

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	28 (1981)
<b>Heft:</b>	1-2
<b>Artikel:</b>	Kritizistische Kritik am Naturrecht : ein Ritt gegen Windmühlen?
<b>Autor:</b>	Sitter, Beat
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-761557">https://doi.org/10.5169/seals-761557</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 19.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

BEAT SITTER

# Kritizistische Kritik am Naturrecht – ein Ritt gegen Windmühlen? \*

Aktuelles Naturrechtsdenken bewegt sich um die zentrale Aussage, daß faktische, insbesondere staatliche Regelungen des menschlichen Zusammenlebens nie absolut gelten, daß im Gegenteil alle sozialen Ordnungen, Einrichtungen und Maßnahmen jederzeit anhand eines beliebigen Maßstabes auf ihre Richtigkeit hin überprüft werden können<sup>1</sup>. Mit dieser Aussage konfrontiert, läßt Hans Alberts Behaup-

\* Die Arbeit entstand im Rahmen des vom Schweizerischen Nationalfonds geförderten Projektes Nr. 1.810-0.78: «Gerechtigkeit als Idee und Prozeß. Studien zur Gerechtigkeitstheorie der Gegenwart.»

<sup>1</sup> Wenige Belege mögen hier genügen: Vgl. DE GEORGE, R. T.: A Minimalist Approach to Natural and International Law, Ms. 1979, 15 (erscheint in den Abhandlungen des IVR-Weltkongresses 1979, Basel, vermutlich 1981. Auf diese Abhandlungen wird im folgenden mit dem Sigel «IVR» verwiesen); ELLSCHEID, G.: Das Naturrechtsproblem in der neueren Rechtsphilosophie, in: A. KAUFMANN/W. HASSEMER (Hrsg.): Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, Heidelberg/Karlsruhe 1977, 28; HEIDELMEYER, W.: Die Menschenrechte, in: ders. (Hrsg.): Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen, Paderborn 1977, 13; HÖFFE, O.: Politische Gerechtigkeit – Grundzüge einer naturrechtlichen Theorie, *Studia Philosophica* 38 (1979) 109; ders.: Grundzüge einer Theorie politischer Gerechtigkeit, in: HEINTEL, E. (Hrsg.): Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens, Wien/München 1979, 59; LLOMPART, J.: Naturrecht als geschichtliches Recht, Ms. 1979, S. 2 (erscheint in IVR); MÜLLER, M.: Die ontologische Problematik des Naturrechts, in: KAUFMANN, A. (Hrsg.): Die ontologische Begründung des Rechts, Darmstadt 1965, 468; ROBLEDO, A. G.: *Le droit naturel de nos jours*, Ms. 1979, 7f. (erscheint in IVR); RYFFEL, H.: Grundprobleme der Rechts- und Staatsphilosophie. Philosophische Anthropologie des Politischen, Neuwied/Berlin 1969, 117, 224 u.ö.; ders.: Das Problem des Naturrechts heute, in: W. MAIHOFER (Hrsg.): Naturrecht oder Rechtspositivismus? Darmstadt 1972, 506, 520–522; SPAEMANN, R.: Die Aktua-

tung aufhorchen, wonach nur derjenige das positive Recht als Phänomen aus dem Bereich der sozialen Kontrolle zu betrachten vermöge, welcher die naturrechtliche Betrachtungsweise aufgebe<sup>2</sup>. Diese Behauptung zielt nicht auf eine konstruktive Kritik des Naturrechtsdenkens hin, sondern – daran läßt der Kontext keinen Zweifel – verwirft dieses ganz und gar.

Wer die zentrale Aussage des Naturrechtsdenkens für wichtig genug hält, um nicht ohne Not auf es zu verzichten, wird prüfen wollen, ob Alberts Angriff wirklich trifft, ob also seine Darstellung der naturrechtlichen Betrachtungsweise mit dem übereinstimmt, was sich heute unter dieser Bezeichnung anbietet<sup>3</sup>. Das soll hier geschehen, wenn auch nicht mit dem Anspruch, aktuelles Naturrechtsdenken vollständig zu repräsentieren, so doch in der Absicht, Alberts Kritik als verfehlt nachzuweisen. Zunächst möchte ich darlegen, was Albert unter Naturrecht versteht und mit welchen Argumenten er es kritisert (I), um sodann aktuelles Naturrechtsdenken mittels der Erfahrungen, aus denen es entspringt, sowie den Anliegen, die es vertritt, zu charakterisieren (II). Anhand von vier erst kürzlich ausgeführten Beispielen naturrechtlicher Betrachtungsweise möchte ich hierauf die Kennzeichnungen und Thesen belegen und vertiefen (III). Die Beispiele machen ersichtlich, inwiefern die kritizistische Kritik des Naturrechtsdenkens ihr Ziel verfehlt. Sie bedient sich eines der praktischen Sphäre unangemessenen engen Begründungsbegriffs und unterstellt zu Unrecht, mit der Rede von der Unbeliebigkeit überpositiver Normen beziehe sich das Naturrechtsdenken auf religiös-metaphysisch konzipierte Transzendenz (IV). An diese Metakritik knüpft sich der Nachweis, daß die naturrechtliche Reflexion rationale Praxis, wie der Kritizismus sie versteht, nicht nur nicht ausschließt, sondern wesentliche Elemente mit ihr teilt (V). Trotz dieser Gemeinsamkeiten unterscheidet sich das Naturrechtsdenken jedoch vom Kritizismus dadurch, daß es die Grundentscheidung, die

lität des Naturrechts, in: F. BÖCKLE/E. W. BÖCKENFÖRDE (Hrsg.): *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, 262, 276; SÜSTERHENN, A.: *Das Naturrecht*, in: W. MAIHOFER (Hrsg.): *Naturrecht oder Rechtspositivismus?* Darmstadt 1972, 21–24; THYSSEN, J.: *Das Problem des Naturrechts*, in: do., 208; WÜRTENBERGER, Th.: *Das Naturrecht und die Philosophie der Gegenwart*, in: do., 443.

<sup>2</sup> ALBERT, H.: *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen 1978, 72. – Seitenzahlen, die im Text in Klammern stehen, beziehen sich durchwegs auf dieses Buch.

<sup>3</sup> Wiederholt wurde darauf aufmerksam gemacht, daß ganz unterschiedlich ausgestaltete Theorien sich als naturrechtlich ausgeben, was eine «immense Ausdehnung des Begriffs 'Naturrechtslehre' zur Folge hatte» (ELLENSCHEID [Anm. 1], 28; siehe auch WÜRTENBERGER [Anm. 1], 429f.). Überall bleibt jedoch das in der zentralen Aussage festgehaltene Grundanliegen leitend.

zur Rechtfertigung der universalen Freiheitsidee als Basis aller sozialen Ordnung dient, expliziert und kritisierbar macht. Der Kritizismus rekurriert dagegen uneingestandenerweise auf naturrechtliche Elemente (VI). Um zu zeigen, daß sich auch ohne naturrechtliche Betrachtungsweise für den Grundgedanken der Autonomie argumentieren läßt, verweist er auf das Faktum, daß Selbstbestimmung überall hoch eingeschätzt werde. Fakten können sich indessen wandeln; Naturrechtsdenken sucht einen Boden, der sich solchem Wandel entzieht. Letztlich bedarf indessen auch es einer nicht faktisch ableitbaren, sondern in die Verantwortung des Einzelnen gelegten Entscheidung zugunsten der Heiligkeit der Person<sup>4</sup>. Eine solche Entscheidung entspringt Überzeugungen, die nicht diskursiv, sondern traditionell vermittelt werden. Die wichtigste Auszeichnung des Naturrechtsdenkens gegenüber dem Kritizismus liegt darin, daß es von alters her zu den Instanzen zählt, die eben jene Überzeugungen vermitteln, ohne welche auch das kritizistische Plädoyer für Autonomie, damit die Albertsche Konstruktion rationaler Praxis, in sich zusammenfiele (VII).

## I.

Seine Vorstellung von der naturrechtlichen Betrachtungsweise und deren Kritik entfaltet Albert im Zusammenhang mit seinem Vorschlag, Jurisprudenz *ausschließlich* sozialtechnologisch zu deuten und sie als in diesem Sinne rationale Disziplin zur Grundlage der Politik zu machen<sup>5</sup>. Für Albert bezeichnet der Ausdruck 'Naturrecht' eine von menschlichen Setzungen unabhängige Wirklichkeit: absolute, d.h. vollkommene und ewig gültige Normen, die mit Gewißheit erkennbar sind, das positive Recht konstituieren und binden. Sinnvoll denken läßt sich Naturrecht nur im Rahmen einer soziomorphen Kosmologie, die göttliche Mächte als seine Quelle ansieht. Selber sakralen Ursprungs, führt es dank seiner Legitimationsleistung zur Sakralisierung des positiven Rechts. Im naturrechtlichen Denken erhält sich so die Einheit von Theologie und Jurisprudenz, denn diese wie jene verlangen Identifikation und angemessene Interpretation der Offenbarungen normstiftender Instanzen (69f.).

<sup>4</sup> Mit diesem Ausdruck möchte ich alle jene Formulierungen zusammenfassen, welche vom Menschen als Zweck an sich oder als Selbstzweck, von der Unverletzlichkeit, von der Würde des Menschen u.ä. sprechen.

<sup>5</sup> Traktat über rationale Praxis, III. Kap. 0.

Die metaphysischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen der kritizistischen Kritik<sup>6</sup> – etwa der kritische Realismus und die Fallibilitätsthese – dürfen hier als bekannt vorausgesetzt werden. Aus ihnen leitet sich die Kritik des in obiger Art und Weise charakterisierten Naturrechts ab. Sie macht im wesentlichen drei Punkte geltend: 1. Die naturrechtliche Auffassung ist eine Version des absoluten Begründungsdenkens, das heute als überwunden gelten darf. – 2. Naturrechtsdenken ist, richtig besehen, positivistisch, denn es rekurriert auf ein metaphysisches Faktum, nämlich auf eine es setzende Instanz. Mag sich diese auch normaler Erkenntnis entziehen, bleibt doch die Frage nach ihrer Legitimation offen, und die Faktizität ihrer Setzungen genügt nicht schon als Rechtfertigung für deren normative Geltung. – 3. Insofern Naturrecht nur im Rahmen einer soziomorphen Kosmologie als sinnvoll erscheint, widerspricht es einem der modernen wissenschaftlichen Erkenntnis entsprechenden Weltbild (71). Beigefügt wird, daß die Rechtswissenschaft «dieser überpositiven Variante des dogmatischen Denkens» nicht bedarf (ebd.)<sup>7</sup> und die Sakralisierung des Rechts mit seiner Humanisierung nichts zu tun zu haben braucht (72).

Wegen schwankenden Sprachgebrauchs bleibt Alberts Charakterisierung und damit Kritik des Naturrechts mit einer Zweideutigkeit behaftet: Ungewiß scheint, ob sie sich nur mit einer bestimmten «Form» bzw. «Art» (71, 72) des Naturrechtsdenkens oder mit diesem insgesamt befaßt. Allerdings lassen etliche apodiktische Aussagen über das Naturrecht schlechthin annehmen, daß eher die zweite Möglichkeit zutrifft, so etwa die eingangs zitierte Behauptung, aber auch sonst der Bezug auf *das* naturrechtliche Denken (70) bzw. *das* Naturrecht (71). Der letzte Zweifel fällt mit der Überlegung, daß Alberts Kritik grundsätzlicher Natur sein *muß*: Nur dann nämlich, wenn sich das Naturrechtsdenken überhaupt als irrig erweist, läßt sich das Programm einer *auschließlich* sozialtechnologischen Deutung der Jurisprudenz halten<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Vgl. ALBERT, H.: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 31975, Kap. I und II; *Traktat über rationale Praxis*, Kap. I und II.

<sup>7</sup> Die gleiche Meinung bei WEINBERGER, O.: *Jenseits von Positivismus und Naturrecht*, Ms. 1979 (erscheint in IVR.)

<sup>8</sup> Mit der Ungenauigkeit in Alberts Sprachgebrauch könnte man, zusammen mit W. Henke, auch weniger nachsichtig verfahren. Denn sie erschwert die Auseinandersetzung mit den vorgebrachten Argumenten und räumt Albert jederzeit die Möglichkeit ein zu behaupten, er sei mißverstanden worden, habe nur bestimmte Aspekte oder Personen, nicht aber alles im Auge gehabt – in unserem Falle eben nur einige Formen der Naturrechtslehre, nicht das Naturrecht überhaupt. Genau

## II.

Das neuzeitliche Naturrechtsdenken ist wichtiges Element im Bestreben des europäischen Menschen, sich seiner autonomen, sittlichen Persönlichkeit zu vergewissern. Gerade indem es sich mit den obersten Grundsätzen sozialer Ordnungen befaßt, ist es primär auf das Individuum ausgerichtet. Wenn es auch die Sozialität des einzelnen berücksichtigt und davon ausgeht, daß dieser nur in politisch verfaßter Gemeinschaft das ihm mögliche Glück zu erlangen vermag, bleibt es doch dieser Gemeinschaft gegenüber stets kritisch eingestellt. Kräftig markiert es die Grenzen staatlicher Machtübung. War es auch nicht jederzeit gleich aktuell, erhob es sich doch immer wieder neu zu geschichtlicher Geltung. Das trifft für die «Renaissance des Naturrechtsgedankens»<sup>9</sup> nach 1945 zu, nicht weniger für die gegenwärtige Neubesinnung auf seine Bedeutung in einer veränderten, überaus komplex gewordenen Welt<sup>10</sup>. Stets ist sein Angelpunkt die sittliche Persönlichkeit, damit die praktische Freiheit des einzelnen Menschen. Nicht von ungefähr greift darum die naturrechtliche Reflexion immer wieder auf Kants Einsichten zurück, verwendet dem kategorischen Imperativ analoge Formulierungen und wählt Kants Ansicht über die wesentliche Aufgabe der Politik als Anknüpfungspunkt weiterführender Überlegungen<sup>11</sup>. So ist es auch

diese Ausflucht bleibt offen, wenn wir lesen: «Daß diese Kritik nicht jede Form des Rechtsdenkens trifft, die sich der Sprache des Naturrechts bedient, braucht kaum besonders betont zu werden» (72). – Vgl. W. HENKE: Kritik des kritischen Rationalismus, Tübingen 1974, bes. Anm. 51 und 52, 25 f.

<sup>9</sup> TH. WÜRTERBERGER (Anm. 1), 427.

<sup>10</sup> Der Weltkongreß für Rechts- und Sozialphilosophie 1979 mit dem Generalthema «Zeitgenössische Rechtskonzeptionen» widmete eine seiner vier Abteilungen naturrechtlichen Konzeptionen. Die übrigen Abteilungen befaßten sich mit analytischen Rechtskonzeptionen, orientalischen Rechtstheorien und marxistischer Rechtstheorie.

