeit einer rationalen Ethik." Warum gerade von Descartes, wenn es um moralische Erkenntnis geht? Keuth sagt es uns nicht. Die Hypostasierung des Rationalismus ermöglicht jedenfalls die anschließende Feststellung: "Einzelheiten müssen hier nicht untersucht."²² Und nach dieser arbeitserleichternden Devise kann dann Spinozas Ethik auch gleich als "nicht sehr erfolgreich" abgetan werden, - mit dem besonders für einen Wissenschaftstheoretiker bemerkenswerten Argument: "Sonst hätte es der vielen Ethikentwürfe, die noch folgen sollten [gemeint ist wohl: folgten], wohl nicht mehr bedurft."²³

So einfach ist das alles; nein, noch viel einfacher: mit einem einzigen logischen Schwertstreich von Ockhamscher Schärfe wird die gesamte Moralphilosophie ins Reich der (Selbst- und Fremd-)Täuschung verwiesen. Keuth hält für diese Katastrophe auch eine Erklärung bereit: "Offenbar ist das Philosophieren eine besonders gefahrgeneigte Tätigkeit."²⁴

Schauen wir uns den Keuthschen Streich in einem Akt mit zwei Szenen²⁵ näher an. Zunächst hält Keuth der Moralphilosophie vor, sie könne die für ihre Zielsetzung erforderliche "argumentative Leistung" nicht erbringen, weil sie nämlich unvermeidlich vor ein "seit langem bekanntes, fatales Problem"²⁶ gestellt sei, vor das Trilemma, zwischen infinitem Regreß, logischem Zirkel und Abbruch des Verfahrens wählen zu

¹⁹ Siehe dazu sein soeben erwähntes Buch, aus dem er auch längere Passagen fast unverändert übernimmt.

²⁰ Keuth 291.

²¹ Keuth 291, 298.

²² Keuth 291.

²³ Keuth 291.

²⁴ Keuth 298.

²⁵ Keuth 291 ff. und 297 ff.

²⁶ Keuth 292.

müssen, und somit die von ihr behauptete moralische Erkenntnis, die Richtigkeit einer Norm, nicht "durch zureichende Begründung [sichern]"²⁷ könne.

Was Keuth hier nach Vorlage von Hans Albert vorträgt, bezieht sich auf jeden Erkenntnisanspruch, richtet sich gegen sogenannte Letztbegründungsversuche und ist die in der Tat seit langem²⁸ bekannte Basis für die Annahme einer prinzipiellen Fehlbarkeit des menschlichen Erkenntnistrebens. Aber für die von Keuth selber aufgeworfene zentrale Frage ist das alles ohne jeden Belang; denn sie betrifft ausschließlich die Möglichkeit praktischer Erkenntnis und nicht (auch) deren (selber allem Zweifel entzogene) Garantie. Sehr zurecht hat Keuths Lehrer Hans Albert wieder daran erinnert, daß sich die Wahrheitsfrage durchaus unabhängig von der Gewißheitsfrage stellen läßt und daß man daher auf das fruchtlose Streben nach absoluter Gewißheit verzichten kann, ohne doch zugleich das Streben nach Erkenntnis aufgeben zu müssen.²⁹ Bei Keuth aber treten an die Stelle der Gründe für eine Wahrheitsbehauptung die Gründe für eine Wahrheitsgarantie ("wahrheitssichernde Begründung"³⁰, "letzte Sicherheit", "absolute Sicherheit"³¹, "Versuche, jenseits vermeintlicher Grenzen des Zweifels Sicherheit zu finden"³²). Und damit wird aus der gar nicht aufregenden, vielmehr trivialen Behauptung, moralphilosophisches Erkenntnistreben sei nicht unfehlbar, die durch nichts begründete Behauptung, "von den argumentativen Leistungen der Vernunft [sei] also eine kognitive Ethik nicht zu erwarten."³³

Durch seinen fulminanten Sieg scheinbar milde gestimmt, gibt Keuth seinem schwer angeschlagenen Gegner noch eine Chance und läßt ihn in einer zweiten Szene noch einmal auftreten, doch nur, um ihm den Gnadenstoß zu versetzen. Keuth wirft (jetzt erst!) die Frage auf, ob die Vernunft vielleicht selber die richtigen Normen hervorbringen könne, und stößt mit dieser Frage allerdings zugleich an die Grenzen des Vermögens seiner eigenen praktischen Vernunft (als eines Erkenntnisvermögens). Ich bin weder willens, noch fühle ich mich in Bezug auf Keuth fähig, eine Erweiterung dieser Grenzen zu betreiben, und beschränke mich deshalb auf einige Bemerkungen.

