



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Die Rechtsmoral der Gesellschaft
Zur Trennung von Recht und Moral

verfasst von | submitted by

Mag.iur. Dr.iur. Harun Pačić

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 641

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Interdisziplinäre Ethik

Betreut von | Supervisor:

Dr. Dr. Dr. Gerhard Donhauser Privatdoz.

Die Rechtsmoral der Gesellschaft

Zur Trennung von Recht und Moral

von Harun Pačić

Inhalt

<i>Abkürzungen</i>	3
Vorblick	6
Prolegomena	8
Was ist ein „guter Wille“?	8
Vernünftige Begründung	10
Was ist ein „böser Wille“?	13
„Moralität der Wahrheit“	18
Was ist Recht, was ist Moral?	20
Struktur oder Funktion?	21
Strukturelle Koppelung	27
Recht, Moral: Gerechtigkeit?	33
„Gesetz der Freiheit“	33
Deskriptive Rechtsethik?	45
Rückblick	49
<i>Literatur</i>	<i>51</i>
<i>Abstract</i>	<i>68</i>

Abkürzungen

a. a. O.	am angegebenen Ort
allg.	allgemein
Anm.	Anmerkung
arg.	argumentum
Aufl.	Auflage
Bd.	Band
d. h.	das heißt
d. i.	das ist
et al.	et alii/aliae (und andere)
etc.	et cetera
f.	folgende/r/s
ff.	und folgende/r/s
FS	Festschrift
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
Hrsg.	Herausgeber:in/nen
hrsg.	herausgegeben
insb.	insbesondere
i. S. v.	im Sinne von
i. Z. m.	im Zusammenhang mit
Kap.	Kapitel
KdU	Kritik der Urteilskraft
KpV	Kritik der praktischen Vernunft
KrV	Kritik der reinen Vernunft
MS	Metaphysik der Sitten
Nr.	Nummer
S.	Seite
sog.	sogenannte/r/s
u. a.	unter anderem
u. s. w.	und so weiter
u. U.	unter Umständen
u. zw.	und zwar

vgl.	vergleiche
VO	Vorlesung
z. B.	zum Beispiel
zit.	zitiert

Vorblick

„Soziologische Aufklärung“ zielt nach *Niklas Luhmann* darauf ab, das menschliche Vermögen, „die Komplexität der Welt zu erfassen und zu reduzieren,“ zu erweitern.¹ Dazu nahm er an, dass es *sozialer Systeme* gibt,² die zwischen der Umwelt, „der äußeren, unbestimmten Komplexität“, „und dem engen Sinnpotential des jeweils aktuellen Erlebens und Handelns“ in ihrem Inneren *vermitteln*.³ Je komplexer ein System „strukturiert“ sei, desto komplexer könne *seine* Welt sein, „desto umweltadäquater, desto sinnvoller, desto aufgeklärter“ könne es „existieren, erleben und handeln, desto weltgemäßer“ sei „seine Subjektivität.“⁴

Vor diesem Hintergrund vertrat Luhmann eine „funktional-strukturelle“ Theorie des Rechts, die im Recht eine „bindende und sanktionierte Reduktion sozialer Komplexität im Bereich der zwischenmenschlichen Verhaltenserwartungen“ sieht.⁵ Das *Recht* rückt darin als „funktionales Äquivalent“ zur *Moral* in den Vordergrund,⁶ deren „Streit entfachende Züge“ Luhmann dazu bewogen haben, die vordringliche Aufgabe einer „systemtheoretischen“, die Verhältnisse in der „modernen: funktional differenzierten“ Gesellschaft *reflektierenden* Ethik darin zu sehen, „vor *Moral* zu warnen.“⁷ Für *Moral* hätte die Gesellschaft gerade „kein besonderes Funktionssystem ausdifferenziert“, was damit zu tun habe, dass mit dem Rechtssystem bereits für „hinreichende

¹ N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Soziale Welt 18/1967/2-3, S. 97-123 (99). Vgl. N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Bd. 2: *Wandlungen der Gesellschaft*, 16. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.

² N. Luhmann, *Soziale Systeme* [1984], 18. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main 2021, S. 16, 30, begann „nicht mit einem erkenntnistheoretischen Zweifel“, sondern ging davon aus, *dass* es Systeme gibt, wobei die Aussage ‚es gibt Systeme‘ sowohl besagt, dass „es Forschungsgegenstände gibt, die Merkmale aufweisen, die es rechtfertigen, den Systembegriff anzuwenden“, als auch, dass sich mithilfe des Systembegriffs Sachverhalte herausabstrahieren lassen, „die unter diesem Gesichtspunkt miteinander und mit andersartigen Sachverhalten auf gleich/ungleich hin vergleichbar sind.“

³ Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Soziale Welt 18/1967/2-3, S. 109. Kein „frei diskutierendes Publikum“, nur Systembildung könnte wegen „der unveränderbar geringen Aufmerksamkeitsspanne menschlichen Erlebens“ als „Medium der Aufklärung“ dienen, indem das System sicherstelle, dass „Informationsverarbeitungen in einem sinnvollen Zusammenhang erfolgen, der ihre Selektivität verstärkt“ (Luhmann, a. a. O., S. 110 f.).

⁴ Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Soziale Welt 18/1967/2-3, S. 109.

⁵ Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Soziale Welt 18/1967/2-3, S. 115. Ungeachtet des Wortes ‚sanktionierte‘ ging Luhmann, *Rechtssoziologie*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1972, S. 53-64, 220, nicht vom Erfordernis der Sanktionierung (Erzwingbarkeit) aus, um überhaupt von ‚Normen‘ oder von ‚Rechtsnormen‘ sprechen zu können.

⁶ N. Luhmann, *Soziologie der Moral*, in N. Luhmann/S. Pförtner (Hrsg.), *Theorietechnik und Moral*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, S. 8-116 (45, 63-73).

⁷ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, hrsg. von D. Horster, 5. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main 2020, S. 111 (Kap. „Soziologie der Moral, S. 56-162), 184 (Kap. „Politik, Demokratie, Moral“, S. 175-195), 266 f. (Kap. „Paradigm Lost: Über die ethische Reflexion der Moral“, S. 253-269), 372 (Kap. „Die Moral des Risikos und das Risiko der Moral“, S. 362-374).

Orientierung an normativen Erwartungen“ und für „hinreichende Sicherheit in Bezug auf ihre Durchsetzbarkeit“ gesorgt sei.⁸

Leidvolle Erfahrungen „mit religiös aufgezwungenen Aufständen und Unterdrückungen, mit den Schrecken der Inquisition, mit Kriegen um moralisch verbindliche Wahrheiten und mit aus Empörung entstandenen Revolten“ hätten die „operative Schließung“ des Rechtssystems durch Umdenken von Naturrecht auf positives Recht nach sich gezogen; die Gesellschaft zeichne sich nunmehr durch eine „Trennung von Recht und Moral“ aus, die sich „nach einer langen, bis ins frühe Rom zurückreichenden Vorgeschichte der Säkularisierung des Rechts im 18. Jahrhundert durchgesetzt hat.“⁹

Die nachfolgenden Gedanken, die als „kritische“¹⁰ Würdigung der Rechts- und Moraltheorie von Niklas Luhmann gedacht sind, sind von der *Frage* geleitet, was „soziologische Aufklärung“ für die Rechtsethik bedeutet. Mit anderen Worten: *Inwiefern sind Recht und Moral getrennt?*

⁸ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 185; N. Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, 8. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main 2019, S. 340.

⁹ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 280 f.; Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 318; Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 222.

¹⁰ In Anlehnung an I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [KrV], hrsg. von I. Heidemann, Reclam, Stuttgart 2021, zit. nach S. in A = 1. Aufl. (Riga 1781), B = 2 Aufl. (Riga 1787), der den kritischen Weg für „allein noch offen“ erachtete (B 883, A 855). ‚Kritik‘ ist nach I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* [KdU], hrsg. von G. Lehmann, Reclam, Stuttgart 2019, zit. nach der 2. Aufl. (B) aus 1793, S. III, XVII f., die Untersuchung der Möglichkeiten und Grenzen einer Erkenntnis aus Prinzipien der verstandesmäßigen oder der vernünftigen Gesetzgebung in Abhängigkeit oder unabhängig von der Erfahrung.

Prolegomena

Für eine soziologisch aufgeklärte Ethik,¹¹ wie Niklas Luhmann sie angedacht hat, ist Moral eine „gesellschaftsweit zirkulierende Kommunikationsweise“,¹² die „Hinweise auf Achtung oder Missachtung mitführt.“¹³ ‚Achtung‘ steht dabei für die Anerkennung und ‚Missachtung‘ für die Aberkennung von *Gleichsinn im Wertschätzen* des für „gut“ sowie in der *Verurteilung* des für „schlecht“ befundenen Verhaltens.¹⁴ Weder ist hier ‚Hochachtung‘ noch ‚Verachtung‘ gemeint, sondern schlicht, dass das in Rede stehende Verhalten aufgrund guten Willens *billigens-* oder aufgrund bösen Willens *missbilligenswert* sei.¹⁵

Was ist ein „guter Wille“?

„Im Grunde bedeutet das Wort ‚gut‘ im relativen Sinne,“ wie Ludwig Wittgenstein erklärt hat, dass das, was für gut befunden wird, „einem vorher festgelegten Maßstab“ gerecht wird.¹⁶ Wenn der gesuchte Maßstab *ethisch* werthaft sein soll, dann liege er nicht *in* der Welt (den Tatsachen) begründet; die Ethik sei transzendental.¹⁷ Vor ihm hatte Immanuel Kant in seiner »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« bemerkt, es sei nichts zu denken möglich, was ohne Einschränkung, im absoluten Sinne, „für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“¹⁸ Als „Träger des Ethischen“ ist der *Wille* weder Wunsch oder Absicht noch charakterliche Neigung, sondern

¹¹ Vgl. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Soziale Welt 18/1967/2-3, S. 97-123.

¹² N. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 336 (Kap. „Ethik als Reflexionstheorie der Moral“, S. 270-347). Vgl. A. Jung, *Identität und Differenz*, transcript, Bielefeld 2009, S. 22, 85, 147, 153, 207, 209 f.

¹³ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 256.

¹⁴ Dieses Begriffsverständnis ist darauf gestützt, dass Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 153, i. Z. m. der doppelten Kontingenz sagte, „Soziales“ sei „an allem Sinn zugänglich als Problem der Gleichsinnigkeit oder Diskrepanz von Auffassungsunterschieden.“ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 102, 104 (Kap. „Soziologie der Moral“, S. 56-162) sprach von „Alter/Ego-Synthesen“ sowie davon, dass durch Achtungserweis das Gelingen „perspektivisch integrierter Kommunikation“ entgolten werde.

¹⁵ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 102, sagte, Achtungserweis und -entzug fänden sich „in abstufbarer Dosierung“ vor.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Vortrag über Ethik*, hrsg. von J. Schulte, 6. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, S. 11.

O. Höffe, Otfried, *Ethik*, 2. Aufl., C.H. Beck, München 2018, S. 16-19, vernahm drei Bedeutungsschichten beim Wort ‚gut‘, deren unterste „für (irgend-)etwas gut“, die mittlere „für jemanden gut“ und zuhächst „uneingeschränkt Gutes“ bedeute.

¹⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 37. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main 2018, Sätze Nr. 6.41, 6.42 und 6.421. Das lateinische Verb ‚transcendere‘ bedeutet schlicht ‚überschreiten‘, ‚transzendental‘ wird für gewöhnlich mit Kant in Verbindung gebracht, u. U. denkt man an Hermann Cohen, Paul Natorp oder Karl-Otto Apel, wobei bei einem „erweiterten Verständnis“ von ‚transzendental‘ unter einer „transzendente Fragehaltung“, wie T. Schönwälder-Kuntze, *Philosophische Methoden*, 3. Aufl., Junius, Hamburg 2020, S. 21-38, ausgeführt hat, die Frage nach „Bedingungen der Möglichkeit“ verstanden wird.

¹⁸ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [GMS], Reclam, hrsg. Th. Valentiner, Stuttgart 2022, zit. nach der Akademieausgabe (AA), S. 385-463 (393). Vgl. W. G. Harbison, *The Good Will*, Kant-Studien 71/1980/1-4, S. 47-59.

geistige Haltung, das Festhalten an Maximen: Handeln nach „sich selbst auferlegten Regeln“.¹⁹ Gut ist der Wille, sofern er gar nicht schlecht sein *kann*, weil er, ungeachtet dessen, welches Verhalten er als gesollt setzt; welche Regel er zu befolgen anhält, dem Maßstab für das Festlegen von Maßstäben, der „Regel zur Etablierung von Regeln“ gerecht wird.²⁰ Kant hat diese transzendentallogische Anforderung im „kategorischen Imperativ“ formuliert, welcher fordert, ausschließlich nach derjenigen Maxime zu handeln, durch die zugleich gewollt werden könne, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.²¹

Kurt Walter Zeidler hat die darin anklingenden Momente der Unbedingtheit, Allgemeinheit und Gesetzmäßigkeit als Aspekte „dreier logischer Grundhandlungen“ ausgewiesen: Deduktion, Induktion und Abduktion.²² Was Kant ein „Handeln aus Pflicht“ oder auch „die Notwendigkeit

¹⁹ Vgl. Kant, *GMS*, S. 394, 396, 399 f., 438, 446 f. und 449.

Von ‚Maximen‘ sprach Kant i. S. v. „subjektiven Grundsätzen des Handelns“, „subjektiven Prinzipien des Wollens“ oder „sich selbst auferlegten Regeln“ (Kant, a. a. O., S. 401, 438, 449). Indes bezeichne das ‚praktische Gesetz‘ das objektive Prinzip; gemeint war damit „dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte“ (Kant, a. a. O., S. 401, Anm.). Das ‚Sollen‘ desselben sei „eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen“ gelte, dass „die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die wie wir noch durch Sinnlichkeit als Triebfedern anderer Art affiziert werden“ (Kant, a. a. O., S. 449).

Der Wert einer Handlung rühre nicht von der Absicht, die „dadurch erreicht werden soll,“ her, sondern bloß von der Maxime, nach der sie beschlossen wird, d. i. die „Vorstellung des Gesetzes“, das „Prinzip des Wollens“ (Kant, a. a. O., S. 399 f.). In der *KrV* umschrieb Kant ‚Maximen‘ als „praktische Gesetze, sofern sie zugleich subjektive Gründe der Handlungen, d. i. subjektive Grundsätze werden“ (B 839, A 811). In der *Kritik der praktischen Vernunft* [KpV], hrsg. von J. Kopper, Reclam, Stuttgart 2022, zit. nach Hartknoch, Riga 1788, S. 35, 37, nannte I. Kant sie „subjektiv gültige Grundsätze“.

²⁰ Kant, *GMS*, S. 437 f., formulierte dies so: „Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstand haben können“, wobei er von allen „bewirkenden Zwecken“ abstrahierte und einzig den „selbstständigen Zweck“ zuließ, sodass er – daran anknüpfend – sagen konnte, das „Prinzip: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Wesen (auf dich selbst und andere) so, dass es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte“, sei einerlei mit dem „Grundsatz: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält“.

Diese *vorbedungene* Eigenheit allgemeiner Gültigkeit ist der oben angesprochene „Maßstab zur Festlegung von Maßstäben“. Die Formulierung spielt auf das ‚a priori‘ Kants (vgl. a. a. O., S. 409, 412, 420, 444) an. Der Ausdruck ‚Regel zur Etablierung von Regeln‘ oder ‚Regel aller Regeln‘ stammt von K. W. Zeidler, *Grundlegungen*, Ferstl & Perz, Wien 2016, S. 10-60 (Kap. „Vernunft und Letztbegründung“).

²¹ Kant, *GMS*, S. 403 f., 421. Kant (a. a. O., S. 414 f.), unterschied vom kategorischen den *hypothetischen* Imperativ, der sage, dass eine Handlung zu irgendeiner *möglichen* oder *wirklichen* Absicht gut sei. Im ersten Fall sei er ein problematisch-praktisches und im zweiten Falle ein assertorisch-praktisches Prinzip, wohingegen der kategorische Imperativ, der eine Handlung für sich als objektiv notwendig erkläre, als ein apodiktisch-praktisches Prinzip gelte. Vgl. R. Staeger, *Hypothetische Imperative*, Kant-Studien 93/2002/1, S. 42/56.

²² Eine Regel wird exekutiert, indem ein Fall darunter subsumiert wird; die Regel wird formuliert, indem Fälle ihrer Anwendung antizipiert werden; und sie wird exemplifiziert, indem etwas als Fall der Regel identifiziert wird. Dies ließe sich auch so ausdrücken: Einzelnes kann einem Allgemeinen nur unterstellt werden, wenn Allgemeines durch Einzelnes repräsentiert und das Besondere des Allgemeinen im Einzelnen wiedererkennbar ist. Vgl. K. W. Zeidler, *Das Problem des Einzelnen*, Heinrich Rickert und Hermann Cohen zum ‚härtesten Problem der Logik‘, in Ch. Krijnen/A. Noras (Hrsg.), *Marburg versus Südwestdeutschland*, Königshausen & Neumann 2012, Würzburg 2012, S. 175-204.

K. W. Zeidler, *Vermittlungen*, Ferstl & Perz, Wien 2016, S. 91-107 („Unerledigte Probleme der Vernunftkritik“), brachte die Momente der Unbedingtheit, Allgemeinheit und Gesetzmäßigkeit mit den Maximen der vorurteilsfreien, erweiterten und konsequenten Denkungsart bei Kant in Verbindung: „Selbstdenken“, „An der Stelle jedes andern denken“ und „Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken“.

einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“ nannte, das ist „schlusslogisch“²³ betrachtet der ‚gute Wille‘, verstanden als *Wertschätzung für die Formstrenge schlüssiger Begründung*, mithin als Billigung oder Missbilligung von Verhalten allein unter dem Gesichtspunkt der Vernünftigkeit der die Verhaltensweise tragenden Willensbildung.²⁴

Vernünftige Begründung

Wollen wir „den tautologischen Leerlauf der formalen Logik“ vermeiden, ohne dabei „die bloße Faktizität empirischer Feststellungen“ dogmatisch zu überschreiben, so müssen wir mit Zeidler die Vernunft letztbegründend (im Sinne von *grundlegend*) als *in sich* schlüssiges, sich unbedingt und ohne Ausnahmen vorschreibendes, „begründendes und sich selbst begründendes Denken“ *wirklichkeitsoffen* denken.²⁵

²³ Vgl. L. M. Rendl/R. König (Hrsg.), *Schlusslogische Letztbegründung*, FS für Kurt Walter Zeidler zum 65. Geburtstag, Peter Lang, Berlin 2020, Vorwort, S. 9-14.

²⁴ Vgl. B. E. Rollin, „*There is Only One Categorical Imperative*“, Kant-Studien 67/1976/1-4, S. 60-72 (64); H. Wichtmann, *Probleme der Kantischen Ethik, Überlegungen im Anschluß an Paul Menzers kritische Betrachtung*, Kant-Studien 85/1994/3, S. 303-308 (307).

Bereits in der Vorrede zur *GMS* (S. 387-392) hatte Kant deutlich gemacht, dass er einem Gesetz nur insofern moralische Geltung zusprechen könne, als der Grund seiner Verbindlichkeit nicht in der menschlichen Erfahrung liege, sondern *a priori* in Begriffen der reinen Vernunft. Gleichwohl erfordere ein derart begründetes Gesetz „durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft“, um anwendbar und überzeugend zu sein. Das moralisch gute (sittliche) Gesetz verlange dem Menschen nicht nur ab, dass er gesetzmäßig, sondern auch, dass er „um desselben willen“ handle, denn es gehe um den „an sich selbst guten Willen“ (Kant, a. a. O., S. 396). Im Begriff der Pflicht sah Kant (a. a. O., S. 397) „den eines guten Willens“ enthalten. „Nur das, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung“ mit dem Willen verknüpft sei, „mithin das bloße Gesetz für sich“, könne „ein Gegenstand der Achtung und hiermit ein Gebot sein“ (Kant, a. a. O., S. 400). Vgl. Broadie/Pybus, *Kant's Concept of "Respect"*, Kant-Studien 66/1975/1-4, S. 58-64 (60 f.).

Der Ausdruck ‚Achtung‘ lässt zwar an ein Gefühl denken, doch fasste Kant, *GMS*, S. 400 f., dieses als ein durch den Vernunftbegriff „selbstgewirktes Gefühl“ auf, das die Maxime anzeigt, das praktische Gesetz selbst mit Abbruch aller Neigungen befolgen zu wollen. Der gute Wille, dessen Prinzip ein kategorischer Imperativ sein müsse, enthalte „bloß die Form des Wollens überhaupt“, und zwar „als Autonomie“ (Kant, a. a. O., S. 444). Die Abhängigkeit eines nicht völlig guten Willens vom Prinzip der Autonomie, welches zur vernünftigen Begründung *nötige* (Kant, a. a. O., S. 413), sei die moralische Verbindlichkeit, und die „objektive Notwendigkeit der Handlung aus Verbindlichkeit“ heiße ‚Pflicht‘ (Kant, a. a. O., S. 439). H. Schwarz, *Der Rationalismus und der Rigorismus in Kants Ethik*, Kant-Studien 2/1899/1-3, S. 50-68 (54), hielt fest, dass für Kant nicht nur „neigungsloses“ Handeln sittlich gutes Handeln sei. Vgl. H.-D. Klein, *Formale und materiale Prinzipien in Kants Ethik*, Kant-Studien 60/1969/2, S. 183-197.

²⁵ Vgl. K. W. Zeidler, *Grundriss der transzendentalen Logik*, 3. Aufl., Ferstl & Perz, Wien 2017, § 17 (S. 108 ff., Kap. „Entfaltung der kategorialen Systematik“) und „Nachtrag zur Metaphysischen Deduktion“ (S. 283-324). Der „dreieinige“ Schluss, die Einheit der des abduktiven, deduktiven und induktiven Schließens, ermögliche erst *begriffliche Bezugnahmen*; lege die „Synthesefunktionen des Begriffs“ offen, die insofern *vermittelt* seien, als sich die Vernunft „als ursprüngliches synthetisches Apriori im regulativen Zusammenspiel von abduktiver Setzung, induktiver Bewährung und deduktiver Stabilisierung der Begriffe“ konstituiere (Zeidler, a. a. O., S. 322).

Zeidler, *Vermittlungen*, S. 7 und 248, sprach von der „schlusslogischen Vermittlung der drei Weisen, auf die das Wirkliche an der Idee Teil hat“. Nach I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* [Prolegomena], hrsg. von R. Malter, Reclam, Stuttgart 2019, zit. nach dem Original bei Hartknoch, Riga 1783, sind Ideen „notwendige Begriffe, deren Gegenstand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden kann.“ Zeidler meinte mit ‚Idee‘ den *Begriff*, sofern darunter weder ein Merkmalsgefüge oder ein konventionelles Sprachzeichen noch ein willkürliches Abstraktionsprodukt verstanden werde, sondern ein *Erkenntnisgrund*. Vgl. K. W. Zeidler, *Syllogismus est principium Idealismi*, in M. Gottschlich/M. Wladika (Hrsg.),

Wenngleich sich Luhmann jeglicher Letztbegründung verwehrt hat,²⁶ hätte gerade eine solche Begründung, die letztlich *ohne* Behauptung der Endgültigkeit des „Bestimmten“ auskommt,²⁷ weil sie Begründbarkeit *mit* Bestreitbarkeit denkt,²⁸ nicht fern gelegen, denn sie kommt der von ihm für selbstreferentielle Systeme behaupteten „operativen Geschlossenheit“ *bei* „kognitiver Offenheit“ nahe.²⁹ Ebenso trägt sie *dem* Rechnung, dass Luhmann meinte, jegliche Begründung eröffne bereits „durch ihren puren Vollzug“ den Zugang zu anderen Möglichkeiten.³⁰

Der deduktive Schluss von Regel und Fall auf ein Resultat, der induktive Schuss von Fall und Resultat auf die Regel und der abduktive Schluss von Regel und Resultat auf den Fall eröffnen einen *vernünftigen Zusammenhang* von Logik und Empirie, der dadurch verbürgt ist, dass das Gegebene „immer schon das Gedachte“ ist,³¹ denn es gäbe keine „Gegenstände der Erkenntnis“ ohne „Umstände der Erfahrung“ und „Zustände des Erlebens“, woraus sich ergibt, dass die von Platon als „Idee des Guten“ stilisierte *Einheit* der Perspektiven von Beobachtenden, Beteiligten und Betroffenen als Parameter der Vernunft fungiert.³² Obwohl Luhmann keinen „dreifältigen“

Dialektische Logik, Hegels „Wissenschaft der Logik“ und ihre realphilosophischen Wirklichkeitsweisen, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, S. 239-252; K. W. Zeidler, *Platons Antizipation und Überwindung des Universalienstreits*, in H.-D. Klein/R. Langthaler (Hrsg.), *Transzendente Konzepte in aktuellen Bezügen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010, S. 9-19.

Zeidler erklärte in diesem Kontext, dass ein Idealismus, „der seine Ordnungsprinzipien in einem jenseitigen Ort“ deponiere, unhaltbar sei. Das „statische Apriori“ sei in ein „dynamisches Apriori“ aufzulösen. Vgl. K. W. Zeidler, *Genetischer Naturalismus und Idealismus, Überlegungen zum Naturalismus von Günter Dux*, in F. Wagner/M. Murrmann-Kahl (Hrsg.), *Ende der Religion – Religion ohne Ende?* Passagen, Wien 1996, S. 153-172, 296-299.

²⁶ Vielleicht wäre es richtiger zu sagen, er hätte sich eigentlich nicht schlechthin dagegen verwehrt, sondern nur dagegen gewehrt, den „Letztgrund allen Entscheidens“ in einem Prinzip zu suchen, wo er doch vielleicht „in einem Paradox“ zu finden sei. Vgl. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 230 (Kap. „Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?“, S. 228-252).

²⁷ Darauf legte Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 272, Wert, wie sich Aussagen, wie jenen, Ethik *könne* die Moral nicht begründen, *sie finde sie vor*, unschwer entnehmen lässt.

²⁸ Vgl. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 177 f. (Kap. „Politik, Demokratie, Moral“, S. 175-195).

²⁹ Vgl. M. Schmid, *Forschungsprogramme*, Springer VS, Wiesbaden 2017, S. 43-74 (Kap. „Niklas Luhmanns ‚Soziologische Aufklärung‘, insb. S. 72 f.), wo von einer Selbstfreigabe für die Aufklärung die Rede ist; diese liege „im Verzicht auf die unverbrüchliche Sicherheit des Denkens und Handelns“.

³⁰ Den radikalen Schluss, den Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 271 f., daraus zog, nämlich, dass Ethik darauf *verzichten* sollte, moralische Urteile zu begründen, weil jede Begründung Zweifel schüre und sich somit stetig selbst sabotiere, können wir indes *nicht* nachvollziehen, denn dadurch wird die näher gelegene Möglichkeit, Gründe mit Gegengründen *abzuwägen*, zu diesem Ende nach *Kriterien* für „gute“ Gründe zu fragen, ausgeblendet.

³¹ Zeidler, *Grundriss der transzendentalen Logik*, S. 151 f.

³² Was oben ‚Parameter der Vernunft‘ genannt wird, nannte Zeidler ‚Begriff des Begriffs‘, der gleichbedeutend mit den Bedingungen der Möglichkeit von Regeln sei: Um einen Fall unter eine Regel subsumieren zu können, müsse die Regel formuliert und etwas als Fall der Regel identifiziert werden. Hier handle es sich um drei logische Grundhandlungen, die eine Regel als Regel etablieren. Regel und Fall stünden hier „in je verschiedener Beziehung zueinander“ und hätten zwar „auch an ihnen selbst je unterschiedliche Bedeutung“, doch seien sie „im Vollzug der Handlung strikt aneinander vermittelt.“ Vgl. K. W. Zeidler, *Begriff und ‚Faktum‘ der Wissenschaft*, in Ch. Krijnen/K. W. Zeidler (Hrsg.), *Wissenschaftsphilosophie im Neukantianismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2014, S. 85-111.

Angesprochen sind nach Zeidler zugleich drei „Positionen“, u. zw. der Standpunkt *unbeteiligter Beobachtender*, jener *handelnd Beteiligter* und derjenige von *Betroffenen*: Die „Regel“ ist jeweils ein Allgemeines, u. zw. kann sie die wesentliche Bestimmung eines Falles (sog. Sinnallgemeines), das durch einen Fall repräsentierte Allgemeine (Repräsentationsallgemeines) oder ein Allgemeines, worunter ein Fall subsumiert wird (Subsumtionsallgemeines)

Schluss kannte, weisen seine drei „Sinndimensionen“, nämlich eine an die Induktion erinnernde Sozial-, eine an die Deduktion erinnernde Sach- und eine an die Abduktion erinnernde, weil ein „Gedächtnis“ erfordernde Zeitdimension, in die gleiche Richtung; er hielt deren Einheit für die „Bedingung der Möglichkeit aller Begründungen“.³³

Die „Logizität der Regel der Regelbildung“, die „elementare dreigliedrige Handlungslogik“ weist nicht nur auf den Funktionszusammenhang von fallweiser Regelbefolgung, Regulierung und Auslegung hin, sondern verortet die Freiheit des Menschen, sein transzendentes Ich,³⁴ in der subjektiv zu leistenden, kommunikativ zu bewährenden und formgültig zu stabilisierenden Urteilsfindung.³⁵ „Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht“, um mit Wittgenstein zu sprechen, denn dieses philosophische Ich, dieses metaphysische Subjekt „gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt.“³⁶ Die Welt ist *unabhängig* von seinem Willen – und doch

sein. Der „Fall“ wäre mithin „unmittelbare Präsenz eines Sinnallgemeinen“ (Zustand), eine „sich begrenzende und bewährende Erscheinung eines Repräsentationsallgemeinen“ (Umstand) oder das, was Subsumtionsallgemeines zustande bringt (Gegenstand). Die Allgemeinen entsprechen nach Zeidler im Universalienstreit den Universalien. Vgl. K. W. Zeidler, *Unzeitgemäße Bemerkungen zu Franz Rosenzweigs Beitrag zum Universalienproblem*, in H. Wiedebach (Hrsg.), *Die Denkfigur des Systems im Ausgang von Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung“*, Duncker & Humblot, Berlin 2013, S. 89-107.

Nach K. W. Zeidler, *Die Wesentlichkeit einer subjektiven Deduktion*, in M. Asiain/H. Eckl/H. J. Pieper (Hrsg.), *Der Grund, die Not und die Freude des Bewußtseins, Beiträge zum Internationalen Symposium in Venedig zu Ehren von Wolfgang Marx*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, S. 43-50, ist das Erkenntnisresultat durch den Sprach-, den Sach- und den Subjektbezug der Erkenntnis vermittelt und die nur scheinbar gegebenen „Gegenstände der Erfahrung“ seien ein Gedachtes, weshalb er von „Umständen der Erfahrung“ sprach, „von den Umständen, mit denen wir uns auseinandersetzen, wenn wir Erfahrungen machen.“ Vgl. K. W. Zeidler, *Letztbegründung als transzendente Theorie konstitutiver Relationalität*, in M. Woesler (Hrsg.), *FS für Harald Holz*, Europäischer Universitätsverlag, Berlin 2010, S. 196-208; K. W. Zeidler, *Peirce und Hegel: Zeichen und Schluss*, in L. Nagl/E. List/J. Bernard/G. Withalm (Hrsg.), *Philosophie und Semiotik*, Wien 1991, S. 153-165.

³³ N. Luhmann, *Gesellschaftstheorie als Wissenschaft*, Zeitschrift für Soziologie 46/2017/4, S. 219-248 (229).

³⁴ Vgl. K. W. Zeidler, *Monade und System oder Perspektivismus versus System?* Wiener Jahrbuch für Philosophie 42/2010, S. 59-69; K. W. Zeidler, *Die transzendente Geschichte des Ichs, Deduktion und Schematismus der reinen Verstandesbegriffe*, Wiener Jahrbuch für Philosophie 18/1986, S. 95-125; C. A. van Kirk, *Kant and the Problem of Other Minds*, Kant-Studien 77/1986/1-4, S. 41-58.