<sup>11</sup> Zum Beispiel: WELZEL, H.: Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Göttingen 1962, 239 f.; ders.: Naturrecht und Rechtspositivismus, in: W. MAIHOFER (Anm. 1), 338; WÜRTERBERGER, TH. (Anm. 1), 443; RYFFEL, H.: Zur Rolle des 'Absoluten' in der Philosophie der Politik, in: Mensch und Recht. Festschrift E. Wolf, Frankfurt a.M. 1972, 37 ff.; ders.: Zur Begründung der Menschenrechte, in: Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung, hrsg. von J. SCHWARTLÄNDER, Tübingen 1979, 67 f.; HÖFFE, O., in: E. HEINTEL (Anm. 1), 58 f.; ders. in: Studia Philosophica (Anm. 1), 123 f.; ders.: Die Menschenrechte als Legitimation demokratischer Politik, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 26 (1979) 10–12. Vgl. aber auch Albert selber im Traktat über rationale Praxis, 140 ff., 177 ff.

heute die Sorge um Handlungsspielraum und Entscheidungsfreiheit, um sittliche Selbständigkeit und Verantwortung des Einzelnen, um dessen Schutz vor Manipulation und vermeintlichen Sachzwängen, die naturrechtliche Besinnung herausfordern. Das Naturrechtsdenken ist Reaktion auf die Erfahrung, daß immer wieder Menschen willkürlich und gewaltsam auf bestimmte Welt- und Geschichtsdeutungen, auf Wertüberzeugungen und damit auf konkrete soziale Ordnungen festgelegt werden, die als objektiv und unveränderbar ausgegeben werden und in der Folge der Legitimation von Unterdrückungsmaßnahmen dienen. Weit entfernt davon, derlei ideologisch verhärtete Positionen zu sanktionieren, unterstreicht das Naturrechtsdenken unserer Tage gerade die Notwendigkeit, sie aufzulösen, insofern es auf der sittlichen Person in jedem einzelnen Menschen insistiert. Als philosophische Disziplin rechtfertigt es seinen Standpunkt nicht vorweg aus einem religiös-metaphysischen Bekenntnis, sondern argumentiert für ihn im Rückgriff auf anthropologische, realwissenschaftlich gestützte Untersuchungen<sup>12</sup>.

Ständige Quelle naturrechtlicher Reflexion ist sodann die Erfahrung, daß bestehende und funktionierende Ordnungen entgegen dem offenkundigen Willen der Betroffenen zerstört und durch andere Ordnungen ersetzt werden, die bloß dank faktischer Macht für rechtmäßig und verbindlich erklärt werden können. Im Naturrechtsdenken drückt sich mit dem Anspruch auf sittliche zugleich der Anspruch auf politische Selbstbestimmung aus; es dient der Legitimation dieses Anspruchs und hält die Hoffnung wach, solche Autonomie zu gewinnen oder wiederzuerlangen. In diesem Sinne enthält die naturrechtliche Betrachtungsweise immer politische Sprengkraft.

Nicht erst im Gefolge der Existenzphilosophie, doch aber auch durch sie beeinflußt, hat das Naturrechtsdenken die Kategorie der Geschichtlichkeit in sich aufgenommen<sup>13</sup>. Man kann es darum auch treffend als jenes Bestreben charakterisieren, das versucht, einen scheinbaren Widerspruch aus der Welt zu schaffen: die Ideen der Unbeliebigkeit, der Verbindlichkeit und der Geschichtlichkeit miteinander zu vermitteln, indem es sie zu einer konsistenten Theorie verknüpft. Dieses Bestreben hat zur Folge, daß zwar die Idee eines unverfügbar Maß-

<sup>12</sup> Z. B. RYFFEL, H., 1979 (Anm. 1), 1972 (Anm. 10), 1979 (Anm. 10); WÜRTENBERGER TH. (Anm. 1), 440–443, bes. Anm. 41 u. 47.

<sup>13</sup> Vgl. DAVID, J.: Wandelbares Naturrecht? in: W. MAIHOFER (Anm. 1); FECHNER, E.: Naturrecht und Existenzphilosophie, in: do.; LLOMPART, J. (Anm. 1); ROBLEDO, A. G. (Anm. 1).

stabes für jede konkrete Einrichtung oder Maßnahme aufrechterhalten bleibt, indessen kein je faktisch anerkanntes Kriterium der Richtigkeit als mit jenem Maßstab identisch angesehen werden kann. Jede Norm bzw. Institution gilt von da her als verbesserungsfähig, und die Forderung nach ständiger kritischer Prüfung ihrer Angemessenheit bleibt unab-weisbar. Sie nährt sich im übrigen, nicht anders als der Fallibilismus, aus der Erfahrung der grundsätzlichen Fehlbarkeit menschlicher Einrich-tungen und tendiert auch aus diesem Grunde darauf hin, staatliche Ver-fügung über das Recht, über die Ordnungen des Zusammenlebens und eben über die individuelle Existenz auf das Notwendige einzugrenzen.

Aktuellem Naturrechtsdenken liegt so nicht eine statische, sondern eine dynamische Sicht der Ordnungen des Zusammenlebens zugrunde. Es faßt die Aufgabe des Ordnens als Prozeß auf, in welchem jeder je erreichte Stand nur als Durchgangspunkt für das Streben nach Voll-kommenheit gelten kann, das um die Möglichkeit der Verbesserung ebenso weiß wie um die Unmöglichkeit, je Vollkommenes zu realisieren. Wenn aber aus diesem Grunde keine faktische Ordnung gegen Kritik immunisiert werden kann, dann fordert die naturrechtliche Betrach-tungsweise, daß sie stets so konzipiert werde, daß in ihr informierte Kritik geäußert und wirksam werden kann. Jenes Vollkommene aber bestünde in der uneingeschränkten Verwirklichung der Rechtsidee – der Gerechtigkeit als dem höchsten Prinzip aller Ordnung menschlichen Zusammenlebens überhaupt.

Im Naturrechtsdenken schlägt sich eine dritte Erfahrung nieder. Es handelt sich in ihr um eine Erfahrung des konsequenteren Denkens, der gemäß der Mensch in seinem Handeln stets unter einem absoluten Richtigkeitsanspruch steht, auch wenn es ihm nicht gelingt, diesem Anspruch je vollständig zu genügen. H. Ryffel hat in seiner philosophi-schen Anthropologie des Politischen (vgl. Anm. 1) unter Bezugnahme auf einzelwissenschaftliche Untersuchungen daran erinnert, daß mensch-liches Dasein nicht ohne normative Ausrichtung möglich ist. In all seinem Tun orientiert sich der Mensch an einer Vorstellung von Richti-gem. Die je nach Kontext verschiedenen Richtigkeitsvorstellungen stehen jedoch nicht isoliert nebeneinander, sondern verbinden sich über die Frage nach der jeweiligen Verbindlichkeit eines konkreten Richtigen zur Frage nach dem Richtigen überhaupt oder dem absolut Richtigen. Die von alters her bekannte, immer aber auch bestrittene teleologische Struktur der Rechtfertigung des Handelns durch eine oberste Idee – im Bereich des sozialen Handelns ist es die Idee der Gerechtigkeit – erscheint

als unabweisbar. Wenn sie auch das Suchen nach absoluten Begründungen auslöst und verständlich macht, so verlangt sie doch nicht notwendigerweise die Behauptung, einen archimedischen Punkt gefunden zu haben. Im Gegenteil: wird sie als Grundlage einer unendlichen Aufgabe begriffen, ist sie Ansporn dazu, Gültiges zu problematisieren und nach immer besseren Lösungen für anstehende Probleme zu suchen. Sie macht die Konzeption des Begriffs der regulativen Idee verständlich – einer Idee, deren Gehalt sich per definitionem der vollen Realisierung entzieht, im Felde des Rechts aber insofern konstitutive Funktion innehalt, als Normen, die ihr nicht entsprechen, nicht als Recht gelten können<sup>14</sup>. Damit ist gesagt, daß es dem Naturrechtsdenken heute nicht darum geht, ewig gültige Rechtsinhalte aufzudecken.

In der Idee des Naturrechts liegt seit je ein weiterer Gedanke, der gerade heute wiederum besonders wichtig ist. Daß die zivilisatorische, insbesondere die wirtschaftliche und auch die politisch-militärische Entwicklung der Menschheit dazu geführt hat, daß zunehmend existenzielle Probleme weltweite Dimension annehmen, also auch nach einer weltweit umfassenden Lösung rufen, ist bekannt. Ebenso wissen wir – heute wieder deutlicher denn je –, daß im Bereich solcher Probleme verschiedene Interessen aufeinander stoßen und die Gefahr besteht, die daraus entspringenden Konflikte gewalttätig zu lösen. Dazu gesellt sich die wachsende Einsicht in weittragende kulturelle Unterschiede zwischen den in Konflikte verstrickten Parteien, was die Aussicht auf eine friedliche Verständigung zu schmälern scheint und die Bereitschaft erhöhen mag, Konflikte schwelen zu lassen. Dem gegenüber enthält die Naturrechtsidee die Vorstellung einer in der Tat weltweit verbindlichen Instanz für die Lösung sämtlicher Konflikte auf der Grundlage von Dialog, Argumentation und vernünftiger Einsicht. Sie behauptet, daß Konflikte effektiv gelöst werden können, und zwar unter Verzicht auf zerstörerische Gewalt; daß soziale Ordnungen überhaupt, somit auch Weltordnungen als Friedensordnung etabliert werden können. Mag dieser

<sup>14</sup> Zur Illustration vgl. G. RADBRUCHS «Fünf Minuten Rechtsphilosophie», in: Rechtsphilosophie, hrsg. von E. WOLF, Stuttgart 1970, 335–337, insbesondere folgenden Passus: «Recht ist Wille zur Gerechtigkeit ... Wenn Gesetze den Willen zur Gerechtigkeit bewußt verleugnen, z.B. Menschenrechte Menschen nach Willkür gewähren und versagen, dann fehlt diesen Gesetzen die Geltung, dann schuldet das Volk ihnen keinen Gehorsam, dann müssen auch die Juristen den Mut finden, ihnen den Rechtscharakter abzusprechen». – «Es gibt also Rechtsgrundsätze, die stärker sind als jede rechtliche Satzung, so daß ein Gesetz, das ihnen widerspricht, der Geltung bar ist. Man nennt diese Grundsätze das Naturrecht» (336).

Behauptung auch noch ein utopischer Zug anhaften, so kann doch gerade ihretwegen die naturrechtliche Betrachtungsweise nicht aufgeben, wer an einer friedlichen, durch das Ziel der Gerechtigkeit geleiteten Lösung bedrängender Probleme unserer Zeit interessiert ist.

Das führt zu einer letzten wichtigen Bemerkung: Die zeitgenössische Auseinandersetzung um die Menschenrechte ist nichts anderes als eine intensive naturrechtliche Debatte. Die Menschenrechte werden mit eben den Epitheta ausgestattet, die von alters her das Naturrecht charakterisieren. Sie sind überpositiv, der Verfügung des staatlichen Souveräns grundsätzlich entzogen, hingegen Leitprinzipien für alle staatlichen Gestaltungen; sie sind Kriterien für die Beurteilung der Gerechtigkeit politischer, wirtschaftlicher und überhaupt sozialer Ordnungen. Was aktuelles Naturrecht will, läßt sich daher auch mit dem Hinweis auf die weltweite Menschenrechtsdebatte illustrieren. So daß man sich denn durchaus mit F. A. Utz wundern kann, wenn «man in einer Zeit, in der man so viel von Grundrechten, von Menschenrechten im Sinne von Freiheitsrechten und sozialen Rechten spricht, den Ausdruck 'Naturrecht' nicht mehr in den Mund nehmen darf, ohne ins Mittelalter verwiesen zu werden»<sup>15</sup>.

### III.

Beispielhafte Auskunft darüber, mit welchen Ansprüchen, Inhalten und in welcher Form Naturrechtsdenken heute auftritt, vermitteln die zahlreichen Arbeiten, die in der Abteilung «Naturrechtliche Konzeptionen» des Weltkongresses für Rechts- und Sozialphilosophie 1979 vorgetragen wurden<sup>16</sup>. Ihre Palette ist zu reichhaltig, als daß sie hier vollständig ausgewertet werden könnte. Für alle war indessen charakteristisch, daß sie den naturrechtlichen Standpunkt nicht einfach um jeden Preis zu bestätigen suchten, vielmehr ihn mit den kritischen Instrumenten der zeitgenössischen Philosophie immer wieder problematisierten. Zweierlei trat dabei klar zu Tage: zunächst die Tatsache, daß die Kategorie der Geschichtlichkeit naturrechtliches Denken bis in seine Wurzeln durchdringt, sodann das energische Bestreben, gerade

<sup>15</sup> Naturrecht als Sammelbegriff nicht-positivistischer Rechtstheorien, Ms. 1979, 9 (erscheint in IVR).

<sup>16</sup> S. Anm. 9.

nicht metaphysische Spekulationen zum Ausgangspunkt der naturrechtlichen Betrachtungsweise zu wählen, sondern empirische Befunde, zu denen anthropologisch und sozialwissenschaftlich erhobene Ergebnisse ebenso gehören wie die Erfahrung des – wenn auch gesellschaftlich vermittelten, so doch immer persönlichen – Wert- und Rechtsbewußtseins<sup>17</sup>. Mit den folgenden vier Beispielen möchte ich diese Tendenzen veranschaulichen und zugleich belegen, daß Alberts Sicht und Kritik des Naturrechtsdenkens hinter dessen aktueller Ausformung zurückbleibt.

### *1. Naturrecht als Konsequenz des Willens zur Gemeinschaft*

Auf einen «Minimalist Approach to Natural and International Law» beschränkt sich Richard T. De George. Die Grundentscheidung, die ihn leitet, beschränkt sich darauf, Recht überhaupt an Moral zu binden. Die geschichtlichen Inhalte von Moralsystemen stehen nicht zur Diskussion. Moral ist insofern ein bloß formales Konzept. Nur ihre komplexe, auf das Rechtssystem bezogene Funktion interessiert: zu verhindern, daß der Entwurf von Rechtssystemen rein willkürlich ist; als außerrechtliche Grundlage für die kritische Bewertung von Rechtsnormen zu dienen; damit das Recht der Bürger auf Widerstand gegen den Mißbrauch staatlicher Autorität zu schützen.