Der gesamte moralische und moralphilosophische Gegenstandsbereich als solcher ist selber vollständig ein Produkt der (praktischen) Vernunft. Da mögliche Lösungen der daraus sich ergebenden spezifischen Probleme unmöglich in der Erfahrung und natürlich auch nicht in der Logik zu finden sind, wird man wohl zwangsläufig in der praktischen Vernunft zu suchen haben. Und vorderhand sollte

²⁷ Keuth 292.

²⁸ Siehe z. B. Aristoteles, Anal. post. I 3.

²⁹ Siehe etwa Hans Albert, Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, Tübingen 1982, 9 f.

³⁰ Keuth 293.

³¹ Keuth 296.

³² Keuth 297.

³³ Keuth 297.

man sogar vermuten, daß die Vernunft in diesem Fall ebenso wie im Falle der Mathematik und der Logik die geeignete Instanz für die Lösung der selbstproduzierten Probleme sein dürfte.

Genau hier aber wittert Keuth das offenbar für ihn Schlimmste, daß es nämlich "nicht ohne metaphysische Annahmen ab-[gehen]"³⁴ werde, ohne zu begreifen, daß die Probleme der Moral und der Moralphilosophie durch und durch metaphysische Probleme sind und, wenn überhaupt, dann auch nur mit rein metaphysischen Mitteln zu lösen sind. Keuth sieht richtig, daß hier logische oder empirische Gründe nicht weiter helfen.³⁵ Hinsichtlich metaphysischer Gründe aber vermute ich: sie sind ihm entweder nicht bekannt, oder er hält sie für prinzipiell unwiderlegbar³⁶ und deshalb für wertlos, oder sie fallen für ihn unter das bereits abgegebene Verdikt der Unmöglichkeit einer zureichenden Begründung, dessen Ausdehnung auf logische und empirische Gründe und die darauf gegründete Erkenntnis er merkwürdigerweise nirgendwo in Betracht zieht.

Wer wie Keuth sein Richtschwert mit solcher Besessenheit und solchem Vernichtungsschwung führt, dessen Sache ist die mühsame Differenzierung nicht. Dadurch bleibt aber zumindest ihm selber verborgen, welcher der wirklich großen Philosophen denn nun überhaupt getroffen wird.

So hat Spinoza zwar sein Hauptwerk bewußt und mit system-immanent gutem Grund "Ethik" genannt, insofern nämlich sein gesamtes Denken von einem zutiefst praktischen Interesse geprägt ist. Aber es handelt sich dabei zugleich und sogar primär um Kosmologie und Theologie, Erkenntnistheorie und Psychologie. Gerade das jedoch, was man seine Ethik oder Moralphilosophie nennen könnte, hat bei aller Metaphysiklastigkeit und trotz ihrer Umbiegung ins Rationalistische einen durch und durch naturalistischen Zug. Die menschlichen Willensakte können (und nach Spinoza müssen sie sogar) jederzeit als vollständig durch den alle Naturdinge bestimmenden Selbsterhaltungstrieb bedingt gedacht werden. Es bedarf lediglich - erst zur richtigen Schätzung und dann zum vernünftigen Gebrauch des menschlichen Vermögens - der Kenntnis der Natur im allgemeinen und der Natur des Menschen im besonderen. Normen interessieren Spinoza nur als handlungsbestimmende Motive, also als wirksame, nicht als geltende Normen. Seine Lehre ist Praxislehre, insofern es in ihr um den Menschen als handelndes Wesen geht; aber als solche ist sie zugleich Naturlehre, insofern der Mensch auch als handelndes (Vernunft-)Wesen ein integraler Teil der Natur ist. Wenn es eine Instanz gibt, die "fordert" und "gebietet", dann ist es nicht die Vernunft, sondern die Natur. Die Vernunft klärt darüber nur auf. Angesichts der Sinnlosigkeit, weil Gegenstandslosigkeit jeder normativen Rede kann und muß sich Spinoza in seiner Lehre jedes Werturteils enthalten. Er will nicht Rechtfertigung und Bewertung, sondern Analyse und (Kausal-)Erklärung. Für ihn bedeutet ein Handeln nach der Leitung der Vernunft nicht, sich durch die Vernunft als solche bestimmen

³⁴ Keuth 298.

³⁵ Siehe Keuth 299.