Kant, *GMS*, S. 448, sagte: „Ein jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei“, d. h., „es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso als ob sein Wille“ auch „in der theoretischen Philosophie gültig für frei erklärt würde.“ Sobald wir uns als frei denken, „versetzen wir uns“, fügt er (a. a. O., S. 453) hinzu, als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens samt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet,“ erklärte er, „so betrachten wir uns als zur Sinneswelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.“ Das moralische Sollen sei „eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt“, es werde nur insofern als Sollen gedacht, als sich der Mensch „wie ein Glied der Sinneswelt betrachtet“ (Kant, a. a. O., S. 455).

³⁵ Darin sah Zeidler das gemeinschaftliche Prinzip theoretischer und der praktischer Vernunft. Vgl. K. W. Zeidler, *Der logische Ort der Freiheit*, in H.-D. Klein (Hrsg.), *Ethik als prima philosophia?* Königshausen & Neumann, Würzburg 2010, S. 141-149; Zeidler, *Vermittlungen*, S. 185-189.

K. W. Zeidler, *Die Heautonomie der Vernunft*, in Th. Hoffmann/F. Ungler (Hrsg.), *Aufhebung der Transzendentalphilosophie?* Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, S. 25-39, nannte die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft in Anlehnung an die Terminologie Kants in dessen „Kritik der Urteilskraft“ die ‚heautonome‘ Vernunft.

³⁶ Wittgenstein, *Tractatus*, Nr. 5.631, 5.632 und 5.633. „Wenn ich ein Buch schriebe ‚Die Welt, wie ich sie vorfand‘“, erläutere er, „so wäre darin auch über meinen Leib zu berichten und zu sagen, welche Glieder meinem Willen unterstehen und welche nicht etc.“, dies sei eine Methode, das Subjekt zu isolieren oder zu zeigen, dass es in einem wichtigen Sinne kein Subjekt gibt: „Von ihm allein nämlich könnte in diesem Buche *nicht* die Rede sein.“

ist sie *seine* Welt.³⁷ Auch für Luhmann gibt es kein solches Subjekt, allerdings nur darum nicht, weil er den Subjektbegriff durch den Begriff des „selbstreferentiellen Systems“, das sein Selbst, seine Einheit, nicht aus der *Umwelt* bezieht, *ersetzt* hat.³⁸ Was dadurch jedoch verdunkelt wird, ist die *Subjektwerdung* des Menschen.³⁹

Während er meinte, das *Subjekt* durch das *System* ersetzen zu müssen, vermeinte er, dadurch das „Objekt“ durch die „Systemumwelt“ ersetzt zu haben, obwohl es in der Umwelt, wie er sie verstanden hat, nichts „Bestimmtes“ gibt, weil sich solches nur durch „Beobachten“ im Sinne eines „unterscheidenden Bezeichnens“ ergibt, das durch „Aufzeichnung“ zur *Erkenntnis* wird.⁴⁰

Was ist ein „böser Wille“?

Der erlebende, erfahrende und erkennende *Mensch* sucht nach Gewissheit in seinem Handeln, wertet sein Verhalten nach besten Wissen *und* Gewissen aus, indem er seine Verhaltensweise ergründet und jeweils erwogene Begründungen mit Gegengründen abwägt, wodurch er sich als

Dann prüfte er einen naheliegenden Einwand: „Du sagst, es verhält sich hier ganz, wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*.“ Und nichts *am Gesichtsfeld* lasse darauf schließen, dass es von einem Auge gesehen werde. Dies habe damit zu tun, dass „kein Teil unserer Erfahrung auch a priori“ sei (Nr. 5.634).

³⁷ Wittgenstein, *Tractatus*, Nr. 5.62, 6.373, zog nicht nur das *Handlungssubjekt* in seiner Körperlichkeit in Betracht, sondern auch das Ich, das die Welt als seine Welt *wahrnimmt*. Die Welt und das Leben sind für dieses Ich Eins, es *ist* seine Welt (Wittgenstein, a. a. O., Nr. 5.621, 5.63).

³⁸ Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 51. Vgl. E. Wagner, *Gesellschaftskritik und soziologische Aufklärung, Konvergenzen und Divergenzen zwischen Adorno und Luhmann*, Berliner Journal für Soziologie 15/2005/1, S. 37-54.

³⁹ Vgl. Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 286; H. Pačić, *Apologie des Sokrates*, BoD, Norderstedt 2021, S. 44; H. Pačić, *Erhaltung und Gestaltung*, BoD, Norderstedt 2022, S. 84 f.

Luhmann, *Aufsätze und Reden*, Reclam, Stuttgart 2011, S. 10, 13, 15 (Kap. „Vorbemerkungen zu einer Theorie sozialer Systeme“, S. 7-30), war daran interessiert, das Zustandekommen des ins Unwahrscheinliche aufgelösten Normalen zu erklären, indem er frage, *wie sozialer Ordnung* angesichts „doppelter Kontingenz“, d. h. angesichts des Umstandes, dass *Ego* sein/ihr Handel davon abhängig macht, wie sich *Alter* verhält, und *Alter* davon, wie *Ego* sich verhält, *überhaupt möglich sei*. Er fand eine Antwort im Prozessieren von Kommunikation, denn wie immer zufällig die Handlungswahl sei, sie werde jeweils als *Selektion* begriffen, wodurch unumgänglich sei, dass „es zu akkordierten, sich aufeinander einlassenden Selektionen und damit zur Bildung sozialer Systeme kommt.“

A. Navas, *Der Begriff der Moral bei Niklas Luhmann*, Jahrbuch für Recht und Ethik 1/1993, S. 293-304 (303), wies darauf hin, dass Luhmann das „alteuropäische Subjekt“ zwar „für überholt erklärt“ habe, *Alter* und *Ego* aber „eine zu verdächtige Ähnlichkeit mit diesem eben für tot erklärten Subjekt“ hätten.

⁴⁰ Luhmann, *Aufsätze und Reden*, S. 220-225 (Kap. „Erkenntnis als Konstruktion“, S. 218-242). Der Begriff der Erkenntnis sei sowohl indifferent dagegen, ob die Operationsform Leben oder Bewusstsein oder Kommunikation benutzt werde, als auch gegen die Form der Aufzeichnung (Beschreibung); es könne sich beim „Gedächtnis“, wie er (a. a. O., S. 222) sagte, „um biochemische Fixierungen“ ebenso gut wie „um schriftlich fixierte Texte“ handeln. Die Unterscheidung von System und Umwelt sei „selbst eine erkenntnisleistende Operation“, *weshalb* er (a. a. O., S. 221, 223 f.) „naiv“ *gesagt* hätte: „es gibt Systeme.“ „Umwelt“ ist dann, wie Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 249, sagte, „alles andere.“

Damit, dass er auf „etwas, was wirklich ein System ist“, referierte, ließ sich Luhmann „auf eine Verantwortung für die Bewährung seiner Aussagen an der Wirklichkeit“ ein. Vgl. Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 30, 35. Beachtlich bleibt jedoch die Kritik von O. Weinberger, *Realismus und Systemtheorie in der Jurisprudenz*, Rechtstheorie 25/1994, S. 1-17 (8), Luhmann habe „keine operative[n] Anleitungen der Verifikation bzw. Falsifikation der Thesen“ angeboten.

Entscheidungsträger begreift.⁴¹ Der kategorische Imperativ umgreift hierfür drei imperativische Maximen der praktischen Vernunft, die Zeidler als solche der moralischen *Sensibilisierung*, der *Selektion* vorhandener oder des Entwurfs alternativer Handlungsoptionen und der *Überprüfung* ihrer subjektiven Allgemeinheit auf ihre mögliche objektive Allgemeinheit hin entfaltet hat.⁴²

Das Festhalten der Vernunft ist nicht nur eine Abkehr von Unvernunft, sondern „die Gründung eines guten Willens“, einer „kritischen“ Gesinnung, die zum Wohlwollen anhält, indem sie von „Bosheit“ abhält.⁴³ Wenn und weil der kategorische Imperativ – in der Terminologie Luhmanns ausgedrückt – eine „religiöse“ oder „mystische“ Anschauung ausdrückt, indem er Gewolltes, Bestimmtes, Immanentes unter dem Gesichtspunkt des Unbestimmbaren, der Transzendenz als *gesollt* zu „erfüllen“ verhilft, weil sich *im* Denken zeigt, *dass* es Gesetze gibt,⁴⁴ markiert er Vernunftgründe *zugleich* als ethische Grenzen, er weist ‚böses Wollen‘ als Einverleibung der Unvernunft aus.⁴⁵

⁴¹ Zeidler, *Grundlegungen*, S. 186, 223, 242, sprach von einer „kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Synthesisleistung“, unter Berufung auf die kategorische Synthesis in einem Subjekt, die hypothetische Synthesis der Glieder einer Reihe und die disjunktive Synthesis der Teile in einem System, von denen Kant gesprochen hatte. Vgl. Kant, *KrV*, S. B 379 f., A 323.

⁴² Diese drei Maximen lassen sich nicht nur als Imperative der praktischen Vernunft, sondern auch als Maximen einer praktischen Urteilskraft verstehen. Zeidler formulierte sie so, dass sie vorschreiben: Handle nach deinem Gewissen; handle nach Maximen, von denen du wollen kannst, dass sie auch auf dich angewendet werden; handle nach Maximen, die zu einer allgemeinen Gesetzgebung taugen! Wollte man Ethik hingegen auf eine Güterlehre gründen, könne man als vorgegeben denken, die eigene Pflicht zu tun; Gutes zu tun, damit einem Gutes widerfahre; und sich ans Gesetz zu halten. Vgl. K. W. Zeidler, *Die Dialektik der praktischen Vernunft und ihre Maximen*, in H.-D. Klein/J. Reikerstorfer (Hrsg.), *Philosophia perennis*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1993, S. 257-276.

„Nachahmung“ finde, so lehrte Kant, *GMS*, S. 409, „im Sittlichen nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung“. Vgl. R. Wimmer, *Die Doppelfunktion des Kategorischen Imperativs in Kants Ethik*, Kant-Studien 73/1982/1-4, S. 291-320 (302); A. Reath, *Kant's Theory of Moral Sensibility, Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination*, Kant-Studien 80/1989/1-4, S. 284-302.

⁴³ Vgl. Kant, *GMS*, S. 393 f., 396, der bemerkte, dass einige Eigenschaften, die dem guten Willen beförderlich seien, ohne die Grundsätze eines guten Willens „höchst böse“ werden können.

⁴⁴ Kant, *GMS*, S. 401, erläuterte ‚Achtung fürs Gesetz‘ u. a. mit den Worten, es handle sich um das Bewusstsein der Unterordnung des Willens unter einem Gesetz. Vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, Nr. 6.36, der schrieb: „Wenn es ein Kausalitätsgesetz gäbe, so könnte es lauten: ‚Es gibt Naturgesetze‘. Aber freilich kann man das nicht sagen: es zeigt sich.“ Dann fügte er (a. a. O., Nr. 6.361) hinzu: „In der Ausdrucksweise Hertz's könnte man sagen: Nur gesetzmäßige Zusammenhänge sind denkbar.“ Was sich nach Wittgenstein (a. a. O., Nr. 6.45, 6.522) „zeigt“, ist „das Mystische“, „das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes“, die Anschauung der Welt unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit. Oben ist das Mystische mit dem Religiösen gleichgesetzt und beide sind unter Führungszeichen gesetzt worden, weil sie im Luhmann'schen Sinne verwendet worden sind, der Kommunikation „religiös“ nannte, sofern über Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz gesprochen wird, wobei ‚Transzendenz‘ bloß für die Unbestimmtheit des in der Kommunikation Ausgeschlossenen, nicht Thematisierten, nicht Beobachteten, für das aktuell Unbestimmbare, ‚Immanenz‘ dagegen für das Bestimmte steht. Vgl. Ch. Kleine, *Niklas Luhmann und die Religionswissenschaft: Geht das zusammen?* Zeitschrift für Religionswissenschaft 24/2016/1, S. 47-82 (61 f., 68).

⁴⁵ Vgl. D. O'Connor, *Good and Evil Disposition*, Kant-Studien 76/1985/1-4, S. 288-302 (289, 291); Ch. H. Del Llano, *Die Natur des Bösen in der Denkweise von Hannah Arendt*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 104/2018/2, S. 165-183 (182 f.).

„Wenn das gute oder böse Wollen die Welt ändert,“ sagte Wittgenstein, *Tractatus*, Nr. 6.43, „so kann es nur die Grenzen der Welt ändern, nicht die Tatsachen“. Was er damit meinte, war, dass die Welt dadurch „überhaupt eine andere werden“ müsse. Er sah das gute Wollen mit Glück, das böse Wollen mit Unglück verbunden, weshalb er ergänzte, die Welt der Glücklichen sei eine andere als die Welt der Unglücklichen.

Wenn Kant in einer der *Varianten* des besagten Imperativs davon sprach, dass die Maxime der Handlung durch den eigenen Willen gleichsam „zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte“, dann wies er damit auf das Erfordernis der *deduktiven Stabilisierung* hin: Wer es nicht für nötig hält, widerspruchsfrei und darum plausibel zu argumentieren, verhält sich *ignorant*.⁴⁶ Dieser Gedanke verträgt sich mit der Theorie sozialer Systeme von Luhmann, denn *er* hielt die „Rationalität“ zwar für systemrelativ, nahm allerdings an, dass Systeme insofern zu stabilisieren seien, als das Erfassen der Weltkomplexität (der „Gesamtheit der Möglichkeiten des Erlebens und Handelns“, „deren Aktualisierung ein Sinnzusammenhang zulässt“) mit den Möglichkeiten ihrer Reduktion abgestimmt und somit begrenzt werden müsse.⁴⁷ Komplexität zwingt uns zur Selektion, zugleich werden wir der Kontingenz (als der Möglichkeit, dass es sich anders verhält als erwartet,) gewahr, was uns der Gefahr von Enttäuschungen aussetzt, uns zum Eingehen von Risiken nötigt.⁴⁸

Wenn Kant überdies davon sprach, die Maxime solle ihre eigene allgemeine Gültigkeit in sich enthalten; dass also nur nach Maximen „eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reiche der Zwecke“ zu handeln sei, dann gab er ferner zu verstehen, dass Argumente *induktiver Bewährung* in der Umwelt und bei der Mitwelt bedürfen: Wer sich der Wirklichkeit verschließt, wer Alterität ausschließt, ignoriert die *Tatsachengleichheit*⁴⁹ wie auch die Willkür⁵⁰

N. Luhmann, *Die Systemreferenz von Gerechtigkeit*, Rechtstheorie 5/1974/1-2, S. 201-203 (203), deutet die oben erwähnte Grenze (ethische Aspekte vernünftiger Begründung) dadurch an, dass er sagte, Vernunft produziere die Bedingungen der Möglichkeit von Unvernunft mit.

⁴⁶ Die „Naturgesetzformel“ hielt Kant, *GMS*, S. 421 f., lediglich für die Umformulierung der „Universalisierungsformel“. Daneben gibt es die „Selbstzweck-“ und eine „Reich-der-Zwecke-Formel“. Hier geht es nicht nur um „unmittelbare“ Konsistenz, sondern auch um die Vereinbarkeit mit „sonstigem“ Wissen und Wollen. In diesem Sinne sagte er (a. a. O., S. 424), einige Handlungen seien so beschaffen, dass ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz *gedacht* werden könne, „weit gefehlt“, dass man „noch *wollen* könne, es *solle* ein solches werden.“

⁴⁷ Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Soziale Welt 18/1967/2-3, S.113 f. Der Ausdruck ‚Rationalität‘ anstelle von ‚Vernunft‘ spiegelt sein Bestreben der Abgrenzung gegenüber der „Vernunftaufklärung“ des 18. Jahrhunderts. Vgl. Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 6-8.

⁴⁸ Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 31.

⁴⁹ Vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, Nr. 5.634, 5.641, 6.373, 6.41, 6.4312, 6.4321 und 6.52, wo gesagt wird, dass es keine Ordnung der Dinge a priori gebe, das „philosophische Ich“ nicht der Mensch, „nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil – der Welt“ sei, die Welt „unabhängig von meinem Willen“ sei, darin alles sei, wie es sei, geschehe, wie es geschehe, es also „in ihr keinen Wert“ gebe „und wenn es ihn gäbe, so hätte er einen Wert“, wenn und weil es nicht darum geht, „Probleme der Naturwissenschaft“, sondern Lebensprobleme zu lösen: „Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zur Lösung.“

⁵⁰ A. Somek, *Rechtsphilosophie*, Junius, Hamburg 2018, §§ 7, 9, 11 und 12 (S. 22-30), ging vor dem Hintergrund von „vernünftigen Auffassungsunterschieden“ davon aus, dass *Dissens* im Wollen nur dadurch aufgelöst werden könne, dass „die Wertschätzung ausgeblendet“ werde, wodurch sich das Verhalten nur noch, aber gleichermaßen, „als legitime Ausübung von Willkür“ präsentiere, genauer gesagt als „unbestimmte“ und daher freie Willkür. Die zirkuläre Geschlossenheit eines „Ich will, was du willst, wenn du willst, was ich will“, nannte er unter Berufung auf Luhmann ‚doppelte Kontingenz‘ und führte aus, sie lasse sich „überwinden, indem man über die Abgrenzung von Willkürsphären *entscheidet*.“ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 9 f. (Kap. „Arbeitsteilung und Moral: Durkheims Theorie“, S. 7-24), befand, als er in der Moraltheorie nach den Grundlagen der Sozialität suchte, dass die Andersheit der anderen diese „überhaupt erst möglich macht.“

und verhält sich sohin *arrogant*.⁵¹ Dieser Gedanke steht im Einklang damit, dass Luhmann von der Gleichordnung sozialer Systeme ausging, die eine Funktion für die Gesellschaft erfüllen,⁵² und verträgt sich mit dem Befund, dass man „in Bezug auf eigenes Verhalten mehr oder weniger risikobereit sein kann, auf Gefahren, die aus dem Verhalten anderer resultieren, dagegen hochempfindlich reagiert.“⁵³

Bis hierher wäre die Vernunft gleichwohl, wie Max Horkheimer und Theodor W. Adorno dies in ihrer »Dialektik der Aufklärung« auf den Punkt gebracht haben, noch nicht einmal imstande, „ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen“.⁵⁴ Wenn Kant aber schließlich den Menschen als „Person“ ansprach und *ihr* „inneren Wert“, eine *Würde* zusprach, weil er den kategorischen Imperativ, das praktische Gesetz im „Zweck an sich selbst“, in der Werthaftigkeit der Autonomie, grundgelegt fand, dann dachte er das *abduktive Zeugnis* als Schlussstein der Vernunft an: Wer sich, bestimmte Wertvorstellungen verabsolutierend, einer Person arrogiert, *zwingt* ihr Unvernunft auf, verhält sich *violent*.⁵⁵

⁵¹ Vgl. Kant, *GMS*, S. 431, 433 f., 437 f., Die „Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens“ sei die „oberste Bedingung der Zusammenstimmung“ des praktischen Prinzips des Willens „mit der allgemeinen praktischen Vernunft“. Das ‚Reich der Zwecke‘, von dem er i. d. Z. sprach, sei „die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze.“ Kant stellte sich darunter „ein ganzes aller Zwecke“ vor, u. zw. „sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag“. Moralität bestehe in der „Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist.“ Es handle sich dabei um „das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens“, sodass die Handlung, die damit „zusammen bestehen kann,“ erlaubt sei, wohingegen jene, „die nicht damit stimmt,“ unerlaubt sei (Kant, a. a. O., S. 439). Vgl. Th. Ebert, *Kants kategorischer Imperativ und die Kriterien gebotener, verbotener und freigestellter Handlungen*, Kant-Studien 67/1976/1-4, S. 570-583 (574).

⁵² Funktionssysteme können „weder Vorrang noch übergeordnete Bedeutung“, auch keine „Repräsentations- und Steuerungsfunktion der Gesellschaft in der Gesellschaft in Anspruch nehmen.“ Angesichts der Geldabhängigkeit von Organisationen und vor dem Hintergrund der „Organisationsabhängigkeit der meisten Funktionssysteme“ ging Luhmann zwar von einer „latenten Dominanz“ der Wirtschaft in der modernen Gesellschaft aus, doch war damit kein „Primat“ im Sinne einer „Leitfunktion“ gemeint. Vgl. N. Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, 9. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main 2019, S. 11, 322.

⁵³ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 261 (Kap. „Paradigm Lost: Über die ethische Reflexion der Moral“, S. 253-269), 350 f. (Kap. „Verständigung über Risiken und Gefahren“, S. 348-361).

⁵⁴ M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, 26. Aufl., Fischer, Frankfurt am Main 2022, S. 127 (Kap. „Juliette oder Aufklärung und Moral“, S. 88-127).

⁵⁵ Ein Mensch, der seine Gründe vor dem „Gerichtshof der reinen Vernunft“ verantwortet, ist sohin genötigt, der „Menschheit in seiner Person“ gerecht zu werden. Vgl. K. W. Zeidler, *Geschichte und System im Marburger Neukantianismus*, in Ch. Krijnen/M. de Launay (Hrsg.), *Der Begriff der Geschichte im Marburger und Südwestdeutschen Neukantianismus und seine Aktualität*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2013, S. 123-138; K. W. Zeidler, *Die Logik der Gottesbeweise und die Logik der (Post-)Moderne*, in K. Dethloff/L. Nagl/F. Wolfram (Hrsg.), *Die Grenze des Menschen ist göttlich, Beiträge zur Religionsphilosophie*, Parerga, Berlin 2007, S. 225-238.

Kant, *GMS*, S. 427 ff., setzte ‚absoluten Wert‘ mit ‚Zweck an sich selbst‘ gleich und sagte, der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existiere* als Zweck an sich selbst, „*nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen“. Vernünftige Wesen, deren „vernünftige Natur“ als Zweck an sich selbst existiere, nannte er allesamt ‚Personen‘ und formulierte daraufhin den praktischen Imperativ: Handle so, dass „du die Menschheit sowohl in deiner Person“ als auch in der Person „eines jeden andern“ [Menschen] „jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ brauchst! Im Reich der Zwecke habe alles entweder einen Preis oder eine Würde, die ‚Würde‘ eines vernünftigen Wesens bedeute, dass dieses „keinem anderen Gesetze gehorcht als“ demjenigen“ welches „es zugleich selbst gibt.“ Die sittlich gute Gesinnung oder Tugend verschaffe diesem einen

Vernunftgründe für Werturteile sind Erfahrungsgründe des Werterlebens; *als solche* sind sie gleichwertig.⁵⁶ Nur eine Werthaltung, die der Werthaftigkeit der Wertschätzung und damit der Lebensfreude als Eigenwert des Lebens gerecht wird, weil sie das Verurteilen von Werterleben verbietet, wozwischen sie aufgrund von Erfahrung zu vermitteln gebietet, *zeugt* von Vernunft.⁵⁷ ‚Vermittlung‘ bringt zum Ausdruck, dass wir, sobald wir nach Gründen für Handeln fragen, *Verantwortung* für die Beantwortung der Frage nach der *Zumutbarkeit* übernehmen.⁵⁸

Dieser Gedanke, der sowohl Raum für „gleichwertige“ *andere* Gründe als auch für das Fehlen einer Begründung, die Begründungsskepsis oder eine Verweigerung der Begründung zugesteht, begegnet uns bei Luhmann sowohl in seiner Kritik an der Diskursethik von Jürgen Habermas, die er in einem normativen Rationalitätsbegriff verankert sah, der „die Uneinsichtigen und die Unvernünftigen“ ausschließe,⁵⁹ als auch in seiner Moraltheorie in Gestalt der Idee, Moral müsse über einen „unsichtbaren ‚dritten‘ Wert“ verfügen, einen „Ein- und Ausschaltwert“, der darüber entscheide, „ob ein Thema moralisiert werden soll oder besser nicht.“⁶⁰ Er gebrauchte die Worte ‚Takt‘ zur Umschreibung einer *Metamoral* zum *umsichtigen* Umgang mit Moral, die „über die Moralisation von Takt“ *reflexiv* werden könne.⁶¹

Was Luhmann dabei teilweise aus den Augen verlor, war seine Rückführung der „spezifischen Risiken“ der Moralisation darauf, dass sie unter Einsatz von „Selbstachtung“ erfolge, weil mit ‚Achtung‘ stets eine „*generealisierte* Anerkennung“ gemeint sei.⁶² Das *Violenz-Kriterium* sorgt dafür, dass der Einsatz erträglich ist, nicht nur, weil die Unvernünftigkeit der Begründung einer Meinung über ein Verhalten *nicht* den Wegfall des guten Willens nach sich zieht, sondern auch,

Anteil an der allgemeinen Gesetzgebung. Autonomie sei darum der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.

⁵⁶ Mit ‚Erfahrungsgründen fürs Werterleben‘ ist *das* gemeint, worauf ein *Interesse* rückführbar ist. ‚Interesse‘ bedeutet für Kant, *KpV*, S. 141, „eine Triebfeder des Willens, sofern sie durch Vernunft vorgestellt wird.“ Für uns soll dieser Begriff lediglich ein vermeidendes Verhalten oder trachtendes Verhalten (negatives/positives Interesse) bezeichnen. Die Gründe dafür sind „gleiche Gründe“ unabhängig davon, wen sie betreffen. P. Singer, *Practical Ethics*, 3. Aufl., Cambridge University Press, New York 2011, S. 20, nahm ein Prinzip gleicher Rücksichtnahme auf Interessen an. Rücksichtnahme erfordert allerdings eine Rückkehr zu den Gründen für das Interesse, welche Vernunftgründe nur sein können, sofern sie Erfahrungsgründe (Umstände möglicher Erfahrung) sind.

⁵⁷ Wir kommen darauf im Kap. über das „Gesetz der Freiheit“ zurück, wo wir uns dem aus der Perspektive von Kant auf den Begriff des Rechts, aber mit Blick auf den Begriff der Gerechtigkeit von Luhmann nähern werden.

Wer die eigene Überzeugung von Gut und Schlecht als eine *unter anderen* sieht, sie „*suspendiert*“, hielt Somek, *Rechtsphilosophie*, S. 24 f., fest, hat damit „dem *Faktum*, dass andere anderes glauben, bereits moralische Relevanz zuerkannt.“

⁵⁸ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 109, sprach (passend) von „kontrafaktischer Verhaltenszumutung“. „Zumutbarkeit“ in der Mitwelt (Lebewesen) ist, wie H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2020, gesehen hat, über Verantwortung mit „Nachhaltigkeit“ in der Umwelt (als Lebensraum) verknüpft.

⁵⁹ N. Luhmann, *Quod omnes tangit ... Anmerkungen zur Rechtstheorie von Jürgen Habermas*, Rechtshistorisches Journal 12/1993, S. 36-56 (53 f.).

⁶⁰ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 186.

⁶¹ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 112, 294.

⁶² Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 318; Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 103, 369 – indem man sich selbst an die mitgeteilte Moral binde, erschwere man es sich, seine Meinung nachträglich zu revidieren.

weil eine Gleichgültigkeit gegenüber der Vernunft, wie im bloßen Verweis auf ein Bauchgefühl, *nicht* mit Bosheit gleichzusetzen ist.⁶³

„Moralität der Wahrheit“

Die Zweiwertigkeit des „Codes“ der Moral, die Unterschiedenheit von gutem Willen und bösem Willen, woran als „Zweitcodierung“ die Unterscheidung des moralisch guten und des moralisch schlechten Verhaltens anschließt,⁶⁴ ist eine *ethische* Codierung, die moralisch grundgelegt, aber nur transzendentallogisch begründbar ist.⁶⁵

Sehen wir es als Aufgabe der Ethik an, die in der *Kommunikation*, die Luhmann als Selektion von Information, Mitteilung und Verstehen begriffen haben wollte,⁶⁶ vorgefundenen Hinweise auf Achtung oder Missachtung als *Bedingungen* für Erwerb oder Verlust von Achtung,⁶⁷ mithin als Kriterien für Billigung oder Missbilligung von Verhalten auszudeuten und *diese* moralisch auszuwerten, so droht ihr Unterfangen, wie Luhmann gesehen hat, *ab initio* daran zu scheitern, dass eine bloße Wertschätzung für die Formstrenge schlüssiger Begründung keine Verurteilung des Absehens von einer solchen rechtfertigt.⁶⁸

Wir entsinnen uns jedoch der Gleichsetzung der Grenzen der Vernunft mit ethischen Grenzen, woraus wir ersehen, dass die Ethik ignorantes, arrogantes oder violentes Verhalten nicht anders als dadurch moralisch entgründen kann, dass sie Ignoranz, Arroganz und Gewalt als Eigensinn

⁶³ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 115, sprach „Gleichgültigkeit“ zwar mit Blick auf eine Person, nicht bzgl. der Vernunft an, doch wichtig ist, dass er sagte, Achtungsverlust sei nicht mit Missachtung gleichbedeutend. Außerdem erwähnte auch er (a. a. O., S. 162) „Zumutbarkeitserwägungen“ als einschränkenden Faktor für Moral.

⁶⁴ Vgl. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 115. Achtung und Missachtung können ihm (a. a. O., S. 103) zufolge zwar „gesteigert oder gemildert“ werden, doch wird stets entweder Achtung oder Missachtung zugeteilt.

⁶⁵ Als ‚Ethik‘ wird, sagte Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 196 f. (Kap. „Wirtschaftsethik – als Ethik?“, S. 196-208), „seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert eine akademische Disziplin“ bezeichnet, „die sich mit der Begründung moralischer Urteile befasst und sich zugleich praktisch für ein entsprechend begründbares Verhalten einsetzt.“ Allerdings bevorzugte er (a. a. O., Kap. „Paradigm Lost: Über die ethische Reflexion der Moral“, S. 253-269) die Sichtweise, die Ethik *möge sich*, anhebend mit Kant, Jeremy Bentham und Marquis de Sade, eher als eine „Reflexionstheorie“ der Moral *verstehen*. Mitunter meinte er (a. a. O., S. 372, Kap. „Die Moral des Risikos und das Risiko der Moral“, S. 362-374), sie *verstünde sich selbst* als eine Theorie, die Moralfragen reflektiert.

M. Lutz-Bachmann, *Ethik*, Reclam, Stuttgart 2023, S. 25 f., schrieb *einleitend*, die philosophische Ethik sei Teil der praktischen Philosophie, sie handle Fragen und Probleme des menschlichen Handelns. Als Moralphilosophie überprüfe, begründe und kritisiere sie den Anspruch von Moral auf Moralität (moralische Richtigkeit). Moralität weise einen evaluativen (wertenden) und einen normativen (vorgebenden) Grundzug auf. Sie beziehe sich auf die moralische Autonomie des Menschen, worunter die subjektive Fähigkeit gemeint sei, moralische Ansprüche „mit den Mitteln der praktischen Vernunft selbstreflexiv zu überprüfen, zu bestätigen oder auch zu kritisieren.“

⁶⁶ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, S. 72, 86 f.

⁶⁷ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 107.

⁶⁸ In der Terminologie Luhmanns ließe sich sagen, eine Ethik, die Moral reflektiere, versperre sich durch deren „blinden Fleck“ die Sicht. Der binäre Code der Moral führe bei seiner Anwendung auf die Moral paradoxerweise dazu, dass nicht entscheidbar sei, „ob die Unterscheidung von gut oder schlecht ihrerseits gut oder nicht vielmehr schlecht“ sei. Vgl. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 260. Als Reflexionstheorie der Moral *müsse* sich die Ethik aber dem binären Schematismus von gut und schlecht unterwerfen, sie müsse „selbst etwas Gutes und nichts Schlechtes wollen.“ Vgl. Luhmann, a. a. O., S. 265.

der Unvernunft offenlegt.⁶⁹ Soweit sie Ignoranz, Arroganz oder Gewalt in einer Bedingung für Achtung oder Missachtung ausgedrückt findet, hält die Ethik die diese bedingenden Werturteile für *wahrhaftig* unbegründet.⁷⁰ Indem sie sich dem Code wahr/falsch verschreibt, weist sich die philosophische Ethik als *Wissenschaft* aus.⁷¹ Luhmann dürfte dergleichen angedacht haben, als er eine Reflexionstheorie der Moral, „sie mag weiterhin ‚Ethik‘ heißen“, forderte, die sich dem Wahrheitscode unterstellt, indem sie „als gesellschaftliche Sprecherin der Moral, aber auch als Übersetzerin gesellschaftlicher Anforderungen an die Moral“ fungiert, wodurch sie eine *soziale Vermittlungsfunktion* wahrnimmt.⁷²

⁶⁹ Die der Ethik eigene Bedingung für die Anerkennung bzw. Aberkennung von Gleichsinn im Wertschätzen und Verurteilen ist die Rückbindung von Billigung bzw. Missbilligung an die vernünftige Begründung; dies ungeachtet „vernünftiger Auffassungsunterschiede“. Zu diesen vgl. Somek, *Rechtsphilosophie*, S. 22 f., 144.