De Georges Gedankengang läßt sich wie folgt zusammenfassen: Wir stellen fest, daß Menschen stets in Gemeinschaft leben. Hierzu werden sie allenfalls durch natürliche Umstände, nicht hingegen durch moralische Vorschriften veranlaßt. Es ist möglich, aufgrund unserer Kenntnis des Menschen, nicht also *a priori*, Voraussetzungen aufzuzählen, die erfüllt sein müssen, sollen Gemeinschaften überhaupt existieren können. Diese Bedingungen sind natürlicher, nicht moralischer Art. Sie lassen sich in einer Theorie darstellen, die überprüfbar und modifizierbar ist. Sofern allerdings eine Gemeinschaft Bestand haben soll, sehen sich ihre Mitglieder genötigt, diese Bedingungen zu verwirklichen. Im Prinzip entscheidet der Wille jedes einzelnen Mitgliedes über den Bestand der Gemeinschaft, mindestens aber darüber, ob der einzelne ihr angehört. Für jeden, der sich für die Gemeinschaft entscheidet, wandeln sich deren natürliche Voraussetzungen zu moralischen Vor-

<sup>17</sup> Ein – leider nicht weiter erörterter – Hinweis auf die Unabdinglichkeit metaphysischer Verankerung naturrechtlicher Überlegungen findet sich bei Llompart, J. (Anm. 1), der juristisches und metaphysisches Naturrecht zwar unterscheidet, jedoch unverbunden nebeneinander stehen läßt.

schriften<sup>18</sup>. So betrachtet, ist Moral ein ausschließlich soziales Phänomen. Ihr konkreter Gehalt hängt von mancherlei Faktoren ab, bleibt jedenfalls auf die betreffende Gemeinschaft und ihre natürlichen Lebensumstände bezogen. Für die hieraus entspringenden Unterschiede sozialer Regeln interessiert sich der naturrechtliche Minimalist nicht. Ihm genügt die Feststellung, daß Rechtssysteme einer gegebenen Gesellschaft vernünftigerweise auf deren moralischen Anschauungen fußen, wenn anders sie nicht zur Auflösung eben dieser Gesellschaft führen sollen. Aus dieser Feststellung läßt sich die Forderung ableiten, daß in einer auf Bestand angelegten Gesellschaft die Menschenrechte respektiert werden müssen, denn Moralität kann nur Platz greifen, wenn der einzelne als autonom, als Person anerkannt wird und in seiner Würde als unverletzlich gilt, für sich selbst und die Gesellschaft, in der zu leben er sich entschlossen hat, Verantwortung übernehmen kann.

In De Georges Auffassung, die nurmehr am funktionalen Aspekt des Naturrechts hängt und auch die für die neuzeitliche Tradition zentrale Menschenwürde bloß hypothetisch gelten läßt, findet sich kein Platz für absolute: vollkommene und ewig gültige Normen. Normativität ist so weit wie nur irgend möglich relativiert – dennoch bleiben universell verbindliche Regelungen möglich: Zwar fehlt für die Menschen jede apriorische Nötigung, sich zu einer Weltgesellschaft oder auch nur zu einer umfassenden internationalen Gemeinschaft zusammenzuschließen. Indessen bestehen bereits weltweit Verkehr, Verbindungen, Handel, darüber hinaus mannigfache Probleme, die sich allein in weltweiter Kooperation noch bewältigen lassen. Unter der Voraussetzung, daß die Völker der Erde angesichts dieser Umstände gewillt sind, eine internationale Gemeinschaft aufzubauen und in ihrem Bestand zu sichern, ist denkbar, daß sich weltweit gültige Normen herausbilden, die sei es internationales Recht, sei es ein Weltrecht regulieren. Damit verträgt sich durchaus, daß nationale Moral- und Rechtssysteme weiter bestehen. Die durch und durch geschichtliche Auffassung dieser Systeme macht sie indessen einander gegenüber lernfähig, begünstigt aber eben damit die Entstehung weltweit geltender und durchsetzbarer Regelungen, die freilich ihrerseits stets revidierbar sind.

<sup>18</sup> Zur für die Moral konstitutiven Funktion der individuellen Entscheidung, in einer Gemeinschaft leben zu wollen, vgl. auch SITTER, B.: 'Sein und Zeit' als Theorie der Ethik, in: Philosophische Rundschau 16 (1969) 273–282; ders.: Dasein und Ethik. Zu einer ethischen Theorie der Eksistenz, Freiburg/München 1975, 130.

De Georges minimalistischer Sicht des Naturrechts entspricht es, Gerechtigkeit als Idee der schlechthin richtigen Gestaltung menschlichen Zusammenlebens nicht als Vorbild oder Zustand aufzufassen, sondern als Prozeß zu denken. Sie signalisiert ein Ziel, dem man sich mittels Kontakten, Kommunikation, Austausch und Interaktion auf verschiedenen Ebenen zwar annähern mag, das hingegen, weil es sich immer nur unter geschichtlichen Aspekten konzipieren läßt, nie ein für allemal erreicht wird, sondern ständige Aufgabe bleibt – eine Aufgabe, deren Bewältigung den Einbezug aller verfügbaren Mittel und Methoden erfordert<sup>19</sup>.

## 2. *Naturrecht als Konsequenz individueller Leib- und Ordnungserfahrung*

Ein anderes Beispiel für die gegenwärtige Tendenz, Naturrecht rein immanent zu konstruieren, liefert Hans Reiner. Anthropologische, sozialphänomenologische und existenzphilosophische Einsichten benützend, deckt er die «Hauptgrundlagen der fundamentalsten Normen des

<sup>19</sup> Bei DE GEORGE finden sich wichtige Elemente der Position, die O. WEINBERGER in «Jenseits von Positivismus und Naturrecht» (s. Anm. 7) einzunehmen suchte. Weinberger sieht drei Gründe für die Annahme der Naturrechtsidee: das Bemühen um Begründung richtigen Rechts; den Willen, Recht nicht bloß als Ausfluß von Macht aufzufassen; das Bestreben, Hilfe bei der Lösung konkreter Probleme zu leisten. Es scheint aber nicht zwingend, absolute naturrechtliche Überzeugungen anzunehmen, will man diese drei Gründe berücksichtigen. Wenn wir auf die *faktischen* gemeinsamen, intuitiven Wertüberzeugungen rekurrieren, reicht das. Zwar divergieren diese Überzeugungen, und sie wandeln sich in der Geschichte. Dennoch vermögen sie die gewünschte Funktion zu übernehmen. Daß Recht in *dieser* Weise moralisch begründet werde, könnte auch der Rechtspositivist akzeptieren. Die These, Recht entspringe ausschließlich der Macht, dürfte dann fallen gelassen werden. – Weinbergers Position wird durch drei wichtige Überlegungen mitbestimmt: 1. Die wissenschaftliche Aufgabe nötigt den Rechtswissenschaftler, auch unmoralisches Recht als Recht anzuerkennen und sich unter diesem Titel mit ihm zu befassen (vgl. dazu Radbruchs Auffassung in Anm. 13). – 2. Gegen mit Macht durchgesetzte Interessen hat naturrechtliche Theorie wenig Einfluß. Die positivistische Haltung ist in dieser Hinsicht realistischer, sofern sie nur nicht vergißt, daß alle Rechtssetzung in der Tat moralisch angeleitet wird. – 3. Die analytisch-positivistische Position hat für sich den Vorteil, daß sie die Wertüberzeugungen, die aller Rechtssetzung vorausgehen, hinterfragbar macht; sie können nicht als unkritisierbar gelten. – Dieses letzte Argument setzt allerdings die – unzutreffende – Behauptung voraus, daß naturrechtliche Reflexion weiterhin auf Absolutheit, d.h. auf Vollkommenheit und Unveränderlichkeit der die Positivierung des Rechts leitenden Normen abhebt. Die Position Weinbergers scheint sich, jedenfalls so weit sie im Basler Vortrag in Erscheinung trat, mit jener von Albert zur Deckung bringen zu lassen. Sie teilt dann aber auch die Schwierigkeiten, in die sich, wie wir sehen werden, Albert verstrickt.

Naturrechts» unter ausdrücklichem Verzicht auf «theonome Unterbauung» auf, allerdings ohne die Möglichkeit einer derartigen Unterbauung ganz auszuschließen. Die Quelle der Vorstellung von Recht als persönlichem Anspruch anderen gegenüber liegt für ihn in der individuellen Leiberfahrung: Als ursprüngliches «suum» erkannt, verdankt sich der Leib nicht erst der Zuteilung durch irgendwelche gesellschaftliche Instanz. Mit dieser Leiberfahrung verbindet sich der Anspruch auf Unversehrtheit, auf Selbstbestimmung in der Bewegung. Daß der Mensch einen Leib hat, ist konstante Tatsache seiner Natur, in dieser Hinsicht jedenfalls geht des Menschen Existenz seiner Essenz gerade nicht voraus. Aus der unablässbaren Zugehörigkeit des Leibes zum Menschen lassen sich «die fundamentalsten natürlichen Rechte des Menschen ableiten».

Allerdings entspringt aus dem bloßen Bewußtsein, einen eigenen Leib zu besitzen, noch kein Recht. Dieses entsteht erst als Ordnung einer Gemeinschaft. Faktisch befindet sich der Mensch immer schon in durch Regeln bestimmten Gemeinschaften, zunächst in der Familie, die ihm primäre Erfahrung der Vorteile einer Ordnung vermitteln kann. Aufwachsend realisiert er, daß er sich dieser Ordnung zu entziehen vermag; daß sie nur gilt, wenn er sich für sie entscheidet; daß sie in seinen Willen, damit auch in seine Verantwortung gelegt ist. Er lernt, wie jede soziale Ordnung Rechte und Pflichten zugleich begründet, daß es zumindest im allgemeinen recht und billig ist, sich in eine Ordnung einzufügen und ihre Einschränkungen anzunehmen, weil er ja auch Vorteile aus ihr zieht: Er gewinnt Verständnis für den Begriff des Gerechten<sup>20</sup>. Von größter Wichtigkeit ist für ihn die Erfahrung, daß er anderen gegenüber bestimmte Forderungen erheben muß, will er lebensnotwendige Bedürfnisse befriedigen können; daß er hingegen seinerseits eben diese Forderungen anderen gegenüber zu erfüllen hat, will er, daß sie seine eigenen Ansprüche achten. Erst wenn er selber derartige grundsätzliche Forderungen erhebt und die daraus hervorgehenden Pflichten anerkennt, entstehen für ihn «Verhaltensnormen mit einem Charakter strenger 'kategorischer' Verbindlichkeit, wie er dem *Recht* eigentümlich ist ... Und das heißt hier: So entstehen Normen des Naturrechts».

Verbindlichkeit hängt bei Reiner – nicht anders als bei De George – von einer existenziellen Entscheidung ab – von der persönlichen Entscheidung nämlich, in einer moralischen und rechtlich verfaßten Gemein-

<sup>20</sup> Reiner verweist in diesem Zusammenhang auf PIAGET, J.: *Le jugement moral chez l'enfant*, 1969.

schaft zu leben<sup>21</sup>. Ist diese Entscheidung einmal gefallen, ergeben sich naturrechtliche Normen als Leitprinzipien aller positiven Regelungen durch konsequentes Denken. Offen bleibt hingegen die Frage nach der Motivation solcher Entscheidung, und das heißt auch: nach der Legitimation der in ihrem Lichte entworfenen positiven Regelungen des Lebens.

Recht besehen, liefert Reiner eine plausible Erörterung der anthropologisch-sozialphänomenologischen Voraussetzungen, von denen De George einfach ausgeht. Seine Konzeption ist insofern geschichtlich, als sie sich auf beliebige Gemeinschaften übertragen läßt, vorausgesetzt nur, diese gewähren dem Einzelnen ausreichend Spielraum, damit er seine persönliche Entscheidungs- und Verantwortungsfähigkeit erleben kann. Reiner bejaht die Allgemeingültigkeit der in diesem Zusammenhang entworfenen Normen – so des Rechts auf Unversehrtheit, auf Bewegungs- und auf Handlungsfreiheit –, indem er auf zweierlei hinweist: zunächst auf die Tatsache, daß sie überall im verschieden großen Umkreis ganz unterschiedlicher Gruppen (auch Räuber- und Terroristengruppen gelten als eingeschlossen) anerkannt werden, sodann auf die aus mannigfachen, zum Teil heute imperativen Gründen erhobene Forderung, das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit aller Menschen zu fördern, die Menschheit schließlich als Weltgesellschaft mit gemeinsamen Grundnormen zu konstitutieren.

### *3. Naturrecht als geschichtliche Verwirklichung eines anthropologischen Imperativs*

Die Konzeption eines Naturrechts, das «nichts damit zu tun hat, einen Katalog von ewig gültigen Rechtssätzen zusammenzustellen», verficht F. A. Utz in «Naturrecht als Sammelbegriff nicht-positivistischer Theorien». Ausgehend von einer Interpretation der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin gelangt er zur These, daß «das Naturrecht in nichts anderem besteht, als in der durch die praktische Vernunft vorgenommenen, durch die Erfahrung gestützten Anwendung des allgemeinen Imperativs, das gesellschaftliche Leben im Hinblick auf die allgemeinen existenziellen Zwecke des Menschen zu ordnen». Dieser Imperativ entspringt einer bewußt normativen Auslegung zweier empirischer Befunde, die sich zwar, vertritt man die strikte Trennung von Sein und Sollen, *logisch* anfechten läßt (mit dem bekannten Vorwurf

<sup>21</sup> Siehe Anm. 18.

des naturalistischen Fehlschlusses), *psychologisch* hingegen plausibel bleibt und faktisch kraft *vernünftiger Einsicht* vollzogen wird. Die Befunde betreffen einmal das Bedürfnis des Einzelnen, existenzielle Zwecke überhaupt zu befriedigen, zum andern seine unauflösliche Verflechtung mit einem sozialen Umfeld, das ihn zu gemeinsamer Verfolgung allgemeiner existenzieller Zwecke veranlaßt.

Die Bedingungen, unter denen jener allgemeine Imperativ angewendet wird, sind nach Zeit, Ort und Kultur verschieden. Sie müssen je und je realwissenschaftlich erhoben werden. Überdies aber sind sie nicht beliebig, und ebenso wenig sind es darum die jeweiligen Prinzipien der Ordnungen, die aus der Vermittlung des Imperativs mit den konkreten Anwendungsbedingungen resultieren. Als unbeliebigen Prinzipien kommt ihnen naturrechtliche Qualität zu, ungeachtet der Tatsache, daß sie sich mit veränderten Anwendungsbedingungen selber wandeln müssen. Sie besitzen kritische Valenz positiven Regelungen des Zusammenlebens gegenüber.

Nicht allein die Anwendungsbedingungen des Imperativs, sondern auch die existenziellen Zwecke als oberste Prämissen sind geschichtlichem Wandel unterworfen. Zu Zeiten wirtschaftlicher und politischer Not mögen sie selber oder auch nur ihre gegenseitige Zuordnung anders aussehen als in Frieden und Wohlstand. Der Anspruch auf individuelle Handlungsfreiheit etwa, heute zum obersten Zweck erklärt, kann sich morgen dem Bedürfnis nach gemeinschaftlicher Sicherheit unterordnen. Die existenziellen Zwecke und ihre Ordnung, entbehren sie auch nicht «der naturhaften Wurzel», lassen sich konkret doch immer nur im Kontext der wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Umwelt erheben.