³⁶ Vgl. oben Anmerkung 18.

lassen, sondern sich durch vernunftgeleitete Affekte bestimmen lassen. Spinozas Vernunft ist keine (Freiheits-)gesetzgebende Vernunft, sondern eine (Natur-)gesetz-erkennende Vernunft. Kants berühmte Rede von dem, "was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht"³⁷, wäre für Spinoza eine Rede ohne möglichen Sinn. Die Vernunft fungiert für ihn gleichsam als oberster Spielleiter im Spiel der natürlichen Triebkräfte, indem sie mit Hilfe der Kenntnis des Parallelogramms dieser Kräfte das Spiel in die von ihr als "gut" erkannte Richtung lenkt, wobei diese Richtung bei jedem, je nach seiner Natur ("angesichts unserer jeweiligen Präferenzen"³⁸), anders sein kann.³⁹

Die Hobbessche Moralphilosophie, die sich weitgehend auf Naturrechtslehre beschränkt, hätte Keuth mit ihren analytischen Rechtssätzen darüber belehren können, wie man ohne Rekurs auf Erfahrung, nur mit Hilfe der rechtlich-praktischen Vernunft die (rationale) Notwendigkeit des Staates als öffentlich-rechtlichen Zustandes für jedermann aufzeigen kann, der im Betreiben seiner Selbsterhaltung von der nötigen Willkür anderer unabhängig, also äußerlich frei sein will.⁴⁰ Niemand hat besser als Hobbes begriffen, daß bei Rechtsgesetzen notfalls deren Verbindlichkeit durch die Autorität des Staates und die Freiwilligkeit der Befolgung durch den Zwang des Staates ersetzt werden können. Hobbes begibt sich mit der strikten Leugnung der Freiheit des Willens jeder Möglichkeit, für seine "leges naturales" unbedingte Verbindlichkeit zu beanspruchen. Doch nicht die Objektivität der Geltung der juristischen "dictamina rationis" wird dadurch tangiert, sondern nur der Status der Geltung als einer hypothetischen oder kategorischen. Ob nun aber der (Rechts-)Frieden kategorisch geboten oder bloß hypothetisch "angeraten" ist, - zu haben ist er jedenfalls nur unter den von Hobbes aufgezeigten Bedingungen: die Menschheit ist als eine Gemeinschaft natürlicher gleicher Rechtssubjekte, der juristische Naturzustand der Menschheit als ein unter keiner Bedingung zu legitimierender Zustand und der Staat als ein durch Vertrag gestifteter Rechtssicherungszustand zu begreifen. Das "Problem der Staatserrichtung", also das Friedensproblem, läßt sich "selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben)"⁴¹ lösen, weil da bloße Klugheitsregeln genügen. Für die Lösung des Legitimationsproblems reichen sie allerdings nicht hin. Freilich liegt dieses Problem auch weit jenseits der metaphysischen Anspruchslosigkeit von Herbert Keuth.

Auch bei Kant schließlich hätte Keuth in dem bloß die äußere Freiheit des Menschen betreffenden Teil der Moralphilosophie, also in der Metaphysik des Rechts, abgesehen vom Problem der Möglichkeit eines intelligiblen Besitzes, bei dem es in der

³⁷ Kant, AA IV 427.

³⁸ Keuth 300.

³⁹ Einzelheiten siehe: Georg Geismann, Spinoza jenseits von Hobbes und Rousseau, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 43 (1989), 405-431.

⁴⁰ Einzelheiten siehe: Georg Geismann / Karlfriedrich Herb, Hobbes über die Freiheit, Würzburg 1988.

⁴¹ Kant, AA VIII 366.

Tat um einen synthetischen Rechtssatz a priori geht, ein rein analytisches Vorgehen bemerken können. Das gilt nicht nur für den juristischen Nachweis der Vernunftnotwendigkeit des Staates,⁴² sondern sogar für das oberste Prinzip des Rechts selber.⁴³ Insoweit kann man jedenfalls auch hier wieder von einer (bedingten) Verbindlichkeit für jedermann sprechen, der in der Gemeinschaft mit anderen äußerlich frei sein will.