⁷⁰ „Wahrheit“ war für Luhmann, *Gesellschaftstheorie als Wissenschaft*, Zeitschrift für Soziologie 46/2017/4, S. 228, ein binär codiertes Kommunikationsmedium mit symbolisch generalisierten Regeln, wonach sich diejenigen, die „an entsprechend orientierter Kommunikation“ teilnehmen, „über Selektion von Erleben verständigen.“ Vgl. allg. Del-Negro, Walter, *Zum Wahrheitsproblem*, Kant-Studien 30/1925/1-2, S. 115-134; B. Juhos, *Die empirische Wahrheit und ihre Überprüfung*, Kant-Studien 59/1968/1-4, S. 435-447; G. Prauss, *Zum Wahrheitsproblem bei Kant*, Kant-Studien 60/1969/2, S. 166-182.

Zeidler unterschied beim Wahrheitsbegriff (vor dem Hintergrund der drei Vernunftschlüsse) das Zutreffende, das Geltende und das formal Richtige. Vgl. K. W. Zeidler, *Einführung in die Erkenntnislehre*, VO 2009/2010, Skriptum nach Audioaufnahmen, erstellt von L. Rendl, 10. VO vom 18.1.2010, S. 96 ff.; und Zeidler, *Anmerkungen zur „Schlusslogischen Letztbegründung“*, in Rendl/König (Hrsg), FS Zeidler, S. 579 f.

⁷¹ Vgl. N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992. Die Funktion der Wissenschaft sei es, so Luhmann, *Gesellschaftstheorie als Wissenschaft*, Zeitschrift für Soziologie 46/2017/4, S. 228, 236 f., „Wahrheiten auszuarbeiten, die etwas erklären, nicht einfach Wahrheiten aufzuzeigen, zu benennen, zu rühmen und zu loben.“ „Erklärung“ bestehe darin, eine Reduktion „dessen, was mit dem Erklärenden möglich“ sei, zu leisten.

Von „philosophischer“ Ethik ist oben die Rede, weil Ethik nicht auf Religion gegründet ist; so kann es z. B. eine katholische Moral, aber – strenggenommen – keine katholische Ethik geben, weil (die „akademische“) Ethik ihrem praktisch-philosophischen Selbstverständnis nach von allen religiösen Dogmen und Ideologien entbunden ist. Zur Religion aus systemtheoretischer Sicht vgl. N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, hrsg. von A. Kieserling, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000.

⁷² Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 265, 282, 336, 346 f.

Was ist Recht, was ist Moral?

Wir haben ‚Moral‘ eingangs als eine „Kommunikationsweise“ beschrieben, die „Hinweise auf Achtung oder Missachtung mitführt.“⁷³ Die Worte ‚Achtung‘ und ‚Missachtung‘ haben wir als ‚Anerkennung‘ und ‚Aberkennung‘ von Gleichsinn im Wertschätzen und im Verurteilen des für gut oder für schlecht befunden Verhaltens interpretiert, woraufhin wir die ‚Hinweise‘ darauf als ‚Bedingungen‘ dafür, sohin als Kriterien für die Billigung des für gut und für die Missbilligung des für schlecht befunden Verhaltens gedeutet sowie der Ethik die Aufgabe zugewiesen haben, auszuwerten, inwiefern sich darin Wohlwollen oder Bosheit zeigt.

Was wir einen ‚guten Willen‘ oder ‚Wohlwollen‘ nannten, das zeigt sich im Einfordern allein *sozialverträglichen* Verhaltens, das wir für eine Umschreibung des erwähnten Kriteriums der Zumutbarkeit erachten können.⁷⁴ Während „Zumutbarkeit“ die wechselseitige Rücksichtnahme erfordert, dachte Luhmann zwar daran, dass die „Erfordernisse des sozialen Zusammenlebens“ in die Bedingungen, nach denen über Achtung und Missachtung entschieden wird, einzugehen vermögen, stellte sich darunter aber eher „Erwartungen“ vor, „die man für eine Fortsetzung der sozialen Beziehungen voraussetzen zu müssen meint.“⁷⁵

Worum es *ihm* ging, waren nicht die Kriterien für Moralität, sondern die Vorbedingungen und die Auswirkungen des Moralisieren,⁷⁶ weil ihm die *Konfliktträchtigkeit* moralischer Kriterien, „die polemogene Seite der Moral“, aufgefallen war.⁷⁷ Diese Seite der Moral stoße ab, verfeinde und erschwere die Lösung von Konflikten, weshalb die Gesellschaft darauf „mit der Trennung von Recht und Moral reagiert“ hätte.⁷⁸ Die gefährlichen Tendenzen der Moral würden *dadurch* „neutralisiert“, dass „im Konfliktfalle nur noch das Recht zählt.“⁷⁹

⁷³ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 256. Hinweise können „direkt durch Lob oder Tadel“ oder implikativ sein; vgl. Luhmann, a. a. O., S. 273.

⁷⁴ Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 323, sprach von Bedingungen, „zu denen man sich persönlich und menschlich auf einen anderen einlassen kann“, die zurückgebunden würden „an den Aufbau eines gemeinsamen Sozialsystems (oder auch: an das Schon-Leben in einem solchen Sozialsystem“).

⁷⁵ Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 318-320. Wie erwähnt, vergilt der Achtungserweise nach Luhmann, *Soziologie der Moral*, in Luhmann/Pförtner (Hrsg.), *Theorietechnik und Moral*, S. 46 f., das Gelingen, Achtungsentzug indes das Misslingen „perspektivisch integrierter Kommunikation“.

⁷⁶ A. Navas, *Der Begriff der Moral bei Niklas Luhmann*, Jahrbuch für Recht und Ethik 1/1993, S. 293-304 (303), sah es daher durchaus richtig, dass die Frage, wie in der gesellschaftlichen Kommunikation erreicht wird, dass der Ausdruck von Achtung bzw. Missachtung „der Beliebigkeit entzogen wird“, „leider unbeantwortet“ geblieben ist.

⁷⁷ Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 318; Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 185.

⁷⁸ Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 318.

⁷⁹ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 128. Wo Konflikte *ansetzen*, da tendiere eine Moralisierung der Ansatzpunkte dazu, Konfliktstoff zu generalisieren, während die Bezugnahme auf Recht Konflikte einschränke. Vgl. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 112.

Struktur oder Funktion?

Wenn bei Luhmann das Recht in Rede steht, dann geht es, worauf Ralf Dreier hingewiesen hat, um den *Struktur-* oder den *Kommunikationsbegriff* des Rechts, wiewohl beide Begriffe auf eine „stabilisierende“ Funktion des Rechts insofern referieren, als dieses *im* Erwarten des Einhaltens von Regeln sozialen Rückhalt zusagt oder abspricht.⁸⁰

„Strukturen“ sozialer Systeme sind nach Luhmann „generalisierte Verhaltenserwartungen.“⁸¹ Die Gesamtheit der „kongruent generalisierten normativen Verhaltenserwartungen“ galt ihm als „das *Recht* eines sozialen Systems.“⁸² Wir haben Grund zur Annahme, dass er hier mit ‚Recht‘ die *Rechtsordnung* meinte,⁸³ denn das *Rechtssystem* als ein „selbstreferentiell-autopoietisches“ Teilsystem der modernen Gesellschaft hat sich ihm zufolge erst im Zuge der Industrialisierung durch eine Umstrukturierung von Naturrecht, das seit alters kraft Wahrheit, sakraler Einsetzung oder Tradition als unwandelbar galt, auf strukturell variables, *positives* Recht ausdifferenziert.⁸⁴

Das „positive“ Recht ist ein (fest-)gesetztes (statutarisches) Recht,⁸⁵ das ist ein Inbegriff von Verhaltensnormen, die *durch änderbare Entscheidungen ausgewählt* wurden und „verbindlich“ insofern (insoweit) sind, als sie sozialen Rückhalt im Erwarten dadurch versprechen, dass ihre

⁸⁰ R. Dreier, *Niklas Luhmanns Rechtsbegriff*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 88/2002/3, S. 305-322; in »Das Recht der Gesellschaft« (1993) sei Luhmann, nach seinem „Paradigmenwechsel“ (die sog. „autopoietische Wende“) in »Soziale Systeme“, mehr an Operationen, die den Strukturen vorgeordnet seien, interessiert gewesen, also mehr an Dynamik als an Statik, wie das in seiner »Rechtssoziologie« (1972) noch der Fall gewesen sei. Vgl. Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 15-29; N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, S. 131 f.; Luhmann, *Soziologie der Moral*, in Luhmann/Pförtner (Hrsg.), *Theorietechnik und Moral*, S.45, 63-73. Der Begriff der Autopoiesis, den Luhmann von Humberto Maturana übernommen hat, dient der „Beschreibung eines Systems, das von seiner Eigendynamik her auf seine Fortsetzung ausgerichtet ist.“ Vgl. Reese-Schäfer, *Niklas Luhmann*, 6. Aufl., Junius, Hamburg 2011, S. 26 f.

⁸¹ Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 139, 404, 414. N. Luhmann, *Rechtssystem und politisches System: Probleme ihrer wechselseitigen Beziehungen*, Soziale Systeme 24/2019/1-2, S. 176-185 (182), umschrieb die Funktion des Rechts nicht nur als Stabilisierung „kontrafaktischer“, sondern entschieden auch als „Stabilisierung generalisierter Verhaltenserwartungen.“

‚Verhalten‘ bezeichnet nach Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, S. 141, die Zustandsänderung eines Systems.

⁸² Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 99, 105. ‚Rechtssicherheit‘ ist nach Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 29, die Erträglichkeit der Unsicherheit über die Erfüllung von Erwartungen.

⁸³ Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 132 ff., verfolgte die Entwicklung des Rechts von „archaischem“ Recht über ein Recht der vorneuzeitlichen Hochkulturen bis zur neuzeitlichen Positivierung des Rechts.

⁸⁴ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 54 (Kap. „Normen in soziologischer Perspektive“, S. 25-55); Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 195, 210, 242.

Systemdifferenzierung wird begriffen „als Herstellung von System/Umwelt-Verhältnissen im System“, was nur „durch Herstellung einer selbstreferentiellen Geschlossenheit der sich ausdifferenzierenden Systeme möglich“ sei, weil diese keine andere Möglichkeit hätten, „ihre eigenen Operationen von denen ihrer Umwelt zu unterscheiden.“ Vgl. N. Luhmann, *Recht als soziales System*, Zeitschrift für Rechtssoziologie 20/1999/1, S. 1-13 (3).

⁸⁵ Vgl. H. Dreier, *Kelsen im Kontext*, Mohr Siebeck, Tübingen 2019. S. 387-428 (Kap. „Hans Kelsen und Niklas Luhmann: Positivität des Rechts aus rechtswissenschaftlicher und systemtheoretischer Perspektive“).

Selektivität die Funktion der Kongruent-Setzung erfüllt.⁸⁶ Was Luhmann dabei eine ‚moralische Trivialisierung‘ des Rechts nannte, meint, dass es Rechtsnormen gibt, die „nahezu unbemerkt“ ausgewechselt werden könnten, ohne, dass dafür „wesentliche Sachgehalte aus den Köpfen und Herzen gerissen zu werden brauchen“.⁸⁷ Insofern entlastet das Recht die Moral, eine moralische Kommunikation erübrigt sich im Alltag, sie wird vorwiegend „alarmierend“ in „pathologischen Fällen“ gebraucht, in denen der Systemcode unterminiert wird; hauptsächlich bei Gefährdung der politischen Unabhängigkeit der Justiz oder bei Befürchtung der Parteilichkeit im Verfahren, also dann, wenn es um *Fairness* geht.⁸⁸ Ein Aspekt der Fairness veränderlichen Rechts besteht darin, dass sich die Änderbarkeit nicht mit der Unterdrückung der Meinungsfreiheit verträgt;⁸⁹ ein weiterer darin, dass es normative Kraft nur beanspruchen darf, soweit es veröffentlicht ist.⁹⁰

Das Wort ‚Norm‘ bedeutet nach Luhmann – für Recht wie für Moral – ein „kontrafaktisches Erwarten“, es steht für einen Erwartungsstil, der sich im Gegensatz zum kognitiven Stil durch „Lernunwilligkeit“ auszeichnet, weil sich die Erwartung nicht durch Tatsachen irritieren lässt, sondern in zeitlicher Hinsicht über ihre Enttäuschung (Nonkonformität) hinaus aufrechterhalten wird.⁹¹ Damit dürfte gleichviel (oder -wenig) gesagt sein wie, dass die Norm ein „deontisches

⁸⁶ Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 203. Ihm (a. a. O., S. 100) zufolge ist die jeweilige Selektion geeigneter und kompatibler Formen der Generalisierung „die evolutionäre Variable“, an deren Wandel sich zeigen lässt, „wie das Recht im Laufe der geschichtlichen Entwicklung auf Veränderungen des Gesellschaftssystems reagiert.“

Der Begriff der Positivität hält das Gesolltsein des Rechts als ein Gewolltsein *präsent* und drückt Gebundenheit wegen Änderbarkeit aus. Vgl. Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 203, 210. „Das positive Recht gilt“, sagte Somek, *Rechtsphilosophie*, S. 39, „weil wir gegenseitig eine durch Entscheidungen vermittelte Rechtsetzung zulassen.“

⁸⁷ Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 213, 255.

⁸⁸ Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, S. 78 f.; Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 156. Vgl. Dreier, *Niklas Luhmanns Rechtsbegriff*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 88/2002/3, S. 316.

Funktionssysteme würden überall dort, wo sie auf „unsichtbare“ Weise sabotiert werden können (wie z. B. durch Bestechung) und deshalb auf *Vertrauen* angewiesen sind, auf Moral zurückgreifen; so Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 334.

⁸⁹ Vgl. F. Staudinger, *Kants Traktat: Zum ewigen Frieden*, Kant-Studien 1/1897/1-3, S. 301-314 (312 f.); P. Baumann, *Zwei Seiten der Kantischen Begründung von Eigentum und Staat*, Kant-Studien 85/1994/2, S. 147-159 (158). Hier sind bereits Verbindungslinien zwischen Positivierung, Rechtsstaatlichkeit und Demokratisierung zu erkennen. Der demokratische Diskurs ist ein „öffentlicher“ Diskurs. Vgl. K. R. Davis, *Kant's Different „Publics“ and the Justice of Publicity*, Kant-Studien 83/1992/2, S. 170-184 (181).

⁹⁰ Positive Gesetze sind nach Kant, *MS*, S. 224, diejenigen, die ohne äußere Gesetzgebung gar nicht verbinden. ‚Verbindlichkeit‘ bedeutet ihm (a. a. O., S. 222) zufolge „die Notwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft.“ Was nach „äußeren“ Gesetzen nicht recht sei, sei ungerecht (Kant, a. a. O., S. 224). Als ‚öffentliches Recht‘ bezeichnete er, (a. a. O., S. 311) den Inbegriff der Gesetze, „die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen“.

Die *transzendente Formel des öffentlichen Rechts*, die Kant, *Zum ewigen Frieden*, S. 50, sowohl als ethisches als auch als juridisches Prinzip verstanden wissen wollte, lautet: „Alle auf das Recht anderer Menschen bezogenen Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht.“ Dagegen stimmen alle Maximen, die der Publizität bedürfen (zum ihren Zweck nicht zu verfehlen), Kant (a. a. O., S. 56) zufolge, „mit Recht und Politik zusammen.“ Vgl. W. Ott, *Der Euthanasie-Befehl Hitlers vom 1. September 1939 im Lichte der rechtspositivistischen Theorien*, in H. Mayer et al. (Hrsg.), *FS Walter, Manz*, Wien 1991, S. 519-532.

⁹¹ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 231; Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 40 ff.

„Erwartungen“ unterteilte Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 36, 39, an Johan Galtung anknüpfend, in „kognitive“ und „normative“, indem er, im Hinblick auf „Enttäuschungsabwicklungen“, einen lernbereiten von

Urteil“ sei; ein Aussage darüber, welches Verhalten *gesollt* sei.⁹² Wenn wir nun ein Soll-Urteil *generalisieren* (verallgemeinern), stehen wir vor dem Problem, dass es in *sachlicher* Hinsicht im Widerstreit mit anderen eigenen und in *sozialer* Hinsicht mit den Urteilen anderer Personen stehen könnte, weshalb zur Hintanhaltung von Inkongruenz die *Entscheidungskonsistenz* und die *Institutionalisierung zur Enttäuschungsfestigkeit* hinzutreten müssen.⁹³ Zur Sicherstellung von Konsistenz bedarf es nach Luhmann einer Konsistenzprüfung, die *das* ausmache, was als ‚Gedächtnis‘ bekannt und für den Realitätsbezug unabdingbar sei.⁹⁴ Von „Institutionalisierung“ sei auszugehen, soweit „unterstellbare Erwartungserwartungen“ *für* eine Norm sprechen, wohingegen mit ihr konfligierende Normen „das Schwergewicht einer vermuteten Selbstverständlichkeit“ *gegen* sich haben.⁹⁵

Wenn wir „tiefergraben“, indem wir fragen, *wieso* es zum „Strukturproblem“ inkongruenter Erwartungen kommt, dann fördern wir zutage, dass alles Recht in der Moral „verwurzelt“ ist.⁹⁶ Als Luhmann daranging, Moral wie Recht als eine „Struktur sozialer Systeme“ zu bezeichnen,⁹⁷ stellte er sich beim Wort ‚Moral‘ nicht etwa Tugenden, sondern „gebräuchliche“ Bedingungen für Achtungserwerb und -verlust vor.⁹⁸ Wir greifen wohl nicht ins Leere, wenn wir sagen, Moral

einem lernunwilligen Erwartungsstil unterschied, wiewohl es Mischformen gebe, weil u. U. erst „nachher“ klar werde, ob man „vorher“ normativ oder kognitiv erwartet hätte. ‚Kognition‘ bedeutete für Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 122, im Allgemeinen „die Fähigkeit, neue Operationen an erinnerte anzuschließen.“

Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 107, sagte, kongruente Generalisierung erfordere Integration, denn es gehe um „*dieselben* Erwartungen“. Sein *Inklusionsbegriff* rückt, wie A. Navas *Der Begriff der Moral bei Niklas Luhmann*, Jahrbuch für Recht und Ethik 1/1993, S. 293-304 (303), bemerkt hat, „in eine verdächtige Nähe“ zu dem von ihm „verworfenen Begriff der Integration“. Wir werden bei Luhmann wohl zwei Begriffe der Integration annehmen müssen; einen, der moralischen Konsens meint und sittlich etablierte Erwartungsstrukturen bezeichnet, und einen anderen, der sich auf die Funktion der Moral bezieht.

⁹² Vgl. H. Pačić, *Bereinigte Rechtslogik*, Norderstedt 2022, S. 24. Wie jedes Urteil, ist dieses wahrheitsdifferent; es verweist auf seinen Gegenstand, auf die Urteilenden sowie auf andere Urteile. Vgl. Zeidler, *Anmerkungen zur „Schlusslogischen Letztbegründung“*, in Rendl/König (Hrsg.), FS Zeidler, S. 585.

Gesolltsein von Verhalten symbolisiert nach Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 43, die Gleichgültigkeit dagegen, ob die Verhaltenserwartung erfüllt wird oder nicht. Kant, *KrV*, S. B 574, A 547, erkannte im Sollen „eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen“, die ausgedrückt, was „in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt.“

Hinsichtlich der „Norm“ sagte Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, S. 32, sie müsse „beobachtbar“ sein, was darauf hinausläuft, dass sie „als gemeinter und verständlicher Sinn von Kommunikation beobachtbar sein muss.“

⁹³ Vgl. schon H. Pačić, *Das Recht als Struktur der Gesellschaft, Über die Rechtssoziologie von Niklas Luhmann*, BoD, Norderstedt 2023, S. 20-22.

⁹⁴ Luhmann, *Recht als soziales System*, Zeitschrift für Rechtssoziologie 20/1999/1, S. 5; N. Luhmann, *Geschlossenheit und Offenheit: Über Realität in der Welt des Rechts*, Soziale Systeme 24/2019/1-2, S. 140-156 (143).

⁹⁵ Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 65 ff.

⁹⁶ Vgl. Th. Rasehorn, *Zu den Wurzeln des Rechts? Niklas Luhmann: Rechtssoziologie*, Juristische Zeitung 28/1973/1, S. 17 f. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 128, ging davon aus, dass sich die rechtlich und die moralisch strukturierten Erwartungen „breit überschneiden.“ Dennoch ging er davon aus, dass sich Moral „als Teilsystem der Gesellschaft“ gar nicht ausdifferenzieren lasse, weil ihre soziale Funktion dafür „zu tief“ gelegen sei. Vgl. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 154.

⁹⁷ Vgl. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 97. Luhmann, *Soziologie der Moral*, in Luhmann/Pförtner (Hrsg.), *Theorietechnik und Moral*, S. 52 f., meinte zwar, dass es normfreie moralische Gesichtspunkte gebe, etwa hinsichtlich der Möglichkeit, sich durch Leistungen, deren Verwirklichung nicht erwartet werden könne, weshalb ihre Nichtrealisierung nicht enttäuschend sei, doch verwies er i. d. Z. auf Dankbarkeitspflichten, die doch wieder eine normative Dimension aufweisen.

⁹⁸ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 279.

war für ihn *Sozialmoral*, es waren „Sitten“, denen die Generalisierung normativer Erwartungen inhäriert,⁹⁹ denn ihm zufolge beruht die „sozialintegrative“ Funktion der Moral auf der Selbst- und Fremddachtung übergreifenden „Regulierung des Achtungsmarktes“ durch *Konditionierung* der Zuteilung von Achtung und Missachtung.¹⁰⁰ Wenngleich Luhmann betonte, im Laufe des 18. Jahrhunderts hätte sich eine scharfe Unterscheidung von Moral und Recht entwickelt, im Sinne einer Unterscheidung von innerer und äußerer Konditionierung, von Freiheit auf der einen Seite und Zwang auf der anderen Seite,¹⁰¹ blieb das Recht insofern „konditional programmiert“, als ein Verhalten nicht unter dem Gesichtspunkt von Mittel-Zweck-Relationen, sondern stets *unter bestimmten Bedingungen* rechtmäßig oder rechtswidrig ist.¹⁰² Es gibt kein „unkonditioniertes Recht zu Selbstexemption“; das Recht wehrt sich gegen eine Position, die „jedenfalls“ Recht hat, es verwehrt sich gegen Machtfülle.¹⁰³ Darin liegt eine „tiefgründige“ Rechtsmoralität, der sich das Recht nicht entledigen kann.¹⁰⁴

Die Bedenken, die Luhmann gegen Moral hegte, rührten vom moralischen *Fanatismus* her,¹⁰⁵ der sich aus der Überzeugung speist, dass sich seine Gegnerschaft nicht überzeugen, sondern nur bekämpfen lasse, weshalb er sich so lange am Konflikt entflammt, bis er seinen Standpunkt *dadurch* begründet sieht, dass er andere in der Gesellschaft vorfindbare Standpunkte ablehnt.¹⁰⁶ Wer solcherart moralisiert, setzt nach Luhmann seine Selbstachtung ein und setzt sie aufs Spiel, denn so jemand *will nicht* gleichen Sinnes mit anderen sein, weshalb sich die streitverfängliche

⁹⁹ A. Navas, *Der Begriff der Moral bei Niklas Luhmann*, Jahrbuch für Recht und Ethik 1/1993, S. 293-304 (303), hinterfragte zwar, um welcherart Erwartungen es ginge, doch kann es Luhmann nur um normative Erwartungen, nicht um kognitive Erwartungen gegangen sein. Andernfalls hätte die Behauptung, Recht und Moral seien *getrennt* worden, keinen Sinn oder müsste so verstanden werden, dass Moral zunächst normativ angelegt war, später jedoch in einen kognitiven Stil überführt wurde, was angesichts der Streitverfänglichkeit von Moral, auf die er wiederholt hinwies, nicht anzunehmen ist.

Statt von ‚Sozialmoral‘, ließe sich auch von den *Sitten* sprechen. Vgl. D. Löwisch, *Sitte, Legalität und Moralität in der Erziehen*, Kant-Studien 59/1968/1-4, S. 212-229 (212, 214). Bei Hegel war Sozialmoral die *Sittlichkeit*, vgl. Ch. Horn, *Zum Begriff des Rechts bei Hegel*, Ethics in Progress 13/2022/1, S. 24-40 (33).

¹⁰⁰ Luhmann, *Der Code der Moral*, Soziale Systeme 24/2019/1-2, S. 283-299 (289); Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 257, 342.

¹⁰¹ Luhmann, *Der Code der Moral*, Soziale Systeme 24/2019/1-2, S. 292.

¹⁰² Luhmann, *Rechtssoziologie II*, S. 227 ff. Vgl. S. Zimmermann, *Was versteht Kant unter einer „Ausnahme“?* Kant-Studien 114/2023/4, S. 710-727 (719 f., 725).

¹⁰³ Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, S. 549.

¹⁰⁴ Vgl. Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 222. Zur Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität vgl. Kant, *KpV*, S. 127, 144; Kant, *GMS*, S. 390.

¹⁰⁵ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 128. Vgl. Höffe, *Ethik*, S. 78.

¹⁰⁶ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 193.

Kommunikation „in der Nähe von Gewalt“ aufhält.¹⁰⁷ Hier setze das Rechtssystem an, es suche die gewaltsame Austragung von Konflikten zu verhindern.¹⁰⁸

Luhmann legte Wert darauf, dass moralisch die ganze *Person* „zur Beurteilung steht“, meinte aber, dass sich Moral letztlich darauf beziehe, unter welchen Bedingungen *Menschen* einander achten oder missachten.¹⁰⁹ Gleichwohl gehe es ebenso wenig um den *ganzen* Menschen wie um einzelne Fähigkeiten, Fertigkeiten oder Verdienste, mit denen ein Achtungsverlust womöglich „kompensiert“ werden könne.¹¹⁰ Vor diesem Hintergrund bleibt für Achtung oder Missachtung „die handelnde Person selbst, als guter oder böser Mensch“ nur insofern ein Bezugspunkt, als damit – wie Kant getan hat – auf „die Handlungsart, die Maxime des Willens“ referiert wird.¹¹¹ Das Wort ‚Person‘ bezeichnet bei Luhmann den ersten von vier Graden einer „Abstraktion des Erwartungskontextes“, die „mit einem entsprechenden Grad an Indifferenz“ einhergeht; die drei übrigen Abstraktionsebenen sind (soziale) Rollen, (Entscheidungs-)Programme und Werte.¹¹²

Fragen wir, in welchem Zusammengang Luhmann die „ganze Person“ erwähnte, stellen wir fest, dass es ihm um die Funktion des Moralcodes gegangen ist, welcher mit „Achtung“ auf die Inklusion einer Person in die Gesellschaft und mit „Missachtung“ auf deren Exklusion aus der Gesellschaft weise.¹¹³ Von der Person sprach er, weil er den Menschen als organisch-psychische Einheit *ohnedies* zur Umwelt zählte.¹¹⁴ Wie sich Menschen nicht ausschließen lassen, weil sie für Luhmann ohnehin nicht *in* der Gesellschaft sind, so lassen sich Personen nicht einschließen, weil es sie ihm zufolge außerhalb der Kommunikation nicht gibt: Menschen haben Teil an der Kommunikation, sie nehmen *damit* als Personen an Gesellschaft teil.¹¹⁵ Jede Kommunikation,

¹⁰⁷ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 260. Zwar werde „das Problem wechselseitiger Achtung“ in Interaktionen beständig reproduziert, doch sei Moral geeignet, die großen Funktionssysteme zu stören, weshalb sie „in Schranken gehalten werden sollte.“ Vgl. Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 325.

¹⁰⁸ Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 511. Dies ist vor dem Hintergrund des staatlichen „Gewaltmonopols“ zu sehen, im Lichte politischer Macht. Macht ist nicht Gewalt. Vgl. B. Jackl, *Recht und Zwang in Fichtes Rechtslehre von 1812*, Fichte-Studien 29/2006, S. 29-43; Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 106 ff.

¹⁰⁹ Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 318 f. Würden wir die Wendung über die „ganze“ Person wörtlich nehmen, so wäre sie empirisch fragwürdig; vgl. W. Reese-Schäfer, *Niklas Luhmann*, 6. Aufl., Junius, Hamburg 2011, S. 113 f.

¹¹⁰ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 103, 260.

¹¹¹ Kant, *KpV*, S. 106; Kant, *GMS*, S. 399 f.

¹¹² Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 85-89; Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 439. Vgl. A. Trendelenburg, *Zur Geschichte des Wortes Person*, Kant-Studien 13/1908/1-3, S. 1-17.

¹¹³ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 276.

¹¹⁴ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 83.

¹¹⁵ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 278. Eine ‚Person‘ nannte Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 155, ein psychisches System, das von psychischen oder sozialen Systemen beobachtet wird. Soziale Systeme hängen aber wegen struktureller Koppelung über Sprache so eng mit psychischen Systemen zusammen, dass Luhmann (a. a. O., S. 286 ff.) von einer „Interpenetration“ sprach; beide hätten sich koevolutiv entwickelt. Für die alteuropäische Tradition habe die Gesellschaft *aus* Menschen bestanden; sie sei z. B. als sozialer Körper bezeichnet worden. Vgl. Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 132 f.; Wagner, *Gesellschaftskritik und soziologische Aufklärung, Konvergenzen und Divergenzen zwischen Adorno und Luhmann*, Berliner Journal für Soziologie 15/2005/1, S. 41.

die eine Rechtsbehauptung aufstellt oder abwehrt, begriff Luhmann als interne „Operation“ des Rechtssystems.¹¹⁶

Da die Exklusion der Person unmöglich ist, kann sie nicht durchgeführt, wohl aber *angedeutet* werden, indem die Kommunikation eines Menschen moralisch devaluiert wird.¹¹⁷ Dies verrät uns, dass die *Funktion* der moralischen Kommunikation nicht darin besteht, über Exklusion zu entscheiden, sondern Inklusion zu „schematisieren“, also Auskunft über *Sozialverträglichkeit* zu geben,¹¹⁸ auf die Luhmann mit dem Ausdruck ‚Ego/Alter-Synthesen‘ angespielt hat.¹¹⁹ Im Seitenblick auf die „mitgliedschaftstheoretische“¹²⁰ Version der Systemtheorie ist anzumerken, dass es für Betroffene um *mehr* geht, sobald die Frage der Achtbarkeit über die Mitgliedschaft zu einer *organisierten* Gemeinschaft entscheidet, weil der Ausschluss *daraus* schwere Folgen für soziales Interaktionsverhalten nach sich ziehen kann.¹²¹

Während das Wort ‚Achtung‘ stark an Kant erinnert, demzufolge alle *Achtung* für die Person im Grunde ein von reiner Vernunft selbstgewirktes Gefühl der Verbindlichkeit des Gesetzes sei, woran sich die Moralität der *Maximen* bemisst,¹²² blickte Luhmann auf *Handlungen* und rückte die *Missachtung* ins Blickfeld. „Was geschieht mit den Sündern, den Missachteten,“ fragte er, „denen, die sich eine moralische Verurteilung zuziehen?“¹²³ Wenn er mahnte, die Ethik möge sich fragen, ob man ein Verhalten moralisch beurteilen sollte *oder nicht*,¹²⁴ dann hatte dies einen soziologisch-aufklärerischen Hintergrund, denn Menschen als Individuen zählte er nicht zuletzt darum zur sozialen Umwelt, *um* ihnen auch „Freiheiten zu unvernünftigem und unmoralischem Verhalten“ konzedieren zu können.¹²⁵

¹¹⁶ Luhmann, *Recht als soziales System*, Zeitschrift für Rechtssoziologie 20/1999/1, S. 6.

¹¹⁷ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 279.

¹¹⁸ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 278.

