

**Péter Csingár: Auswirkungen der Erkenntnistheorie und
Ethik Kants auf seine Rechtsphilosophie,
Lit Verlag, Berlin 2013, 245 S.**

*Stefan Schick**

I.

Die Bedeutung der Kantischen Rechtsphilosophie für eine jede mögliche Ausgestaltung des Strafrechts, die als rechtsstaatlich will auftreten können, kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden: Denn wenn das Strafrecht die *ultima ratio* des Rechtsstaates ist, so müssen strafrechtliche Sanktionen auch in besonderer Weise legitimiert sein. *Kants* „ursprüngliche Einsicht“ hierzu: Der Legitimationsgrund für staatlichen Zwang und mehr noch für staatliche Freiheit kann nicht eine an Effizienzmaßstäben ausgerichtete Klugheitsregel sein, sondern nur der Grund des Rechts selbst: die Freiheit. Dieser Grund des Rechts ist – wie *Kant* uns lehrt – sowohl Ursprung als auch Zweck des Rechts. Die Handlungsfreiheit des Menschen (seine Freiheit, sich in seinem Handeln an Gründen zu orientieren) ist die Bedingung der Möglichkeit des Rechts; die realisierte Freiheit des Bürgers (sein Leben als selbstbestimmtes Wesen führen zu können) ist hingegen der Zweck des Rechts. Die Rechtsordnung soll also die Bedingung für die Verwirklichung der Freiheit bereitstellen. Als Ursache und Zweck des Rechts limitiert die Freiheit zugleich die Ausgestaltung des Rechts.¹

Ein Grund, warum die Rechtsphilosophie *Kants* in heutigen Strafrechtsdiskussionen abseits von gelehrten Reminiszenzen systematisch eine eher bescheidene Rolle spielt, besteht in einer gewissen Selbstbescheidung der (Straf-) Rechtswissenschaft: Die epistemologischen und moralphilosophischen Voraussetzungen seiner Rechtsphilosophie scheinen zu intrikat, als dass man sie für konkrete Normbegründungen in Anspruch nehmen sollte – denn dann würden mit der Philosophie auch die durch sie begründeten Normen fallen.² In seiner Regensburger Dissertationsschrift unternimmt *Peter Csingár* deshalb den anspruchsvollen Versuch, im Anschluss an *Julius Ebbinghaus Kants* Rechtsphilosophie von ihren scheinbaren erkenntnistheoretischen und moralphilosophischen Voraussetzungen zu befreien (S. 11). Von besonderer Relevanz sind für ihn

*: Universität Regensburg, E-Mail: stefan.schick@psk.uni-regensburg.de.

¹ S. hierzu auch die vorzüglichen Reflexionen in *Gierhake*, Der Zusammenhang von Freiheit, Sicherheit und Strafe im Recht. Eine Untersuchung zu den Grundlagen und Kriterien legitimer Terrorismusprävention, 2013.

² Zu diesem Problem s. auch die Überlegungen von *Pawlik*, Das Unrecht des Bürgers. Grundlinien der Allgemeinen Verbrechenslehre, 2012, 29 ff.

dabei die geltungstheoretische Unabhängigkeit der kantischen Rechtsphilosophie vom kategorischen Imperativ und seiner (problematischen) Begründung sowie das Verhältnis des rechtsphilosophischen Freiheitsbegriffes zum moralphilosophischen (S. 5/8).

II.

1.