Das Vermögen des Menschen, zu sich selber Distanz zu gewinnen, indem er sich in ein Verhältnis zu seinen existenziellen Zwecken setzt, diese Zwecke überdenkt und verändert, heißt von alters her Vernunft. Es befähigt ihn, die vielfältigen Bedingungen, unter denen er hier und jetzt existiert, zu erforschen und in begrenztem Ausmaß zu beherrschen. Zwecke und Bedingungen mögen sich wandeln. Unverändert aber bleibt die Vernunft selber als das Vermögen, die konkreten Lebensumstände nicht nur wahrzunehmen und zu berücksichtigen, sondern sie auch zu transzenden. Transzendenz als anthropologisches Phänomen impliziert Stellungnahme, Bewertung, sie ermöglicht Kritik und Veränderung, jedenfalls persönliche Verantwortung. Von ihr aus gesehen, erscheinen insbesondere Ordnungen des sozialen Lebens nicht länger als objektiv vorgegeben, sondern als dem Einzelnen in der jeweiligen Gemeinschaft aufgegeben.

Will man angesichts dieser durch und durch geschichtlichen Konzeption an der Vorstellung des überzeitlichen Charakters des Naturrechts noch festhalten, findet man ihn nicht mehr in Rechtsprinzipien oder gar materialen Normen, sondern allein noch «in der dynamischen Kraft der praktischen Vernunft, mit Hilfe der äußeren Erfahrung sowohl wie der inneren, d. h. der Werterfahrung, die jeweils neu zu formulierenden Rechtssätze zu finden, die die Verwirklichung der existenziellen Zwecke ermöglichen». Naturrecht ist nicht mehr Inbegriff von Inhalten, sondern Prozeß, es «wächst mit der Kultur und den konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen», ist freilich mit ihnen, wie gezeigt, nicht identisch, sondern in der Lage, sich mit ihnen kritisch auseinanderzusetzen<sup>22</sup>.

Die Idee eines weltweit verbindlichen Maßstabes für soziale Ordnungen war immer wieder Antrieb naturrechtlicher Reflexion. Ein empirisch versetztes Naturrecht darf sich nicht länger anmaßen, absolut gültige, für alle Welt verbindliche Rechtssätze zu prägen. Es fördert jedoch, darauf legt F. A. Utz mit Recht Gewicht, den Dialog unter den Gesellschaftsgliedern und den expliziten Einbezug der Realwissenschaften, da es auf die sachgerechte, d. h. hier und jetzt angemessene Lösung der Frage, wie sich geschichtliche existenzielle Zwecke optimal verwirklichen lassen, dringt und zugleich die kritische Feststellung und Überprüfung dieser Zwecke verlangt. Damit aber liefert es der Tendenz nach eine Grundlage auch für einen weltweiten Dialog. Für die Gegenwart, in welcher dieser Dialog wenigstens punktweise eingesetzt hat, jedoch wegen übermächtiger Interessenkonflikte immer wieder zu zerfallen droht, liefert die naturrechtliche Reflexion möglicherweise ein Argument dafür, den Dialog unter keinen Umständen abreißen zu lassen. Utz findet seinerseits ein Indiz für die Möglichkeit dieses Dialogs in der Vermutung, daß es in der Tat universale Zwecksetzungen gebe, welche die Menschen unverwandt im Auge haben, wenn sie Recht schaffen wollen; sie mögen sich in geschichtlicher Weise äußern, bleiben hingegen im Kern überall identisch.

Die Achillesferse der Konzeption von Utz deckt sich mit den Schwachstellen der Argumentation bei De George und Reiner: Die normative Interpretation der beiden empirischen Befunde, aus der sich die Formulierung des allgemeinen Imperativs ergibt, steht und fällt mit der ihr voraufgehenden Anerkennung der in der für jeden Menschen prinzipiell gleichen Autonomie begründeten Menschenwürde als höchsten

<sup>22</sup> Ähnlich ROBLEDO, A. G. (Anm. 1).

Wert und oberste Prämisse. Diese Prämisse bedarf zu ihrer Legitimation einer außerhalb der Utzschen Konzeption anzusiedelnden Instanz, die ihrerseits anerkannt werden müßte. Das bedeutet aber nun, daß die Stringenz auch dieser dritten Naturrechtskonzeption von einer persönlichen Wertentscheidung abhängt.

Überdies ist der Gebrauch des Ausdrucks 'Naturrecht' bei Utz zweideutig und wird deshalb problematisch. Einerseits gelten als Naturrecht die in der Vermittlung von allgemeinem Imperativ und konkreten Existenzzwecken sowie -bedingungen gewonnenen Ordnungsprinzipien. Die Verwendung des Ausdrucks 'Naturrecht' verträgt sich hier durchaus mit den traditionellen Qualifikationen des Naturrechts. Andererseits wird der überzeitliche Charakter des Naturrechts in die dynamische Kraft der praktischen Vernunft, die jeweils neu zu formulierenden Rechtssätze zu finden, verlegt. Damit werden selbstverständlich nicht etwa diese Rechtssätze bzw. jene Ordnungsprinzipien überzeitlich. Der Zeit enthoben ist allein das Transzendenzvermögen der praktischen Vernunft. Sie wiederum läßt sich nicht mit dem Naturrecht in eins setzen, weil Naturrecht ja aus ihrer Tätigkeit erst entspringt. Die prozeßhafte Auffassung des Naturrechts führt hier offenbar zu begrifflichen Schwierigkeiten, die im Interesse der Klärung der Sachlage behoben werden müssen. Das könnte so geschehen, daß jene Ordnungsprinzipien als Vermittlungsergebnisse mit dem Ausdruck «*sekundäres* Naturrecht» bezeichnet werden; als *primäres* Naturrecht wird dagegen allein der individuelle Anspruch auf uneingeschränktes Transzendieren der Vernunft – bzw. die aus diesem generellen Anspruch resultierenden allgemein verbindlichen Normen – bestimmt. Dieser Anspruch kann angesichts der wachsenden wissenschaftlich angeleiteten Manipulierbarkeit des Menschen und der faktischen Beeinträchtigung seiner Autonomie – unmittelbar durch wirtschaftliche und politische Faktoren, aber auch indirekt etwa durch die Massenmedien – nicht hoch genug veranschlagt werden. Aufrechterhalten läßt er sich jedoch wiederum nur kraft einer persönlichen Entscheidung, die die Würde der sittlichen Person als höchsten Wert bejaht.

#### *4. Naturrecht als Bestimmungsgrund und kritischer Antrieb faktischer Politik*

Den Gang einer naturrechtlichen Grundlegung und Entwicklung der Theorie der politischen Gerechtigkeit hat O. Höffe wiederholt entworfen<sup>23</sup>. Im wesentlichen bleibt seine Argumentation jeweils unver-

<sup>23</sup> Vgl. die in den Anm. 1 und 10 genannten Aufsätze.

ändert. Anknüpfend an die klassische wie an die neuzeitliche Tradition des Naturrechtsdenkens, gelangt er in sechs Schritten von grundsätzlichen, mithin abstrakten Überlegungen zu konkreten Empfehlungen für die Gestaltung einer Politik, die sich darum bemüht, Gerechtigkeit auch unter den Bedingungen komplexer Gesellschaften zu verwirklichen:

1. Ausgangspunkt ist die Natur des Menschen, die anhand der bekannten Ergebnisse der modernen anthropologischen Forschung rekonstruiert wird. Vor aller kulturellen Differenzierung ist der Mensch ein weltoffenes, plastisches Wesen, dessen Verhalten nicht ausschließlich triebgesteuert ist; er muß bei der Befriedigung seiner existenziellen Zwecke Orientierung erst finden und durch praktische Direktiven Stabilität und Sicherheit für sein Handeln erst gewinnen. Als endliches Wesen ist er genötigt, unter den ihm offenstehenden Handlungsmöglichkeiten zu wählen. Mit dem Zwang zur Wahl erfährt er seine prinzipielle Handlungsfreiheit, d. h. aber sein Vermögen zur Selbstbestimmung. Von Anfang an kann er indessen die in ihm liegenden Möglichkeiten nur gestützt durch Gemeinschaft entfalten. Mit seinesgleichen auf einen gemeinsamen Lebensraum angewiesen, sieht er sich immer neu Interessendivergenzen und Konflikten ausgesetzt, die, da eine artspezifische Tötungshemmung zu fehlen scheint, zu gegenseitiger Vernichtung führen können.
2. Vernünftige Einsicht vergegenwärtigt solche Selbstgefährdung ebenso wie das Mittel zu ihrer Eingrenzung: eine Ordnung des Zusammenlebens, die den Frieden in der Gemeinschaft sichert. Sie einzurichten, ist erste Forderung des Naturrechts<sup>24</sup>.
3. Sogleich erhebt sich die Frage nach dem Prinzip solcher Ordnung. Sie läßt sich erneut nicht ohne wertgebundene Entscheidung beantworten. – Gesucht wird ein Prinzip, das, dem Konflikt sich widerstrebender Interessen enthoben, sich selber genügt und insofern *a priori* gilt. Das Ziel, dem die Friedensordnung dienen soll, liegt darin, dem individuellen Handeln größtmöglichen Spielraum zu schaffen, so

<sup>24</sup> Diese Forderung entspringt nicht unmittelbar aus einer Beschreibung der Natur des Menschen (vgl. Grundzüge einer politischen Theorie der Gerechtigkeit (Anm. 1), 55). Sie wird nur verständlich – damit freilich nicht auch analytisch zwingend –, wenn folgendes unterstellt wird: Der einzelne Mensch sieht Ursprung und Ausmaß der Selbstgefährdung ein, er begreift, daß sein grundsätzliches Recht auf alles im Zustand ungeregelter Konkurrenz mit seinesgleichen Recht auf nichts ist. Dank besserer Einsicht verzichtet er auf gewalttätige Durchsetzung seiner Interessen und entscheidet sich für eine Friedensordnung, indem er alle anderen als seinesgleichen, das heißt aber als Zwecke an sich anerkennt.

zwar, daß sich dieser Spielraum mit dem in gleicher Weise freien Handeln jedes anderen Individuums verträgt. Erforderlich werden damit gleiche Sicherung und gleiche Einschränkung für alle individuelle Handlungsfreiheit. Nur universal gültige Regelungen erfüllen diese Forderung. Als Prinzip der angestrebten Friedensordnung ergibt sich damit die praktische Vernunft mit ihrem Kriterium der Universalität aller Grundsätze, welche menschliches Zusammenleben regeln.

4. Nach diesem kantischen Prinzip werden die «verschiedenen Grundaspekte der politisch-sozialen Welt»<sup>25</sup> geregelt. Daraus resultieren, naturrechtlich begründet, die Menschen- bzw. Grundrechte als Freiheitsrechte und politische Mitwirkungsrechte. Die Gesamtheit der dem obersten Kriterium genügenden Grundsätze bildet das Naturrecht, der «Inbegriff der a priori gültigen Bedingungen der gegenseitigen äußeren Anerkennung frei handelnder Wesen»<sup>26</sup>. Zu ihnen zählt als Menschenrecht die freiheitlich-rechtsstaatliche Demokratie<sup>27</sup>.
5. Ein Staat, der die so entwickelten Grundsätze wirklich anerkennt, sieht sich gehalten, Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß seine Glieder auch in die Lage versetzt werden, die durch sie als Souverän verbürgten Rechte wahrzunehmen. Aus diesem Konsequenzgedanken ergibt sich die naturrechtliche Legitimation der Sozialrechte.
6. Die naturrechtliche Theorie der Gerechtigkeit ist praxisorientiert, drängt damit von sich aus zu größtmöglicher Konkretisierung – über die Grundsätze hinaus, die selber nicht schon wirklich-maßgebliche Normen<sup>28</sup> darstellen, auch wenn sie als Richtlinien und Maßstäbe für solche Regelungen fungieren. Das Anliegen maximaler Konkretheit verbindet sich allerdings mit der Forderung, die politischen Einzelentscheidungen an den naturrechtlichen Grundsätzen zu orientieren. Unter den Bedingungen hochindustrialisierter, auf Wissenschaft und Technik angewiesener, demokratisch-rechtsstaatlich organisierter komplexer Gesellschaften besteht ein Weg, diese Forderung zu erfüllen, in der Einrichtung konzeptorientierter wissenschaftlicher Politikberatung. In ihr werden wissenschaftliche Ratio-

<sup>25</sup> Politische Gerechtigkeit – Grundlage einer naturrechtlichen Theorie (Anm. 1), 124.

<sup>26</sup> Grundzüge einer Theorie politischer Gerechtigkeit (Anm. 1), 59.

<sup>27</sup> Die Menschenrechte als Legitimation demokratischer Politik (Anm. 10), 13–15.

<sup>28</sup> Der Ausdruck stammt von H. RYFFEL, vgl. z.B. Grundprobleme der Rechts- und Staatsphilosophie (Anm. 1), 162ff., 183ff. u.ö.

nalität und experimenteller politischer Konsens in einem von den Prinzipien der Kommunikation und Interaktion geführten Prozeß miteinander vermittelt<sup>29</sup>.

An das eben skizzierte Konzept, das sich selber nur als Entwurf von Grundzügen bezeichnet, möchte ich – im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit der kritizistischen Naturrechtskritik – einige Bemerkungen anschließen. Auch in diesem Konzept finden wir keine als absolut und ewig gültig ausgegebenen Sätze. Der Boden, auf dem es aufbaut, ist vielmehr durchaus empirischer Natur: ein Komplex anthropologischer und überhaupt realwissenschaftlich gewonnener Einsichten, der nicht immunisiert wird, sondern wissenschaftlicher Kritik und Veränderung ausdrücklich offen steht. Damit wird er freilich nicht auch unverbindlich, bezeichnet er doch die menschlicher Willkür entzogenen Existenzgrundlagen, die beispielsweise gerade auch für Eingriffe in menschliche Erbsubstanz Voraussetzung bleiben.

Der Übergang von der anthropologisch-sozialwissenschaftlichen Beschreibung zur Forderung, eine Friedensordnung im Sinne der Sicherung gleicher größtmöglicher Handlungsfreiheit für einen jeden einzurichten, ist wiederum in sich nicht zwingend. Er wird es erst auf dem Hintergrund einer im Konzept nicht explizierten religiös-metaphysischen These, welche die Heiligkeit der Person statuiert. Diese These will nun allerdings ohne Rücksicht auf Zeit und Ort, auf soziale, wirtschaftliche, politische und überhaupt kulturelle Besonderheiten gelten. Sie läßt sich indessen nicht diskursiv begründen, ist insofern irrational. Wir werden später sehen, daß, wer sie aufrechterhalten will, in der Tat auf eine transzendenten Instanz verwiesen wird. Vorläufig begnüge ich mich mit der Vermutung, daß naturrechtlich konstruierte Theorien nur über eine religiös-metaphysische Verankerung mit Verlaß tragfähig werden. Anders als für Albert ist dies für mich hingegen kein hinreichender Anlaß, das Naturrechtsdenken preiszugeben, denn von diesem Denken her läßt sich für jene Verankerung noch argumentieren. Weil aber Albert den Rekurs auf eine transzendenten Instanz als in jedem Falle dogmatisch verwirft, wird zu prüfen sein, ob sein eigenes Plädoyer für Kants Grundgedanken der Autonomie und die aus diesem hergeleitete Forderung nach freiheitlich-demokratischer Ordnung der Gesellschaft

<sup>29</sup> Vgl. auch HÖFFE, O.: *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Freiburg/München 1975, 243–322.

ohne jede analoge Verankerung auskommt, ob er also, gestützt auf einen solchen rationalen Vorzug, seine Kritik am Naturrechtsdenken aufrechtzuerhalten vermag.