¹¹⁹ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 104. Die Bedingungen wechselseitiger Achtung dienen ihm (a. a. O., S. 102) zufolge (etwas kryptisch ausgedrückt) als Indikatoren „für einen akzeptierbaren Einbau des Ego als Alter und als alter Ego in die Sichtweise und Selbstidentifikation seines Alter.“ Mit Achtung werde, so sagte Luhmann (a. a. O., S. 111), „der gelungene Einbau des jeweiligen Alter in die operative Identität des Ich“ honoriert. In „dieser Verkürzung“ würden die Ego/Alter-Synthesen kommunizierbar gemacht, meinte er (a. a. O., S. 124).

¹²⁰ Vgl. G. Preyer, *Recht ohne moralische Bindung – Entscheidung als Selbstreferenz des Rechtssystems*, Rechtstheorie 42/2011, S. 283-306 (284, 289 f.); die Selbstreferenz sozialer Systeme bestehe (in dieser Reinterpretation der Systemtheorie) „in der Entscheidung über Mitgliedschaft.“

¹²¹ Vgl. vor diesem Hintergrund H. Scheit, »System« und »Subjekt«: Der »liberale« Charakter der Systemtheorie Luhmanns, Zeitschrift für Politik 29/1982/2, S. 132-149 (142), mit Blick darauf, dass ein Individuum „immer nur partiell, nur mit bestimmten Verhaltensweisen einem sozialen System angehören“ könne.

¹²² Vgl. M. Walschots, *Achtung in Kant and Smith*, Kant-Studien 113/2022/2, S. 238-268.

¹²³ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 339.

¹²⁴ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 374.

¹²⁵ Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 289.

Strukturelle Koppelung

Von *sozialen Systemen* sprach Luhmann, sobald „Kommunikation unter Menschen“ stattfindet, ‚Gesellschaft‘ sei „das umfassende Sozialsystem aller kommunikativ füreinander erreichbaren Handlungen.“¹²⁶ Angesichts der Globalisierung gebe es nur noch eine einzige Gesellschaft, die Weltgesellschaft.¹²⁷ Wie einst Kant ein „Weltbürgerrecht“ erdachte,¹²⁸ so dachte Luhmann, dass sich unabhängig vom Völkerrecht (zwischen Staaten) aufgrund *moralischer* Erwartungen, die als Appelle und Proteste „über die Massenmedien direkt an die öffentliche Meinung“ gerichtet seien, in „spektakulären Vorfällen“ rückwirkend *rechtliche* Erwartungen bilden, weil deutlich werde, dass man deren Enttäuschung „nicht hinnehmen kann.“¹²⁹ Hieran verdeutlicht sich, dass *dieselben* Erwartungen in moralischer Kommunikation einerseits und in rechtlicher andererseits nicht schon eine strukturelle Identität bedeuten: „Justiziabilität“ von Normen ist die gerichtliche Absprechbarkeit über deren *Zwangswert*; darüber, dass es *gerechtfertigt* (verantwortbar) wäre, deren Einhaltung (direkt oder indirekt) zu erzwingen.¹³⁰ Hierbei wird im Rechtssystem insoweit *ideologisch* gedacht, als die Begründung in ihrer Funktion, Rechtsakte zu orientieren und zu rechtfertigen, *ersetzbare* ist.¹³¹ ‚Justiziabilität‘ ist bei Luhmann jedenfalls Gerichtsfähigkeit, weil nur Gerichte dem „Justizverweigerungsverbot“ unterliegen, das Wort bedeutet allerdings auch Gerechtigkeitsfähigkeit, nicht nur, weil Gerechtigkeit vor Gericht *gesucht* wird, sondern auch,

¹²⁶ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 212 (Kap. „Interaktion, Organisation, Gesellschaft“, S. 209-227). Die Gesellschaft sei, so Luhmann (a. a. O., S. 265), „kein möglicher Gegenstand moralischer Beurteilung“, denn sie sei selbst „nur die Bedingung dafür“, dass überhaupt etwas als gut oder als schlecht bezeichnet werden kann. Vgl. N. Luhmann, *Der Begriff der Gesellschaft*, Soziale Systeme 24/2019/1-2, S. 33-49.

¹²⁷ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 216, 218, beschrieb eine soziokulturelle Evolution als „zunehmende Differenzierung der Ebenen“, auf denen sich die drei Systemtypen – Interaktion, Organisation und Gesellschaft – bilden, denn in archaischen Gesellschaftsformationen seien diese nahezu identisch, wohingegen die Entwicklung zur Weltgesellschaft mit ihrer Trennung einhergehe, ohne, dass eine vollständige Trennung möglich wäre, weil „alles soziale Handeln in der Gesellschaft stattfindet und letztlich nur in der Form von Interaktionen möglich“ sei.

Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 585, hegte keinerlei Zweifel daran (arg. „eindeutig“), dass „Gesellschaft“ heute „Weltgesellschaft“ sei.

¹²⁸ Kant, *MS*, S. 352.

¹²⁹ N. Luhmann, *Ethik in internationalen Beziehungen*, Soziale Welt 50/1999/3, S. 247-254 (250).

¹³⁰ Vgl. H. Kantorowicz, *The Definition of Law*, hrsg. von A. H. Campbell, Cambridge University Press 1958; H. Kantorowicz, *Legal Science*, Columbia Law Review 28/1928/6, S. 679-707, der das Recht mit Bezug auf seine Gerichtsfähigkeit definierte; Dreier, *Niklas Luhmanns Rechtsbegriff*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 88/2002/3, S. 313.

N. Luhmann, *Die Stellung der Gerichte im Rechtssystem*, Rechtstheorie 21/1990, S. 459-473 (466 f.), betrachtete die Gerichte als das hierarchisch organisierte Zentrum des Rechtssystems, während alles andere, einschließlich der Gesetzgebung, zur „Peripherie“ zähle. Die Möglichkeit der Erzwingung fasste Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 219-226, als ein inhärentes Merkmal des *positiven* Rechts auf; als „Möglichkeit“ werde sie nicht durch Abweichungen beeinträchtigt, doch vertrage das Recht keine Normen, die „prinzipiell nicht erzwingbar“ seien. Soweit ein nicht erzwingbares Verhalten rechtlich motiviert werden soll, werde es „auf Umweg über erzwingbare Ansprüche oder Belastungen in seinem Kalkulationsrahmen verändert und so beeinflusst.“ Vgl. schon Pačić, *Das Recht als Struktur der Gesellschaft*, S. 36.

¹³¹ Allg. N. Luhmann, *Wahrheit und Ideologie*, Der Staat 1/1962/4, S. 431-448 (436).

weil „rein rechtliche“ (rechtsdogmatische) Rechts*findung* die das Recht belastende moralische Nachfrage offenhält, inwiefern es als gerecht gelten kann.¹³²

Moral kann Recht entlasten, indem es Gerichte vom Rechtfertigungsdruck enthebt, soweit es zur Rechtschaffenheit anhält,¹³³ doch kann sich das Recht hierfür, wie Luhmann unermüdlich wiederholte, weder an einer gesamtgesellschaftlichen Zentralinstanz noch an Zentralwerten mit moralischem Anspruch orientieren: „Die Gesellschaft ist keine moralische Anstalt.“¹³⁴

Während ältere Gesellschaften segmentär oder stratifikatorisch differenziert gewesen seien, zeichne sich die neuere Gesellschaft durch ihre *funktionale* Differenzierung in Teilsysteme zur Lösung *gesamtgesellschaftlicher* Probleme aus.¹³⁵ Das Rechtssystem erfüllt dabei nicht nur eine Funktion *für* die Gesamtgesellschaft, indem es „auf eine Weise, die kein anderes System leistet, normative Erwartungen, die mit Durchhaltefähigkeit für den Konfliktfall ausgestattet sind“, prozessiert, sondern *vollzieht* „mit den eigenen Operationen immer auch die Selbstreproduktion (Autopoiesis) des Gesellschaftssystems.“¹³⁶

Bei der *Autopoiesis* geht es nach Luhmann nicht um Strukturbildung und -änderung, nicht um „die Wiederholung einer ähnlichen Handlung“ oder um „die Erwartung der Wiederholung eines ähnlichen Erlebens“, sondern um *Anschlussfähigkeit*.¹³⁷ Über „mitlaufende Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung“ kann das Recht in der laufenden Kommunikation eigene Operationen *verknüpfen*; das geschieht durch juristische Argumentation, bei der Luhmann von ‚Redundanz‘ im Sinne „einer Verringerung des Überraschungseffektes“ sprach.¹³⁸ „Geltung“ sei ein Symbol

¹³² Vgl. P. Zeillinger, »Kriterien« für Recht und Gerechtigkeit, *Europa und die politischen Konsequenzen des Denkens von Jacques Derrida*, Ethica 2003, S. 61-69 (67); Luhmann, *Die Stellung der Gerichte im Rechtssystem*, Rechtstheorie 21/1990, S. 467, dem zufolge das Justizverweigerungsverbot die Offenheit des Rechtssystems durch operative Geschlossenheit garantiere. Es arbeite operativ geschlossen, indem es nur eigene Operationen reproduzieren müsse, sei aber umweltoffen insofern, als es bereit sein müsse, „auf Anregungen jeder Art zu reagieren, sofern sie nur Rechtsform annehmen.“ Das hier Gesagte ließe sich wohl als behutsamer Hinweis auf die erwähnte Gerechtigkeitsfähigkeit interpretieren. Vgl. auch schon H. Pačić, *Kein Anrecht auf Unrecht, Zum Rechtsbegriff mit Hermann Kantorowicz*, BoD, Norderstedt 2021, S.74.

N. Luhmann, *Die Geltung des Rechts*, Rechtstheorie 22/1991/3, S. 273-286 (274), umschrieb ‚Justiziabilität‘ als ‚rechtssystemimmanente Handhabbarkeit‘. Eine solche ist im ausdifferenzierten Rechtssystem an Gerichtsbarkeit rückgebunden.

¹³³ Vgl. Platon, *Kriton*, übers. und Kommentar von W. Bernard, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016.

¹³⁴ Luhmann, *Der Code der Moral*, Soziale Systeme 24/2019/1-2, S. 293 f. Vgl. G. Preyer, *Recht ohne moralische Bindung – Entscheidung als Selbstreferenz des Rechtssystems*, Rechtstheorie 42/2011, S. 283-306 (305).

¹³⁵ Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 144; Luhmann, *Rechtssoziologie I*, S. 190; N. Luhmann, *Das Paradox der Systemdifferenzierung und die Evolution der Gesellschaft*, Soziale Systeme 24/2019/1-2, S. 71-105.

Empirisch nachweisbar seien, so Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 612 f., vier Formen der sozialen Differenzierung, u. zw. segmentäre Differenzierung, solche nach Zentrum und Peripherie, stratifikatorische sowie funktionale Differenzierung.

¹³⁶ Luhmann, *Recht als soziales System*, Zeitschrift für Rechtssoziologie 20/1999/1, S. 3 f.

¹³⁷ Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 62; Luhmann, *Die Geltung des Rechts*, Rechtstheorie 22/1991/3, S. 281.

¹³⁸ Indem Luhmann, *Recht als soziales System*, Zeitschrift für Rechtssoziologie 20/1999/1, S. 9, Argumentation als ‚Redundanzpflege‘ rekonstruierte, begriff er sie „als Kontingenzbewältigung und als Verdichtung des Systemzusammenhangs.“ Vgl. K.-H. Ladeur, *Was heißt Evolution des Rechts?* Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 106/2020/3, S. 368-383 (371).

für die Verknüpfbarkeit der Operationen; ‚Rechtsgeltung‘ stehe in der Kommunikation für die Anschlussfähigkeit bei alledem, was *als* Recht kommuniziert werde.¹³⁹

Da Luhmann „keine Punkt-für-Punkt-Übereinstimmung zwischen System und Umwelt“ sah, hielt er die inner- und außergesellschaftliche Umwelt für komplexer als die Funktionssysteme; es gebe ein *Komplexitätsgefälle*.¹⁴⁰ Zur Reduktion von Umweltkomplexität bedürfe ein soziales System des Aufbaus von Eigenkomplexität.¹⁴¹ Eine differenzierte, eine möglichenreichere Rechtsordnung ist nach einem, wie Herbert Scheit aufgefallen ist, „zumeist unausgesprochenen Prinzip“, woran Luhmann seine Ausführungen orientiert hat, „besser in der Lage, sich auf eine relativ rasch ändernde Umwelt einzustellen“. ¹⁴²

Soziale Systeme können nach Luhmann strukturell gekoppelt sein, um gegenseitige *Einflüsse* zu bündeln, zu häufen und zu kanalisieren.¹⁴³ So seien das Rechts- und das Wirtschaftssystem über Eigentum und Verträge verbunden.¹⁴⁴ Politik und Recht seien über die *Staatsverfassung* so gekoppelt,¹⁴⁵ dass beider *Entscheidungsprämissen* und *-durchsetzung* „verknötet“ seien.¹⁴⁶

Das *politische* System hat nach Luhmann die Funktion, die Kapazität zu kollektiv bindendem Entscheiden bereitzuhalten, indem es über *Macht* verfügt, physische Gewalt einzusetzen;¹⁴⁷ es

¹³⁹ Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, S. 106, 110; Dreier, *Niklas Luhmanns Rechtsbegriff*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 88/2002/3, S. 315.

¹⁴⁰ Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 47 f., 249 f. „Komplex“ nannte er (a. a. O., S. 46) „eine zusammenhängende Menge von Elementen“, sofern aufgrund „immanenter Beschränkungen der Verknüpfungskapazität der Elemente nicht mehr jedes Element jederzeit mit jedem anderen verknüpft sein kann.“ Als „Element“ galt ihm (a. a. O., S. 43) „das, was für ein System als nicht weiter auflösbare Einheit fungiert.“

Das Komplexitätsgefälle war für N. Luhmann, *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, 2. Aufl., Carl-Auer, Heidelberg 2009, S. 181 ff., der evolutionäre Antrieb und zugleich die Regulative der Systemrationalität.

¹⁴¹ Vgl. Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 49.

¹⁴² H. Scheit, »System« und »Subjekt«: Der »liberale« Charakter der Systemtheorie Luhmanns, Zeitschrift für Politik 29/1982/2, S. 143.

¹⁴³ N. Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, 7. Aufl., Carl-Auer, Heidelberg 2017, S. 90 ff. Die Systemgrenze trenne zwar „Elemente“, aber nicht unbedingt auch Beziehungen; sie trenne „Ereignisse“, lasse aber kausale Wirkungen passieren. Vgl. Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 52.

¹⁴⁴ Vgl. M. Hutter, *Welchen Unterschied macht die Systemtheorie? Ein Übersetzungsversuch von Luhmanns »Die Wirtschaft der Gesellschaft«*, Kyklos 43/1990/3, S. 485-494; N. Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft als autopoietisches System*, Zeitschrift für Soziologie 13/1984/4, S. 308-327; N. Luhmann, *Wirtschaft und Recht: Probleme struktureller Kopplung*, Soziale Systeme 24/2019/1-2, S. 121-139. Die Funktion der (Geld-)Wirtschaft besteht nach Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, S. 132, in der „Vorsorge für die Befriedigung zukünftiger Bedürfnisse“.

¹⁴⁵ Vgl. N. Luhmann, *Politische Verfassungen im Kontext des Gesellschaftssystems*, Teil 1: Der Staat 12/1973/1, S. 1-22; Teil 2: Der Staat 12/1973/2, S. 165-182.

¹⁴⁶ N. Luhmann, *Rechtssystem und politisches System: Probleme ihrer wechselseitigen Beziehungen*, Soziale Systeme 24/2019/1-2, S. 176-185 (181): Politik muss rechtskonform entscheiden, um diese Entscheidung staatlich durchsetzen zu dürfen; Recht kann sich selbst weder setzen noch durchsetzen, sondern ist dafür auf den Staat als politische Organisation angewiesen. Vgl. G. Del Vecchio, *Ethik, Recht und Staat*, Kant-Studien 40/1935/1-2, S. 68-80 (78).

¹⁴⁷ N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, S. 18 ff., 75, 84-87.

N. Luhmann, *Macht*, 4. Aufl., UVK, Konstanz/München 2012, fasste ‚Macht‘ als ein symbolisch generalisiertes Erfolgsmedium der Kommunikation auf. ‚Symbol/symbolisch‘ bezeichnet bei Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 135, „das Medium der Einheitsbildung“, ‚Generalisierung‘ meint „Funktion der operativen Behandlung einer Vielheit.“

versichert den Zwangswert des Rechts.¹⁴⁸ Rechtsstaatliche Macht ist „friedliche“ Amtsmacht, deren Ausübung der gerichtlichen Überprüfung unterliegt, wohingegen die politische Berufung auf Souveränität den Versuch darstellt, sich der Gerichtsbarkeit zu entziehen,¹⁴⁹ „kriegerische“ Streitmacht ist, so gesehen, die Verweigerung internationaler Gerichtsbarkeit.¹⁵⁰ Luhmann wies darauf hin, dass die *Abstraktheit* physischer Gewalt sich nicht unvermittelt mit *Beliebigkeit* der Rechtsetzung verbinden lasse; sie sei nur insoweit erträglich, als unter fixierten Programmen gearbeitet werde, weshalb rechtsstaatlich postuliert würde, „den Zugang zu physischer Gewalt schlechthin durch Prozesse der Rechtsprechung zu filtern,“ sie somit „justizförmiger Kontrolle zu unterwerfen.“¹⁵¹ Die Kontrolle liefe gleichwohl ins Leere, wenn die Verwaltung nicht *strikt* ans Gesetz gebunden wäre, weshalb sich eine weitgehende „formalgesetzliche Delegation“ von Ermessen nicht mit dem rechtsstaatlichen Legalitätsprinzip verträgt, welches ein Ausdruck der „Gewaltenteilung“ ist.¹⁵²

Am Verhältnis von Recht und Gewalt interessierte Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 106-115, nicht die physische Wirkung, sondern der sinnhaft-symbolische Aspekt, welcher das *Unterlassen* der Anwendung von Zwangsakten ermöglicht. Politik sei sogar darauf angewiesen, dass die Ausführung negativer Sanktionen ausbleibe, um Macht nicht als unwirksam zu erweisen. Vgl. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, S. 40, 44 ff.

¹⁴⁸ Die Möglichkeit der Erzwingbarkeit wird dadurch nach Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 219-226, zu einem inhärenten Merkmal des positiven Rechts.

¹⁴⁹ Vgl. G. Gerardi, *Die Hegelsche Theorie des Völkerrechts*, Hegel-Jahrbuch 2014, S. 230-345; A. Verdross, *Die Souveränität der Staaten und das Völkerrecht*, Die Friedens-Warte, Blätter für zwischenstaatliche Organisationen 20/1920, S. 259-262.

¹⁵⁰ ‚Amtsmacht‘ bezeichnet die rechtsförmliche Bindung der Kommunikation nach dem politischen Machtcode. Die präferierte Seite des Machtcodes (Machtüberlegenheit statt -unterlegenheit) präsentiert sich, so Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, S. 88, 90 ff., in der friedlichen Form von Ämtern. Der Rechtsstaatsbegriff ist vielfältig; er ist verschiedentlich ideologisch aufgeladen. Vgl. M. Cerar, *The Ideology of the Rule of Law*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 97/2011/3, S. 393-404; D. Witschen, *Humanitäre Intervention eine supererogatorische Praxis?* Zeitschrift für Praktische Philosophie 4/2017/2, S. 169-190.

‚Krieg‘ wurde von A. Zanetti, *Krieg, humanitäre Intervention und Pazifismus*, in Ch. Neuhäuser/M.-L. Raters/R. Stoecker (Hrsg.), *Handbuch Angewandte Ethik*, 2. Aufl., J. B. Metzler, Berlin 2023, S. 655-665 (656), als „eine mit Waffen ausgetragene Auseinandersetzung zwischen großen Gruppen, Völkern oder Staaten“ beschrieben. M. Holzinger, *Niklas Luhmanns Systemtheorie und Kriege*, Zeitschrift für Soziologie 43/2014/6, S. 458-475 (471), erklärte, dass Kriege „als politische Praxis vielen geschichtlich-kontingenten und regional-spezifischen Veränderungsprozessen“ unterlägen, sodass „sich monokausale Aussagen über Bestimmungsfaktoren von kriegerischen Konflikten auf der Ebene der ‚Weltgesellschaft‘ eigentlich verbieten.“

Das höchste politische Gut ist nach Kant der ewige Friede (*Frieden stiften*). Vgl. Kant, MS, S. 354 f.; Kant, *Zum ewigen Frieden*, S. 10; M. S. Frings, *Zur Idee des Friedens bei Kant und Max Scheler*, Kant-Studien 66/1975/1-4, S. 85-101. H. Vaihinger, *Eine französische Kontroverse über Kants Ansicht vom Kriege, Auch ein Wort zur Friedenskonferenz*, Kant-Studien 4/1900/1-3, S. 50-60 (60), meinte, Kant hätte unter ‚ewigem Frieden‘ bloß eine „Interessengemeinschaft aller Kulturvölker“ verstanden. Dem widersprach M. Hoesch, *Lässt Kants Völkerbund als Mitgliedstaaten nur Republiken zu?* Kant-Studien 103/2012/1, S. 114-125. Vgl. L. A. Mulholland, *Kant on War and International Justice*, Kant-Studien 78/1987/1-4, S. 25-41; H. Kelsen, *Die Platonische Gerechtigkeit*, Kant-Studien 38/1933/1-2, S. 91-117 (117).

¹⁵¹ Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 239 f.

¹⁵² Die Gewaltenteilung war für Kant das Kriterium zur Scheidung der despotischen von der republikanischen Verfassung. Vgl. U. Thiele, *Demokratischer Pazifismus, Aktuelle Interpretationen des ersten Definitivartikels der Kantischen Friedensschrift*, Kant-Studien 99/2008/2, S. 180-199.

Zeidler, *Anmerkungen zur „Schlusslogischen Letztbegründung“*, in Rendl/König (Hrsg.), FS Zeidler, S. 583, erblickte in der Lehre von der Gewaltenteilung eine Lehre von der Gewaltenverteilung: „Funktionszusammenhang von Regelformulierung (Legislative), Regelausführung (Exekutive) und Regelauslegung (Judikative).“

Wie die *reflektierende Urteilskraft* uns Menschen dazu verhilft, zwischen moralisch ‚gut‘ und ‚schlecht‘ zu unterscheiden und *so* die Welt mit dem Präferenzwert des Wohlwollens und dem Reflexionswert ethischer Unhaltbarkeit (Argumentation ohne vernünftigen Begründungswert) zu erfüllen,¹⁵³ so konstituiert sich auch der Staat (als politische Organisation)¹⁵⁴ durch *reflexive Prozesse* (Selbstreferenz, Reflexivität) als ein *Rechtsstaat*, welcher sich nicht *als* Staatsgewalt aufzwingt, indem er politische Macht über das Recht erhebt, sondern sich selbst dazu zwingt, politischen Widerwillen durch *faire*, wie Luhmann umschrieb: nicht durch Machteinsatz oder „Wertefanatismus“ vorbestimmte,¹⁵⁵ Verfahren zur Staatswillensbildung in die Zumutbarkeit der Rechtswirklichkeit zu übersetzen.¹⁵⁶

Rechtsstaatlichkeit ist, so betrachtet, politisches Wohlwollen, das sich durch politische *sowie* rechtliche Verantwortlichkeit ausweist: Während ‚rechtliche Verantwortlichkeit‘ gedanklich zur Justiziabilität von Staatsakten überleitet, geleitet der Ausdruck ‚politische Verantwortlichkeit‘ zur *Demokratie*.¹⁵⁷ Das Austauschverhältnis von Regierung und Opposition als Zweitcodierung von Amtsmacht („Macht öffentlicher Stellen“) *vollendet* nach Luhmann die Ausdifferenzierung

Zum Legalitätsprinzip vgl. W. Barfuß, *Rechtsstaat und völkerrechtlicher Vertrag*, in H. Mayer et al. (Hrsg.), FS Walter, Manz, Wien 1991, S. 25-35 (28).

¹⁵³ Vgl. K. W. Zeidler, *Bioethik, Menschenwürde und reflektierende Urteilskraft*, Synthesis Philosophica 46/2008/2, S. 215-223;

¹⁵⁴ Vgl. L. Wansleben, „*Ghost in the Machine*“, *Der Staat in Luhmanns Theorie politischer Systeme*, Soziale Systeme 21/2019/1-2, S. 176-185; N. Luhmann, *Der Wohlfahrtsstaat als politisches und als theoretisches Problem*, Soziale Systeme 24/2019/1-2, S. 186-197.

Ein Staat ist nach Kant „die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen.“ Vgl. Kant, *MS*, S. 313; Kant, *Zum ewigen Frieden* [1795], hrsg. von R. Malter, Reclam, Stuttgart 2022, S. 4. Nach Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, S. 222, 225 f., ist das weltpolitische System intern in Territorialstaaten differenziert, deren Staatlichkeit in ihrer organisierten kollektiven Kommunikationsfähigkeit begründet liege.

¹⁵⁵ Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, S. 124 f.

¹⁵⁶ Vgl. N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Luchterhand, Neuwied 1969; Luhmann, *Recht als soziales System*, Zeitschrift für Rechtssoziologie 20/1999/1, S. 5; J. Přibán, *Beyond Procedural Legitimation: Legality and its 'Inflctions'*, Journal of Law and Society 24/1997/3, S. 331-349.

S. Machura, *Legitimation durch Verfahren – was bleibt?* Soziale Systeme 22/2017/1-2, S. 331-354 (349 f.), hat vorgebracht, dass es bei der Frage nach der Legitimation auch um die *Akzeptanz* der Behörden geht, denn es zeige sich empirisch, dass dann, wenn sie abgelehnt würden, das Erleben der Fairness des Verfahrens in den Hintergrund und stattdessen die Günstigkeit des Prozessausgangs in den Vordergrund rücke.

¹⁵⁷ Alle Staatsakte lassen sich als Rechtsakte sehen und allesamt der Staatsgerichtsbarkeit unterwerfen, worunter nicht nur die Straf- und Privatrechtsjustiz, sondern auch Verwaltungs- und Verfassungsgerichtsbarkeit zu verstehen sind. Vgl. Pačić, *Das Recht als Struktur der Gesellschaft*, S. 33 ff.

M. Thöndl, *Einführung in die Politikwissenschaft*, 2. Aufl., Böhlau, Wien/Köln/Weimar 2015, S. 195 ff., hat die Demokratie und die Diktatur in der „Typologie politischer Systeme“ an den entgegengesetzten Enden einer Achse verortet. Dem demokratischen Idealzustand komme die „stabile Demokratie“ am nächsten, doch gebe es „defekte“ Demokratien, die Bevölkerungsteile „aus rassistischen, ethnischen, geschlechtlichen Gründen oder aufgrund von Religionszugehörigkeit, fehlendem Besitz und unzureichender Bildung“ vom Wahlrecht ausschließen; solche, in denen „Vetomächte“ wie Militär, Guerilla, Miliz oder multinationale Konzerne einige politische Domänen dem Zugriff der demokratischen Repräsentierenden entziehen; solche, wo die frei, universell und fair gewählte Regierung das Parlament umgeht oder extrakonstitutionell auf die Justiz einwirkt; und solche, bei denen die Legislative und die Judikative „nur eingeschränkt in der Lage sind, die Exekutive zu kontrollieren.“ Während die Demokratie durch „die Begrenzung der politischen Macht durch Gewaltenteilung“ charakterisiert sei, sei die Diktatur durch Unbegrenztheit der politischen Macht und durch Gewaltkonzentration bestimmt. Bei der Diktatur sei (bzgl. ihrer Ideologie) zwischen einer autoritären und einer totalitären Variante zu unterscheiden (Thöndl, a. a. O., S. 216).

(operative Schließung) des politischen Systems.¹⁵⁸ Wenn wir ‚vollendet‘ als Wortwahl, die eine „aufgeklärte“ *Ausrichtung* ausdrückt, verstehen dürfen, dann dürfen wir auch davon ausgehen, dass öffentliche (Staats-) und internationale Gerichtsbarkeit die Ausdifferenzierung des Rechtssystems vollenden, obwohl *weltweit* weder Politik noch Recht vollends als selbstreferenziell-autopoietische Systeme ausdifferenziert sind.¹⁵⁹ Dennoch *gibt es* Weltrecht, es gibt Völkerrecht, das strukturell an das politische System gekoppelt ist, wenngleich nicht über *eine* weltstaatliche Verfassung, sondern über *viele* Staatsverfassungen.¹⁶⁰ Anders als in der Rechtsdogmatik,¹⁶¹ ist es rechtssoziologisch möglich, Völkerrecht und staatliches Recht als Ordnungen zu betrachten, die *nicht* zwingend in einem normativen, sondern – bei staatlicher „Selbstexklusion“ – in einem *kognitiven* Verhältnis zu einander stehen.¹⁶²

¹⁵⁸ Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, S. 99 f., 104 f. Vgl. F. Naschold, *Demokratie wegen Komplexität*, Zu Niklas Luhmann: »Komplexität und Demokratie«, Politische Vierteljahresschrift 10/1969/2-3, S. 326-327.

¹⁵⁹ Vgl. N. Luhmann, *Ausdifferenzierung des Rechtssystems*, Rechtsatheorie 7/1976/1-2, S. 121-136; Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 246

¹⁶⁰ U. Sollte, *Völkerrecht und Weltgesellschaft aus systemtheoretischer Sicht*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 89/2003/4, S. 519-537 (533). Recht entsteht nach Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 451, auch ohne Rekurs auf sanktionierte staatliche Gesetze; es habe Recht „vor der Entstehung von städtischen, stratifizierten, politisch konsolidierten Gesellschaftssystemen“ gegeben.

¹⁶¹ „Rechtsdogmatik“ steckt nach N. Luhmann, *Rechtssystem und Rechtsdogmatik*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1974, S. 19, „die Möglichkeiten juristischer Konstruktion von Rechtsfällen“ ab.

M. Neves, *Grenzen der Autonomie des Rechts in einer asymmetrischen Weltgesellschaft: Von Luhmann zu Kelsen*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 93/2007/3, S. 363-395 (393 f.), bezweifelte, ob das Völkerrecht der von Kelsen für die Rechtsgeltung aufgestellten Bedingung der *Effektivität* erfülle, weil „für die überlegende Macht die Beziehung von Unrecht und Unrechtsfolge im Völkerrecht bedeutungslos“ sei.

¹⁶² Vgl. (ansatzweise) Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 333 ff.

Recht, Moral: Gerechtigkeit?

Die strukturelle Koppelung des Rechts- und des politischen Systems in der Staatsverfassung ist ethisch aufschlussreich, denn sie erklärt das *Recht*, im Nachklang von Fichte und Kant,¹⁶³ zum *Inbegriff zwangsbewehrter Freiheit*.¹⁶⁴ Diesen Befund wollen wir, ausgehend vom „kritischen Geschäft“¹⁶⁵ Kants, ergründen und Überlegungen zu Luhmanns soziologischer Abklärung des Verhältnisses von Recht und Moral im Lichte seines systemtheoretisch elaborierten Begriffs der *Gerechtigkeit* anstellen. ‚Gerechtigkeit‘ hielt er für eine „Kontingenzformel“ in dem Sinne, dass „alle Vorstellungen darüber, was gerecht und ungerecht ist, historisch kontingent sind“,¹⁶⁶ doch erkannte er darin überdies einen Begriff, der die „Einheit des Systems im System“ repräsentiert, weil Gerechtigkeit ein „Programm für alle Programme“ sei, das normiere, *Gleiches gleich und Ungleiches ungleich* zu behandeln.¹⁶⁷

„Gesetz der Freiheit“

Die „gereifte Urteilskraft des Zeitalters“ der *Aufklärung*, so lehrte Kant, sei zu *Unrecht* mit einer Gleichgültigkeit gegenüber Metaphysik einhergegangen; spekulative Philosophie, mit der sich die menschliche Vernunft von alter her „belästigt“ habe, ohne sie beantworten zu können, sei im Seitenblick auf Mathematik und Physik „unwissenschaftlich“ geworden.¹⁶⁸ Also fragte er sich, *wie Metaphysik als Wissenschaft*; wie „Erkenntnis aus reiner Vernunft“ möglich sei, oder – was dasselbe ist – *wie synthetische Urteile a priori* möglich seien.¹⁶⁹

¹⁶³ Vgl. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, bei Christian Ernst Gabler, Jena/Leipzig 1796, S. 38, 42, 94, 99 f., 104, 154.