Im ersten Teil seiner Dissertation untersucht *Csingár* die Bedeutung des kantischen Systembegriffes für die juristische Dogmatik. Das „System“ als „Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee“³ oder „ein nach Prinzipien in sich gegliedertes und geordnetes Ganzes“ (S. 23) bildet den Gegensatz zur bloßen Akkumulation von Aussagen. Über diesen theoretischen Systembegriff lässt sich nach *Csingár* die Bedeutung der „Ausformulierung des Rechtsbegriffs“ (S. 13) bei *Kant* verstehen.⁴ Denn dem Rechtsbegriff kommt im Recht die gleiche Funktion zu, die die Idee in den theoretischen Wissenschaften einnimmt. Mit dem Rechtsbegriff sind „diejenigen Bedingungen abschließend“ (S. 13) aufgestellt, mittels derer die spätere Materie der Rechtsphilosophie geordnet und beurteilt werden kann. Der Rechtsbegriff regelt, was überhaupt Gegenstand rechtlicher Betrachtung werden kann: Denn in einer Wissenschaft kann nur das Gegenstand sein, was sich aus den Prinzipien dieser Wissenschaft entwickeln lässt. Effizienzorientierte Klugeitsargumente, die sich nicht aus dem Rechtsbegriff entwickeln lassen oder zu ihm in Widerspruch stehen, sind im Kontext des Rechts also hin-fällig. Der Rechtsphilosophie kommt der Primat vor der bloßen (positiven) Rechtslehre zu, da sie vermittels des Rechtsbegriffs bestimmt, was Recht und nicht nur Rechtens ist. (S. 27) Das einzige Kriterium für Recht und Unrecht ist dabei die Vernunft und nicht Bedürfnisse, Gefühle, politische Vorteile und aktuelle Moralvorstellungen. (S. 28) *Csingár* setzt dieses Konzept zu Recht einer Idee von Rechtslehre entgegen, die sich an Interesse, Wertung, Konsens und Mehrheit orientiert, und für die die Philosophie zu einer Art *ancilla jurisprudentiae* verkommt. (S. 19) Zu ergänzen zu *Csingárs* Ausführungen wäre vielleicht nur der rein formale Charakter dieser Vernunft (Verallgemeinerbarkeit), da dieser *Kants* Begründung des Vernunftrechts deutlich von anderen inhaltlichen Konzeptionen des Natur- und Vernunftrechts unterscheidet. Denn werden Inhalte als Inhalte als vernünftig beurteilt, kann man sich eben immer fragen, was hier das Kriterium der Vernünftigkeit ist.

Für *Csingárs* folgende Überlegungen zentral ist, dass sich der Rechtsbegriff nur auf „das Verhältnis von Personen, deren Taten aufeinander treffen können“ (S. 30), bezieht. Gegenstand des Rechtsbegriffs sind dabei nur *äußere* Handlungen (S. 32), das Innenleben der Personen ist für das Recht irrelevant. Denn nur die *äußeren* Handlungen einer Person können mit denen einer anderen Person überhaupt konfliktieren und genau diese möglichen Konflikte sollen durch das Recht reguliert werden. Diese Handlungen müs-

³ *Kant*, Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787), Kants gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Erste Abteilung, Band 3, 1911, 538.

⁴ Begriff des Rechts: „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“ *Kant*, Metaphysik der Sitten (1797), Kants gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Erste Abteilung, Band 6, 1907, 203 (230).

sen außerdem einem handelnden Subjekt zurechenbar sein. Dies sind sie aber nur, insofern sie willkürlich erfolgen. Das heißt, der Handelnde muss an Gründen orientiert sein (S. 36). „[U]rsprünglichste Quelle“ (S. 33) für *Kants* Rechtsbegriff sei der mögliche Handlungskonflikt, womit die für *Csingárs* Untersuchung leitende strikte Trennung zwischen Recht und Ethik gezogen ist.

2.