#### IV.

Der gewichtigste Einwand gegen die naturrechtliche Betrachtungsweise scheint im Hinweis darauf zu liegen, daß alles Begründungsdenken nach dem klassischen Rationalitätsmodell, welches Wahrheit und Gewißheit koppelte, hinfällig geworden ist, was für den politischen Bereich, hier insbesondere auf dem Gebiete des positiven Rechts, zur Folge hat, daß man vom Anliegen, geltende und durchgesetzte oder neu entworfene Ordnungen sozialen Lebens zu legitimieren, Abstand nehmen muß. Albert läßt sich hierzu sehr deutlich vernehmen: Beharrt man darauf, «in bezug auf die Normierungen der rechtlich-moralischen Sphäre und auf politische Maßnahmen ... einen Unterschied ... zwischen *begündeten* und damit *legitimen* Regelungen und Entscheidungen und solchen ..., denen diese Eigenschaft nicht» zukommt, zu machen, muß man die klassische Rationalitätsauffassung billigen, «die sich als unhaltbar erwiesen hat» (61f.).

Auch wenn man davon ausgeht, daß Naturrechtsdenken primär kritisch und abwehrend ausgerichtet ist, wird man zugeben, daß die Funktion der Kritik sich potenziell mit Legitimation verbindet<sup>30</sup>. Denn Normen, die vor naturrechtlichen Maßstäben bestehen, können in Kraft bleiben, gelten aber genau in diesem Sinne als hinreichend begründet, als legitim. Von einem «unrealisierbaren Postulat der Rechtfertigung»<sup>31</sup> zu sprechen, ist, so gesehen, wenig angebracht. Davon kann und will naturrechtliche Reflexion nicht abrücken.

Gehört gegenwärtiges Naturrechtsdenken deswegen einem Denkstil an, der dank besserer Einsicht in die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens obsolet geworden ist? Das kann nur behaupten, wer 1. die Bedeutung des Wortes ‘begründen’ so eng fixiert, daß sie ausschließlich stringente Rückführung auf eine unerschütterliche Basis meinen kann, und 2. versichert, naturrechtlich interessierte Normenkritik und -begründung strebe eben diese Rückführung an. Die Beispiele

<sup>30</sup> «Kritik dient dem Finden der Wahrheit und nicht ihrem prinzipiellen Bestreiten» (W. HENKE, Anm. 7, 10).

<sup>31</sup> Traktat über kritische Vernunft (Anm. 5), 171.

in Abschnitt III machen eine derartige Versicherung zumindest fragwürdig. Das genügt vorsichtigem Denken bereits, naturrechtliche Reflexion nicht einfach von der Liste sinnvoller philosophischer Traktanden zu streichen. Darüber hinaus wäre jedoch die vorgeschlagene Einengung der Bedeutung von 'begründen' willkürlich, würde sie für alle sprachlichen Zusammenhänge, in denen dieser Ausdruck auftreten kann, als verbindlich erklärt. Ja sie wäre sachwidrig, denn bekanntlich durchdringt unser Wissen die für menschliche Existenz maßgeblichen Umstände in unterschiedlichem Ausmaß. Entsprechend unvernünftig handelt, wer in allen Fällen, wo wir um Gründe für unser Handeln angegangen werden, gleich strenge Begründungsforderungen erhebt<sup>32</sup>. In der Regel bemühen wir uns, wenn wir begründen, nicht darum, eine *absolute* Basis zu finden, sondern *gute* Gründe anzugeben, die gut insofern heißen dürfen, als sie nicht nur uns, sondern auch andere *überzeugen*. Angesichts der jeweiligen objektiv wie subjektiv bestimmten Situation müssen wir uns immer neu über den Maßstab der Güte einigen (was natürlich auch durch stillschweigende Zustimmung geschehen kann). Die Sinn- und Begründungszusammenhänge, in die wir uns gestellt finden, sind – auch in wissenschaftlicher Praxis – mehrdimensional. Den unterschiedlichen Begründungszusammenhängen entsprechen verschiedene Arten von Gründen für menschliches Handeln, d. h. es gibt unterschiedliche Quellen, aus denen sich die Plausibilität von Gründen herleitet<sup>33</sup>. Trifft man in irgendeinem Kontext auf den Ausdruck 'begründen', ist es darum angemessen, nicht etwa im Sinne des klassischen Rationalitätsmodells Vorstellungen von «tiefster Stelle», «Ende» und, übertragen, unerschütterlicher Gewißheit zu assoziieren<sup>34</sup>, sondern sich daran zu erinnern, wodurch sich eine brauchbare – das heißt eine entweder annehmbare oder verwerfbare, mithin dem Dialog offene – Begründung auszeichnet: durch klaren und eindeutigen Wortlaut, durch Folgerichtigkeit, Nachvollziehbarkeit, Absenz von Leidenschaften, durch Anwendung sachbezogener Kriterien, kurz durch den aufrich-

<sup>32</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang die Einführung einer «pragmatischen Begründung» im Sinne des Hinweises auf allgemein anerkannte Lebenspraxis bei U. BERK: Konstruktive Argumentationstheorie, Stuttgart/Bad Cannstatt 1979, 19, 124–130, 153.

<sup>33</sup> Vgl. W. GÖLZ: Begründungsprobleme der praktischen Philosophie, Stuttgart/Bad Cannstatt 1978, 17f.

<sup>34</sup> HOFFMEISTER, J.: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hamburg 1955, Stichwörter «Grund», 283f., und «Begründung», 110; RITTER, J. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Basel/Stuttgart 1974, 902.

tigen Versuch, gemeinsam Anerkennung bestimmter Leitvorstellungen, Gegebenheiten und Konsequenzen zu erlangen<sup>35</sup>. Was dann als Begründung vorliegt, ist daraufhin zu untersuchen, ob es sich durch eben diese Eigenschaften auszeichne. Je nach dem Problem, das gelöst sein will, mag es angezeigt sein, diesen Katalog notwendiger Eigenschaften jeder Begründung durch besondere Vorschriften zu ergänzen.

Diese wenigen Überlegungen zeigen, daß es nur dann sinnvoll ist, dafür einzutreten, das Begründungs- und Legitimationsdenken aufzugeben, wenn man von einem sehr speziellen Gebrauch des Ausdrucks 'begründen' ausgeht. Diese Verwendungsart bleibt dem Sprachgebrauch aktueller naturrechtlicher Reflexion allerdings fremd. Der auf die Abweisung von Legitimations- bzw. Begründungsbestrebungen überhaupt gestützte Einwurf gegen das Naturrechtsdenken wird damit gegenstandslos<sup>36</sup>.

Das Problem der Begründung im Bereich menschlicher Praxis besitzt indessen noch eine ganz andere Dimension, aus der sich, wie mir scheint, eine Forderung ergibt, die unter allen Umständen erfüllt sein muß, soll ein Grund als *guter* Grund gelten können. Sie führt deshalb über die Situationsabhängigkeit von Argumentationen hinaus. Erinnern wir uns daran, daß uns die moderne Anthropologie den Menschen als weltoffenes, plastisches Wesen darstellt, dessen Verhalten nicht durchwegs von Instinkten und Trieben festgelegt und durch Gewohnheiten, Sitte und Brauch bestimmt ist, sondern von bewertender Auswahl abhängt. Unabweisbar wird diese Auswahl dadurch, daß der Mensch sich von sich selber distanzieren, zu sich und seiner Umwelt in ein Verhältnis treten kann, also in der Lage ist, Alternativen seines Verhaltens zu entwerfen; daß er eben darum in einer konkreten Situation stets über mehr Handlungsmöglichkeiten verfügt, als sich verwirklichen lassen. Um in der Welt Orientierung zu gewinnen, sich in ihr durchsetzen und mit seinesgleichen zusammenleben zu können, muß er sein Verhalten stabilisieren, wozu dessen normative Ausrichtung beiträgt. Menschliches Handeln steht immer unter Direktiven, bestimmt sich also, formal gesprochen, als Streben nach Richtigem. In einläßlichen Analysen hat

<sup>35</sup> Vgl. TAMMELO, I.: Theorie der Gerechtigkeit, Freiburg/München 1977, 100, 105.

<sup>36</sup> Es gibt Anzeichen dafür, daß auch die kritizistische Empfindlichkeit gegenüber dem Ausdruck «begründen» ihre Grenzen hat. Die Begründungsidee wird nämlich – wenn auch nur «bestenfalls» – zugelassen, wenn es gilt, Lösungsvorschläge für Erkenntnisprobleme adäquat zu bewerten und sich über die Maßstäbe und Konsequenzen solcher Bewertung Klarheit zu verschaffen; vgl. 10.

H. Ryffel gezeigt, wie jede konkrete Richtigkeitsvorstellung über sich hinausweist, sich in einen umfassenden Handlungszusammenhang bringen läßt, der seinerseits der Prüfung auf Richtigkeit untersteht. Wo konsequent gedacht wird, läßt sich das immer tiefer dringende, individuelle und soziale Praxis in stets weiteren Kreisen umfassende Fragen nach Richtigkeit nicht abbrechen; es setzt schließlich alle Bereiche und Aspekte menschlichen Handelns zueinander in Beziehung und thematisiert das Richtige schlechthin: das absolut Richtig, das als das zwar notwendig zu Denkende, nie freilich auch zu Erreichende vorgestellt wird. Seine Idee muß konkrete Praxis prägen; sie ist für deren Richtigkeit – d. h. für konkrete Gerechtigkeit – konstitutiv<sup>37</sup>.

Was besagt dies für Argumentationen, die in praktischer Hinsicht gute Gründe beizubringen sich anheischig machen? Daß solche Argumentationen letztlich nur dann zureichend sind, wenn sie sich dem konsequenten Fragen nach dem Richtigen überhaupt nicht verschließen, wenn sie also nicht aus dem Augenblick und den ihn regierenden Interessen, Emotionen und kurzfristigen Bedürfnissen, sondern aus einem normativen Zusammenhang erwachsen, der idealerweise alle Bereiche des Handelns umfaßt, in dem insbesondere Moralität und Legalität nicht bindungslos unterschieden werden.

Gut darf ein Grund sonach dann heißen, wenn er in einem nach der Absicht der Handelnden umfassenden teleologischen Zusammenhang des Richtigen steht, unter der wesentlichen Einschränkung allerdings, daß dieser Zusammenhang – eben weil das absolut Richtig sich zwar anstreben, nie jedoch verwirklichen läßt – nicht als statisch, als gegeben, sondern als Prozeß und Aufgabe aufgefaßt wird<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> RYFFEL, H.: Grundprobleme (Anm. 1), 139–142 u. ö. (vgl. im Sachregister das Stichwort «Richtiges, Richtigkeit»; ders.: Zur Rolle des «Absoluten» in der Philosophie der Politik (Anm. 10), 30f., 37–40, 41f.

<sup>38</sup> Ähnliche Überlegungen führen H. Ryffel dazu, versuchsweise ein «praktisches Gesetz» zu konstruieren. Methodisch an Kant anknüpfend, kennzeichnet er «die heutige 'gemeine sittliche Vernunftkenntnis'» durch folgende zwei Züge: 1. Sehr verschiedenes praktisch Richtiges wird in Anspruch genommen, was zu wesentlichen Divergenzen und zu Konflikten führt. 2. Dennoch werden immer wieder Verständigungen angestrebt und erreicht. – Im Versuch, beides auf den Begriff zu bringen und im Übergang zur «Metaphysik der Sitten», zugleich in «Beschränkung auf das Soziale und Politische», ergibt sich als Sittengesetz: «eine Handlung ist richtig, wenn im stets gegenwärtigen und nicht auszuschaltenden, vorläufigen und vielfältigen Richtiges das nie gegenwärtige und nicht einzuholende wahrhaft Richtig angestrebt wird» (Zur Rolle des «Absoluten» in der Philosophie der Politik, Anm. 10, 37).

Daß der Zwang, praktische Entscheide immer auch zeitgerecht zu fällen, sowie die jeweiligen Umstände konkreter Argumentationssituationen die Rekonstruktion dieses teleologischen Zusammenhangs in der Regel nicht zulassen, ist bekannt. Daß man sich überdies faktisch kaum um diese Rekonstruktion bemüht, steht ebenso fest. Das ändert indessen nichts an der prinzipiellen Besinnung auf die Voraussetzungen, die angesichts der Strukturierung menschlicher Praxis erfüllt sein müssen, soll ein Grund im Rahmen praktischer Begründungen als *guter* Grund gelten dürfen. Wie sich die Einsichten der prinzipiellen Besinnung in den Alltag umsetzen lassen, ist eine andere, hier nicht zu erörternde, für konkrete Praxis hingegen zentrale Frage.

Es ist nun, so möchte ich meinen, genau jene prozeßhafte Suche nach Richtigem unter der regulativen Idee des absolut Richtigsten, welche die naturrechtliche Reflexion in ihrer Renaissance nach dem Zweiten Weltkrieg und neu in der Gegenwart antreibt und prägt. Naturrechtsdenken wird danach nicht einzig durch das Motiv bestimmt, staatlichem Verfügungswillen gegenüber dem Individuum idealerweise unüberwindliche Schranken zu setzen; sondern es strebt danach, indem es sich auf die sorgfältige Erforschung menschlicher Praxis abstützt, eben dieser Praxis als kritische Handlungstheorie gerecht zu werden. Damit dürfte nun ausreichend deutlich geworden sein, daß modernes Naturrechtsdenken nicht auf normstiftende Instanzen außerhalb menschlicher Vernunft, Erfahrung und Entscheidung rekurriert, wie auch im übrigen die konkreten Entscheidungsverfahren sich gestalten mögen. Es beruft sich nicht auf Offenbarungen, kann sich also auch nicht mit Identifikation, Deutung oder gar Anwendung geoffenbarter Normen befassen. Albert spricht nicht von den vorwiegenden zeitgenössischen Bestrebungen, wenn er ausführt, im naturrechtlichen Denken sei «noch die *Einheit von Theologie und Jurisprudenz* und nicht nur ihre *strukturelle Ähnlichkeit* gegeben» (70).