¹⁶⁴ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* [MS], hrsg. von H. Ebeling, Reclam, Stuttgart 2021, zit. nach AA, S. 230, hat ‚Recht‘ definiert als „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach allgemeinen Gesetzen der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“ Vgl. D. von d. Pfordten, *Kants Rechtsbegriff*, Kant-Studien 98/2007/4, S. 431-442; F. Kaulbach, *Der Herrschaftsanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant*, Kant-Studien 67/1976/1-4, S. 390-408 (395); Th. Pogge, *Kant's Theory of Justice*, Kant-Studien 79/1988/1-4, S. 407-433 (411).

¹⁶⁵ Kant, *KdU*, S. X.

¹⁶⁶ Dreier, *Niklas Luhmanns Rechtsbegriff*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 88/2002/3, S. 316. Eine solche Formel drückt für Luhmann aus, dass ‚Kontingenz‘ *nicht* ‚Beliebigkeit‘ bedeutet. Vgl. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 63 f. (Kap. „Soziologie der Moral“, S. 56-162).

¹⁶⁷ Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, S. 217, 223; N. Luhmann, *Der Gleichheitssatz als Form und als Norm*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 77/1991/4, S. 435-445 (440, 442, 445).

¹⁶⁸ Kant, *KrV*, S. A VII, XI. Vgl. J. Lenhard, *Kants Philosophie der Mathematik und die umstrittene Rolle der Anschauung*, Kant-Studien 97/2006/3, S. 301-317.

¹⁶⁹ Kant, *Prolegomena*, S. 4, 39, 41, 45, 48. Vgl. E. Cafagna, *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Hegels Frage an Kant*, Hegel-Jahrbuch 2016, S. 125-131.

Während analytische Urteile, die Kant auf den „Satz des Widerspruchs“¹⁷⁰ zurückführte, bloß *erläutern*, was bekannt ist, *erweitern* synthetische Urteile die Erkenntnis, sei es durch Erfahrung (a posteriori) oder „unabhängig von aller Erfahrung“ (a priori).¹⁷¹ Worum es geht, sind Urteile, die „notwendig und im strengen Sinne allgemein“ sind.¹⁷²

Was Kant suchte, war die *transzendente* Erkenntnis, die sich „mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt.“¹⁷³ Das uns als Gegenstand *Gegebene* werde uns vermittelt der Sinnlichkeit gegeben, welche uns *Anschauungen* liefere; durch den Verstand aber würden die Gegenstände *gedacht*, „von ihm entspringen Begriffe“.¹⁷⁴ Während somit Sinnlichkeit „die Rezeptivität des Gemüts“ ist, „Vorstellungen zu empfangen“, meint ‚Verstand‘ das Vermögen, solche „selbst herzustellen“ (Spontaneität der Begriffe, die der

Die Frage lautete nicht, ob Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich sei; dies hielt Kant für unstrittig. Stattdessen fragte er zuerst, wie „reine Mathematik“ und „reine Naturwissenschaft“ möglich seien, bevor er zur Frage überleitete, wie Metaphysik „überhaupt“ und schließlich, wie sie als Wissenschaft möglich sei. Aus dem „Prinzip ihrer Möglichkeit“ gedachte er, „die Bedingungen ihres Gebrauchs, den Umfang und die Grenzen desselben zu bestimmen.“ Vgl. Kant, *KrV*, S. B 19 ff. Seine „Kritik“ war, wie er darin sagte (B 25, A 11) nicht auf „Erweiterung“, sondern auf „Läuterung unserer Vernunft“ ausgerichtet. Vgl. S. Marck, *Platons Erkenntnislehre in ihren Beziehungen zur Kantischen*, Kant-Studien 18/1913/1-3, S. 346-262.

¹⁷⁰ Kant, *KrV*, S. B 9 f., A 5-7, erklärte, bei analytischen Urteilen gehe es um eine „Zergliederung“ der Begriffe, die wir schon haben, weil das Prädikat B zum Subjekt A gehöre, u. zw. als etwas, das darin (wenngleich „versteckt“) enthalten sei. Bei synthetischen Urteilen liege B zwar außerhalb von A, stehe damit aber in Verknüpfung. Die allgemeine (negative) Bedingung aller unserer Urteile sei deren Widerspruchsfreiheit (B 189, A 150). Den *Satz des Widerspruchs* (B 190, A 151) formulierte Kant wie folgt: „Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht“. Dies sei das Prinzip aller analytischen Urteile (B 191, A 151).

Nach A. Ros, *Kants Begriff der synthetischen Urteile a priori*, Kant-Studien 82/1991/2, S. 146-172 (149) ist ein ‚Urteil‘ bei Kant ein mentaler Akt, womit gewisse Einstellungen gegenüber Sachverhalten eingenommen werden.

¹⁷¹ Kant, *KrV*, S. B 4, 10 f., A XII, 7; Kant, *Prolegomena*, S. 25. Erfahrungsurteile seien allesamt synthetisch (B 11, A 7 f.), Mathematik hielt Kant (auf Biegen und Brechen) gleichfalls insgesamt für synthetisch (B 14, A 10).

¹⁷² Kant, *KrV*, S. B 3 f. Dass jedwede Erkenntnis mit der Erfahrung anfangen (anheben), daran hegte Kant (B 1) keinerlei Zweifel, doch war er der Meinung, dass sie darum nicht schon der Erfahrung entspringe, denn, dass etwas notwendigerweise und ausnahmslos geschehe, sei der Erfahrung nicht zu entnehmen. Vernunft gebe uns „die Prinzipien der Erkenntnis a priori“ an die Hand; und „reine“ Vernunft sei „diejenige, welche die Prinzipien, etwas schlechthin a priori zu erkennen“, enthalte (B 24, A 10-11).

Vgl. I. Heidemann, *Das Problem der Allgemeingültigkeit in der Ethik*, Kant-Studien 52/1996/1-4, S. 33-42; H. Pisarek, *Der Begriff der ‚Gesetzmäßigkeit‘ bei Hegel*, Hegel-Jahrbuch 2008, S. 93-96.

¹⁷³ Kant, *KrV*, S. B 25, A 11 f. Ein „System“ solcher Erkenntnisse (Begriffe) würde ihm zufolge „Transzendental-Philosophie“ heißen. Unter ‚System‘ verstand er „die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee“ (B 860, A 832). Seine *KrV* gliederte Kant in „Elementarlehre“ und „Methodenlehre“ (B 28, A 15). Die Elementarlehre ist unterteilt in „Ästhetik“ und „Logik“, letzte in „Analytik“ und „Dialektik“. Die Analytik nannte Kant auch die „Logik der Wahrheit“, die Dialektik verfare hingegen nur scheinbar logisch („Logik des Scheins“, B 87, A 62 f.). ‚Schein‘ meint weder Wahrscheinlichkeit noch Erscheinung, sondern den Trugschluss (B 349 f., A 293). Die Erklärung der Weise, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen, bezeichnete Kant als *transzendente Deduktion* derselben (B 117, A 85).

¹⁷⁴ Kant, *KrV*, S. B 33, A 19. Vgl. K. Gloy, *Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung*, Kant-Studien 75/1984/1-4, S. 1-37.

Verstand gebraucht, indem er *dadurch* urteilt).¹⁷⁵ „Gedanken ohne Inhalt sind leer“, bemerkte Kant, „Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“¹⁷⁶

Reine Formen sinnlicher Anschauung fand Kant in der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit.¹⁷⁷ Einen unbestimmten Gegenstand der Anschauung nannte er ‚Erscheinung‘ (Phänomen).¹⁷⁸ Da Anschauungen „nichts als die Vorstellung von Erscheinungen“ sind, erschauen wir „eigentlich“ nicht *die Dinge an sich* selbst.¹⁷⁹ Drücken wir das aber mit den Worten aus, *dass* wir die Dinge selbst so sehen, *wie* sie uns erscheinen, so stellen wir die Weichen für die Phänomenologie von Edmund Husserl,¹⁸⁰ dessen „eidetische Reduktion“ uns das *inter-subjektive* Rechtserleben vor Augen führt.¹⁸¹

¹⁷⁵ Kant, *KrV*, S. B 74 f., 93 f., A 50 f., 68 f. Wie sich sinnliche Anschauungen auf der Rezeptivität der Eindrücke gründen, so gründen sich Begriffe auf der Spontaneität des Denkens (B 93, A 68). ‚Denken‘ sei das Erkennen durch Begriffe, die „als Prädikate möglicher Urteile auf irgendeine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstand“ bezogen seien (B 94, A 69). ‚Denken‘ umschrieb Kant, *Prolegomena*, S. 88, auch als „Vorstellungen in einem Bewusstsein vereinigen“, wobei die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewusstsein das Urteil sei, sodass *Denken* so viel wie *Urteilen* bedeute „oder Vorstellungen auf Urteile überhaupt beziehen.“ Sofern Urteile „bloß als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewusstsein betrachtet werden,“ seien dieselben *Regeln*.

Vgl. I. Heidemann, *Der Begriff der Spontaneität in der Kritik der Reinen Vernunft*, Kant-Studien 47/1956/1-4, S. 3-60; K. E. Schorr, *Der Begriff bei Frege und Kant*, Kant-Studien 58/1967/1-4, S. 227-246; A. López-Fernández, *Der Gegenstand der Vorstellungen und die transzendente Apperzeption*, Kant-Studien 81/1990/3, S. 265-279; S. Kühnen, *Kant und Hegel über Wahrnehmung*, Hegel-Jahrbuch 2016, S. 260-264 (261); L. De Vos, *Der Begriff und die Einheit der Apperzeption*, Hegel-Jahrbuch 2016, S. 114-119.

¹⁷⁶ Kant, *KrV*, S. B 75 f., A 51. Weder könne der Verstand etwas anschauen noch die Sinne etwas denken: „Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.“ Die Erkenntnis eines Gegenstandes sei nur unter zwei Bedingungen möglich (B 125, A 92 f.), „erstlich Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird; zweitens Begriff, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht.“ Vgl. E. Rothacker, *„Anschauungen ohne Begriff sind blind“*, Kant-Studien 48/1957/1-4, S. 161-184; M. Caimi, *„Gedanken ohne Inhalt sind leer“*, Kant-Studien 96/2005/2, S. 135-146.

¹⁷⁷ Empirisch seien (Kant, *KrV*, S. B 74 f., A 50 f.) Anschauungen und Begriffe, die *Empfindungen* als „Materie“ enthalten, wohingegen *reine Anschauung* die Form enthalte, worunter etwas angeschaut wird, und *reine Begriffe* „die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“. Die Lehre von den „Regeln der Sinnlichkeit überhaupt“ sei die transzendente Ästhetik; jene der Verstandesregeln überhaupt sei die transzendente Logik (B 76, A 52).

Der Raum habe empirische Realität, doch sprach Kant (a. a. O., S. B 44, A 28) auch von der transzendentalen Idealität desselben, sobald wir „die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrungen weglassen“ und ihn als etwas annehmen, was den Dingen an sich selbst zugrunde liege. Zeit sei die Form des „inneren Sinnes“ („Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes“, B 49, A 33).

¹⁷⁸ Kant, *KrV*, S. B 34 f., 73, A 20, 22.

¹⁷⁹ Kant, *KrV*, S. B 59, A 42. Die Gegenstände der Erfahrung – besser noch: die in den Umständen der Erfahrung wiedererkennbaren Gegenstände der Erkenntnis – sind nach Kant nur in der Erfahrung gegeben, außerhalb derselben gebe es sie nicht (B 521, A 492). Vgl. Kant, *Prolegomena*, S. 62; M. Westphal, *In defense of the thing in itself*, Kant-Studien 59/1968/1-4, S. 118-141.

¹⁸⁰ Vgl. Kant, *Prolegomena*, S. 59; A. Thomsen, *Bemerkungen zur Kritik des Kantischen Begriffes des Dinges an sich*, Kant-Studien 8/1904/1-4, S. 193-257 (237); V. De Palma, *Deskription oder Konstruktion? Husserl und die Grenzen der Phänomenologie*, Husserl Studies 35/2019, S. 185-202; R. Ingarden, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, hrsg. von G. Haefflinger, Max Niemeyer Verl., Tübingen 1992, S. 66 f., 70, 187 ff.; W. Beimer, *Der phänomenologische Evidenzbegriff*, Kant-Studien 23/1919/1-3, S. 269-301 (274); E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der Eidetischen Variation*, hrsg. von D. Fonfara, Springer, Dordrecht 2012; O. Becker, *Die Philosophie Edmund Husserls*, Kant-Studien 35/1930/1-4, S. 119-150.

¹⁸¹ Vgl. S. Loidolt, *Rechtsphänomenologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, S. 385; K. P. Purnhagen/M. Res, *Grundlagen der Rechtsphänomenologie*, Jura 9/2009, S. 661-668; Ž. Radinković, *Die Phänomenologie Edmund Husserls als Eidetische Wissenschaft*, Philosophy and Society 20/2019/4, S. 571-594.

Die Schwierigkeit, wie „subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben“, behob Kant mit Verweis darauf, dass Erfahrung (der Form des Denkens nach) nur in „Kategorien“ einer „ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption“ möglich sei.¹⁸² Das „Ich denke“, das kartesische „cogito“, wodurch „ein transzendentes Subjekt der Gedanken“ vorgestellt wird, *muss* „alle meine Vorstellungen begleiten können“.¹⁸³ Wir können nicht anders als vorstellbar, mithin „geregelt“ (verständlich, begreiflich) zu urteilen, nämlich unter den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, *sodass* synthetische Urteile a priori auf *mögliche Erfahrung* begrenzt sind.¹⁸⁴ ‚Erfahrung‘ können wir als *Zwanghaftigkeit der Wiederholbarkeit* auffassen; so wird sie zum „Problem“ (zur „Sinninstanz“) der Wissenschaften, die sich darum als *Problemlösungsverfahren* verstehen lassen.¹⁸⁵

Sobald wir „über die Grenzen der Erfahrung hinaus“ denken,¹⁸⁶ wird das, was die Gedanken uns vorstellen, mit Wittgenstein gesagt, „unsinnig“.¹⁸⁷ Kant zog es dagegen vor, von regulativen Ideen der reinen Vernunft zu sprechen, zu denen er die menschliche *Freiheit* zählte, verstanden als „das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen“.¹⁸⁸ Freiheit im *praktischen* Sinne, als

¹⁸² Kant, *KrV*, S. B 122, 126, A 89, 93. Vgl. H.-G. Bensch, *Kategorie(n) bei Kant und Hegel*, Hegel-Jahrbuch 2016, S. 154-159.

¹⁸³ Kant, *KrV*, S. B 131 f., 404, A 346. Die Verbindung eines Mannigfaltigkeit könne niemals durch Sinne in uns kommen, sie sei ein Akt der Spontaneität der Vorstellungskraft, eine Verstandeshandlung, die als *Synthesis* bezeichnet werde, um merklich zu machen, dass wir uns „nichts als im Objekt verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben“ (B 129 f., A 130 f.).

¹⁸⁴ Kant, *KrV*, S. B 165 f., 197, A 158. Da wir nichts denken können „ohne durch Kategorien“ und nichts erkennen können „ohne durch Anschauungen“, die unseren Begriffen entsprechen (B 165), alle unsere Anschauungen aber sinnlich seien und unsere Erkenntnis, sofern der Gegenstand gegeben sei, empirisch sei, während eine empirische Erkenntnis nichts anderes als Erfahrung sei (B 147), sei uns „keine Erkenntnis a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung“ (B 165 f.). Das oberste Prinzip der synthetischen Urteile laute (B 197, A 158), ein jeder Gegenstand stehe „unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.“ Die „Grundsätze des reinen Verstandes“ seien „Axiome der Anschauung, Antizipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung und Postulate des empirischen Denkens überhaupt“ (B 200, A 161).

¹⁸⁵ Kant, *GMS*, S. 455, beschrieb ‚Erfahrung‘ als „nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntnis der Gegenstände der Sinne“. Vgl. S. Palmquist, *Knowledge and Experience, An Examination of the Four Reflective 'Perspectives' in Kant's Critical Philosophy*, Kant-Studien 78/1987/1-4, S. 170-200 (173); B. Bauch, *Über den Begriff des Naturgesetzes*, Kant-Studien 19/1914/1-3, S. 303-337; W. Malgaud, *Kants Begriff der empirischen Realität*, Kant-Studien 54/1963/1-4, S. 288-303.

Die obige Formulierung („Problem“, „Sinninstanz“) nimmt (begrifflich) Bezug auf: K. W. Zeidler, *Prolegomena zur Wissenschaftstheorie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, S. 116 f.

¹⁸⁶ Kant, *KrV*, S. B 87, A 63.

¹⁸⁷ Wittgenstein, *Tractatus*, Nr. 6.54.

¹⁸⁸ Die transzendente Subjektivität des denkenden Ich bedeutet nach Kant, *KrV*, S. B 407, nicht, dass dieses Ich ein für sich selbst bestehendes Wesen oder Substanz sei. Dennoch werde eine *Seele*, es werde *Unsterblichkeit* gedacht. Überdies werde die *Welt* und mit ihrer Begrenzung die *Willensfreiheit* sowie das *Dasein Gottes* gedacht (B 826, A 798). Die Vernunft habe einen „natürlichen Hang“ dazu, über das Feld möglicher Erfahrung zu schreiten und aus bloßen Vorstellungen Dinge an sich selbst zu machen (B 519, 670, A 491, 642). Kants „Methodenlehre“ sollte dazu dienen, die Vernunft zu „disziplinieren“ (B 737 f., A 709 f.), denn die letzte Absicht der „uns weislich versorgenden Natur“ bei der Einrichtung unserer Vernunft sei die Moralfrage, „was zu tun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist“ (B 828 f., A 800 f.). Kant war der Ansicht, dass die Ideen der Sittlichkeit ohne Gott und die künftige Welt „keine Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung wären“ (B 841, A 813). Vgl. M. Bondeli, *Zu Kants Behauptung der Unentbehrlichkeit der Vernunftideen*, Kant-Studien 87/1996/2, S. 166-183.

„die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“, zeige sich *aus* Erfahrung; *Kausalität* gibt es nach Kant nicht nur in Ansehung dessen, was nach der Natur, sondern auch dessen, was aus Freiheit geschieht.¹⁸⁹ An Fichte und Schelling denkend,¹⁹⁰ sagen wir, dass wir uns nicht *wider* die Natur verhalten,¹⁹¹ wohl aber *mit* ihr handeln können, soweit wir über Zweckrationalität verfügen.¹⁹²

„Willkür“, ein Wort das Kant vielfach verwendet, ist das *Vermögen der Zweckverwirklichung*, abhängig von Antrieben mit Blick auf Vor- und Nachteile *oder* frei aus Achtung fürs Gesetz.¹⁹³

¹⁸⁹ Kant, *KrV*, S. B 561 f., A 533 f. Vgl. Kant, *KpV*, S. 5. „Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann“, schrieb Kant, *GMS*, S. 448, sei „eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei.“ Da der Mensch sowohl der *Sinneswelt* als auch der *Verstandeswelt* angehöre, könne er durchaus zwei Standpunkte einnehmen, in Abhängigkeit von Naturgesetzen (Heteronomie) *oder* unter dem Sittengesetz (Autonomie) stehend (Kant, *GMS*, S. 450, 452 f.). Das moralische Sollen sei ein eigenes notwendiges Wollen als Glied einer intelligiblen Welt und es sei nur insofern als Sollen gedacht, als der Mensch *zugleich* als Glied der Sinneswelt betrachtet werde (Kant, a. a. O., S. 455). Als Idee der Vernunft, unter der man sich in eine „andere Ordnung der Dinge“ versetzt, sei die objektive Realität der Freiheit allerdings zweifelhaft, weil sie mangels Erfahrbarkeit nicht erklärt werden könne (Kant, a. a. O., S. 457 f., 459); „wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu“ sei die Vernunft nicht imstande, weswegen wir zwar nicht die „praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs“ begreifen können, aber „seine Unbegreiflichkeit“ (Kant, a. a. O., S. 461, 463). Vgl. C. Graband, *Das Vermögen der Freiheit, Kants Kategorien der praktischen Vernunft*, Kant-Studien 96/2005/1, S. 41-65; G. Geismann, *Kant über Freiheit in spekulativer und in praktischer Hinsicht*, Kant-Studien 98/2007/3, S. 283-305; R. Reininger, *Das Causalproblem bei Hume und Kant*, Kant-Studien 6/1901/1-3, S. 427-458; H. Driesch, *Skizzen zur Kantauffassung und Kantkritik*, Kant-Studien 22/1918/1-2, S. 81-124 (123); G. Geismann, *Kant über Freiheit in spekulativer und in praktischer Hinsicht*, Kant-Studien 98/2007/3, S. 283-305. Für N. Hartmann, *Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes*, Kant-Studien 24/1920/1, S. 161-290 (287 f.), ist Freiheit nicht durch Indeterminismus bedingt und deckt sich Determinismus nicht mit Kausalität. Vgl. zu „gradueller“ Freiheit: R. Rheinwald, *Zur Frage der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus*, Zeitschrift für philosophische Forschung 44/1990/2, S. 194-219.

¹⁹⁰ F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Reutlingen 1834; J. Yorikawa, *System und Freiheit, Schelling und der deutsche Idealismus*, Hegel-Jahrbuch 7/2005, S. 258-261; A. Schmiljun, *Staat und Freiheit bei F. W. J. Schelling*, Ethics in Progress 9/2018/2, S. 118-130 (119-123); A. Kuzmin, *Die Idee der transzendentalen Freiheit in der Philosophie Fichtes und die Gegenwart*, Fichte-Studien 38/2013, S. 61-69; C. Kumamoto, *Die transzendente Freiheit bei Fichte*, Fichte-Studien 1/1990, S. 99-107; T. Pedro, *Die Freiheit und das Böse, Eine Gegenüberstellung von Fichtes früher Sittenlehre und Schellings Freiheitsschrift*, Fichte-Studien 27/2006, S. 169-187.

¹⁹¹ „Natur“ nannte Kant, *Prolegomena*, S. 71, 74, „das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt“ sei, sprach aber auch vom „Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung“. Vgl. B. Rang, *Naturnotwendigkeit und Freiheit, Zu Kants Theorie der Kausalität als Antwort auf Hume*, Kant-Studien 81/1990/1, S. 24-56; F. Heusinger von Waldege, *Was ist Autonomie?* Hegel-Jahrbuch 2017, S. 197-201 (200 f.).

¹⁹² Zum Zweckbegriff vgl. A. Pfannkuhe, *Der Zweckbegriff bei Kant*, Kant-Studieng 5/1901/1-3, S. 51-72. Es ließe sich vielleicht sagen, wir seien, *obzwar nicht frei geschaffen, doch so beschaffen, uns Freiheit zu verschaffen*. Vgl. F. Behrend-Halle, *Der Begriff des reinen Wollens bei Kant*, Kant-Studien 11/1906/1-3, S. 109-117 (114 f.); N. Hartmann, *Logische und ontologische Wirklichkeit*, Kant-Studien 20/1915/1-3, S. 1-28 (24); Ch. Belli, *Grund und Zweck*, Hegel-Jahrbuch 2016, S. 493-497; N. Luhmann, *Zweck – Herrschaft – System, Grundbegriffe und Prämissen Max Webers*, Der Staat 3/1964/2, S. 129-158.

Kant, *KrV*, S. B 836, A 208, nannte „die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre,“ eine moralische Welt, die zwar nur eine bloße, aber Idee sei, welche Einfluss auf die Sinneswelt haben könne und solle, weswegen sie „objektive Realität“ habe. Kausalität nach dem Gesetze der Naturgesetzlichkeit schränkte Kant, *KpV*, S. 171, auf die Erscheinung eines Wesens ein, wohingegen es möglich sei, die Freiheit „demselben Wesen als Ding an sich selbst“ beizulegen. Kant, *KdU*, S. XXVII, XXXIV, nahm als „Prinzip der Urteilskraft“ die „Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit“ an.

¹⁹³ Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft enthält nach Kant, *KrV*, S. B 868, A 840, das Natur- wie auch das Sittengesetz. *Freie Willkür* (freies Verhalten) sei jene, „die unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann“ (Kant, *KrV*, B 830, A 802; Kant, *GMS*, S. 416 f.). Kant, *MS*, S. 213, sah im Willen das Begehrungsvermögen nicht in Beziehung auf die

Die *Zurechenbarkeit* eines Verhaltens zu einer Person, von der wir sagen, sie hätte „so und so“ *gehandelt*, ist die Rückführbarkeit eines „tatbestandlichen“¹⁹⁴ Verhaltens auf deren willentliche *Entscheidung*.¹⁹⁵ Entscheidungsfreiheit ist nach Luhmann keine Bedingung, sondern die Folge moralischer Zurechnung von Handlungen, indem auf Handlungen *Kommunikation* zugerechnet wird;¹⁹⁶ so war es ihm möglich, Interaktion und Organisation in der aus Kommunikationen (*nur* daraus, aus Sinnvorschlägen,)¹⁹⁷ bestehenden Gesellschaft nicht als störend zu empfinden.¹⁹⁸

Wenn der ‚Wille‘ in Rede steht, geht es bei Kant um das *Vermögen der Zwecksetzung*, sei sie aus Gründen des Mössens (Heteronomie) *oder* Sollens (Freiwilligkeit).¹⁹⁹ Das „Sollen“ drückt

Handlung, sondern auf den „Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung“. Vgl. H. Rickert, *Über logische und ethische Geltung*, Kant-Studien 19/1914/1-3, S. 182-221 (191); H. Hudson, *Wille, Willkür, and the imputability of Immoral Actions*, Kant-Studien 82/1991/2, S. 179-196 (181, 187).

P. Stekeler-Weithofer, *Willkür und Wille bei Kant*, Kant-Studien 81/1990/3, S. 304-320, deutete ‚Willkür‘ indes als „Fähigkeit, sich Zwecke zu setzen und zwischen verschiedenen vorab erwogenen“ und als ausführbar erkannten Handlungsmöglichkeiten zu wählen. „Frei“ sei die Willkür (eigentlich) nur, wenn sie durch den Willen (der durch Gründe bestimmten Willkür) bestimmt sei (S. 307-309). Kant, *MS*, S. 226, hat diese Verwirrung verursacht, indem er sich uneinheitlich ausgedrückt hat; so sprach er z. B. davon, dass vom Willen die Gesetze, von der Willkür die Maximen ausgehen.

¹⁹⁴ Vgl. M. Stockhammer, *Zurechnungs- und Kausalgesetz*, Kant-Studien 49/1958/1-4, S. 132-153.

¹⁹⁵ Vgl. Kant, *MS*, S. 227 f.; subjektiv sei der Grad der Zurechnungsfähigkeit „nach der Größe des Hindernisses zu schätzen, die dabei überwunden werden müssen.“ Wenn Kant, *GMS*, S. 402, fragte, ob wir etwas „wollen können“, dann dachte er daran, dass „der Begriff der Handlung an sich schon“ ein Gesetz für uns enthalte, denn es geht um die Verwirklichung eines *selbst* gesetzten Zwecks. Dabei wird *er* wohl nur an freie gewählte (begründete, nicht sinnlich auferlegte) Zwecke gedacht haben. Allerdings merkte er (a. a. O., S. 405), dass der Mensch in sich „ein mächtiges Gegengewicht“ zur moralischen Pflicht fühle, nämlich Bedürfnisse und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen ‚Glückseligkeit‘ zusammenfasste, weshalb er (S. 407) festhielt, es sei in der Tat „unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewissheit auszumachen“, wo die *Maxime* einer pflichtgemäßen Handlung „lediglich auf moralischen Gründen“ beruht. Die Zuschreibung einer Handlung bedeutet daher nicht völlige Unabhängigkeit *und* sie ist eine *beobachtende* Selbst- oder Fremdzuschreibung.

Vgl. E. Kutlu, *Der Begriff der Person bei G. W. F. Hegel und Max Scheler*, Hegel-Jahrbuch 2014, S. 276-281.

¹⁹⁶ Freiheit sei ein „Effekt der Kommunikation von Erwartungen, Normierungen und Voraussagen“; er hielt sie für die „interaktionsgebundene“ – darum auch für die Gesellschaft so „zentrale“ – Kontingenzformel der Moral. Vgl. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 119 f. Freiheit sei „eine euphemistische Bezeichnung für die Kontingenz des Handelns.“ Vgl. Luhmann, a. a. O., S. 118. Sie sei nicht Voraussetzung, sondern Folge von Moral. Vgl. Luhmann, a. a. O., S. 340.

¹⁹⁷ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 348.

¹⁹⁸ V. H. Schmidt, *Die Systeme der Systemtheorie, Stärken, Schwächen und ein Lösungsversuch*, Zeitschrift für Soziologie 34/2005/6, S. 406-424 (409), erachtete organisierte Teilsysteme der Funktionssysteme für inkompatibel mit bloßer Kommunikation, weil Sozialkategorien und -gebilde in operativ geschlossenen Kommunikationskreise projiziert würden. Schmidt zog (a. a. O., S. 422) die Ausdruckweise vor, das Rechtssystem organisiere das Recht (die Rechtskommunikation) in der Gesellschaft.

¹⁹⁹ Vgl. Kant, *KrV*, S. 830, 802. Kant, *KpV*, S. 29, bezeichnete den ‚Willen‘ als ein Vermögen, „den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen“ oder „sich selbst zur Bewirkung derselben“, die eigene Kausalität, „durch die Vorstellung von Regeln“ (S. 57) zu bestimmen. Vgl. Kant, *GMS*, S. 412; der Wille sei ein Vermögen, das „zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig“ (gut) erkennt. Obwohl Kant den Willen als „eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind“, einordnete, ist nicht abzustreiten, dass ein solches Wesen auch das Unvernünftige wählen könnte, weil der Wille nach Kant eben nicht schon die Wahl, sondern *Vermögen* zu wählen, ist.

Der *freie Wille* zeigt sich nach Kant, *KpV*, S. 128, in seiner „Reinheit“, sofern er sich gegen widerstrebende Antriebe und Neigungen zu behaupten vermag. Wir seien zwar „gesetzgebende Glieder“ im Reich der Sitten und der Zwecke, „aber doch zugleich Untertanen“ (Kant, a. a. O., S. 147). Stellenweise blendete Kant „die andere Seite“ aus und verengte das Blickfeld auf die Auswahl einer Handlungsoption bloß aus Gründen der Freiheit, anstatt die Möglichkeit, in Abhängigkeit vom Sinnlichen zu handeln, sich gegen das Vernünftige zu entscheiden, zu bedenken,

Selbstzwang, *Selbstgesetzgebung* (Autonomie) aus, weshalb das, was gesollt ist, ‚Pflichtgesetz‘ (Sittengesetz) heißt.²⁰⁰ Luhmann brachte den Zweckbegriff zwar nicht mit „der“ Vernunft, aber mit *Systemrationalität* in Verbindung, zumal er eufunktionale und dysfunktionale Zwecksetzung unterschied und sie unter dem Gesichtspunkt untersuchte, ob die Folgen der Mittel neutralisiert (Zweckspezifikation) oder idealisiert (Zweckabstraktion) werden, um Umweltkomplexität zu reduzieren.²⁰¹

Was bei den Sinnen anfängt, „endigt bei der Vernunft“, welche als „Vermögen der Prinzipien“ keine Unordnung duldet, weshalb sie die *reflektierende Urteilskraft* gemahnt, auf Schlüssigkeit (Gewissenhaftigkeit) zu achten.²⁰² Wer gewissenhaft *wirkt*, vergewissert sich sowohl darüber, was *wirklich*, als auch, was zu *verwirklichen* ist.²⁰³ Was in der Praxis *erhofft* werden darf, ergibt sich aus der Theorie: Daraus, dass das Glück weder denen, die sich sittengemäß verhalten, noch jenen, die sittlich handeln,²⁰⁴ *zwangsläufig* hold ist, hat Kant entnommen, dass eine *tugendhafte* (selbstdisziplinierte) *Gesinnung*, in Anlehnung an die stoische Ethik,²⁰⁵ lediglich die *Würdigkeit*

weshalb er dort keinen Sinne darin sah, den Willen frei oder unfrei zu nennen. Vgl. Kant, *GMS*, S. 447; Kant, *MS*, S. 226.