Der anschließende zweite Teil der Untersuchung analysiert das Verhältnis von Rechtsphilosophie und Moralphilosophie im Detail. Der zentrale Unterschied besteht in der schon genannten Differenz von äußerem und innerem Freiheitsgebrauch, von Willkür als der „Fähigkeit, aus Gründen handeln zu können“ (S. 37), und Wille. Willkür ist konstitutiv für die praktische Freiheit des Handelnden, die Voraussetzung für das Recht ist. Die Ethik setzt den noch anspruchsvolleren Begriff des Willens voraus, der aus reiner Vernunft das moralische Gesetz erlässt (ibid.). Anders als für das Recht ist für die Moralität deshalb nicht nur die äußere Pflichtgemäßheit der Handlung relevant, sondern die Triebfeder (Gesinnung), die den Einzelnen zu dieser pflichtgemäßen Handlung bestimmt. Eine Rechtspflicht fordert nur gesetzeskonformes Handeln, die moralische Pflicht Handeln aus Achtung vor dem Gesetz (S. 43/77). Anders formuliert: Das Rechtsgesetz schreibt nur vor, dem Gesetz Folge zu leisten, das moralische Gesetz, ihm aus einem bestimmten Grund Folge zu leisten. In der Moral geht es um die Zurechnung von Maximen, in der Rechtslehre hingegen um „die Zurechnung von äußeren Handlungen“ (S. 49). Rechtspflicht, so *Csingár*, kann nach *Kant* deshalb nur das sein, wozu man überhaupt äußerlich genötigt werden kann, also nur ein äußerlicher Handlungsakt. Das Recht schafft damit eine Sphäre, in der die äußeren Handlungen der durch das Recht gebundenen Personen miteinander koexistieren können, ohne sich einzuschränken.

Mit der inhaltlichen Verschiedenheit von Recht und Moral ist freilich noch nicht über die Unabhängigkeit der Geltung des Rechts von der Moral entschieden. Bezug nehmend auf *Wolfgang Kersting* spitzt *Csingár* dies auf die Frage zu, ob *Kants* Rechtsphilosophie mit seiner Moralphilosophie fallen würde (S. 53 f.). Dies wäre für *Csingár* dann der Fall, wenn das Recht durch den kategorischen Imperativ begründet wäre. Diese Abhängigkeit des Rechts hätte einen hohen Preis: denn für *Csingár* scheitert *Kants* Begründung des kategorischen Imperativs und damit würde die Grundlage des Rechts entfallen. Messe man nämlich die Erkenntnisleistung der praktischen Vernunft an den Anforderungen, die *Kant* in seiner theoretischen Philosophie an Erkenntnis stellt, so unterscheiden sich beide nach *Csingár* in signifikanter Weise. Das „Beweisprogramm“ (S. 74) der praktischen Philosophie kann sich nicht an dem der *KrV* messen lassen. Innerhalb der praktischen Philosophie gelingt es *Kant* nach *Csingár* zudem nicht zu zeigen, wie die Achtung vor dem Gesetz als rein noumenales Gefühl und einzig mögliche Triebfeder einer moralischen Handlung empirisch wirksam werden solle (S. 77 f.). Denn gemäß der Erkenntnisse der theoretischen Philosophie müsse es schlechthin unverstänlich bleiben, wie die Vernunft überhaupt in die determinierten Prozesse der Sinnenwelt eingreifen könne. (S. 78) *Kants* praktischer Nachweis der Freiheit in der *GMS* misslinge, da er zwar plausibilisieren könne, dass der Mensch sich als frei denken muss, aber nicht, dass er tatsächlich frei sei (S. 87). Der Überordnung der „Verstandeswelt“ (S. 89) über die Sinnenwelt, die man voraussetzen müsse um zu verstehen, warum jemand überhaupt dem Sittengesetz gemäß handeln solle, fehle eine „zwingende Begründung“ (S. 90). Fazit: *Kant* beweise nicht die „Wirklichkeit des kategorischen Imperativs“ (S. 92). So trete an die Stelle der Deduktion des kategorischen Imperativs in der *GMS* in der *KpV* das Faktum

der Vernunft als reflexiv zugängliches Bewusstsein des kategorischen Imperativs. Aber diese „Selbst-Offenbarung der Vernunft“ (S. 94) bleibe innerhalb der kantischen Erkenntnistheorie ein Fremdkörper. So sehr der Rezensent diesen Einwänden sachlich zustimmen kann, ließe sich aus kantischer Perspektive jedoch fragen, ob diese Messung der „praktischen“ Erkenntnis an den Kriterien theoretischer Erkenntnis überhaupt sinnvoll ist, da ja die Form des Wissens und die Form der Realität hier jeweils verschieden sind.