Noch bleibt als Einwand gegen das Naturrechtsdenken Alberts These, dieses postuliere zu Unrecht «eine Wirklichkeit, die von menschlichen Setzungen unabhängig, aber für sie verbindlich und mit Gewißheit erkennbar ist» (69f.). Dazu ist als erstes zu bemerken, daß Albert, wenn er den Ausdruck «von menschlichen Setzungen unabhängig» verwendet, nicht das gleiche meinen kann wie die tatsächlich geführte naturrechtliche Rede von der Unbeliebigkeit überpositiver Normen. Albert schöpft nämlich seine Formulierung aus dem Sprachgebrauch des Transzendenzdenkens (vgl. 70), während gegenwärtiges Naturrechtsdenken den Boden der Immanenz nicht verläßt, wenn es von Unbeliebig-

keit spricht. Unbeliebigkeit verweist für es zunächst auf alle jene Umstände, die dem Planen und Handeln des Menschen unabhängig von seiner Willkür entgegenstehen. Sachlogische Strukturen nennt sie H. Welzel<sup>39</sup>, denen darum normative Bedeutung zukommt, weil der Mensch, unbesehen der Tatsache, daß die Wirkung seines Handelns in jedem Falle von ihnen abhängt, frei ist, ihnen Rechnung zu tragen. Sodann zählt die biologisch-anthropologische Bestimmtheit des Menschen selber dazu. Auch sie ist unbeliebig und aus den nämlichen Gründen wie sachlogische Strukturen normativ. Unbeliebig ist schließlich das kulturelle Umfeld, in welchem der Mensch handelt; zwar nicht so, daß es unveränderbar wäre, doch aber so, daß es unaufhebbare Voraussetzung jeder Handlung, also auch der Veränderung bleibt. Auch ihm kommt im angedeuteten Sinne normative Kraft zu. Sein und Sollen sind zwar logisch und sprachanalytisch, gleichsam post festum, trennbar, faktisch und damit in für Praxis relevanter Weise eben wegen der Fähigkeit zur Freiheit, die der Mensch in jede Handlungssituation hineinträgt, immer schon eine Einheit.

Anders verhält es sich mit den Konsequenzen, welche der Mensch für soziale Ordnungen dank der Einsicht in die ihm vorgegebenen Handlungsbedingungen zieht. Diese Konsequenzen hängen nicht allein von einer Beschreibung, sondern überdies von der Bewertung jener Bedingungen ab, also von einer *Entscheidung*, (die für den Einzelnen natürlich wiederum kulturell vermittelt ist, wovon ich hier jedoch absehen darf). Indessen gewinnen sie, einmal gezogen, unbeliebige Verbindlichkeit, und zwar auf folgendem Wege: Um zu Konsequenzen der Handlungsbedingungen zu gelangen, bedarf man stets auch eines Menschenbildes. Mit diesem verbindet sich aber der Anspruch auf Wahrheit (gemäß der Adäquationstheorie der Wahrheit). Aufgrund von Wahrheitsentscheidungen entstanden, bindet es jene, die ihm zustimmen. Denn was der Einzelne je als wahr anerkennt, dem vermag er sich, solange es sich ihm so als wahr zeigt, nicht zu entziehen. Sehe ich beispielsweise den Menschen generell als zur Selbstbestimmung befähigtes, in seiner individuellen Existenz unverletzliches Wesen an, dann läßt dieses Bild für mich nur solche sozialen Ordnungen zu, die unter den je gegebenen natürlichen und soziokulturellen Bedingungen der optimalen Entfaltung individueller Autonomie dienen. Ein anderes Menschenbild führt zu anderen Folgerungen aus der Erkenntnis allgemeiner Handlungsbedingungen,

<sup>39</sup> Naturrecht und Rechtspositivismus, in: W. MAIHOFER (Hrsg.), Anm. 1, 335 f.

also zu anderen sozialen Gestaltungen. Beliebig sind sie nie, weil eben an das Erlebnis von Wahrheit gebunden<sup>40</sup>.

Die aufgezeigten Verbindlichkeiten spielen im zeitgenössischen Naturrecht eine wichtige Rolle. Da sie aber den Bereich der Immanenz damit nicht überschreiten, läßt sich mit der Rede von einer von menschlichen Setzungen unabhängigen normativen Wirklichkeit kein metaphysisch-theologischer Sinn verknüpfen – was aber der Fall sein müßte, wäre Alberts Kritik in diesem Punkte stichhaltig.

## V.

Um die Frage beantworten zu können, ob die naturrechtliche Betrachtungsweise rationale Praxis, wie der Kritizismus sie versteht, ausschließe oder erschwere, wollen wir uns zunächst Grundlagen und Elemente dieser Praxis vor Augen führen. – Rationale Praxis wird mit adäquatem Problemlösungsverhalten gleichgesetzt (182). Sie ruht auf zwei Pfeilern: auf dem kritischen Realismus mit seinen explizit als metaphysisch apostrophierten Annahmen (36–39)<sup>41</sup> sowie auf der empirischen, erkenntnikritisch gewendeten Einsicht in die grundsätzliche Fehlbarkeit der menschlichen Vernunft (z. B. 25 f., 174). Als rational bzw. vernünftig gilt Problemlösungsverhalten dann, wenn es den «allgemeinen Strukturmerkmalen der menschlichen Problemlösungstätigkeit» (22) Rechnung trägt.

Zu diesen Merkmalen gehören die Kontextabhängigkeit, die bereits für Entstehung und Identifikation von Problemen, später für ihre Lösung wichtig ist; die Rolle der Tradition als Lösungspotential und Entlastungsphänomen, das die Phantasie für Innovationen freisetzt; die Verkettung von Problemlösungen, womit angedeutet wird, daß eine

<sup>40</sup> Zur Wahrheitsbezogenheit des Menschen und ihren normativen Konsequenzen vgl. TUGENDHAT, E.: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin 1967, 316 f., 319–322; auch SITTER, B.: Dasein und Ethik (Anm. 18), 116–131.

<sup>41</sup> Der kritische Realismus gibt den kantischen Phänomenalismus und die Idee einer reinen Philosophie preis. Er konzentriert sich auf die realen Bedingungen der Erkenntnis (16–18). Vier metaphysische Grundannahmen charakterisieren ihn: 1. die Annahme einer subjektunabhängigen Wirklichkeit und 2. der prinzipiellen Erkennbarkeit dieser Wirklichkeit; 3. die Annahme, daß in dieser Wirklichkeit Gesetzmäßigkeiten existieren, dank denen 4. Erklärungen möglich werden. Erklärung meint die mehr oder weniger zutreffende Darstellung realer Sachverhalte; der kritische Realismus nimmt somit die klassische Wahrheitsidee auf (39).

bestimmte Lösung sowohl die Behebung einer weiteren Schwierigkeit erleichtern als auch neue Probleme auf den Plan rufen kann; der Tatbestand der Knappheit als «strukturelle Gegebenheit unserer allgemeinen Lebenssituation», die zur komparativen Bewertung von Alternativen, zu Auswahl und Entscheidung nötigt; die Ungewißheit endlich nicht allein bezüglich des aktuellen Wissens und der verfügbaren Maßstäbe, sondern auch der Folgen unserer Handlungen (23–26). Alle Praxis, die diese Aspekte der *conditio humana* ernst nimmt, zeichnet sich durch folgende Züge aus: Ihre Grundlage ist die Annahme prinzipieller Fehlbarkeit aller Problemlösungen (26, 30), sie verzichtet darum auf die Suche nach absoluten Begründungen, verschreibt sich dagegen der Idee der kritischen Prüfung (11). Regulative Ideen, Wertgesichtspunkte und Ziele, ohne die sie nicht auskommt, faßt sie nur als Hypothesen auf; sie sucht nach alternativen Lösungen, um in deren komparativer Bewertung Ansätze zur Verbesserung des Gegebenen zu finden. Sie läßt auch die mit Änderungen bestehender Ordnungen verbundenen Kosten in Erscheinung treten und nimmt Stellung zu ihnen (26). Sie dogmatisiert keine, auch nicht seit langem institutionell verankerte oder bereits internalisierte Lösungen. Solche Lösungen gibt sie allerdings auch nicht voreilig preis, solange keine besseren Alternativen vorliegen, selbst wenn sie nicht mehr zur befriedigen vermögen (26f., 30). Sie sorgt dafür, daß informierte Kritik sich bilden und Anerkennung finden kann, ja sie fördert diese Kritik, indem sie sich bemüht, bestehende Problemsituationen neu zu artikulieren (24, 45). Endlich geht sie davon aus, daß Neuerungen nie aus einem Nullpunkt heraus entstehen können, sondern auf der Basis des Gegebenen heranwachsen müssen (27).

Wie aktuelles Naturrechtsdenken, dessen Umrisse wir uns vergegenwärtigt haben, politischer Praxis, die als im kritizistischen Sinne rational angesprochen werden darf, widerstreiten sollte, bleibt unerfindlich. Es weist im Gegenteil die für rationale Praxis in Anspruch genommenen Züge auf, muß somit auch die entsprechenden methodologischen Forderungen erheben. Diese Behauptung mögen wenige Hinweise belegen:

Der Verzicht auf Gesamtdeutungen metaphysischen Charakters und die volle Integration der Kategorie der Geschichtlichkeit im naturrechtlichen Denken schließen nicht nur das Modell des Offenbarungsdenkens aus, sondern müssen auch zur Ablehnung einer politischen Theologie in der Form der apokalyptisch-eschatologischen Variante

führen (vgl. 161–164): Naturrechtliche Reflexion verpflichtet wohl noch auf einen von der regulativen Idee der Gerechtigkeit angeleiteten Prozeß der ständigen Verbesserung sozialer Ordnungen, macht sich hingegen nicht anheischig, das Ziel dieses Prozesses inhaltlich ein für allemal zu bestimmen. Ihrem Wissen um die wesentliche Endlichkeit des Menschen – dies ist nur eine andere Art, von der prinzipiellen Fehlbarkeit der Vernunft zu sprechen – entspricht es, das Ziel als stets neu gestellte Aufgabe zu begreifen, deren jeweilige Konkretisierung geschichtlich entschieden werden muß, und zwar vernünftigerweise unter Bezug sämtlicher verfügbarer Mittel, also auch der Realwissenschaften<sup>42</sup>. An Wahrheits- bzw. Richtigkeitsstreben gebunden, hält sie von diesem Streben den Anspruch auf Gewißheit fern, kann damit aber auch nicht auf letzte, unkritisierbare Gegebenheiten und Instanzen zurückgreifen (vgl. 169 f.). Von der Vorstellung des Prozesses geprägt, verzichtet sie darauf, das Bild einer idealen Sozialordnung zu malen. Folgerichtig muß sie den sozialen und politischen Pluralismus nicht allein zulassen, sondern fördern, da er ein unverzichtbares Experimentierfeld für die Suche nach besseren Lösungen für die Probleme des menschlichen Zusammenlebens erschließt (vgl. 172–174).

Es soll nicht behauptet werden, aktuelles Naturrechtsdenken habe die Aspekte rationaler Praxis so umfassend aufgedeckt und ausführlich erörtert, wie das im kritischen Rationalismus geschehen ist. Ich begnüge mich mit der Feststellung, daß es zumindest die wesentlichen zeitgenössischen Ergebnisse der erkenntnikritischen, wissenschaftstheoretischen und methodologischen Diskussion rezipiert hat. Der Prozeßgedanke und die mit ihm unlösbar verbundene Vorstellung von Vorläufigkeit und Ungewißheit jeder konkreten Lösung im Bereich sozialer Ordnung halten es offen für das Denken in Alternativen, für die Anerkennung ständigen Kritikbedarfs, für die Experimentierfreudigkeit in der Politik (vgl. 179–181): Es steht dem, was der Kritizismus rationale Praxis nennt, nicht entgegen.

<sup>42</sup> Die für Albert zentrale Forderung nach Einbezug der Realwissenschaften findet sich explizit z. B. bei HÖFFE, O.: Politische Gerechtigkeit (Anm. 1), 127 f.; ders.: Grundzüge (Anm. 1), 61 f.; bei RYFFEL, H.: Grundprobleme (Anm. 1), Erster Teil, I. Abschnitt, auch 106 ff.; sie ergeben sich aber ohne Mühe auch aus den Erörterungen der übrigen angeführten Autoren.

## VI.

Worin denn zeichnet sich das Naturrechtsdenken dem Kritizismus gegenüber noch wesentlich aus, wenn beide fundamentale Elemente in der Beschreibung und der methodologischen Normierung von Praxis teilen? Behält der Kritizismus nicht doch recht, wenn er einwendet, naturrechtliche Reflexion beruhe auf einer unnötigen Fiktion und sei bloß dazu angetan, praktische Probleme, in die er Licht zu bringen trachte, zu verunklären? Kann man also, wie Weinberger vorschlägt<sup>43</sup> und Albert behauptet (157), ohne Verlust auf die naturrechtliche Be trachtungsweise verzichten? – Die dritte Frage möchte ich ebenso verneinen wie die zweite, indem ich eine Antwort auf die erste Frage versuche: Der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Denkhaltungen liegt darin, daß Naturrechtsdenken das unausgesetzte Bemühen um auf universale Bewährung ausgerichtete Rechtfertigung bestehender sozialer Ordnungen und Einrichtungen ausdrücklich als Aufgabe bezeichnet, und zwar Rechtfertigung anhand eines unumstößlich gewissen Kriteriums, dieweil Alberts kritischer Rationalismus das Postulat solcher Rechtfertigung für unrealisierbar deklariert<sup>44</sup> und versichert, daß es niemals Aufgabe der Sozialphilosophie sein kann, «irgendwelche sozialen Ordnungen, Institutionen oder Maßnahmen zu rechtfertigen»<sup>45</sup>. Wo er sich, dieser Deklaration zum Trotz, um Rechtfertigung bemüht, läßt er die tragenden Grundentscheidungen – ich darf annehmen, daß er selber sie deutlich sieht – im Dunkeln. Um Mißverständnisse zu vermeiden, aber auch um die Auseinandersetzung zwischen Kritizismus und Naturrechtsdenken sich nicht im Streit um Worte erschöpfen zu lassen, ist offensichtlich unerlässlich, sich Klarheit über die Bedeutung des Ausdrucks «Rechtfertigung» zu verschaffen. Vorweg sei festgehalten, daß Rechtfertigungsstrategien, welche Dialog, Kritik und Lernen ausschließen, dagegen der ideologischen Versiegelung von Argumenten dienen, aktueller naturrechtlicher nicht minder als kritizistischer Kritik verfallen. Solche Rechtfertigung darf Sozialphilosophie in der Tat nicht suchen; aber das ist mittlerweile, gegenteiligen Erscheinungen zum Trotz, trivial.

<sup>43</sup> Vgl. Anm. 19.

<sup>44</sup> Traktat über kritische Vernunft (Anm. 5), 171.

<sup>45</sup> Ebd., 181.