²⁰⁰ Kant, *KpV*, S. 58 f., 82, 105. Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nach Kant, *GMS*, S. 399 f., „in der Maxime, nach der sie beschlossen wird“ (im Willens-Prinzip). ‚Pflicht‘ definierte Kant (a. a. O., S. 400) als „die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.“ Kant stellte sich „das Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen“ als eine Art *Nötigung* vor (*GMS*, S. 413), was wohl so zu verstehen sein wird, dass wir uns *als* Wesen, die ihre Handlungsweise *ergründen*, durch Argument gezwungen sehen können, künftig *anders* (besser begründet) zu handeln. Vgl. Kant, *MS*, S. 379, 382.

²⁰¹ N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität, Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*, Mohr/Siebeck, Tübingen 1968.

²⁰² Kant, *KrV*, S. B 355 f., A 298 f. Für Kant, *KrV*, S. B 171, A 132, ist der *Verstand* das „Vermögen der Regeln“, die *Urteilskraft* ist das Vermögen zu entscheiden, ob etwas unter einer Regel steht oder nicht. Während der Verstand einer „Belehrung“ fähig sei, sei die Urteilskraft ein Talent, das nicht belehrt, „sondern nur geübt sein will“ (B 172, A 133). *Vernunft* sei „das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien“ (B 358, A 302). ‚Erkenntnis aus Prinzipien‘ nannte Kant (B 357, A 300) diejenige, „da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne.“ Man könne die Vernunft auch als „Vermögen zu schließen“, betrachten, sohin mittelbar zu urteilen (B 386, A 330). Vgl. Kant, *KdU*, S. XXVI.

‚Urteilskraft‘ ist nach Kant, *KdU*, XXVI, „das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken.“ Sofern „das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz)“ gegeben sei, so sei die subsumierende Urteilskraft bestimmend; falls aber „nur das Besondere“ gegeben sei, wozu das Allgemeine gesucht werde, sei die Urteilskraft reflektierend. Vgl. M. Bek, *Die Vermittlungsleistung der reflektierenden Urteilskraft*, Kant-Studien 92/2001/3, S. 296-327.

²⁰³ Das Interesse der Vernunft in ihrem spekulativen und ihrem praktischen Gebrauch vereinigt sich nach Kant, *KrV*, S.B 832 f., A 804 f., in den drei Fragen, *was ich wissen kann* (spekulativ), *was ich tun soll* (praktisch) und (in beider Zusammenschau), *was ich hoffen darf*. Vgl. R. Höningwald, *Zur Wissenschaftstheorie und -systematik*, Kant-Studien 17/1912/1-3, S. 28-84; T. Kadowaki, *Das Faktum der reinen praktischen Vernunft*, Kant-Studien 56/1965/3-4, S. 385-395 (394); K. Alpheus, *Was ist der Mensch?* Kant-Studien 59/1968/1-4, S. 187-198.

²⁰⁴ Kant, *MS*, S. 386-388, nahm zwei Zwecke an, die zu verwirklichen er für eine Pflicht hielt, nämlich die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit (die eigene Glückseligkeit strebe man von Natur aus an, weshalb man sich dazu nicht eigens für verpflichtet halten müsse, und die fremde Vollkommenheit könne man nicht selbst erwirken). Vgl. K. Haucke, *Moralische Pflicht und die Frage nach dem gelingenden Leben, Überlegungen zu Kants Glücksbegriff*, Kant-Studien 93/2002/2, S. 177-199.

²⁰⁵ W. Schink, *Kant und die stoische Ethik*, Kant-Studien 18/1913/1-3, S. 419-475 (428, 437).

zur Glückseligkeit anzeigt.²⁰⁶ Epikur hätte da wahrscheinlich widersprochen und das Glück eher in der Lebensfreude gesucht.²⁰⁷

Wenn wir die Freiheit nicht nur *hypothetisch*, sondern so gebrauchen, wie sie „in aller Absicht notwendig“ ist, indem wir von allem absehen, was als Mittel zu beliebigen Zwecken gut ist,²⁰⁸ sodass wir frei von der Materie die Form des Wollens ansehen, dann halten wir *kategorisch* am „absoluten Wert des bloßen Wollens“ fest; daran, dass es *an sich gut* (praktisch notwendig) sei,

²⁰⁶ Kant, *MS*, S. 390 ff. Vgl. S. G. Smith, *Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good*, Kant-Studien 75/1984/1-4, S. 168-190; M. Albrecht, *Können „wir uns glücklich machen“?* Kant-Studien 107/2016/3, S. 496-513.

Kant, *KpV*, S. 151, fasste ‚Tugend‘ als „moralische Gesinnung im Kampfe“ auf, womit er sie von ‚Heiligkeit‘ im Sinne eines „vermeinten Besitze einer völligen Reinlichkeit der Gesinnung des Willens“ abgrenzte. „Tue das“, so ist bei Kant, *KrV*, S. B 836 f., A 808 f., zu lesen, „wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein.“ Hoffnung geht ihm (B 833, A 805) zufolge auf Glückseligkeit; das sei „die Befriedigung aller unserer Neigungen“ (B 834, A 806). Vgl. Kant, *KdU*, S. 423 f. Es handle sich um einen Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, sagte Kant, *KpV*, S. 224, „dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht.“

Das Gesetz, das keines ist, welches „zum Beweggrund nichts anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu sein“, sondern ein solches aus empirischen Beweggründen (Glückseligkeit) ist, nannte Kant, *KrV*, S. B 834, A 806, kein moralisches (Sittengesetz), sondern ein pragmatisches (Klugheitsregel). Kant meinte (a. a. O., S. B 839, A 810 f.), dass die Hoffnung auf Glückseligkeit nur dann begründet sei, wenn eine höchste Vernunft; wenn Gott als Urheber der Natur und ein künftiges Leben angenommen werden. Damit hat er zwar nicht beweisen, dass es Gott und/oder ein Leben nach dem Tod gibt, doch wollte er im Gefilde des Wissens ohnehin nur zum Glauben Platz bekommen. Vgl. Kant, *KrV*, S. B XXX.

Die lasterhafte hat Kant eine „strafwürdige“ Gesinnung genannt. Dabei ging es weder um Strafbarkeit noch um Strafen, weil die Strafe hier darin besteht, die Hoffnung auf Glückseligkeit – nach Kant: im Jenseits – zu verlieren. Vgl. Kant, *KpV*, S. 66. Zur „richterlichen“ Strafe sagte Kant, *MS*, S. 331, dass diese die Delinquenten niemals bloß als Mittel zu einem anderen Gut (Generalprävention) behandeln dürfe; äußerst bedenklich ist dagegen seine Sicht, dass sie zu bestrafen seien, weil sie straffällig geworden seien. Dadurch wäre die Strafe ein Selbstzweck geworden, wodurch die Würde der Menschen verletzt würde. Mit seinen Prämissen vertragen sich weder die Sühne- noch die Vergeltungstheorie, sondern wohl nur spezialpräventive Maßnahmen zur Resozialisierung, die sowohl besserungs- (subjektiv-objektiver Zweck) als auch vertrauensbildende Maßnahmen (objektiv-subjektiver Zweck) einschließen. Vgl. W. Enderlein, *Die Begründung der Strafe bei Kant*, Kant-Studien 76/1985/1-4, S. 303-327.

²⁰⁷ Vgl. Epikur, *Wege zum Glück*, hrsg. und übers. von R. Nickel, 3. Aufl., Artemis & Winkler, Mannheim 2011.

²⁰⁸ Nach C. Stange, *Der Begriff der „hypothetischen Imperative“ in der Ethik Kants*, Kant-Studien 4/1900/1-3, S. 232-247, bringen hypothetische Imperative lediglich die kausale Bedingtheit der Handlung zum Ausdruck. Vgl. G. Nakhnikian, *Kant's Theory of Hypothetical Imperatives*, Kant-Studien 83/1992/1, S. 21-49.

*Zweckverwirklichung als Selbstzweck zu achten.*²⁰⁹ Dieses „Gesetz der Freiheit“²¹⁰ will sagen, dass *Werthaftigkeit* gleichbedeutend ist mit *Wertschätzung*; dass Achtbarkeit von Werthaftigkeit die Gleichwertigkeit aller Wertschätzung bedeutet. Vorzüglichkeit verleiht der Werthaltung nur ihre von Anerkennung zeugende Zurückhaltung.²¹¹

Wenn wir in die Umwelt eingreifen, dann ist dies, sobald wir – mit Friedrich Nietzsche gesagt – eine „Umwertung aller Werte“²¹² vornehmen, *schlecht*, weshalb wir zur Wiedergutmachung (Nachhaltigkeit) verpflichtet sind.²¹³ Das klingt, obwohl wir *mit* Kant *nach*-gedacht haben,

²⁰⁹ Vgl. Kant, *KrV*, S. B 835, A 807; Kant, *KpV*, S. 38, 48, 51 f., 109; Kant, *GMS*, S. 394. Das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ (Kant, *KpV*, S. 54 f.), bei dem der Wille „unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin als *reiner* Wille, durch die bloße Form des Gesetzes als bestimmt gedacht“ und ebendieser Bestimmungsgrund als Bedingung *aller* Maximen angesehen wird, lautet nach Kant: Handle so, dass „die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Vom *reinen* Willen ist bei Kant, *KpV*, S. 57, im Gegensatz zum „heiligen“ Willen die Rede, „der keiner dem moralischen Gesetz widersprechenden Maximen fähig wäre.“

Dem kategorischen Sittlichkeitsgebot *könne*, so betonte Kant, *KpV*, S. 64, jede Person jederzeit Genüge leisten, ungeachtet dessen, ob überhaupt oder inwieweit sie dieses tatsächlich ausführen könne, solange sie das nicht nur wünsche, sondern willentlich „küre“. ‚Wille‘ umfasst nach Kant, *MS*, S. 213, den Wunsch wie auch die Willkür.

Die Achtung fürs moralische Gesetz (Sittengesetz, Vernunftgesetz) sei das einzige Gefühl, sagte Kant, *KpV*, S. 130, 135, „welches wir völlig a priori erkennen und dessen Notwendigkeit wir einsehen können.“ Achtung sei die „einzige und zugleich unbezweifelbare moralische Triebfeder“ (Kant, a. a. O., S. 139). Während der hypothetische Imperativ besagte, eine Handlung sei zu irgendeiner möglichen oder wirklichen Absicht gut, wodurch er zu einem problematisch- oder assertorisch-praktischen Prinzip würde, gelte der kategorische Imperativ als ein apodiktisch-praktisches Prinzip (Kant, *GMS*, S. 414 f.). Wer den Zweck wolle, wolle auch das dazu unentbehrlich notwendige verfügbare Mittel (Kant, a. a. O., S. 417).

Hervorzuheben ist, dass Kant bei der Formulierung des kategorischen Imperativs, in allen seinen Varianten, den Menschen als *vernünftiges Wesen* vor Augen hatte und nur einem solchen als „Subjekt des moralischen Gesetzes“, „vermöge der Autonomie seiner Freiheit“ (keinen „Preis“, sondern) die *Würde* (oder persönliche Unersetzlichkeit) zusprach, „niemals bloß als Mittel“ behandelt werden zu dürfen. Vgl. Kant, *KpV*, S. 156, 237; Kant, *GMS*, S. 408; P. Haezrahi, *The Concept of Man as End-in-Himself*, Kant-Studien 53/1962/1-4, S. 209-224.

Wenn aber die *Form* des Wollens nicht darüber Auskunft gibt, ob die Materie aus Freiheit oder in Abhängigkeit erwächst, dann ist das, was den Willen achtenswert macht, nicht die Autonomie, sondern die Willkür. Während die Zwecksetzung, wie Kant, *GMS*, S. 427 f., ausführte, „insgesamt nur relativ“ auf die Absicht sei, ging er nicht den Schritt zu Ende, stattdessen die Zweckverwirklichung als Zweck an sich zu bezeichnen, obwohl keinen Menschen *bloß* als ein Mittel für eigene Zwecke zu behandeln nichts anders aussagt als ihm *seine* Zweckverwirklichung nicht unnötig zu verwehren; der kategorische Imperativ drückt, so gesehen, die Pflicht aus, auf Verträglichkeit zu achten. Auf diese Weise kämen wir zu einer *Tier- und Umweltethik*. Kant, *GMS*, S. 415, schrieb *einen* Zweck, u. zw. die Absicht auf Glückseligkeit, *allen* vernünftigen Wesen zu, doch ließe sich diese auch allen *Lebewesen* zuschreiben, wenn und weil die „Idee der Glückseligkeit“, wie er (a. a. O., S. 418) darlegte, „ein Maximum des Wohlbefindens“ bedeute. Es ist also *derselbe* Zweck, der den vernünftigen Wesen sowie allen anderen Lebewesen „zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung“ (Kant, a. a. O., S. 427) dient.

Vgl. O. Senses, *Kant's Conception of Human Dignity*, Kant-Studien 100/2009/3, S. 309-331; D. Birnbacher, *Hat das Leben eine „Würde“?* Zeitschrift für Praktische Philosophie 4/2017/2, S. 41-62.

²¹⁰ Vgl. Kant, *KpV*, S. 82, 119, 123, 224; Kant, *GMS*, S. 447; Kant, *MS*, S. 214. Der gegenständliche Ausdruck könnte dem Jakobusbrief (O. Karrer, *Neues Testament*, Verl. Ars Sacra Josef Müller, München 1959, S. 653-663), entnommen sein (Jak 1,25, 2,12). Vgl. E. Katzer, *Kants Prinzipien der Bibelauslegung*, Kant-Studien 18/1913/1-3, S. 99-128; H. Oberer, *Noch einmal zu Kants Rechtsbegründung*, Kant-Studien 101/2010/3, S. 380-393 (381).

²¹¹ Zur „Anerkennung“ vgl. W. Janke, *Anerkennung, Fichtes Grundlegungen des Rechtsgrundes*, Kant-Studien 82/1991/2, S. 197-218.

²¹² Der Ausdruck ‚Umwertung aller Werte‘ ist von Friedrich Nietzsche entlehnt; dazu näher H. Pačić, *Erhaltung und Gestaltung*, Norderstedt 2022, S. 46-67 (Kap. „Wie sprach Zarathustra?“). Vgl. F. Kaufmann, *Staatslehre als theoretische Wissenschaft*, Kant-Studien 31/1926/1-3, S. 53-60 (54 f.).

²¹³ Allg. vgl. z. B. K. Ott, *Nachhaltigkeit*, in Ch. Neuhäuser et al. (Hrsg.), *Handbuch Angewandte Ethik*, 2. Aufl., J. B. Metzler, Berlin 2023, S. 875-882.

wenig kantianisch, ‚Wiedergutmachung‘ heißt aber für Übergriffe in die Mitwelt eine ‚Entschädigung‘ und – nun erinnert das stärker an Kant – *obliegt* uns, sofern wir uns *unverträglich* verhalten.²¹⁴ ‚Verträglichkeit‘ ist zwar, woran Kant gedacht hat, Zumutbarkeit von Wehrhaftigkeit (Gegenzwang), aber, so finden wir, auch von Gemeinsinn (Gegenseitigkeit, Zwanglosigkeit).²¹⁵

‚Gemeinsinn‘ ist die Besinnung darauf, eine *Widerwilligkeit* berücksichtigende (Zustimmung stetig *suchende*) Gemeinschaft *zetetisch* zu stiften, indem zwischen „möglichen gegenläufigen Interessen“ *vermittelt* wird.²¹⁶ An diesen Punkt sind der „Kontraktualismus“ (Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, John Rawls, Thomas M. Scanlon) und die „Diskursethik“ (Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas) rückführbar.²¹⁷

Interessen haben „Vulnerabilität“ als Vorbedingung,²¹⁸ sie ist es, die – epikureisch gedacht – dem Wohlbefinden und der Zufriedenheit einen Präferenzwert, allem Leid indes Reflexionswert

²¹⁴ Das Gesagte ist inspiriert vom „Urrecht“ bei J. G. Fichte. Vgl. I. Radrizzani, *Recht und Natur, Das Naturrecht bei Fichte*, Fichte-Studien 27/2006, S. 135-155 (151 f.).

In diesem Lichte ließe sich der kategorische Imperativ von Kant so umformulieren, dass *nichts* „bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauch“ gelten könne und alles „zugleich als Zweck“ betrachtet werden müsse. Womöglich dachte Wittgenstein mit seiner „Auffassung, der Wille sei eine Einstellung zur Welt“, in diese Richtung, als er sowohl die Logik als auch die Ethik für *transzendental* erklärte, Ethik mit Ästhetik in Eins setzte, den guten bzw. bösen Willen mit Glück und Unglück oder mit einem guten bzw. schlechten Gewissen gleichsetzte, vom Zunehmen und Abnehmen der ganzen Welt durch Sinn und von ethischem Lohn bzw. ethischer Strafe redete, der bzw. die in der Handlung selbst liege und all dies im „mystischen Gefühl“ für vereinigt hielt, in der Anschauung der Welt unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit. Vgl. B. McGuiness, *Die Mystik des Tractatus*, in J. Schulte (Hrsg.), *Texte zum Tractatus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, S. 165-191.

²¹⁵ Vgl. Kant, *MS*, S. 230 f. Wenn die Freiheit durch Zwang gehindert wird, sei Gegenzwang zur Verhinderung des Hindernisses der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend; ‚Recht‘ und ‚Befugnis zu zwingen‘ seien bedeutungsgleich. Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schellings *sämtliche Werke*, Erste Abtheilung, Erster Band, Cotta'scher Verl., Stuttgart/Augsburg 1856, Neue Deduktion des Naturrechts [1795], S. 245-280, § 149 (S. 277); Kant, *MS*, S. 231 f. Der Mensch habe das Recht, sich anderen nicht zum bloßen Mittel zu machen, weshalb Kant (a. a. O., S. 236 f., 256, 312) ihn durch die Vernunft aufgefordert sah, in eine Gesellschaft mit anderen zu treten, sich unter einer „öffentlich-gesetzgebenden Gewalt“, unter einer „bürgerlichen Verfassung“ zu vereinigen. Der Naturzustand sei zwar kein Zustand der Ungerechtigkeit, aber ein Zustand der „Rechtlosigkeit“, worunter er wohl „Rechtsunsicherheit“ verstanden hat, weil er darauf Bezug nahm, dass es kein Gericht gebe, um Rechtsstreitigkeiten *rechtskräftig* zu entscheiden.

Als „vermeintes“ Recht bezeichnete Kant, *MS*, S. 233 f., 236, das „Notrecht“, welchem zufolge es im Notfall ein Recht auf Gewalt ohne Hindernisse der Freiheit abzuwehren (Notwehr) geben könne („Not kennt kein Gebot“). Kant sah aber, dass es keinen „Zwang ohne Recht“ geben könne, weshalb es auch keine Not geben könne, „welche, was unrecht ist, gesetzmäßig machte.“ Er wollte kein Lehrbuch des positiven Rechts schreiben, sondern lediglich „metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“ herausarbeiten. Die „Billigkeit“ als Forderung zählte er (a. a. O., S. 233 f.) zum Recht im weiteren Sinne, weil sie eine Rechtsforderung sei, der aber „auf dem Wege Rechtsens nicht abzuhelfen“ sei.

²¹⁶ Vgl. D. Pfordten, *Rechtsphilosophie*, C.H.Beck, München 2013, S. 53-62; M. Frick, *Zivilisiert streiten, Zur Ethik der politischen Gemeinschaft*, Reclam, Stuttgart 2018, S. 9 f.; N. Luhmann, *Positivität als Selbstbestimmtheit des Rechts*, Rechtstheorie 19/1988/1, S. 11-28 (27).

²¹⁷ Vgl. A. Leist, *Einleitung: Ethik zwischen Hobbes und Kant*, in A. Leist (Hrsg.), *Moral als Vertrag? Beiträge zum moralischen Kontraktualismus*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2003, S. 1-36.

²¹⁸ Vgl. F. Pistol, *Vulnerabilität, Erläuterungen zu einem Schlüsselbegriff im Denken Judith Butlers*, Zeitschrift für Praktische Philosophie 3/2016/1, S. 233-272. P. Singer, *Alle Tiere sind gleich*, in A. Krebs (Hrsg.), *Naturethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, S. 13-32 (20), hielt fest, dass die Fähigkeit „zu leiden oder zu genießen“ eine Bedingung sei, die erfüllt sein müsse, „bevor wir in einer sinnvollen Weise von Interessen sprechen können.“ Er merkte (a. a. O., S. 21) an: „Wenn ein Wesen leidet, kann es keine moralische Rechtfertigung für die Weigerung geben, dieses Leiden zu berücksichtigen.“

verschafft.²¹⁹ Interessen- sind Wertkonflikte insofern, als sich Interessen als Präferenzen (oder: als vermeidendes oder trachtendes Verhalten) aufgrund von „Wertgefühl“ interpretieren lassen, nur deutet ‚Interesse‘ an, dass sogar bei den gleichsinnig geteilten *Grundwerten* unvereinbares Vorziehen (Nachsetzen) *nicht* ausgeschlossen ist.²²⁰ ‚Vermittlung‘ zwischen Interessen gebietet die Rücksicht auf gleiche Erfahrungsgründe für Werterleben und sie verbietet *bloßen* Eigensinn; *dieser* ist es wohl, der nach der „Formel“ von Gustav Radbruch der „Rechtsnatur“ entbehrt.²²¹

Wenn wir die Aufgabe der Gemeinschaftsstiftung der Politik zuweisen,²²² dann fassen wir das *Politisieren als Verschieben von Grenzen der Unzumutbarkeit* auf. Politische Selbstbegrenzung durch rechtlich geregelte Verfahren kreiert die Autorität des Staates, der zu kollektiv bindendem Entscheiden ermächtigt.²²³ Insofern ließe sich mit Hegel gegen Kant sagen, dass der Staat zwar individuelle Freiheit begrenzt, aber *überdies* kollektive Freiheit gleicher Berücksichtigung aller „Mitglieder“ zu realisieren gedacht ist.²²⁴

²¹⁹ Vgl. (allg.) W. Swoboda, *Die Rolle des Denkens in den Lehren Epikurs*, Diplomarbeit, 10/2009, Universität Wien, S. 12 ff.

²²⁰ Für Heidegger war der Staat wesentlich das grundwerthaft verfasste Volk. Vgl. Ch. Peter, *Martin Heideggers Rechtsdenken und der Nationalsozialismus*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 104/2018/2, S. 202-219 (209, 211); M. Posche-Ludwig, *Naturrecht und Menschenrechte, Die Legitimation des demokratischen Verfassungsstaates im Anschluss an Martin Heidegger*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 96/2010/1, S. 34-50. Vgl. P. Trawny, *Heidegger und das Politische, Zum „Rechtsphilosophien“-Seminar*, Heidegger-Studies 28/2012, S. 47-66.

Die „Entgegensetzung“ hat Fichte deutlicher gesehen als Kant, vgl. S. Rödl, *Freiheit als Recht*, Archiv des Völkerrechts 56/2018/3, S. 289-302 (301). Nicolai Hartmann hatte den Versuch unternommen, eine Axiologie zu entwerfen, eine Rangordnung der Werte, die im Phänomen des Vorziehens höherer Werte zum Bewusstsein kommt. Vgl. W. Blumenfeld, *Die Grundlagen der Ethik Nicolai Hartmanns*, Kant-Studien 53/1962/1-4, S. 3-28.

Luhmann, *Ethik in internationalen Beziehungen*, Soziale Welt 50/1999/3, S. 247, dürfte vor *diesem* Hintergrund gesagt haben, dass weder eine transzendente Ethik noch eine Wertethik oder eine utilitaristische Ethik „von ihren Prinzipien oder Maximen zu Entscheidungen kommen“ könne. Der *darauffolgende* Satz besagt nämlich, dass jeder Regulierungsvorschlag sofort die Interessen erkennen lasse, „die durch ihn bevorzugt oder benachteiligt werden.“

Werte fungieren nach Luhmann als „Reflexionsstopp“ und sollte dies nicht funktionieren, „differenzieren sich kleinere Systeme aus, in denen es funktioniert.“ Vgl. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 241-143 (Kap. „Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?“), S. 228-252).

²²¹ G. Radbruch, *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*, SJZ 1/1946, S. 1-8, lehrte, Anordnungen, die Gerechtigkeit *nicht einmal erstreben*, seien bloße Machtsprüche, keine Rechtssätze; gemeint war die *bewusste Verleugnung von Gleichheit*. Vgl. H. Dreier, *Die Radbruchsche Formel – Erkenntnis oder Bekenntnis?* in H. Mayer et al. (Hrsg.), *Staatsrecht in Theorie und Praxis, Festschrift Robert Walter*, Manz, Wien 1991, S. 117-135.

²²² Vgl. H. Herrigel, *Politik und Idealismus*, Kant-Studien 26/1921/1-2, S. 52-73 (70).

²²³ Vgl. G. Anderson, *Kants Metaphysik der Sitten – ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule*, Kant-Studien 28/1923/1-2, S. 41-61; J. Barion, *Von der Einheit des Staates*, Kant-Studien 57/1966/1-4, S. 343-359; E. W. Tielsch, *Was ist und was heißt „Autorität“?* Kant-Studien 71/1980/1-4, S. 78-108 (107 f.).

Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Luchterhand, Neuwied 1969, S. 28, hielt „Entscheidungslegitimität“ für eine „generalisierte Bereitschaft, inhaltlich noch unbestimmte Entscheidungen“ in gewissen „Toleranzgrenzen“ hinzunehmen. Vgl. Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 259 ff.; Ch. Gesigora, *Zur Aktualität von „Legitimation durch Verfahren“*, *Ein Tagungsbericht*, Soziale Systeme 22/2017/1-2, S. 424-435.

Zur „Toleranz“ vgl. Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 213; Ch. W. Collier, *A Legal Theory of Tolerance and Perspective*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 84/1998/1, S. 59-86; H. Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?* 5. Aufl., Reclam, Stuttgart 2021, S. 45-47.

²²⁴ Vgl. L. Šešerko, *Gerechtigkeit bei Kant und Hegel*, Hegel-Jahrbuch 2017, S. 223-228 (228); D. Rodin, *Der Staat als die fiktionale Einheit von Recht und Politik*, Hegel-Jahrbuch 2008, S. 232-235 (233 f.); S. Hoth, *Der Begriff des Staates als Wesen sittlicher Subjektivität*, Hegel-Jahrbuch 2008, S. 205-209 (207); G. Amengval, *Das*

Wiewohl dadurch, wie Hannah Arendt gesehen hat, ein „Recht auf die Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft“ vorausgesetzt wird,²²⁵ birgt die „hegelsche“ Freiheit die Gefahr des Verlustes von Individualität, indem die Peripherie des Politischen vernachlässigt und politisches Handeln an die Staatsverwaltung rückgebunden wird.²²⁶ Für Luhmann stellte der Staat zwar das Zentrum des politischen Systems dar, doch impliziert seine Differenzierung zwischen Zentrum und Peripherie keinerlei „Unterschied des Ranges oder der Wichtigkeit für die Fortsetzung der Autopoiesis des Systems.“²²⁷ Wogegen sich Luhmann in seiner Theorie von den Grundrechten „als Institutionen der Erhaltung einer differenzierten Kommunikationsordnung“ erhob, war eine „violente“ Politisierung des gesamten Kommunikationswesens: „Die Garantie von Freiheiten“, sagte er, sei „nichts anderes als die Garantie von Kommunikationschancen.“²²⁸ Daran ist gut zu sehen, dass Luhmann nicht nur in Sachen ‚Moral‘ „eher zur Vorsicht raten“ würde, sondern sich gegen „Entdifferenzierung“ schlechthin aussprach.²²⁹

Obwohl Luhmann keine „unverzichtbaren“ Normen kannte (oder zumindest keine nannte),²³⁰ was ihm den Vorwurf einbrachte, kein systemtheoretisches Argument gegen Folter vorbringen zu können,²³¹ lässt sich mit Dreier sagen, dass ein Verbot gegen „regressive Entdifferenzierung, die den Bestand des Systems oder doch das Niveau seiner Ausdifferenzierung“ gefährdet, einen „funktionalen Imperativ“ Luhmanns darstellt, der es ihm gestattet hätte, von einer „immanenten Gerechtigkeit des Rechts“ zu sprechen.²³²

Recht als Dasein der Freiheit, Hegel-Jahrbuch 2008, S. 55-59 (55); W. Pilch, *Das Wesen des Staats nach Hegel als Rezept gegen Disfunktionalität*, Hegel-Jahrbuch 2008, S. 228-231; V. Kanawrow, *Die politische Freiheit als ein Prozess der sittlichen Befreiung*, Hegel-Jahrbuch 2008, S. 64-68 (67); M. J. Siemek, *Hegel als Philosoph des modernen Rechtsstaates*, Hegel-Jahrbuch 2008, S. 169-175; P. Barišić, *Freiheit und Menschenrechte bei Hegel*, Hegel-Jahrbuch 2000, S. 139-148.

Der Begriff der Moral selbst impliziert nicht schon Gleichheit, wie Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 113 (Kap. „Soziologie der Moral“, S. 56-162), gesehen hat, denn es gab und gibt auch „hierarchisch strukturierte“ Moralvorstellungen. Das Prinzip der Gleichheit ist Ergebnis ethischer Reflexion.

²²⁵ Vgl. A. Buchwalter, *Hegel, Arendt und „das Recht, Rechte zu haben“*, Hegel-Jahrbuch 2014, S. 179-185.

²²⁶ Vgl. R. Kozłowski, *Hegelsche Staatsphilosophie, Eine ethische Interpretation*, Hegel-Jahrbuch 2008, S. 186-193 (187); J. Kertscher, *Das Politische in Hegels »Philosophie des Rechts«*, Hegel-Jahrbuch 2008, S. 107-112; H. Scheit, *»System« und »Subjekt«: Der »liberale« Charakter der Systemtheorie Luhmanns*, Zeitschrift für Politik 29/1982/2, S. 144.

²²⁷ N. Luhmann, *Die Stellung der Gerichte im Rechtssystem*, Rechtstheorie 21/1990, S. 459-473 (469).

²²⁸ N. Luhmann, *Grundrechte als Institutionen, Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, 6. Aufl., Duncker & Humblot, Berlin 2019, S. 23 f., 25.

²²⁹ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 199 (Kap. „Wirtschaftsethik – als Ethik?“, S. 196-208).

²³⁰ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 244 (Kap. „Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?“, S. 228-252); N. Luhmann, *Are There Still Indispensable Norms in Our Society?* Soziale Systeme 14/2008/1, S. 18-37.

²³¹ Vgl. C. Douzinas, *Torture and Systems Theory*, Soziale Systeme 14/2008/1, S. 110-125 (117 f.).

²³² Dreier, *Niklas Luhmanns Rechtsbegriff*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 88/2002/3, S. 317.

Deskriptive Rechtsethik?

Nehmen wir das „Gesetz der Freiheit“ als Grundsatz sowohl für die Legalität von Verhalten als auch für die Moralität der Gesinnung an, so gilt er uns als *ethischer* Richtsatz für Recht und als *ethischer* Richtwert für Moral.²³³ Wer sich auf *Gerechtigkeit* beruft, ruft in Erinnerung, dass das „Recht“ die *Kehrseite* der „Pflicht“ ist.²³⁴ ‚Rechtspflicht‘ heißt ‚Zwangspflicht‘, *obwohl* wir zu Zwangsakten (mit Kant, gegen Hegel) nur berechtigt sein können, nie dazu verpflichtet sind.²³⁵ Das ist die *ursprüngliche* Amoralität des Rechtscodes.²³⁶ Die Forderung nach Gerechtigkeit ist denn auch nicht allein an das Recht, sondern regelmäßig an die Politik gerichtet, Gerechtigkeit *walten zu lassen*, wobei es – so sagte Norbert Hoerster – für gewöhnlich um *Grundgerechtigkeit* und um *Verteilungsgerechtigkeit* geht; um Forderungen, die „für Leben und Wohlergehen“ von zentraler Bedeutung sind, und solche, den Wohlstand oder die Lebensqualität der Bevölkerung (von Bevölkerungsgruppen) anzugleichen.²³⁷

Die „Ethik der Pflicht“ (Deontologie) reicht nur *bis ans* Recht, „Tugendethik“²³⁸ reicht weiter: Während die tugendhafte Gesinnung von Gemeinsinn zeugt, wird die lasterhafte im Eigensinn gespiegelt. Tugenden haften der Wohltätigkeit als „Spuren“ an,²³⁹ sie äußern sich als *Gesten*, die Wohlwollen *versprechen*,²⁴⁰ wodurch sie erst die Starre der „doppelten Kontingenz“ lösen.