Dieses negative Resultat bezüglich *Kants* Moralphilosophie ist für die Rechtsphilosophie jedoch genau dann unproblematisch, wenn die Rechtslehre weder auf den moralischen Freiheits- noch auf den moralischen Willensbegriff angewiesen ist. *Csingár* muss also zunächst zeigen, dass das Rechts sich auch ohne Moral selbst genug ist (S. 97 f.). Die Verbindlichkeit des Sittengesetzes setzt die Autonomie des Willens voraus (S. 105). Autonom ist der Wille genau dann, wenn die reine Vernunft ohne Einfluss der Sinnlichkeit eine Handlung bestimmt. Das Rechtsgesetz ist von dieser Voraussetzung unabhängig, da der Bestimmungsgrund der Handlung hier irrelevant ist, weil es nur um äußere Handlungen geht (S. 108) Freiheit ist hier nur insofern vorausgesetzt, als der Handelnde nicht vollständig durch sinnliche Antriebe bestimmt sein darf (S. 109). Anders formuliert: Der Handelnde muss sich an Gründen orientieren können, die Herkunft dieser Gründe ist anders als beim Sittengesetz jedoch irrelevant. Die äußere Handlung einer Person kann auch dann mit denen anderer bestehen, wenn sie aus moralisch „fälschen“ Gründen erfolgt. Umgekehrt kann eine moralische Gesinnung überhaupt nicht von außen erzwungen werden, da sie dann aufhören würde, autonom zu sein (S. 111). Das Rechtsgesetz ist sogar dann erfüllt, wenn man ihm nur aus Angst vor den Rechtsfolgen entspricht. Deshalb gibt es hier „die Möglichkeit der Fremdverpflichtung“ (S. 112). Der „Imperativ des Rechtsgesetzes“ verlangt lediglich, dass „zweckverfolgende Wesen ihre Handlungen auf das Zusammenstimmen mit der Handlungsfreiheit der anderen einschränken müssen“ (S. 122).

Die Geltung des Rechtsgesetzes ist deshalb unabhängig von der Geltung des Moralgesetzes: Zwar ist auch im Recht die Vernunft der Geltungsgrund des Gesetzes, aber nur insofern, als sie erkennt, dass bei endlichen Vernunftwesen ihre Handlungsfreiheit „nur dann widerspruchsfrei gegeben ist, wenn diese formal miteinander zusammenstimmen“ (S. 124). Diese Erkenntnis folgt analytisch aus dem Begriff der Handlungsfreiheit in einer Gemeinschaft endlicher Vernunftwesen. Das Rechtsgesetz ermöglicht die Zweckrealisierung des Einzelnen in einer Gemeinschaft. Begründet ist das Rechtsgesetz also darin, dass die äußeren Zweckrealisierungen von Menschen immer schon mit denen anderer kollidieren und das Rechtsgesetz diese Kollision durch die Moderation der Zweckrealisierungen verhindert. Die Gesetze, die diese Zweckrealisierungen koordinieren, müssen dabei nicht von jedem einzelnen Subjekt ausgehen, sondern nur die Beschaffenheit haben, von ihm, sofern es als vernünftig gedacht wird, ausgehen zu können (S. 118).