Rechtfertigung kann hingegen auch das Ergebnis einer kritischen Untersuchung heißen, die, gestützt auf konsentierte Maßstäbe, zur Anerkennung ihres Gegenstandes geführt hat. Im sozialen Bereich handelt es sich bei diesem Gegenstand um Ordnungen, Einrichtungen und Maßnahmen; sie gelten, solange sie der genannten Kritik standhalten, als legitimiert. Legitimation hat stets nur auf Zusehen hin Bestand. Um sie jedoch geht es sinnvollerweise im politischen Disput. Dieser zielt auf Anerkennung und Widerlegung zumal, wobei der Versuch der Widerlegung im Interesse der Anerkennung geschieht, diese also den Vorzug genießt. Denn Dialog, Kritik, Lernen streben in aller Regel nicht auf Auflösung jedweder Ordnung, sondern danach, für das Handeln wenigstens vorläufige Anhaltspunkte zu gewinnen. Diesen anthropologischen Sachverhalt zu überspringen und zugleich – aus lauter Angst vor dem freilich immer drohenden Rückfall in absolutistische Vorstellungen und Interessen – das Prinzip der kritischen Prüfung zu übersteigern, halte ich nicht nur für sachlich verfehlt, sondern auch für verhängnisvoll. Denn diese Haltung begünstigt die Tendenz, die auch noch der kritischen Prüfung eigenen Voraussetzungen zu übersehen, ihre Grenzen, aber auch ihre tiefere Bedeutung zu unterschätzen<sup>46</sup>.

Rechtfertigung in diesem zweiten Sinne strebt nun allerdings selbst der Kritizismus an, wie Alberts Ausführungen über das «Legitimitätsproblem und die Idee rationaler Praxis» belegen (176–182). In ihnen geht es nämlich darum, gute Gründe für die hypothetische Übernahme des kantischen Grundgedankens der Autonomie «als *regulative Idee* für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens» beizubringen (177f.). Diese guten Gründe ergeben sich für Albert aus den Postulaten rationaler Praxis, welche ihrerseits aus einer Analyse «der sehr allgemeine[n] Bedingungen menschlicher Existenz» (64) resultieren. Insofern erweisen sie sich – insbesondere von der metaphysischen Position des kritischen Realismus aus – als unbeliebig, lassen sich also in Übereinstimmung mit dem heutigen Sprachgebrauch geradezu als naturrechtlich qualifizie-

<sup>46</sup> Ganz abgesehen davon, daß die Verabsolutierung der Kritik ihrerseits dogmatisch wäre. Vgl. hierzu W. HENKE, der Albert geradezu vorwirft, «die Tradition der absoluten Standpunkte in der deutschen Philosophie» fortzusetzen, indem er die Kritik verabsolutiere (Anm. 7, 21f.). Dabei verfolge Albert eine eigene Immunisierungsstrategie: «Kritik an der Kritik beweist eo ipso eine unkritische Haltung. Solche Unangreifbarkeit ist das Kennzeichen metaphysischer Positionen. Freilich ließe sich der Gedanke auch umkehren: Wer die Kritik verabsolutiert, behauptet nichts; aber auch damit ist er immun gegen jeden Einwand» (ebd., 22f.).

ren<sup>47</sup>. Albert argumentiert folgendermaßen: Für den Fortschritt im Sinne ständiger Verbesserung getroffener Problemlösungen ist der Entwurf von Alternativen ausschlaggebend. Eine soziale Ordnung muß aber dann jene Freiheiten gewähren, die für das Hervorbringen, für die Diskussion und die komparative Bewertung von Alternativen unerlässlich sind: Mittels freiheitlicher Institutionen hat sie für die Wirksamkeit von Konkurrenz und Kritik zu sorgen; sie muß kulturelle, soziale und politische Vielfalt begrüßen und fördern, damit aber «auch die Möglichkeit freier Entfaltung aller Individuen als wesentlich» ansehen (181f.). Kurz: «Die Erfordernisse rationaler Praxis im Rahmen der Gesellschaft» machen deren freiheitlich-demokratische Einrichtung nötig (181, 185f.). Darüber hinaus zeigen realwissenschaftliche Untersuchungen, daß eine freiheitlich organisierte Gesellschaft am ehesten geeignet ist, den Wohlstand aller ihrer Mitglieder zu steigern.

Albert ist sich bewußt, daß solch gute Gründe wohl einzuleuchten, nicht aber Zustimmung zu erzwingen vermögen. Die Beurteilung des Wertes verschiedener Freiheiten ist von den jeweils wirksamen Existenzbedingungen abhängig, überdies auch davon, daß die Funktion von Freiheit für die Lösung menschlicher Probleme unvoreingenommen, unter vielfältigen Aspekten und mit unterschiedlichen Methoden erhoben wird (178, 181f.). Dem kritischen Rationalisten, der für die Freiheitsidee als Basis sozialer Organisation eintreten will, bleibt allein der Versuch, die Mitglieder seiner politischen Gemeinschaft durch Erläuterung jener Funktion zu überzeugen<sup>48</sup>. Eine weitergehende Förderung seines Anliegens ist ausgeschlossen. Es sieht sich ständig von Unterdrückung bedroht. Das besagt, daß die Anstrengungen des kritischen Rationalismus zur Legitimation der freiheitlich-demokratischen Organisation menschlicher Gemeinschaften prekär bleiben.

Erschwerend kommt hinzu, daß die kritizistische Argumentation in einem wesentlichen Punkte nicht schlüssig ist: Der Gedanke der

<sup>47</sup> Das Erkenntnisprogramm der politischen Ökonomie (vgl. hierzu 63–65), dem Albert sich verschreibt, trachtet danach, konkrete Normierungen – als historisch variable und kulturell verschieden geprägte Tatbestände – nomologisch zu erklären. Dabei muß vorausgesetzt werden, daß es «sehr allgemeine Bedingungen menschlicher Existenz» gibt, «die in allgemein anzutreffenden Zügen solcher Regelungen zum Ausdruck kommen» und sich als Gesetzmäßigkeiten erfassen lassen (64f.) – als menschlichem Handeln unbeliebig vorgegebene Strukturen, welche eben jene konkreten Normierungen tragen. – Vgl. ELLSCHEID, G. (Anm. 1), 27f.

<sup>48</sup> Im Sprachgebrauch der kritischen Argumentationstheorie BERKS heißt das: Er ist auf pragmatische Begründung verwiesen; a.a.O. (Anm. 34), 125, 137–144.

Universalität findet Eingang in sie, ohne daß dies von den Postulaten rationaler Praxis her logisch oder sachlich zwingend wäre. Daß kulturelle, soziale und politische Vielfalt, sodann Freiheit der Forschung und der Meinungsbildung *überhaupt* unerlässlich sind, soll Phantasie sich entfalten und Alternativen hervorbringen, ist zwar richtig; daß aber in eins damit für *alle* Individuen die Möglichkeit freier Entfaltung gewährleistet sein müsse (181 f.), und zwar ohne Unterschied, folgt keineswegs aus dieser Überlegung. Diese Forderung nach Universalität, die durch den Rückgriff auf Kant im Kontext zwar verständlich wird, ist überzogen. Kant dachte Autonomie universal aufgrund eines metaphysisch geprägten Menschenbildes. Wenn Albert ein analoges Menschenbild übernimmt – wozu er genötigt ist, soll die Freiheitsidee universal gelten –, bewegen ihn andere Gründe hierzu, als sie sich aus der bloßen Reflexion auf angemessenes Problemlösungsverhalten ergeben. Von diesen Gründen hingegen erfahren wir nichts. So vermögen wir sie nicht zu kritisieren, noch auch erhalten sie Gelegenheit, uns zu überzeugen. Alberts Position bleibt damit grundsätzlich in der Schweben.

Wenn Naturrechtsdenken sich vom Kritizismus dadurch wesentlich unterscheidet, daß es sich unausgesetzt um der Intention nach universale Rechtfertigung sozialer Regelungen bemüht, dann muß «Rechtfertigung» mehr und Tieferes bedeuten als das, was Albert faktisch leistet. Zumindest ist zu fordern, daß es jene Gründe, über die Albert sich ausschweigt, expliziert, diskutierbar und kritisierbar macht. Tatsächlich ist meine These, daß das Naturrechtsdenken nicht nur in dieser Weise aus dem ausweglosen, politischer Willkür schutzlos preisgegebenen Schwebezustand, welcher den Kritizismus kennzeichnet, hinausführt, sondern überdies einen Weg weist, auf dem zur Gewißheit der Verbindlichkeit praktischer Ideen gelangen kann, wer ihn zu beschreiten sich entschließt, und zwar – dies ist das Wichtigste – durchaus aufgrund vernünftiger Einsicht. Für diese These zu argumentieren und sie zu entfalten ist Aufgabe der restlichen Ausführungen. Je nach dem Aspekt, der in den Vordergrund gerückt werden soll, läßt sich das zentrale Anliegen des Naturrechtsdenkens in unterschiedlichen Aussagen fassen. Für das Weitere wähle ich eine Formulierung, bei der es mir in erster Linie auf das Verpflichtetsein des Menschen ankommt: Jeder Mensch ist als Mensch unabweislich *verpflichtet*, im individuellen wie im sozialen Handeln Richtiges zu entwerfen und zu verwirklichen<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Eine etwas andere, jedoch in die gleiche Richtung zielende Formulierung

Um diese Aussage zu belegen, könnte man mit H. Welzel auf die allgemeinmenschliche Erfahrung des Gewissens abstehen<sup>50</sup>. Sieht man nämlich von allem materialen Gehalt des Gewissensrufes ab, bleibt als Form des Gewissens die Verpflichtung als solche; ihr entspricht das Erlebnis jedes einzelnen, überhaupt verpflichtet zu sein. Verpflichtungen treten, unabhängig von ihrem Inhalt, mit dem Anspruch auf, den einzelnen auf – als solches erkanntes oder erkennbares – Richtiges aufmerksam zu machen. Der einzelne kann darum erlebte Verpflichtung nicht von sich weisen, ohne sich bewußt gegen Richtiges zu stellen oder zumindest vermeintlich Richtigeres anzustreben.

Wir brauchen uns allerdings nicht auf das (nicht als Faktum, wohl aber in seinem Ursprung umstrittene) Gewissensphänomen zu beziehen<sup>51</sup>, um uns die Richtigkeit der angeführten naturrechtlichen These zu vergegenwärtigen. Erfahrung von Verpflichtung als anthropologische Konstante gibt es ja in vielen Bereichen, wohl zuerst und am eindringlichsten in der Konfrontation mit Erwartungen innerhalb primärer Gruppen. Ich erinnere an die oben referierten anthropologischen Einsichten, denen gemäß der Mensch sein Handeln mit Hilfe von Normen stabilisieren und orientieren muß, Normen jedoch nicht beliebig, sondern stets im Verein mit dem Anspruch auf Richtigkeit entwerfen und durchsetzen kann. Was er so selber als richtig statuiert, ergeht nicht nur als Forderung an andere, sondern fällt auch auf ihn zurück und läßt ihn Verpflichtungen erleben. In analoger Weise gilt das für Normen, auf die er zunächst einfach trifft. Auch wenn nicht er sie gesetzt hat, treten sie mit dem Anspruch, richtig zu sein, an ihn heran. Er kommt nicht darum herum, sich mit diesem Anspruch auseinanderzusetzen: Er anerkennt ihn, macht ihn sich dadurch zu eigen; oder er weist ihn ab, setzt ihm aber *eo ipso* Richtigeres entgegen. Auch die bloße Abkehr von einer Norm, die Vernachlässigung ihres Anspruchs, ist im Grunde noch Abweisung aufgrund einer Entscheidung für Richtigeres.

findet sich bei WELZEL, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit* (Anm. 10), 240: Das oberste Axiom des Naturrechts besagt, «daß es Verpflichtung oder daseins-transzendentes Sollen gibt».

<sup>50</sup> Ebd., 238; ders.: *Gesetz und Gewissen*, in: Hundert Jahre deutsches Rechtsleben, 1960, I. 383 ff.

<sup>51</sup> Für eine Auseinandersetzung mit dem existenziellen Gewissensphänomen und der Erläuterung der Beziehungen zwischen Gewissen und Wahrheitsbezogenheit, aus der sich die kategorische Verpflichtung des Gewissensrufes herleitet, vgl. SITTER, B.: *Dasein und Ethik* (Anm. 18), 139–150.

Der Umstand allein, daß eine Norm einen konkreten Anspruch erhebt, schafft nicht schon Verpflichtung; dazu ist verschiedenes Anderes nötig. Zunächst muß der Einzelne eine Norm als für einen bestimmten praktischen Kontext bedeutsam erkennen. Erst dann kommt er – als auf Wahrheit und Richtigkeit bezogenes Wesen – nicht darum herum, sie unter dem Gesichtspunkt der Richtigkeit zu bewerten. Doch selbst jetzt bleibt offen, ob er ihrer Forderung stattgibt. Er kann sich ihr, obzwar er sie für richtig erachtet, verweigern. Aus dieser mit der Bezogenheit auf Wahrheit und Richtigkeit verbundenen Unbestimmtheit entspringt erst die Erfahrung von Verpflichtung, zu der die Einsicht gehört, daß eine noch offene Situation durch persönlichen Einsatz geklärt und entschieden werden muß<sup>52</sup>.

Der Mensch – jeder Mensch – ist ein nicht nur der Verpflichtung fähiges, sondern in der geschilderten Weise faktisch immer wieder verpflichtetes Wesen<sup>53</sup>. Die Möglichkeit des Widerspruchs angesichts erlebter Verpflichtung begründet seine Freiheit, freilich auch die Verantwortung für sein Tun. Insofern jeder Mensch der Verpflichtung fähig und faktisch, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, verpflichtet ist, kann kein Mensch anders denn als verantwortliche Person, als autonom vorgestellt werden<sup>54</sup>. Diese Einsicht ist in eben dem Ausmaß gewiß wie die Verpflichtungsfähigkeit aller Menschen. Sie besagt nicht, daß tatsächlich jeder Mensch sich jederzeit als autonome Person verhält, wohl hingegen, daß er jederzeit Autonomie erlangen kann.

<sup>52</sup> Daß diese anthropologische Grundstruktur auch dann nicht aufgehoben ist, wenn gerade nicht offensichtlich ist, was hier und jetzt das Richtige wäre, zeigt sich daran, daß in solchen Situationen die Frage sich aufdrängt, was man denn nun *solle*. Das Richtige bleibt formal als Aufgabe gestellt, die Bezogenheit auf Richtiges überhaupt gehört zu den Menschen Wesensmerkmalen.