Luhmann ging davon aus, dass „soziale Systeme entstehen, wann immer Personen zueinander in Beziehung treten“, indem Kommunikation *wechselseitig* als sinnhaft aufeinander bezogenes

²³³ Vgl. Kant, *MS*, S. 214.

²³⁴ ‚Moral‘ wird nach Kant, *MS*, S. 239, 242, ‚Sittenlehre‘ oder ‚Lehre von den Pflichten‘ genannt, weil wir die eigene Freiheit nur durch den kategorischen Imperativ kennen. Vgl. A. Doğan, *On the Priority of the Right to the Good*, Kant-Studien 102/2011/3, S. 316-335.

²³⁵ Kant, *MS*, S. 232, sprach dezidiert von einer *Befugnis*. Hegel sah indes in der Strafe (Sanktion; im staatlichen Zwang) einen die Willkür *abschaffenden* Zwang zur Vernunft. Vgl. S. Stein, *Die Logik von Recht und Zwang in Hegels Rechtsphilosophie*, Hegel-Jahrbuch 2014, S. 308-313.

²³⁶ Zur Amoralität der Funktionscodes vgl. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 172 (Kap. „Die Ehrlichkeit der Politiker und die höhere Amoralität der Politik“, S. 163-174).

²³⁷ N. Hoerster, *Was ist eine gerechte Gesellschaft? Eine philosophische Grundlegung*, C.H.Beck, München 2013, S. 16.

²³⁸ Für Kant vereinigen sich Tugend und Glückseligkeit im „höchsten Gut“ als Endzweck der reinen praktischen Vernunft. Vgl. A. Döring, *Kants Lehre vom höchsten Gut*, Kant-Studien 4/1900/1-3, S. 94-101 (100); K. Düsing, *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, Kant-Studien 62/1971/1-4, S. 5-42 (5); N. Fischer, *Tugend und Glückseligkeit, Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant*, Kant-Studien 74/1983/1-21; G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, Philosophy 33/1958/124, S. 1-19.

²³⁹ Das Konzept der ‚Spur‘ ist der Ethik der Alterität entlehnt. Vgl. M. Flatscher, *Was heißt Verantwortung? Zum alteritätsethischen Ansatz von Emmanuel Levinas und Jacques Derrida*, Zeitschrift für Praktische Philosophie 3/2016/1, S. 125-164; P. Zeillinger, *Der Ort der Zeit, Auf dem Weg zu einer politischen Phänomenologie*, in Th. Bedorf/G. Unterthurner (Hrsg.), *Zugänge, Ausgänge, Übergänge, Konstitutionsformen des sozialen Raums*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, S. 107-119.

²⁴⁰ Zum Wort ‚Geste‘ vgl. P. Zeillinger, *»eins, zwei, viele ...« - oder: Ohne Selbst, aber in Gemeinschaft*, in M. Flatscher/S. Loidolt (Hrsg.), *Das Fremde im Selbst – Das Andere im Selben*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010, S. 225-247 (243 f.).

Handeln (nicht als bloßes Erleben) zugerechnet wird,²⁴¹ wodurch sich zwar die *Kontingenz* des erwartbaren Verhaltens *verdoppelt*, aber ein Prozess der Abgrenzung des Sinnzusammenhangs (des Handlungskontexts) von einer nicht dazugehörigen Umwelt in Gang gesetzt wird, der „eine Reduktion der Komplexität des überhaupt Möglichen“ nach sich zieht.²⁴² *Das mag so sein*, doch verbleiben dann immer noch *vielen* Möglichkeiten, wie sich die andere Person verhalten *könnte*, und bliebe ungeklärt, warum sie sich erwartungsgemäß verhalten *sollte*. Womöglich ist es die *Wohltat*, die das normative Erwarten erst anstößt. Wohltätigkeit besteht, falls wir von zufälligen Bedingungen des Wohlbefindens abstrahieren, darin, die Möglichkeit, sich Zwecke zu setzen und zu realisieren, zu *fördern*; die Ausschöpfung des persönlichen Potentials zu unterstützen.²⁴³ Moral hat es, wie wir sehen können, nicht nur mit rechtschaffener Gutwilligkeit zu tun, sondern auch mit „Herzengüte“.²⁴⁴

Das klingt doch sehr erfreulich; warum *spürte* dann aber Alejandro Navas bei der Lektüre von Luhmanns Werken, dass dieser „am liebsten die Moral aus dem gesellschaftlichen Leben verbannen würde“, obwohl sich „das Faktum der Moral“²⁴⁵ keineswegs „aus der Welt schaffen“ lasse.²⁴⁶ Das liegt vielleicht daran, dass Luhmann den Eindruck erweckte, als wäre Moral etwas Überholtes; etwas, dessen *Nichtanwendung* zu erwägen sei,²⁴⁷ weil die Funktionscodes der polykontextural operierenden Gesellschaft nicht mit dem Moralcode integriert seien.²⁴⁸ Er dachte dabei an einen *Rejektionswert*, der es gestatten würde, die Anwendung des binären Codes

²⁴¹ Den Unterschied zwischen *Erleben* und *Handeln* erblickte Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 124, darin, ob eine Sinnselektion der Umwelt oder dem System zugerechnet wird. Als „Sinn“ hat er (a. a. O., S. 100) „die Einheit von Aktualisierung und Virtualisierung“ bezeichnet; dabei geht es um das gerade Aktuelle im Horizont des Möglichen. Kommunikation könne, sagte er (a. a. O., S. 226, 233), nicht direkt beobachtet, sondern nur erschlossen werden“, soweit sich ein soziales System als Handlungssystem konstituiere. *Soziale Systeme* bestehen ihm (a. a. O., S. 240 f.) zufolge „aus Kommunikationen und aus deren Zurechnung als Handlung“; *Kommunikation* sei die elementare Einheit der Selbstkonstitution sozialer Systeme, *Handlung* sei jene der Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung. Vgl. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 335.

²⁴² Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 97 (Kap. „Soziologie der Moral“, S. 56-162); auf S. 210, 212 und 226 (Kap. „Interaktion, Organisation, Gesellschaft“, S. 209-227) führte er (a. a. O.) aus, es sei die „Grundannahme“ der Systemtheorie, dass „Systeme sich durch Prozesse der Autokatalyse oder Selbstselektion im Hinblick auf eine Differenz zur Umwelt konstituieren.“ Zur doppelten Kontingenz vgl. Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 148-190.

²⁴³ Vgl. W. P. Mendoça, *Die Person als Zweck an sich*, Kant-Studien 84/1993/2, S. 167-184 (183 f.).

²⁴⁴ Vgl. K. P. Rippe/P. Schaber, *Einleitung*, in Rippe/Schaber (Hrsg.), *Tugendethik*, Reclam, Stuttgart 1998, S. 7-18 (16).

²⁴⁵ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 97 (Kap. „Soziologie der Moral“, S. 56-162).

²⁴⁶ A. Navas, *Der Begriff der Moral bei Niklas Luhmann*, Jahrbuch für Recht und Ethik 1/1993, S. 302.

Moral lässt sich nach Luhmann nicht aus der Welt schaffen, weil sie durch Kommunikation ein Realitätsbezug aufweist. Vgl. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 272 f. (Kap. Ethik als Reflexionstheorie der Moral“, S. 270-347).

²⁴⁷ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 168, fügte hinzu, Ethik müsse Moral als eine „Form“ beobachten können, „die *zwei Seiten* hat, nämlich eine gute und eine schlechte, und die *mit beiden Seiten wirkt*.“

²⁴⁸ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 186 (Kap. „Politik, Demokratie, Moral“, S. 175-195). Ethik müsse, so Luhmann (a. a. O., S. 266, Kap. „Paradigm Lost: Über die ethische Reflexion der Moral“, S. 253-269), falls die Annahme zutrefte, dass die moderne Gesellschaft nicht länger über Moral integriert sein könne, in der Lage sein, „den Anwendungsbereich der Moral zu limitieren.“

zurückzuweisen, nur dachte er hierbei *nicht nur* an die Moral, sondern an *jeden* Code, also auch an den Rechtscode.²⁴⁹

Gralf-Peter Calliess führte aus, dass der Rechtscode dann, wenn sich das Recht „als codiertes Kommunikationssystem in einer Gesellschaft beobachtet“, gerade „nicht um einen dritten Wert ergänzt“ wird, „sondern die durch die rechtliche Codierung begründete Unterscheidung“ von Recht (System) und Nicht-Recht (Umwelt) *reflektiert* und als Unterscheidung wieder ins Recht eingeführt wird (re-entry), wodurch eine Entscheidung – etwa eine moralische, zum Beispiel darüber, sich fortan vegan zu ernähren – als rechtmäßig gilt, *weil* es sich um eine (freigestellte) Entscheidung aus der Umwelt handelt.²⁵⁰

„Trennung von Recht und Moral“ bedeutet *hier*, dass sich Rechtsgründe nicht für moralische Gründe ausgeben; dass Recht *seinerseits* moralisch dazulernen kann. Tut es das aber nicht, dann kann es moralische Kommunikation bis hin zur Frage nach „zivilem Ungehorsam“ belasten.²⁵¹ Moral ist *ihrerseits*, mangels operativer Geschlossenheit, unfähig zur Reflexion; sie ist hierfür auf Ethik angewiesen, die Recht und Moral insofern *deskriptiv* verbinden kann, als sie rechtlich rezipierte moralische Strukturen als *Rechtsmoral* rekonstruiert und sie dahingehend auswertet, inwieweit sie ihrer rechtlich-moralischen Doppelfunktion gerecht wird.²⁵²

Auf sich allein gestellt ist Moral lernunfähig; darum schien sie wohl für Luhmann *notorisch rückständig*. Wogegen sich Luhmann gesträubt hat, ist vielleicht nicht die Kommunikation nach

²⁴⁹ G.-P. Calliess, *Das Tetralemma des Rechts, Zur Möglichkeit einer Selbstbeschränkung des Kommunikationssystems Recht*, Zeitschrift für Rechtssoziologie 21/2000/1, S. 293-314 (298).

²⁵⁰ Calliess, *Das Tetralemma des Rechts, Zur Möglichkeit einer Selbstbeschränkung des Kommunikationssystems Recht*, Zeitschrift für Rechtssoziologie 21/2000/1, S. 301. Mit ‚Tetralemma‘ meinte er (a. a. O., S. 302 f.), dass im Hinblick auf eine Unterscheidung vier Positionen eingenommen werden können, „die quasi logisch aufeinanderfolgen“, u. zw. das Eine (Recht), das Andere (Unrecht), Beides (Recht und Unrecht), Keines von Beiden (Nicht-Recht). Auf der Ebene der Selbstbeobachtung und -beschreibung (als einer Beobachtung zweiter Ordnung), wobei ‚Beobachtung‘ zwischen dem Bezeichneten (Innenseite) und dem nicht Bezeichneten (Außenseite) sei, könne der Beobachter „seine Grenzen anhand der Unterscheidung System/Umwelt reflektieren und so seine Identität bestimmen“. Die Programme, von denen er sich dabei leiten lasse, würden „implizite Gesellschaftsbilder“ enthalten, die auch in die Auslegung dieser Programme einfließen. Für das Recht nannte Calliess (a. a. O., S. 304) diese Bilder „Rechtsparadigmen“. Diskurskonflikte zwischen juristisch und politisch oder wirtschaftlich codierten Kommunikationskreisläufen würden dann, so fuhr Calliess (a. a. O., S. 206) fort, als innersystemische „Kompetenzkonflikte“ entscheidbar.

²⁵¹ Kant lehnte ein Widerstandsrecht ab, weil ein solches entweder gesetzlich gestattet, wodurch es zu einem gewöhnlichen Rechtsmittel (einer Beschwerde) würde, oder gesetzwidrig sei. Vgl. Kant, *MS*, S. 318-322; E.-J. C. Wit, *Kant and the Limits of Civil Obedience*, Kant-Studien 90/1999/3, S. 285-305. Eine erfolgreiche Revolution schaffe dennoch eine „neue Ordnung der Dinge“. Vgl. Kant, *MS*, S. 322 f.

R. Celikates, *Loyalität und ziviler Ungehorsam*, in Ch. Neuhäuser et al. (Hrsg.), *Handbuch Angewandte Ethik*, 2. Aufl., J. B. Metzler, Berlin 2023, S. 615-620 (617), umschrieb den ‚zivilen Ungehorsam‘ mit den Worten: „ein absichtlich rechtswidriges und prinzipienbasiertes kollektives Protesthandeln, mit dem das politische Ziel verfolgt wird, Gesetze/Maßnahmen zu verändern“.

²⁵² Vgl. S. Kirste, *Eine deskriptive Rechtsethik*, Jahrbuch für Recht und Ethik 19/2011, S. 241-260 (242).

dem Moralcode, sondern eine ethisch unreflektierte Kommunikation über Sozialverträglichkeit, die „sittenwidrig“ anmutet,²⁵³ weil sie sich „der Gesellschaft“ aufdrängt (Violenz).²⁵⁴

Sozialverträglichkeit *entmutigt* inkonsistentes Entscheiden und *ermutigt* zu umweltadäquater Komplexität: Luhmann hat zwar ‚adäquate Komplexität konsistenten Entscheidens‘ als ‚hohe‘ Konformität mit Ansprüchen, die an die Konsistenz des Entscheidens im Rechtssystem gestellt werden, verstanden,²⁵⁵ doch deutete Gunther Teubner all dies als ‚soziale Adäquanz‘ aus,²⁵⁶ was vertretbar ist, weil nach Luhmann die Erhöhung der Eigenkomplexität nur insofern rational ist, als sie die „Überkomplexität“ der Umwelt reduziert; hierzu muss sich das System durch seine Umwelt *irritieren* lassen.²⁵⁷ ‚Irritation‘ darf nun aber nicht dahingehend missverstanden werden, als ginge es um fortwährende Selbstsabotage.²⁵⁸ Das Rechtssystem ist davon getragen, dass darin nach bestem Wissen (Dogmatik) und Gewissen (Zetetik) entschieden wird: In diesem Lichte begreifen wir *Gerechtigkeit als „funktionale Koppelung“*²⁵⁹ von *Recht und Moral* in der Gleichwertigkeit von Rechtsdogmatik und Rechtszetetik.

²⁵³ Wenn von ‚Sittenwidrigkeit‘ die Rede ist, dann wird auf die ‚guten Sitten‘ referiert, deren Konkretisierung nicht mittels empirischer Sozialforschung vonstattengeht. Vgl. W. van den Daele, *Soziologische Aufklärung und moralische Geltung: Empirische Argumente im bioethischen Diskurs*, in M. Zichy//H. Grimm (Hrsg.), *Praxis in der Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin 2008, S. 140-142.

²⁵⁴ Der „Rückzug der Moral“, den er da angeläutet sah, sei „durch die Moral“, wobei hier ‚Moral‘ im Sinne von ‚Ethik‘ zu lesen wäre, „selbst gefordert und gedeckt“. Vgl. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 167 f. (Kap. „Die Ehrlichkeit der Politiker und die höhere Amoralität der Politik“, S. 163-174).

²⁵⁵ N. Luhmann, *Rechtssystem und politisches System: Probleme ihrer wechselseitigen Beziehungen*, Soziale Systeme 24/2019/1-2, S. 176-185 (180); N. Luhmann, *Gerechtigkeit in den Rechtssystemen der Modernen Gesellschaft*, Rechtstheorie 4/1973/1-2, S. 131-168 (144 f.).

²⁵⁶ G. Teubner, *Gerechtigkeit in der Selbstbeschreibung des Rechtssystems*, Soziale Systeme 13/2007/1-2, S. 304-316.

²⁵⁷ Vgl. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 94 (Kap. „Soziologie der Moral“, S. 56-162); Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 501; R. Dreier, *Zu Luhmanns Systemtheoretischer Neuformulierung des Gerechtigkeitsproblems*, Rechtstheorie 5/1974/1-2, S. 189-200 (190).

²⁵⁸ G. Teubner, *Selbstsubversive Gerechtigkeit: Kontingenz- oder Transzendenzformel des Rechts?* Zeitschrift für Rechtssoziologie 29/2008/1, S. 9-36, erweckte diesen Eindruck. Krit. A. Schütz, *Von einem neuerdings erhabenen gerechten Ton in der autopoietischen Jurisprudenz*, Zeitschrift für Rechtssoziologie 29/2008/1, S. 53-79 (71, 73, 75).

²⁵⁹ Der Begriff wird hier in Anlehnung an die bereits angesprochene ‚strukturelle Koppelung‘ gewählt, um zum Ausdruck zu bringen, dass sich rechtliche und moralische Strukturen mit *wechselseitigem* Blick auf die Funktion von Recht und auf jene von Moral bilden, weshalb Recht und Moral einander *entlasten*, aber auch *belasten* können.

Rückblick

„Ich gehe ohne weitere Erläuterung davon aus,“ so hallen die Worte von *Niklas Luhmann* nach, „dass die akademische Ethik gescheitert ist.“²⁶⁰ Dennoch sind sie nicht in Schwermut getränkt, sie lesen sich nicht wie eine Wehklage, sondern als „Abklärung der Aufklärung“²⁶¹ über Moral, die „modernen gesellschaftlichen Verhältnissen“ gerecht wird.²⁶² Es ging ihm darum, die Ethik dazu zu *bringen*, „die Probleme der Codierung der Moral zu reflektieren“, was heißen würde, „Ethik als Beobachtung der moralisierenden Beobachter“ zu begreifen, um *latente Interessen* der Moralisierenden aufzulösen.²⁶³

Luhmann hielt Émile Durkheim, der sich im Jahr 1893 mit der gesellschaftlichen Bedeutung der Arbeitsteilung beschäftigt hatte, entgegen, dieser hätte sich geweigert, „die Profession der Verbrecher als einen Fall der Arbeitsteilung anzuerkennen“, woran ersichtlich werde, dass sein Begriff der Arbeitsteilung vorweg mit dem Begriff einer als Moral begriffenen Solidarität, die als „Regulativ“ der Gesellschaft fungiere, koordiniert sei.²⁶⁴ Was er bei dieser Gelegenheit über Durkheim befand, trifft nach den vorangegangenen Ausführungen auch auf ihn selbst zu, dass er nämlich als Soziologe, der sich „eigentlich“ darüber erheben wollte, „was die Moralisten aus ihren Prinzipien herleiten,“ „am Ende selbst zum Moralisten“ wurde.²⁶⁵

Obwohl Luhmann Zweifel daran hegte, ob eine Ethik, „die die gesellschaftlichen Verhältnisse berücksichtigt *und* sich selbst für gut erklärt“, überhaupt möglich sei,²⁶⁶ unternahm er es nicht

²⁶⁰ N. Luhmann, *Politik, Demokratie, Moral*, in Konferenz der deutschen Akademien der Wissenschaften (Hrsg.), *Normen, Ethik und Gesellschaft*, Philipp von Zabern, Mainz 1997, S. 17-39; abgedruckt in: Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 175-195 (Zitat auf S. 175).

Allerdings gab er sich Mühe, seine Behauptung unter Verweis auf die „deduktive Unergiebigkeit des kantischen Sittengesetzes“, eine fehlende Vorsorge „materialer Werteethik“ für Wertekonflikte und die für den Utilitarismus problematische „soziale Aggregation individueller Präferenzen“ zu stützen. Vgl. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 197 f.

²⁶¹ Vgl. N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung, Aufsätze zu einer Theorie sozialer Systeme*, Westdeutscher Verl., Köln 1970, S. 67.

²⁶² Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 168.

²⁶³ Luhmann, *Der Code der Moral*, *Soziale Systeme* 24/2019/1-2, S. 298.

²⁶⁴ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 11 (Kap. „Arbeitsteilung und Moral: Durkheims Theorie“, S. 7-24). „Die Lust des Bösen“, beklagte Luhmann (a. a. O., S. 14), „findet keine Platz in der Theorie.“

²⁶⁵ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 15.

²⁶⁶ Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 266 f.

nur, Moral so, „wie sie ist und wie sie wirkt“, *soziologisch* zu reflektieren,²⁶⁷ sondern auch, sich persönlich für eine *nicht violente* Moral einzusetzen.²⁶⁸

Auf die *vorausblickend* gestellte Frage nach der Bedeutung der „soziologischen Aufklärung“ für die Rechtsethik; danach, inwiefern Recht und Moral getrennt sind, lässt sich *rückblickend* eine *Antwort* geben: *Recht und Moral sind strukturell und funktional getrennt, allerdings sind sie funktional gekoppelt, weshalb sie einander strukturell belasten wie auch entlasten können.*

²⁶⁷ Vgl. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 335. „Eine soziologische Theorie der Moral tritt“ freilich, wie Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 320, beteuert hat, noch „nicht an die Stelle der Ethik.“ Er stellte es (a. a. O., S. 322) der Ethik frei, sich fürderhin zu bemühen, „Prinzipien richtigen Handelns festzustellen“, doch meine er, dass „die Frage nach Bedingungen und Grenzen der Moralisierung von Themen“ durch soziologische Analyse „vermutlich mehr Führung“ gewinne.

²⁶⁸ Vgl. z. B. Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, S. 172: „Die »höhere Amoralität« der Funktionscodes bedarf mithin der Absicherung in der Moral“.

Literatur

- Albrecht, Michael, *Können „wir uns glücklich machen“?* Kant-Studien 107/2016/3, S. 496-513.
- Alphéus, Karl, *Was ist der Mensch? (Nach Kant und Heidegger)*, Kant-Studien 59/1968/1-4, S. 187-198.
- Amengval, Gabriel, *Das Recht als Dasein der Freiheit*, Hegel-Jahrbuch 2008, S. 55-59.
- Anderson, Georg, *Kants Metaphysik der Sitten – ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule*, Kant-Studien 28/1923/1-2, S. 41-61.
- Anscombe, G. E. M., *Modern Moral Philosophy*, Philosophy 33/1958/124, S. 1-19.
- Asiain, Martin/Eckl, Helmrich/Pieper, Hans J. (Hrsg.), *Der Grund, die Not und die Freude des Bewußtseins, Beiträge zum Internationalen Symposium in Venedig zu Ehren von Wolfgang Marx*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002.
- Barion, Jakob, *Von der Einheit des Staates*, Kant-Studien 57/1966/1-4, S. 343-359.
- Barišić, Pavo, *Freiheit und Menschenrechte bei Hegel*, Hegel-Jahrbuch 2000, S. 139-148.
- Bauch, Bruno, *Über den Begriff des Naturgesetzes*, Kant-Studien 19/1914/1-3, S. 303-337.
- Baumann, Peter, *Zwei Seiten der Kantischen Begründung von Eigentum und Staat*, Kant-Studien 85/1994/2, S. 147-159.
- Becker, Oskar, *Die Philosophie Edmund Husserls*, Kant-Studien 35/1930/1-4, S. 119-150.
- Bedorf, Thomas/Unterthurner, Gerhard (Hrsg.), *Zugänge, Ausgänge, Übergänge, Konstitutionsformen des sozialen Raums*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009.
- Behrend-Halle, F., *Der Begriff des reinen Wollens bei Kant*, Kant-Studien 11/1906/1-3, S. 109-117.
- Beimer, Wilhelm, *Der phänomenologische Evidenzbegriff*, Kant-Studien 23/1919/1-3, S. 269-301.
- Bek, Michael, *Die Vermittlungsleistung der reflektierenden Urteilskraft*, Kant-Studien 92/2001/3, S. 296-327.
- Belli, Christian, *Grund und Zweck, Die spekulative Umdeutung eines transzendentalen Zusammenhangs*, Hegel-Jahrbuch 2016, S. 493-497.
- Bensch, Hans-Georg, *Kategorie(n) bei Kant und Hegel*, Hegel-Jahrbuch 2016, S. 154-159.

- Birnbacher, Dieter, *Hat das Leben eine „Würde“?* Zeitschrift für Praktische Philosophie 4/2017/2, S. 41-62.
- Blumenfeld, Walter, *Die Grundlagen der Ethik Nicolai Hartmanns*, Kant-Studien 53/1962/1-4, S. 3-28.
- Bondeli, Martin, *Zu Kants Behauptung der Unentbehrlichkeit der Vernunftideen*, Kant-Studien 87/1996/2, S. 166-183.
- Broadie, Alexander/Pybus, Elisabeth M., *Kant's Concept of "Respect"*, Kant-Studien 66/1975/1-4, S. 58-64.
- Buchwalter, Andrew, *Hegel, Arendt und „das Recht, Rechte zu haben“*, Hegel-Jahrbuch 2014, S. 179-185.
- Cafagna, Emanuele, *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Hegels Frage an Kant*, Hegel-Jahrbuch 2016, S. 125-131.
- Caimi, Mario, *„Gedanken ohne Inhalt sind leer“*, Kant-Studien 96/2005/2, S. 135-146.
- Calliess, Galf-Peter, *Das Tetralemma des Rechts, Zur Möglichkeit einer Selbstbeschränkung des Kommunikationssystems Recht*, Zeitschrift für Rechtssoziologie 21/2000/1, S. 293-314.
- Cerar, Miro, *The Ideology of the Rule of Law*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 97/2011/3, S. 393-404.
- Collier, Charles W., *A Legal Theory of Tolerance and Perspective*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 84/1998/1, S. 59-86.
- Davis, Kevin R., *Kant's Different „Publics“ and the Justice of Publicity*, Kant-Studien 83/1992/2, S. 170-184.
- De Palma, Vittorio, *Deskription oder Konstruktion? Husserl und die Grenzen der Phänomenologie*, Husserl Studies 35/2019, S. 185-202.
- De Vos, Lu, *Der Begriff und die Einheit der Apperzeption*, Hegel-Jahrbuch 2016, S. 114-119.
- Del Llano, Christina Hermida, *Die Natur des Bösen in der Denkweise von Hannah Arendt*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 104/2018/2, S. 165-183.
- Del Vecchio, Giorgio, *Ethik, Recht und Staat*, Kant-Studien 40/1935/1-2, S. 68-80.
- Del-Negro, Walter, *Zum Wahrheitsproblem*, Kant-Studien 30/1925/1-2, S. 115-134.
- Dethloff, Klaus/Nagl, Ludwig/Wolfram, Friedrich m(Hrsg.), *Die Grenze des Menschen ist göttlich, Beiträge zur Religionsphilosophie*, Parerga, Berlin 2007.
- Doğan, Aysel, *On the Priority of the Right to the Good*, Kant-Studien 102/2011/3, S. 316-335.

- Döring, A., *Kants Lehre vom höchsten Gut*, Kant-Studien 4/1900/1-3, S. 94-101.
- Douzinas, Costas, *Torture and Systems Theory*, Soziale Systeme 14/2008/1, S. 110-125.
- Dreier, Horst, *Kelsen im Kontext, Beiträge zum Werk Hans Kelsens und geistesverwandter Autoren*, hrsg. von Matthias Jestaedt/St Stanley L. Paulson, Mohr Siebeck, Tübingen 2019.
- Dreier, Ralf, *Niklas Luhmanns Rechtsbegriff*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 88/2002/3, S. 305-322.
- Dreier, Ralf, *Zu Luhmanns Systemtheoretischer Neuformulierung des Gerechtigkeitsproblems*, Rechtstheorie 5/1974/1-2, S. 189-200.
- Driesch, Hans, *Skizzen zur Kantauffassung und Kantkritik*, Kant-Studien 22/1918/1-2, S. 81-124.
- Düsing, Klaus, *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, Kant-Studien 62/1971/1-4, S. 5-42.
- Ebert, Theodor, *Kants kategorischer Imperativ und die Kriterien gebotener, verbotener und freigestellter Handlungen*, Kant-Studien 67/1976/1-4, S. 570-583.
- Elias, Norbert, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Bd. 2: *Wandlungen der Gesellschaft*, 16. Aufl., Suhrkamp Frankfurt am Main 1991.
- Enderlein, Wolfgang, *Die Begründung der Strafe bei Kant*, Kant-Studien 76/1985/1-4, S. 303-327.
- Epikur, *Wege zum Glück*, [Tusculum,] hrsg. und übers. von Rainer Nickel, 3. Aufl., Artemis & Winkler, Mannheim 2011.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, bei Christian Ernst Gabler, Jena/Leipzig 1796.
- Fischer, Norbert, *Tugend und Glückseligkeit, Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant*, Kant-Studien 74/1983/1-21.
- Flatscher, Mathias, *Was heißt Verantwortung? Zum alteritätsethischen Ansatz von Emmanuel Levinas und Jacques Derrida*, Zeitschrift für Praktische Philosophie 3/2016/1, S. 125-164.
- Flatscher, Matthias/Loidolt, Sophie (Hrsg.), *Das Fremde im Selbst – Das Andere im Selben*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010.
- Frick, Marie-Luisa, *Zivilisiert streiten, Zur Ethik der politischen Gemeinschaft*, Reclam, Stuttgart 2018.

- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke, Erste Abtheilung, Erster Band*, Cotta'scher Verlag, Stuttgart/Augsburg 1856, *Neue Deduktion des Naturrechts* [1795], S. 245-280.
- Frings, Manfred S., *Zur Idee des Friedens bei Kant und Max Scheler*, Kant-Studien 66/1975/1-4, S. 85-101.
- Geismann, Georg, *Kant über Freiheit in spekulativer und in praktischer Hinsicht*, Kant-Studien 98/2007/3, S. 283-305.
- Gerardi, Giovanni, *Die Hegelsche Theorie des Völkerrechts*, Hegel-Jahrbuch 2014, S. 230-345.
- Gesigora, Christoph, *Zur Aktualität von „Legitimation durch Verfahren“*, Ein Tagungsbericht, Soziale Systeme 22/2017/1-2, S. 424-435.
- Gloy, Karen, *Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung*, Kant-Studien 75/1984/1-4, S. 1-37.
- Gottschlich, Max/Wladika, Michael (Hrsg.), *Dialektische Logik, Hegels „Wissenschaft der Logik“ und ihre realphilosophischen Wirklichkeitsweisen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005.
- Graband, Claudia, *Das Vermögen der Freiheit, Kants Kategorien der praktischen Vernunft*, Kant-Studien 96/2005/1, S. 41-65.
- Haezrahi, Pepita, *The Concept of Man as End-in-Himself*, Kant-Studien 53/1962/1-4, S. 209-224.
- Harbison, Warren G., *The Good Will*, Kant-Studien 71/1980/1-4, S. 47-59.
- Hartmann, N., *Logische und ontologische Wirklichkeit*, Kant-Studien 20/1915/1-3, S. 1-28.
- Hartmann, Nicolai, *Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes*, Kant-Studien 24/1920/1, S. 161-290.
- Haucke, Kai, *Moralische Pflicht und die Frage nach dem gelingenden Leben, Überlegungen zu Kants Glücksbegriff*, Kant-Studien 93/2002/2, S. 177-199.
- Heidemann, Ingeborg, *Das Problem der Allgemeingültigkeit in der Ethik*, Kant-Studien 52/1996/1-4, S. 33-42.
- Heidemann, Ingeborg, *Der Begriff der Spontaneität in der Kritik der Reinen Vernunft*, Kant-Studien 47/1956/1-4, S. 3-60.
- Herrigel, Hermann, *Politik und Idealismus*, Kant-Studien 26/1921/1-2, S. 52-73
- Heusinger von Waldege, Florian, *Was ist Autonomie?* Hegel-Jahrbuch 2017, S. 197-201.