Csingárs Reflexionen bezüglich der Unabhängigkeit von Rechtsgesetz und Moralgesetz sind überzeugend. Eine kleine Einschränkung bezüglich der Irrelevanz von Maximen ist jedoch notwendig: Denn in § C der Rechtslehre schreibt *Kant*, jede Handlung sei „Recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“.⁵ Hierin sehen *Csingár* und andere ein Dilemma, weil *Kant* nun doch auf Maximen rekur-

⁵ *Kant*, *Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe 6, 230.

riere (S. 45 f.). Dieses scheint mir jedoch leicht auflösbar: Wichtig ist dabei das „oder“ in besagtem Zitat. Eine Handlung ist also dann rechtens, wenn sie äußerlich etc. Eine Handlung ist aber auch dann rechtens, wenn sie zwar nicht äußerlich etc., aber ihre Maxime etc. Dies lässt sich so erklären: Bei äußerlich rechtmäßigen Handlungen sind wir weder befugt noch genötigt, nach der Maxime dieser Handlung zu fragen. Bei äußerlich nicht rechtmäßigen Handlungen müssen wir aber nach ihrer Maxime fragen: Denn wenn jemand unbefugt in mein Grundstück eindringt, ist dies eine äußerlich nicht rechtskonforme Handlung. Wenn der Grund für das Eindringen jedoch die Intention ist, ein in meinem Pool ertrinkendes Kind zu retten, so ist hier zwar nicht die äußere Handlung (dringe unbefugt in Grundstücke ein), wohl aber die Maxime der Handlung verallgemeinerbar. *Kant* macht also darauf aufmerksam, dass wir bei störenden Handlungen nach der Maxime fragen müssen.

3.

Der dritte Teil untersucht, inwieweit *Kant* seine Trennung von Recht und Ethik in seiner Ausformulierung des öffentlichen Rechts durchhält. *Csingár* betrachtet dazu zunächst *Kants* Begründung der Notwendigkeit, vom Naturzustand in den rechtlichen Zustand überzugehen. Ethische Überlegungen, so *Csingár*, spielen hierbei keine Rolle (S. 136). Auch *Kants* Konzept des Gesellschaftsvertrags (*contractus originarius*) muss nach *Csingár* entgegen einiger Forschungsliteratur ohne ethische Beimischung auskommen (S. 141). Grund sei vielmehr, dass ohne öffentlich-rechtliche Gewalt das Recht für endliche Vernunftwesen eine private Setzung bleiben müsse – jeder müsste dann selbst bestimmen, was ihm recht erscheint (S. 134).

Einen Einbruch der Ethik in das Recht sieht *Csingár* hingegen in *Kants* Recht auf Gehorsamsverweigerung, wenn der Souverän unmoralische Handlungen vom Einzelnen verlange (S. 146). Hier widerspreche sich *Kant*, da er dem Untertanen eigentlich kein Recht gegenüber dem Herrscher gestatte. *Csingár* macht hierfür zwei Argumente geltend:

1. Der Herrscher könne gar nicht über die moralische Gesinnung gebieten, da er nur die Möglichkeit äußerer Gesetzgebung habe. Deshalb könne der Einzelne seine moralische Zustimmung zu einem Gesetz, das gegen das Vernunftrecht verstößt, getrost verweigern. Dies betreffe aber nur den inneren Akt, nicht die äußere Handlung. Hier überbetont *Csingár* jedoch die Trennung von Innerem und Äußerem: Diese schützt den Einzelnen zwar davor, für eine Gesinnung bestraft zu werden; daraus folgt aber nicht, dass eine zwar mit dem positiven Recht übereinstimmende, aber äußerlich unmoralische Handlung dadurch moralisch gerechtfertigt werden kann, dass sie mit innerer Dissonanz vollzogen wird. Es gibt eben Handlungen, die gar nicht mit der richtigen Intention vollzogen werden können. In solchen Fällen reicht die innere Immigration nicht aus, sondern die Handlung selbst muss verweigert werden.