Doch auch die hier nicht zu behandelnden, überaus schwierigen metaphysischen Überlegungen, welche bei Kant in Bezug auf dessen Lehre von den unbedingt verpflichtenden Sittengesetzen (einschließlich der Rechtsgesetze) hinzukommen, arbeiten mit Vernunftgründen, von denen man, was ihre Stärke betrifft, vermuten darf, daß Keuth sie für die Erkenntnisansprüche in den Bereichen der Logik und der Empirie jederzeit anerkennen würde. Selbstverständlich fallen auch diese Überlegungen unter das Prinzip der Fehlbarkeit. Doch um ihr Scheitern zu beweisen, müßten sich Keuth und die, denen er nacheifert, denn doch erst einmal an ihnen "beteiligen", d. h. sich sachkundig machen, anstatt sich mit der mehrfachen Wiederholung einer Sottise von Schopenhauer zu begnügen.

Keuth beendet seine "kritischen" Anmerkungen zur "idealistischen Vernunftmetaphysik"⁴⁴ allen Ernstes mit dem folgenden Satz: "Sollte es also eine praktische Vernunft geben, so zeigt doch die Divergenz der moralischen Meinungen, die sich auf sie berufen, daß es uns nicht gelingt, ihr Urteil zuverlässig zu erkennen."⁴⁵ So, zeigt sie? Ich jedenfalls komme zu der von Keuths Meinung stark abweichenden Erkenntnis, daß er sich hier gründlich irrt. Und was die objektive Gültigkeit dieser meiner subjektiven Erkenntnis über sein schlußfolgerndes Denken betrifft, so ist sie mit für mich hinreichender Zuverlässigkeit von seinem Konsens unabhängig.

Die ebenso eifernde wie selbstgefällige Demagogie, die Keuth im abschließenden Teil seiner Ausführungen treibt, ist zu schlecht, als daß sie verdiente, ernstgenommen zu werden. Ich will sie statt dessen lieber persiflieren: "Keuth erweckt bei seinem Lesepublikum vorsätzlich den Eindruck, seine Meinung zur Moralphilosophie sei metaethisches Wissen. Doch die Kritik an diesem Anspruch zeigt ihm zumindest, daß er problematisch ist. Wenn er ihn dennoch (weiter) erhebt, so nimmt er die mögliche Irreführung seines Publikums billigend in Kauf. Und wenn der Anspruch, wie ich annehmen muß, wirklich unberechtigt ist, dann täuscht er es zumindest mit bedingtem Vorsatz. Erkennt er die Mängel seiner Vorschläge..."⁴⁶ Ach, damit wird man nach Lage der Dinge wohl kaum rechnen dürfen!

⁴² Siehe etwa Kant, AA VI 307.8-13.

⁴³ Siehe etwa Kant, VI 203; VI396; VIII 289.

⁴⁴ Keuth 299.

⁴⁵ Keuth 299. Keuth spricht in Bezug auf seinen Schluß von einer "indirekten empirischen Prüfung" "idealistischer Vernunftmetaphysik" (Keuth 299).

⁴⁶ Vgl. Keuth 300 f.

Zu Platons Zeiten hätte man Keuth mit seinen bornierten Sophismen vielleicht ernst nehmen müssen. Nach zweieinhalbtausend Jahren Geschichte der Philosophie, auch der Moralphilosophie, gibt er sich nur noch homerischem Gelächter preis. Vor ihm muß man wahrlich nicht warnen. Vielmehr sollte man ihn, den Gefahrgeneigten, öffentlich auftreten lassen. Es ist durchaus unterhaltsam zu sehen, wie er, fast wie ein Römer, die Waffe des Argumentierens dazu benutzt, sich selbst den geistigen Freitod zu geben, und wie er doch am Ende als praktisches Vernunftwesen nicht sterben will. Denn er redet, als ließe sich mit seinen Worten noch irgendein Sinn verbinden, von "Verantwortung", von "moralischen" Problemen,⁴⁷ von "beschämend",⁴⁸ von der Bereitschaft, "uns an Normen zu halten"⁴⁹. Ja, er scheint es gar nicht gut zu finden, daß "man nur noch darüber lächelt, daß ein Bundespräsident einst bei seinem Abschied Kant zitierte: 'Pflicht, du erhabener großer Name'".⁵⁰ Doch wer wie Keuth in philosophischer Bescheidenheit und mit bescheidener Philosophie seine moralischen Stellungnahmen nicht für "erkennbar richtig und deshalb für [allgemein] verbindlich"⁵¹ erklärt, weil er die Erkennbarkeit von Freiheitsgesetzen bestreitet, der sollte bei der Anrufung der Pflicht besser Goethe zitieren: "Name ist Schall und Rauch".

⁴⁷ Keuth 303.

⁴⁸ Keuth 303.

⁴⁹ Keuth 305.

⁵⁰ Keuth 304.

⁵¹ Keuth 304.