- Hoerster, Norbert, *Was ist eine gerechte Gesellschaft? Eine philosophische Grundlegung*, C.H.Beck, München 2013.
- Hoesch, Matthias, *Lässt Kants Völkerbund als Mitgliedstaaten nur Republiken zu?* Kant-Studien 103/2012/1, S. 114-125.
- Höffe, Otfried, *Ethik*, Eine Einführung, 2. Auflage, C.H. Beck, München 2018.
- Hoffmann, Thomas/Ungler, Franz (Hrsg.), *Aufhebung der Transzendentalphilosophie?* Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.
- Holzinger, Markus, *Niklas Luhmanns Systemtheorie und Kriege*, Zeitschrift für Soziologie 43/2014/6, S. 458-475.
- Hönigswald, Richard, *Zur Wissenschaftstheorie und -systematik*, Kant-Studien 17/1912/1-3, S. 28-84.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, 26. Aufl., Fischer, Frankfurt am Main 2022.
- Horn, Christoph, *Zum Begriff des Rechts bei Hegel*, Ethics in Progress 13/2022/1, S. 24-40.
- Hoth, Sabina, *Der Begriff des Staates als Wesen sittlicher Subjektivität*, Hegel-Jahrbuch 2008, S. 205-209.
- Hudson, Hud, *Wille, Willkür, and the imputability of Immoral Actions*, Kant-Studien 82/1991/2, S. 179-196.
- Husserl, Edmund, *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der Eidetischen Variation*, Texte aus dem Nachlass (1891-1935), Husserliana, Bd. XLI, hrsg. von Dirk Fonfara, Springer, Dordrecht/Heidelberg/London/New York 2012.
- Hutter, Michael, *Welchen Unterschied macht die Systemtheorie? Ein Übersetzungsversuch von Luhmanns »Die Wirtschaft der Gesellschaft«*, Kyklos 43/1990/3, S. 485-494.
- Ingarden, Roman, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls, Osloer Vorlesungen 1967*, hrsg. von Gregor Haefflinger, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1992.
- Jackl, Bernahrd, *Recht und Zwang in Fichtes Rechtslehre von 1812*, Fichte-Studien 29/2006, S. 29-43.
- Janke, Wolfgang, *Anerkennung, Fichtes Grundlegungen des Rechtsgrundes*, Kant-Studien 82/1991/2, S. 197-218.
- Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2020.
- Juhos, Béla, *Die empirische Wahrheit und ihre Überprüfung*, Kant-Studien 59/1968/1-4, S. 435-447.

- Jung, Arlena, *Identität und Differenz*, transcript, Bielefeld 2009.
- Kadowaki, Takuji, *Das Faktum der reinen praktischen Vernunft*, Kant-Studien 56/1965/3-4, S. 385-395.
- Kanawrow, Valentin, *Die politische Freiheit als ein Prozess der sittlichen Befreiung*, Hegel-Jahrbuch 2008, S. 64-68.
- Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten* [Akademieausgabe, Bd. 6, S. 203-493, inkl. Anm., S. 517-547], hrsg. von Hans Ebeling, Reclam, Stuttgart 2021.
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Akademieausgabe, Bd. 4, S. 385-463], hrsg. von Theodor Valentiner, Reclam, Stuttgart 2022.
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Reclam, hrsg. von Theodor Valentiner, Stuttgart 2022.
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft* [Hartknoch, Riga 1788], hrsg. von Joachim Kopper, Reclam, Stuttgart 2022.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* [Hartknoch, Riga 1781 (A), 2. Aufl. 1787 (B)], hrsg. von Ingeborg Heidemann, Reclam, Stuttgart 2021.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Ingeborg Heidemann, Reclam, Stuttgart 2013.
- Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft* [2. Aufl., 1793], hrsg. von Gerhard Lehmann, Reclam, Stuttgart 2019.
- Kant, Immanuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* [Hartknoch, Riga 1783], hrsg. von Rudolf Malter, Reclam, Stuttgart 2019.
- Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden* [Nicolovius 1795], Ein philosophischer Entwurf, hrsg. von Rudolf Malter, Reclam, Stuttgart 2022.
- Kantorowicz, Hermann, *Legal Science*, Columbia Law Review 28/1928/6, S. 679-707.
- Kantorowicz, Hermann, *The Definition of Law*, hrsg. von A. H. Campbell, Cambridge University Press 1958.
- Karrer, Otto, *Neues Testament*, Ars Sacra Josef Müller, München 1959.
- Katzer, Ernst, *Kants Prinzipien der Bibelauslegung*, Kant-Studien 18/1913/1-3, S. 99-128.
- Kaufmann, Felix, *Staatslehre als theoretische Wissenschaft*, Kant-Studien 31/1926/1-3, S. 53-60.
- Kaulbach, Friedrich, *Der Herrschaftsanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant*, Kant-Studien 67/1976/1-4, S. 390-408.

- Kelsen, Hans, *Die Platonische Gerechtigkeit*, Kant-Studien 38/1933/1-2. S. 91-117.
- Kelsen, Hans, *Was ist Gerechtigkeit?* 5. Aufl., Reclam, Stuttgart 2021.
- Kertscher, Jens, *Das Politische in Hegels »Philosophie des Rechts«*, Hegel-Jahrbuch 2008, S. 107-112.
- Kirste, Stephan, *Eine deskriptive Rechtsethik*, Jahrbuch für Recht und Ethik 19/2011, S. 241-260.
- Klein, Hans-Dieter (Hrsg.), *Ethik als prima philosophia?* Königshausen & Neumann, Würzburg 2010.
- Klein, Hans-Dieter, *Formale und materiale Prinzipien in Kants Ethik*, Kant-Studien 60/1969/2, S. 183-197.
- Klein, Hans-Dieter/Langthaler, Rudolf (Hrsg.), *Transzendente Konzepte in aktuellen Bezügen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010.
- Klein, Hans-Dieter/Reikerstorfer, Johann (Hrsg.), *Philosophia perennis*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1993.
- Kleine, Christoph, *Niklas Luhmann und die Religionswissenschaft: Geht das zusammen?* Zeitschrift für Religionswissenschaft 24/2016/1, S. 47-82.
- Konferenz der deutschen Akademien der Wissenschaften (Hrsg.), *Normen, Ethik und Gesellschaft*, Philipp von Zabern, Mainz 1997.
- Kozłowski, Roman, *Hegelsche Staatsphilosophie, Eine ethische Interpretation*, Hegel-Jahrbuch 2008, S. 186-193.
- Krebs, Angelika (Hrsg.), *Naturethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- Krijnen, Christian/de Launay, Marc (Hrsg.), *Der Begriff der Geschichte im Marburger und Südwestdeutschen Neukantianismus und seine Aktualität*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2013.
- Krijnen, Christian/Zeidler, Kurt Walter (Hrsg.), *Wissenschaftsphilosophie im Neukantianismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2014.
- Kühnen, Stefan, *Kant und Hegel über Wahrnehmung*, Hegel-Jahrbuch 2016, S. 260-264.
- Kumamoto, Chukei, *Die transzendente Freiheit bei Fichte*, Fichte-Studien 1/1990, S. 99-107.
- Kutlu, Evrim, *Der Begriff der Person bei G. W. F. Hegel und Max Scheler*, Hegel-Jahrbuch 2014, S. 276-281.
- Kuzmin, Alexander, *Die Idee der transzendentalen Freiheit in der Philosophie Fichtes und die Gegenwart*, Fichte-Studien 38/2013, S. 61-69.

- Ladeur, Karl-Heinz, *Was heißt Evolution des Rechts?* Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 106/2020/3, S. 368-383.
- Leist, Anton (Hrsg.), *Moral als Vertrag? Beiträge zum moralischen Kontraktualismus*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2003.
- Lenhard, Johannes, *Kants Philosophie der Mathematik und die umstrittene Rolle der Anschauung*, Kant-Studien 97/2006/3, S. 301-317.
- Loidolt, Sophie, *Rechtsphänomenologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010.
- López-Fernández, Alvaro, *Der Gegenstand der Vorstellungen und die transzendente Apperzeption*, Kant-Studien 81/1990/3, S. 265-279.
- Löwisch, Dieter-Jürgen, *Sitte, Legalität und Moralität in der Erziehung*, Kant-Studien 59/1968/1-4, S. 212-229.
- Luhmann, Niklas, *Are There Still Indispensable Norms in Our Society?* Soziale Systeme 14/2008/1, S. 18-37.
- Luhmann, Niklas, *Aufsätze und Reden*, hrsg. von Oliver Jahraus, Reclam, Stuttgart 2011.
- Luhmann, Niklas, *Ausdifferenzierung des Rechtssystems*, Rechtstheorie 7/1976/1-2, S. 121-136.
- Luhmann, Niklas, *Das Paradox der Systemdifferenzierung und die Evolution der Gesellschaft*, Soziale Systeme 24/2019/1-2, S. 71-105.
- Luhmann, Niklas, *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.
- Luhmann, Niklas, *Der Begriff der Gesellschaft*, Soziale Systeme 24/2019/1-2, S. 33-49.
- Luhmann, Niklas, *Der Code der Moral*, Soziale Systeme 24/2019/1-2, S. 283-299.
- Luhmann, Niklas, *Der Gleichheitssatz als Form und als Norm*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 77/1991/4, S. 435-445.
- Luhmann, Niklas, *Der Wohlfahrtsstaat als politisches und als theoretisches Problem*, Soziale Systeme 24/2019/1-2, S. 186-197.
- Luhmann, Niklas, *Die Geltung des Rechts*, Rechtstheorie 22/1991/3, S. 273-286.
- Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2. Bände, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.
- Luhmann, Niklas, *Die Moral der Gesellschaft*, mit Nachwort hrsg. von Detlef Horster, 5. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main 2020.
- Luhmann, Niklas, *Die Politik der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000.

- Luhmann, Niklas, *Die Religion der Gesellschaft*, hrsg. von André Kieserling, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000.
- Luhmann, Niklas, *Die Stellung der Gerichte im Rechtssystem*, Rechtstheorie 21/1990, S. 459-473.
- Luhmann, Niklas, *Die Systemreferenz von Gerechtigkeit*, Rechtstheorie 5/1974/1-2, S. 201-203.
- Luhmann, Niklas, *Die Wirtschaft der Gesellschaft als autopoietisches System*, Zeitschrift für Soziologie 13/1984/4, S. 308-327.
- Luhmann, Niklas, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, 8. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main 2019.
- Luhmann, Niklas, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.
- Luhmann, Niklas, *Einführung in die Systemtheorie*, 7. Aufl., Carl-Auer, Heidelberg 2017.
- Luhmann, Niklas, *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, 2. Aufl., Carl-Auer, Heidelberg 2009.
- Luhmann, Niklas, *Ethik in internationalen Beziehungen*, Soziale Welt 50/1999/3, S. 247-254.
- Luhmann, Niklas, *Gerechtigkeit in den Rechtssystemen der Modernen Gesellschaft*, Rechtstheorie 4/1973/1-2, S. 131-168.
- Luhmann, Niklas, *Geschlossenheit und Offenheit: Über Realität in der Welt des Rechts*, Soziale Systeme 24/2019/1-2, S. 140-156.
- Luhmann, Niklas, *Gesellschaftstheorie als Wissenschaft*, Zeitschrift für Soziologie 46/2017/4, S. 219-248.
- Luhmann, Niklas, *Grundrechte als Institutionen, Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, 6. Aufl., Duncker & Humblot, Berlin 2019.
- Luhmann, Niklas, *Legitimation durch Verfahren*, Luchterhand, Neuwied 1969.
- Luhmann, Niklas, *Macht*, 4. Aufl., UVK, Konstanz/München 2012.
- Luhmann, Niklas, *Politische Verfassungen im Kontext des Gesellschaftssystems*, Der Staat 12/1973/1, S. 1-22 (1. Teil); Der Staat 12/1973/2, S. 165-182 (2. Teil).
- Luhmann, Niklas, *Positivität als Selbstbestimmtheit des Rechts*, Rechtstheorie 19/1988/1, S. 11-28.
- Luhmann, Niklas, *Quod omnes tangit ... Anmerkungen zur Rechtstheorie von Jürgen Habermas*, Rechtshistorisches Journal 12/1993, S. 36-56.

- Luhmann, Niklas, *Recht als soziales System*, Zeitschrift für Rechtssoziologie 20/1999/1, S. 1-13.
- Luhmann, Niklas, *Rechtssoziologie*, 2 Bd., Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1972.
- Luhmann, Niklas, *Rechtssystem und politisches System: Probleme ihrer wechselseitigen Beziehungen*, Soziale Systeme 24/2019/1-2, S. 176-185.
- Luhmann, Niklas, *Rechtssystem und Rechtsdogmatik*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1974.
- Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie*, 18. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main 2021.
- Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung, Aufsätze zu einer Theorie sozialer Systeme*, Westdeutscher Verlag, Köln 1970.
- Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung*, Soziale Welt 18/1967/2-3, S. 97-123.
- Luhmann, Niklas, *Wahrheit und Ideologie, Vorschläge zur Wiederaufnahme der Diskussion*, Der Staat 1/1962/4, S. 431-448.
- Luhmann, Niklas, *Wirtschaft und Recht: Probleme struktureller Kopplung*, Soziale Systeme 24/2019/1-2, S. 121-139.
- Luhmann, Niklas, *Zweck – Herrschaft – System, Grundbegriffe und Prämissen Max Webers*, Der Staat 3/1964/2, S. 129-158.
- Luhmann, Niklas, *Zweckbegriff und Systemrationalität, Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*, J.C.B. Mohr/Paul Siebeck, Tübingen 1968.
- Luhmann, Niklas/Pfürtner, Stephan (Hrsg.), *Theorietechnik und Moral*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978.
- Lutz-Bachmann, Matthias, *Ethik*, Reclam, Stuttgart 2023.
- Machura, Stefan, *Legitimation durch Verfahren – was bleibt?* Soziale Systeme 22/2017/1-2, S. 331-354.
- Malgaud, Walter, *Kants Begriff der empirischen Realität*, Kant-Studien 54/1963/1-4, S. 288-303.
- Marck, Siegfried, *Platons Erkenntnislehre in ihren Beziehungen zur Kantischen*, Kant-Studien 18/1913/1-3, S. 346-262.
- Mayer, Heinz mit Jabloner, Clemens/Kucsko-Stadlmayer, Gabriele/Laurer, René/Ringhofer, Kurt/Thienel, Rudolf (Hrsg.), *Festschrift Robert Walter [FS Walter], Staatsrecht in Theorie und Praxis*, Manz, Wien 1991.

- Mayer, Heinz/Jabloner, Clemens/Kucsko-Stadlmayer, Gabriele/Laurer, René/Ringhofer, Kurt/Thienel, Rudolf (Hrsg.), *Staatsrecht in Theorie und Praxis, Festschrift Robert Walter zum 60. Geburtstag*, Manz, Wien 1991.
- Mendoça, W. P., *Die Person als Zweck an sich*, Kant-Studien 84/1993/2, S. 167-184
- Mulholland, Leslie A., *Kant on War and International Justice*, Kant-Studien 78/1987/1-4, S. 25-41.
- Nagl, Ludwig/List, Elisabeth/Bernard, Jeff/Withalm, Gloria (Hrsg.), *Philosophie und Semiotik, Zweiter Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie*, Wien 1991.
- Nakhnikian, George, *Kant's Theory of Hypothetical Imperatives*, Kant-Studien 83/1992/1, S. 21-49.
- Naschold, Frieder, *Demokratie wegen Komplexität, Zu Niklas Luhmann: »Komplexität und Demokratie«*, Politische Vierteljahresschrift 10/1969/2-3, S. 326-327.
- Navas, Alejandro, *Der Begriff der Moral bei Niklas Luhmann*, Jahrbuch für Recht und Ethik 1/1993, S. 293-304.
- Neuhäuser, Christian/Raters, Marie-Luise/Stoecker, Ralf (Hrsg.), *Handbuch Angewandte Ethik*, 2. Aufl., J. B. Metzler, Berlin 2023.
- Neuhäuser, Christian/Raters, Marie-Luise/Stoecker, Ralf (Hrsg.), *Handbuch Angewandte Ethik*, 2. Aufl., J. B. Metzler, Berlin 2023.
- Neves, Marcelo, *Grenzen der Autonomie des Rechts in einer asymmetrischen Weltgesellschaft: Von Luhmann zu Kelsen*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 93/2007/3, S. 363-395.
- O'Connor, Daniel, *Good and Evil Disposition*, Kant-Studien 76/1985/1-4, S. 288-302.
- Oberer, Hariolf, *Noch einmal zu Kants Rechtsbegründung*, Kant-Studien 101/2010/3, S. 380-393.
- Pačić, Harun, *Apologie des Sokrates*, BoD, Norderstedt 2021.
- Pačić, Harun, *Bereinigte Rechtslogik*, BoD, Norderstedt 2022.
- Pačić, Harun, *Das Recht als Struktur der Gesellschaft*, BoD, Norderstedt 2023.
- Pačić, Harun, *Erhaltung und Gestaltung*, BoD, Norderstedt 2022.
- Pačić, Harun, *Kein Anrecht auf Unrecht, Zum Rechtsbegriff mit Hermann Kantorowicz*, BoD, Norderstedt 2021.
- Palmquist, Stephen, *Knowledge and Experience, An Examination of the Four Reflective 'Perspectives' in Kant's Critical Philosophy*, Kant-Studien 78/1987/1-4, S. 170-200.

- Pedro, Teresa, *Die Freiheit und das Böse, Eine Gegenüberstellung von Fichtes früher Sittenlehre und Schellings Freiheitsschrift*, Fichte-Studien 27/2006, S. 169-187.
- Peter, Christof, *Martin Heideggers Rechtsdenken und der Nationalsozialismus*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 104/2018/2, S. 202-219.
- Pfannkuche, A., *Der Zweckbegriff bei Kant*, Kant-Studien 5/1901/1-3, S. 51-72.
- Pfordten, Dietmar von der, *Rechtsphilosophie*, C.H.Beck, München 2013.
- Pilch, Wanda, *Das Wesen des Staats nach Hegel als Rezept gegen Disfunktionalität*, Hegel-Jahrbuch 2008, S. 228-231.
- Pisarek, Henryk, *Der Begriff der ‚Gesetzmäßigkeit‘ bei Hegel*, Hegel-Jahrbuch 2008, S. 93-96.
- Pistol, Floria, *Vulnerabilität, Erläuterungen zu einem Schlüsselbegriff im Denken Judith Butlers*, Zeitschrift für Praktische Philosophie 3/2016/1, S. 233-272.
- Platon, *Kriton*, Übers. und Kommentar von Wolfgang Bernard, Bd. I 3 der Werke, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016.
- Pogge, Thomas W., *Kant's Theory of Justice*, Kant-Studien 79/1988/1-4, S. 407-433.
- Posche-Ludwig, Markus, *Naturrecht und Menschenrechte, Die Legitimation des demokratischen Verfassungsstaates im Anschluss an Martin Heidegger*, Archiv für Rechts—und Sozialphilosophie 96/2010/1, S. 34-50.
- Prauss, Gerold, *Zum Wahrheitsproblem bei Kant*, Kant-Studien 60/1969/2, S. 166-182.
- Preyer, Gerhard, *Recht ohne moralische Bindung – Entscheidung als Selbstreferenz des Rechtssystems*, Rechtstheorie 42/2011, S. 283-306.
- Příbáň, Jiří, *Beyond Procedural Legitimation: Legality and its 'Inflctions'*, Journal of Law and Society 24/1997/3, S. 331-349.
- Purnhagen, Kai P./Res, M., *Grundlagen der Rechtsphänomenologie*, Jura 9/2009, S. 661-668.
- Radbruch, Gustav, *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*, SJZ 1/1946, S. 1-8.
- Radinković, Željko, *Die Phänomenologie Edmund Husserls als Eidetische Wissenschaft*, Philosophy and Society 20/2019/4, S. 571-594.
- Radrizzani, Ives, *Recht und Natur, Das Naturrecht bei Fichte*, Fichte-Studien 27/2006, S. 135-155.
- Rang, Bernhard, *Naturnotwendigkeit und Freiheit, Zu Kants Theorie der Kausalität als Antwort auf Hume*, Kant-Studien 81/1990/1, S. 24-56.

- Rasehorn, Theo, *Zu den Wurzeln des Rechts? Niklas Luhmann: Rechtssoziologie*, Juristische Zeitung 28/1973/1, S. 17-18.
- Reath, Andrews, *Kant's Theory of Moral Sensibility, Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination*, Kant-Studien 80/1989/1-4, S. 284-302.
- Reese-Schäfer, Walter, *Niklas Luhmann*, 6. Auflage, Junius, Hamburg 2011.
- Reininger, Robert, *Das Causalproblem bei Hume und Kant*, Kant-Studien 6/1901/1-3, S. 427-458.
- Rendl, Lois Marie/König, Robert (Hrsg.), *Schlusslogische Letztbegründung*, Festschrift für Kurt Walter Zeidler zum 65. Geburtstag, Peter Lang, Berlin 2020.
- Rheinwald, Rosemarie, *Zur Frage der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus*, Zeitschrift für philosophische Forschung 44/1990/2, S. 194-219.
- Rickert, Heinrich, *Über logische und ethische Geltung*, Kant-Studien 19/1914/1-3, S. 182-221.
- Rippe, Klaus Peter/Schaber, Peter (Hrsg.), *Tugendethik*, Reclam, Stuttgart 1998.
- Rodin, Davor, *Der Staat als die fiktionale Einheit von Recht und Politik*, Hegel-Jahrbuch 2008, S. 232-235.
- Rödl, Sebastian, *Freiheit als Recht*, Archiv des Völkerrechts 56/2018/3, S. 289-302.
- Rollin, Bernard E., „*There is Only One Categorical Imperative*“, Kant-Studien 67/1976/1-4, S. 60-72.
- Ros, Arno, *Kants Begriff der synthetischen Urteile a priori*, Kant-Studien 82/1991/2, S. 146-172.
- Rothacker, Erich, „*Anschaungen ohne Begriff sind blind*“, Kant-Studien 48/1957/1-4, S. 161-184.
- Scheit, Herbert, „*System« und »Subjekt«: Der »liberale« Charakter der Systemtheorie Luhmanns*“, Zeitschrift für Politik 29/1982/2, S. 132-149.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Reutlingen 1834.
- Schink, Willi, *Kant und die stoische Ethik*, Kant-Studien 18/1913/1-3, S. 419-475
- Schmid, Michael, *Forschungsprogramme, Beiträge zur Vereinheitlichung der soziologischen Theoriebildung*, Springer VS, Wiesbaden 2017.
- Schmidt, Volker H., *Die Systeme der Systemtheorie, Stärken, Schwächen und ein Lösungsversuch*, Zeitschrift für Soziologie 34/2005/6, S. 406-424.

- Schmiljun, André, *Staat und Freiheit bei F. W. J. Schelling*, *Ethics in Progress* 9/2018/2, S. 118-130.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana, *Philosophische Methoden*, Zur Einführung, 3. Auflage, Junius, Hamburg 2020.
- Schorr, K. E., *Der Begriff bei Frege und Kant*, *Kant-Studien* 58/1967/1-4, S. 227-246.
- Schulte, Joachim (Hrsg.), *Texte zum Tractatus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.
- Schütz, Anton, *Von einem neuerdings erhabenen gerechten Ton in der autopoietischen Jurisprudenz*, *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 29/2008/1, S. 53-79.
- Schwarz, H., *Der Rationalismus und der Rigorismus in Kants Ethik*, *Kant-Studien* 2/1899/1-3, S. 50-68.
- Sensen, Oliver, *Kant's Conception of Human Dignity*, *Kant-Studien* 100/2009/3, S. 309-331.
- Šešerko, Leo, *Gerechtigkeit bei Kant und Hegel*, *Hegel-Jahrbuch* 2017, S. 223-228.
- Siemek, Marek J., *Hegel als Philosoph des modernen Rechtsstaates*, *Hegel-Jahrbuch* 2008, S. 169-175.
- Singer, Peter, *Practical Ethics*, 3. Aufl., Cambridge University Press, New York 2011.
- Smith, Stephen G., *Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good*, *Kant-Studien* 75/1984/1-4, S. 168-190.
- Sollte, Ulrich, *Völkerrecht und Weltgesellschaft aus systemtheoretischer Sicht*, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 89/2003/4, S. 519-537.
- Somek, Alexander, *Rechtsphilosophie*, Zur Einführung, Junius, Hamburg 2018.
- Staege, Roswitha, *Hypothetische Imperative*, *Kant-Studien* 93/2002/1, S. 42/56.
- Stange, Carl, *Der Begriff der „hypothetischen Imperative“ in der Ethik Kants*, *Kant-Studien* 4/1900/1-3, S. 232-247.
- Staudinger, F., *Kants Traktat: Zum ewigen Frieden*, *Kant-Studien* 1/1897/1-3, S. 301-314.
- Stein, Sebastian, *Die Logik von Recht und Zwang in Hegels Rechtsphilosophie*, *Hegel-Jahrbuch* 2014, S. 308-313.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin, *Willkür und Wille bei Kant*, *Kant-Studien* 81/1990/3, S. 304-320.
- Stockhammer, Morris, *Zurechnungs- und Kausalgesetz*, *Kant-Studien* 49/1958/1-4, S. 132-153.
- Teubner, Gunther, *Gerechtigkeit in der Selbstbeschreibung des Rechtssystems*, *Soziale Systeme* 13/2007/1-2, S. 304-316.

- Teubner, Gunther, *Selbstsubversive Gerechtigkeit: Kontingenz- oder Transzendenzformel des Rechts?* Zeitschrift für Rechtssoziologie 29/2008/1, S. 9-36.
- Thiele, Ulrich, *Demokratischer Pazifismus, Aktuelle Interpretationen des ersten Definitivartikels der Kantischen Friedensschrift*, Kant-Studien 99/2008/2, S. 180-199.
- Thomsen, Anton, *Bemerkungen zur Kritik des Kantischen Begriffes des Dinges an sich*, Kant-Studien 8/1904/1-4, S. 193-257.
- Thöndl, Michael, *Einführung in die Politikwissenschaft*, 2. Aufl., Böhlau, Wien/Köln/Weimar 2015.
- Tielsch, Elfriede Walesca, *Was ist und was heißt „Autorität“?* Kant-Studien 71/1980/1-4, S. 78-108.
- Trawny, Peter, *Heidegger und das Politische, Zum „Rechtsphilosophien“-Seminar*, Heidegger-Studies 28/2012, S. 47-66.
- Trendelenburg, Adolf, *Zur Geschichte des Wortes Person*, Kant-Studien 13/1908/1-3, S. 1-17.
- Vaihinger, H., *Eine französische Kontroverse über Kants Ansicht vom Kriege, Auch ein Wort zur Friedenskonferenz*, Kant-Studien 4/1900/1-3, S. 50-60.
- Van Kirk, Carol A., *Kant and the Problem of Other Minds*, Kant-Studien 77/1986/1-4, S. 41-58.
- Verdross, Alfred, *Die Souveränität der Staaten und das Völkerrecht*, Die Friedens-Warte, Blätter für zwischenstaatliche Organisationen 20/1920, S. 259-262.
- Von der Pfordten, Dietmar, *Kants Rechtsbegriff*, Kant-Studien 98/2007/4, S. 431-442.
- Wagner, Elke, *Gesellschaftskritik und soziologische Aufklärung, Konvergenzen und Divergenzen zwischen Adorno und Luhmann*, Berliner Journal für Soziologie 15/2005/1, S. 37-54.
- Wagner, Falk/Murmann-Kahl, Michael (Hrsg.), *Ende der Religion – Religion ohne Ende?* Passagen, Wien 1996.
- Walschots, Michael, *Achtung in Kant and Smith*, Kant-Studien 113/2022/2, S. 238-268.
- Wansleben, Leon, *„Ghost in the Machine“, Der Staat in Luhmanns Theorie politischer Systeme*, Soziale Systeme 21/2019/1-2, S. 176-185.
- Weinberger, Ota, *Realismus und Systemtheorie in der Jurisprudenz*, Rechtstheorie 25/1994, S. 1-17.
- Westphal, M., *In defense of the thing in itself*, Kant-Studien 59/1968/1-4, S. 118-141.
- Wichtmann, Heinz, *Probleme der Kantischen Ethik, Überlegungen im Anschluß an Paul Menzers kritische Betrachtung*, Kant-Studien 85/1994/3, S. 303-308.

- Wiedebach, Hartwig (Hrsg.), *Die Denkfigur des Systems im Ausgang von Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung“*, Duncker & Humblot, Berlin 2013.
- Wimmer, Reiner, *Die Doppelfunktion des Kategorischen Imperativs in Kants Ethik*, Kant-Studien 73/1982/1-4, S. 291-320.
- Wit, Ernst-Jan C., *Kant and the Limits of Civil Obedience*, Kant-Studien 90/1999/3, S. 285-305.
- Witschen, Dieter, *Humanitäre Intervention eine supererogatorische Praxis?* Zeitschrift für Praktische Philosophie 4/2017/2, S. 169-190.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, 37. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main 2018.
- Wittgenstein, Ludwig, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hrsg. von Joachim Schulte, 6. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.
- Woesler, Martin (Hrsg.), *Festschrift für Harald Holz*, Europäischer Universitätsverlag, Berlin 2010.
- Yorikawa, Joji, *System und Freiheit, Schelling und der deutsche Idealismus*, Hegel-Jahrbuch 7/2005, S. 258-261.
- Zeidler, Kurt Walter, *Bioethik, Menschenwürde und reflektierende Urteilskraft*, Synthesis Philosophica 46/2008/2, S. 215-223.
- Zeidler, Kurt Walter, *Das Problem des Einzelnen, Heinrich Rickert und Hermann Cohen zum ‚härtesten Problem der Logik‘*, in Christian Krijnen/Andrzej Noras (Hrsg.), *Marburg versus Südwestdeutschland*, Königshausen & Neumann 2012, Würzburg 2012.
- Zeidler, Kurt Walter, *Die transzendente Geschichte des Ichs, Deduktion und Schematismus der reinen Verstandesbegriffe*, Wiener Jahrbuch für Philosophie 18/1986, S. 95-125.
- Zeidler, Kurt Walter, *Einführung in die Erkenntnislehre*, Vorlesung, gehalten an der Universität Wien, Wintersemester 2009/2010, Skriptum nach Audioaufnahmen, erstellt von Lois Rendl.
- Zeidler, Kurt Walter, *Grundlegungen*, Ferstl & Perz, Wien 2016.
- Zeidler, Kurt Walter, *Grundriss der transzendentalen Logik*, Ferstl & Perz, Wien 2017.
- Zeidler, Kurt Walter, *Monade und System oder Perspektivismus versus System?* Wiener Jahrbuch für Philosophie 42/2010, S. 59-69.
- Zeidler, Kurt Walter, *Prolegomena zur Wissenschaftstheorie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000.
- Zeidler, Kurt Walter, *Vermittlungen*, Ferstl & Perz, Wien 2016.

Zeillinger, Peter, »Kriterien« für Recht und Gerechtigkeit, *Europa und die politischen Konsequenzen des Denkens von Jacques Derrida*, Ethica 2003, S. 61-69.

Zichy, Michael/Grimm, Herwig (Hrsg.), *Praxis in der Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin 2008.

Zimmermann, Stephan, *Was versteht Kant unter einer „Ausnahme“?* Kant-Studien 114/2023/4, S. 710-727.

Abstract

Der Titel „Die Rechtsmoral der Gesellschaft“ spielt auf „Das Recht der Gesellschaft“ sowie auf „Die Moral der Gesellschaft“ von Niklas Luhmann an. Während er sich im erstgenannten Werk zum wiederholten Male ausführlich mit „Recht“ beschäftigt hat, das er einerseits als „Struktur eines sozialen Systems“ und andererseits als „Funktionssystem“ der Gesellschaft begriffen hat, blieb seine Beschäftigung mit „Moral“ zeitlebens fragmentarisch; das letztgenannte Werk stellt eine nicht von ihm selbst herausgegebene Sammlung von Aufsätzen dar, die postum erschienen sind. Dessen ungeachtet wird darin deutlich, dass ihm an der „soziologischen Aufklärung“ über das Verhältnis von Recht und Moral gelegen war. Seit der „Umstrukturierung“ von Naturrecht auf positives Recht (Ausdifferenzierung des Rechtssystems) seien Recht und Moral getrennt. Allerdings ließ er ungeklärt, inwiefern Recht und Moral getrennt sind. Ebendiese Frage wird in der vorliegenden Arbeit dahingehend beantwortet, dass Recht und Moral sowohl strukturell als auch funktional getrennt sind. Dabei zeigt sich, dass beide insofern „funktional gekoppelt“ sind, als sie füreinander funktionale Äquivalente darstellen, die einander strukturell entlasten, jedoch auch belasten können.