2. Die Erlaubnis zur Gehorsamsverweigerung würde den Einzelnen legitimieren, immer und überall gegen die Ausführung von Gesetzen zu verweigern, da das Moralische „subjektgebunden über die individuelle Selbstgesetzgebung“ und „nicht über allgemeine oder gesellschaftliche Maßstäbe“ gerechtfertigt würde (S. 148). Dies würde zur Auflösung der ganzen Staatsrechtslehre führen. Das scheint mir jedoch falsch: Denn es ist die Vernunft und keine subjektive Befindlichkeit, auf Grund derer das Individuum zumindest nach *Kant* eine Handlung als unmoralisch (nicht verallgemeinerbar) beurteilt. (Dies führt *Csingár* auf S. 157 ff. gegen *Hegel* gerade selbst in Feld!). Die Vernunft ist aber zugleich der Grund des Rechts selbst, da sich das Subjekt des Rechts nur

durch sie zugleich als Mit-Konstitutent des Rechts verstehen kann. Eine Norm, die der Vernunft widerspricht, negiert also gerade den Grund ihrer eigenen Autorität. Die Anerkennung offensichtlich unmoralischer Gesetze führt also zur Aufgabe des Rechts.

Csingárs Ablehnung der Idee, Moralität könne auch nur in irgendeiner Form zumindest mittelbarer Zweck des Rechts sein, mit der er seine Zurückweisung von *Hegels* Staatskonzeption begründet, scheint mir die Trennung von Moral und Recht zu sehr zu radikalieren. Es ist wahr, mit der rechtlichen Auferlegung ethischer Gesinnungen würde die Idee der Autonomie und Selbstgesetzgebung, die der Moral eignet, sinnlos werden. Autonomie kann nicht durch ein äußeres Rechtsgesetz erzwungen werden (S. 151). Umgekehrt lässt sich aber doch kaum leugnen, dass die Möglichkeit der tatsächlichen Realisierung der eigenen Autonomie unter Bedingungen steht, die ihr zumindest förderlich sind. Eine dieser Bedingungen ist die freiheitlich-bürgerliche Rechtsordnung selbst. Insofern soll *Hegels* Staat seine Bürger gerade nicht zu Gesinnungen zwangsverpflichten (S. 163). Vielmehr stellt er eben jene rechtlichen Bedingungen bereit, unter denen das an sich immer schon freie Subjekt seine Autonomie verwirklichen und an und für sich frei sein kann. Solcherart freie Bürger sind umgekehrt die beste Bestandsgarantie für den freiheitlichen Rechtsstaat. Denn einem nur als Zwang empfundenen Gesetz unterwirft man sich nur solange, wie man nicht die Machtmittel hat, selbige zu verändern. Oder, um mit dem von *Csingár* zitierten *Michael Pawlik* zu sprechen: Zu viele Teufel bringen den Staat zum Einsturz (S. 167 f.).

Csingárs Auseinandersetzung mit der an *Hegel* anschließenden *Kant*-Kritik (leerer Formalismus) und seine Entgegensetzung von universeller kantischer Vernunft und historisch konkret gewordener hegelscher Sittlichkeit (S. 153) scheinen mir ebenfalls *Hegels* entscheidende Einsicht gegenüber *Kant* zu übersehen, dass Vernunft und Freiheit nicht faktisch vorhandene Vermögen in jedem Individuum Mensch sind, sondern ihre Wirklichkeit bedingt ist. Dass *Platon* keine kantische Transzendentalphilosophie treiben kann und ein so großer Philosoph wie *Aristoteles* die Sklaverei verteidigt, hat beides denselben Grund: Freiheit und Vernunft stehen unter Bedingungen. *Kants* „List der Natur“ scheint diesem Problem übrigens Rechnung zu tragen: Auch ein Volk von Teufeln geht auf Grund seines aufgeklärten Eigeninteresses in eine Republik über (S. 168). In dieser republikanischen Verfassung können diese Teufel wiederum autonome Subjekte werden.

4.

Der vierte Teil betrachtet abschließend den möglichen Einfluss von *Kants* Ethik auf seine Strafrechtskonzeption. *Csingár* argumentiert hierbei überzeugend gegen die vornehmlich auf die nicht von *Kant* veröffentlichten Vorarbeiten, Reflexionen und Vorlesungsnachrichten gestützte (S. 177 f.) These, *Kant* vertrete in Bezug auf das Strafrecht keine Vergeltungstheorie, sondern eine Präventionstheorie. Dieses Vorgehen, unpublizierte Texte über den späteren, publizierten Text zu stellen, bezeichnet *Csingár* zu Recht als philologisch unzulänglich (S. 178 ff.). Präventive Überlegungen seien der Kantischen Straftheorie zwar nicht fremd, aber „nur innerhalb des Rahmens der Vergeltung“ berechtigt (S. 181). Nur die Idee der Vergeltung legitimiere die Androhung von Strafe. In der Begründung der Rechtmäßigkeit von Strafe müsse von deren möglichen Folgen abgesehen werden (S. 182).

Hinsichtlich der Strafbemessung sei das *ius talionis* zudem apriorisch. An der möglichst großen Vermehrung von Glückseligkeit ausgerichtete präventionstheoretische Strafbemessungen würden dagegen eine „groß angelegt[e] Rechenarbeit“ (S. 185) vor-

aussetzen, die an der Komplexität der Zukunft scheitern müsse. Dieses Vergeltungsrecht ist nun nach *Csingár*, wie er abschließend feststellt, zumindest in einem gewissen Sinne abhängig von der Ethik: Als Konzept zur Begrenzung der Strafe bedürfe das *ius taltionis* zwar keiner ethischen Grundlegung; der positive Gehalt des Vergeltungsgedankens („Wiederherstellung einer gestörten sittlichen Ordnung“ (S. 204) sei hingegen auf eine Grundlegung in der Ethik angewiesen. Das Strafrecht bilde insofern die einzige Ausnahme von der ansonsten gegebenen Unabhängigkeit der Rechts- von der Moralphilosophie (S. 207).

III.

Einleitend zu seiner Untersuchung schildert *Csingár* das Problem, dass seine Arbeit im Spannungsfeld zwischen Jurisprudenz und Philosophie angesiedelt sei und deshalb Gefahr laufe, für den Juristen zu „entrückt“, aber für den Philosophen „zu oberflächlich“ zu bleiben (S. 11) Diese Sorge erweist sich mehr als unberechtigt, insofern *Csingárs* lehr- und gedankenreiche Schrift sowohl für Philosophen als auch für Juristen relevant sein dürfte. Denn sie rechtfertigt *Kants* Annahme eines vorpositiven Grundes des Rechts: die Freiheit. Dieser Gedanke von der Freiheit als Grund und Zweck des Rechts vermeidet gleichermaßen den Dogmatismus des inhaltlich bestimmten Naturrechts als auch die Beliebigkeit des bloß positiven Rechts. *Csingárs* leitender Gedanke, die Geltungsunabhängigkeit der kantischen Rechtsphilosophie von seiner Moralphilosophie, ist insofern überzeugend, als er damit die Voraussetzungen der kantischen Rechtsphilosophie reduziert. Müsste man nämlich *Kants* Moralphilosophie zustimmen, um seine Rechtsphilosophie fruchtbar zu machen, so wäre das ein Brocken, den nicht allzu viele Juristen zu schlucken bereit sein dürften. Es ist deshalb völlig legitim, dass *Csingár* diesem Interesse werkhermeneutische Überlegungen mitunter unterordnet. Insgesamt begründet die Untersuchung die geltungstheoretische Unabhängigkeit des Rechts von der Moral bei *Kant* überzeugend und in aller wünschenswerten Deutlichkeit – auch wenn sie die Differenz mitunter zu sehr radikalisiert. Besonders erfreulich an dieser Studie ist, dass man ihren Thesen nicht vollumfänglich zustimmen muss, um sie mit großem Gewinn lesen zu können. Dies ist vor allem der Tatsache geschuldet, dass auch die Positionen innerhalb der Forschungsliteratur, denen der Autor selbst nicht zustimmt, so weit als möglich objektiv dargestellt werden. Der These von der Freiheit als Grund jedes legitimen Rechts stimmt der Rezensent ohnehin gerne zu.