<sup>53</sup> Wir haben gesehen, wie die konsequente Reflexion der Verwiesenheit auf Richtiges zur regulativen Idee eines absolut Richtigens führt. Was uns danach in einer konkreten Situation und durch sie hindurch letztlich verpflichtet, ist das mit dieser Idee anvisierte absolut Richtig: nicht also allein die bestimmte(n) Norm(en), die uns gerade entgegentritt (-treten), sondern das absolut Richtig als konkrete Forderung, die Richtigkeit der präsenten Norm(en) in einem den unmittelbaren Handlungskontext umgreifenden Zusammenhang zu prüfen, indem der jeweils mögliche Grad an Konsistenz und Konkordanz aller sozialethischen Ordnungen verwirklicht wird, ohne daß die Ordnungen ihrerseits als endgültig angesehen würden.

<sup>54</sup> An diesem Grundsatz möchte ich auch angesichts der bekannten Tatsache festhalten, daß die Verpflichtungsfähigkeit aus verschiedenen Gründen gebrochen sein kann. Garantiert er doch, daß der – zum Beispiel kranke – Einzelne unter allen Umständen als Subjekt gewürdigt und nicht bloß als Gegenstand von Maßnahmen betrachtet wird.

Unter der *normativen* Prämisse, daß keinem Menschen die Persönlichkeit, die ihm *von Natur aus*, nicht erst durch soziale Distribution zukommt, aberkannt werden soll, gewinnt das Naturrecht eine Reihe von für alle sozialen Ordnungen gültigen Meta-Normen, mit denen sich in der Tat der Anspruch auf universale, nicht-hypothetische Geltung verbindet, anhand derer es die Richtigkeit geschichtlicher Sozialordnungen mißt. Daß der Gehalt dieser Normen nicht neu ist, kann nicht erstaunen. In der einen oder anderen Form findet er sich von alters her in der rechtsphilosophischen Reflexion, für welche Rechtsgeltung nicht einfach faktischer Macht entspringt. Ihr Angelpunkt ist die Idee der individuellen Freiheit als Voraussetzung von Verpflichtung und Verantwortung, mit ihr verbunden der Gedanke der Unverletzlichkeit der Person. *Kant* hat beiden Ideen noch heute gültigen Ausdruck verliehen, die zeitgenössische Diskussion um die *Menschenrechte* macht deutlich, wie sie sowohl auf der Ebene der Meta-Normen (Leitprinzipien des staatlichen Handelns) als auch der positiven Regeln des Zusammenlebens konkretisiert werden.

## VII.

So wichtig es ist, daß das Naturrecht auf der Gewißheit der Einsichten beharrt, aus denen es seine Grundnormen schöpft, so wenig läßt sich leugnen, daß auch diese Normen nur dann als unbedingt verbindlich angesprochen werden können, wenn zuvor die Unverletzlichkeit der Person uneingeschränkte Anerkennung gefunden hat, mithin eine Wertentscheidung gefallen ist, die erst den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses entkräftet. Aus der Tatsache allein, daß jeder Mensch verpflichtungsfähig und faktisch verpflichtet ist, Verpflichtung sich aber nicht ohne das Korrelat der autonomen, verantwortlichen Person denken läßt, folgt ja *nicht* schon, daß jede Sozialordnung eben diese Tatsache auch ernstnehmen, schützen und gar zum obersten Wertgesichtspunkt ihrer Regelungen machen müßte. Warum sollte nicht eine Gruppe, wenn sie die Macht dazu besitzt, über die spezifisch menschlichen Möglichkeiten der Mitglieder anderer Gruppen hinwegsehen und diese mit den jeweils wirksamsten Mitteln ihrem Machtwillen gefügig machen, um so für sich zuerst, wenn nicht allein, die besten Entwicklungschancen zu eröffnen? Was denn nötigt dazu, *jeden* Menschen als Selbstzweck anzusehen, daher «die konkreten und immer weiter zu

konkretisierenden Entfaltungschancen eines jeden ... zu akzeptieren und sie sozial und politisch zu fördern?»<sup>55</sup> Keine logische und auch keine empirische Notwendigkeit zwingt dazu; verpflichten kann allenfalls ein persönlicher Entschluß, der, wenn auch durch mitteilbare Einsicht gewonnen, doch stets nur den Einzelnen moralisch bindet. Man bedarf kaum weiterer Erläuterungen um einzusehen, daß das Naturrecht so wenig wie irgendein anderer Entwurf des Menschen sich diesem gegenüber als seiner Willkür gänzlich entzogene Instanz begründen und durchsetzen läßt. Anders ausgedrückt: Auch im Naturrecht gewinnt der Mensch nicht, was er erstrebt: zuverlässige Sicherung gegen sich selber. In die durch Einsichts- und Entscheidungsfähigkeit konstituierte Handlungsfreiheit entlassen, bleibt er als endliches Wesen gleicherweise den Möglichkeiten der Selbstgewinnung und der Selbstgefährdung in dieser Freiheit ausgesetzt.

So stellen wir uns nochmals der Frage: Ist es unter diesen Umständen sowie im Hinblick auf die Tatsache, daß Naturrecht in der Geschichte auch herangezogen wurde, um Sozialordnungen, die den Interessen bloß von Einzelnen und Gruppen dienten, für sakrosankt zu erklären, nicht doch klüger, dem Rate Alberts zu folgen und auf naturrechtliche Reflexion zu verzichten? Soll man ihm nicht doch zustimmen, wenn er meint, man brauche kein Naturrecht, um für die freiheitlich-demokratische Struktur gesellschaftlicher Ordnungen zu plädieren (157)? – Was trotz gewichtiger Bedenken zuletzt zur Verneinung dieser Fragen führt, möchte ich abschließend zeigen.

Albert versichert, man gelange auch ohne naturrechtliche Voraussetzungen dazu, «die Zwangsgewalt des Staates mit besonderem Mißtrauen» zu betrachten «und sie in ihrer Tätigkeit im wesentlichen auf die Sicherung der Freiheit seiner Bürger» einzuschränken (157; zum Folgenden vgl. 155–157). Beobachtung lehre nämlich, daß die Parole der Freiheit überall, wo man sich, bewahrend oder rebellierend, mit Sozialordnungen befasse, eine wichtige Rolle spiele. Der positive Wert der Möglichkeit, das eigene Leben nach persönlichen Sinnvorstellungen zu gestalten, werde selten in Frage gestellt; die Menschen schienen ein jeweils möglichst hohes Maß an Selbstbestimmung zu wünschen. Weil dem gegenüber die Sozialisierung aller Lebensbereiche den Einzelnen dem Staatsapparat, dem Wohlwollen der Funktionäre ausliefere,

<sup>55</sup> RYFFEL, H.: Zur Rolle des «Absoluten» in der Philosophie der Politik (Anm. 10), 35.

die darüber befänden, ob, wie und in welchem Ausmaß Bedürfnisse aller Art befriedigt werden dürften, leuchte ohne weiteres ein, daß man auf Eingrenzung der Staatsgewalt dringen müsse. Es gehe nur noch darum, sämtlichen Mitgliedern der Gesellschaft Nutzen und damit Attraktivität freiheitlicher Sozialordnungen plausibel zu machen. Das könne im Rahmen des Erkenntnisprogramms der realwissenschaftlich betriebenen politischen Ökonomie geschehen (157f.).

Die Schwäche von Alberts Argument liegt zunächst in seiner empirischen Basis: Die Aufforderung zum Schutz der individuellen Gestaltungs- und Handlungsfreiheit wird vom Bestehen faktischer Zustände abhängig gemacht. Verändern sich jedoch diese Zustände, kann auch das Bedürfnis nach demokratischer Kontrolle und Eingrenzung der Staats-tätigkeit dahinfallen. Von Alberts sozialtechnologischer Warte aus, die oberste Wertgesichtspunkte, regulative Ideen und leitende Ziele zwar immer wieder voraussetzt, mit Ausnahme des kantischen Autonomie-gedankens aber nirgends erläutert und diskutiert, sie vielmehr ausdrücklich vom Aufgabenbereich der allgemeinen Methodologie rationaler Praxis ausnimmt<sup>56</sup>, läßt sich solcher Veränderung nicht entgegentreten. Nun finden wir aber mancherlei Veranlassung zu befürchten, daß der historische Wandel sich in einer Richtung bewege, die dem Interesse an individueller Selbstbestimmung und Selbstverantwortung zuwiderläuft. Erinnert sei an bloß drei Beispiele: an die ambivalente Perfektionierung medikamentöser und chirurgischer Eingriffe zur Korrektur von sogenannt abweichendem Verhalten; an die zerstörerischen Auswirkungen von fanatisierten Massen getragener Revolutionen und an deren Kinder: totalitär eingerichtete Gesellschaften mit auf Unversöhnlichkeit Andersdenkenden gegenüber eingeschworenen Führungs spitzen; endlich an die verdinglichende Tendenz der spezifisch neuzeitlichen Rationalität, die, gestützt auf die staunenswerten Erfolge der exakten und der Naturwissenschaften sowie der von ihnen angeleiteten Technik, unsere Weltauffassung immer tiefer prägt: Ist sie einerseits Grundlage für die machtvolle Selbstbehauptung des Menschen gegenüber der Natur, birgt sie indessen ebenso die wachsende Gefahr, daß der Mensch sich durch sie nur mehr als Objekt anerkennt und im Augenblick

<sup>56</sup> Vgl. die im Sachregister unter den Stichwörtern «Ideen, regulative», «Wert- gesichtspunkte», «Ziele, Zielsetzungen, Zwecke» verzeichneten Stellen. – Zum Aus- schluß der Erörterung der Entstehung von Leitvorstellungen aus der allgemeinen Methodologie rationaler Praxis vgl. 30f.

seiner höchsten Machtenfaltung selber zerstört, nicht erst in physischer Hinsicht, sondern bereits als sittliche Person<sup>57</sup>.

Weil sich diese – plakativ beschworenen – Bedenken nicht von der Hand weisen lassen, verliert die kritizistische Versicherung, auf das Naturrechtsdenken verzichten zu können, da ja die Bedeutung individueller Freiheit faktisch unbestritten sei, fast all ihr Gewicht. Die wissenschaftstheoretischen Ergebnisse des kritischen Rationalismus genügen nicht, seine politischen Forderungen ganz verständlich zu machen. Sein unverkennbares politisches Engagement muß mithin auf einer Stütze ruhen, die außerhalb seiner selbst liegt. Sie wird, als unbeliebig und dauerhaft zu denkende, naturrechtlichen Charakter tragen.

Im Gegensatz zur empiristisch-positivistischen Haltung, die der kritische Rationalismus zumindest vordergründig vertritt, sucht die naturrechtliche Betrachtungsweise zu Einsichten in das Wesen des Menschen zu gelangen, die über die momentan herrschenden Verhältnisse und leitenden Interessen in konkreten Gesellschaften hinausweisen. Durchaus unter Einbezug der Ergebnisse auch der empirischen Humanwissenschaften ist sie bestrebt, einen Standpunkt zu gewinnen, von dem aus sich jederzeit für Autonomie jedes menschlichen Individuums – im politischen Bereich heißt das: für eine rechtsstaatlich strukturierte freiheitlich-demokratische Gesellschaft – argumentieren läßt. Das bedeutet, daß das Naturrechtsdenken jene Meta-Normen zu erlangen und zu explizieren sucht, die Voraussetzungen sind auch schon für jenen faktischen Konsens, auf den Albert sich beruft um nachzuweisen, daß naturrechtliche Überlegungen entbehrliech sind.

Jenen Standpunkt nimmt das Naturrechtsdenken ein, indem es die Freiheitsidee universal denkt, (während sich Autonomie im Rahmen des sozialtechnologischen Kritizismus ohne weiteres als Privileg einer bestimmten Gruppe verstehen läßt). Die Freiheitsidee universal denken, heißt davon ausgehen, daß jeder einzelne Mensch prinzipiell in gleicher Weise zu Autonomie befähigt ist. Diese prinzipielle Gleichheit weist die moderne Anthropologie nach, das Naturrechtsdenken aber entwirft die

<sup>57</sup> Für eine eindringliche Darstellung dieses Sachverhaltes vgl. LEWIS, C. S.: Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln 1979. Das Bändchen enthält drei ins Deutsche übertragene Vorlesungen aus dem Jahre 1943, von denen die dritte (57–82) besonders wichtig ist. – Aus ganz anderer Warte, freilich viel pessimistischer, ging jüngst J. WEIZENBAUM, Professor für Computerwissenschaft am Massachusetts Institute of Technology (USA), auf den gleichen Sachverhalt ein: Vertrauen in die Wissenschaft, Wechselwirkung Nr. 4, Februar 1980, 48–52.

Bedingungen menschlichen Zusammenlebens, die ihr gerecht werden. Auf praktische Wirkung bedacht, begnügt es sich nicht damit, allgemeine Leitvorstellungen zu formulieren, sondern es will auch die positiven Regelungen in allen Bereichen jeder Gesellschaft prägen. Von formalen und insofern sehr allgemeinen Postulaten ausgehend, dringt es immer weiter bis zur Gestaltung materialer Normen vor. Dabei bewegt es sich auf verschiedenen Stufen der Geschichtlichkeit: Je konkreter es jene Bedingungen des Zusammenlebens ausführt, umso eindringlicher muß es sich mit den aktuellen Umständen und Situationen menschlicher Existenz befassen, sich mit ihnen vermitteln. Umso vorläufiger, wandelbarer werden die Ergebnisse seiner Reflexion. Doch unverändert beziehen sie sich auf das Prinzip der Gleichheit in der Befähigung zur Autonomie; sie werden durch dieses Prinzip konstituiert und in seinem Lichte kritisiert.

Ein Beispiel für die Konkretisierung der universal verstandenen Freiheitsidee liefert der Versuch, sozialrechtliche Verpflichtungen der politischen Gemeinschaften naturrechtlich zu legitimieren. Die naturrechtliche Vorstellung von der prinzipiell gleichen Befähigung zur Freiheit schließt den Gedanken in sich, daß auch das Ausmaß der Entfaltung von Freiheit und die Gebiete, in denen sie tätig wird, für einen jeden grundsätzlich gleich sind, das heißt aber, daß die individuellen Entscheidungsbereiche sich der Idee nach nicht unterscheiden. Faktisch gibt es natürlich zahlreiche, durch vielfältige Faktoren subjektiver und objektiver Art bedingte Differenzen. Die naturrechtliche Freiheitsidee fordert nun, die Spannung zwischen Idee und Wirklichkeit zu mildern. Wenn sie als regulative Idee einen Zustand vorstellt, in welchem Wirklichkeit und Idee sich decken, verlangt sie nicht zugleich, in utopischem Elan die Faktizität zu überspringen, wohl indessen, daß die einzelne politische Gemeinschaft sich im Prozeß der gegenseitigen Vermittlung von Idee und Faktizität mit keinem je erreichten Zustand begnügt. Ebenso wenig begründet sie eine Forderung nach Nivellierung der individuellen Existenz: Das Ideal, das sie vorstellt, bleibt angesichts der Endlichkeit des Menschen unerreichbar, was aber nicht ausschließt, daß jedes Individuum auf seine Weise am Prozeß der Vermittlung von Idee und Faktizität partizipiert. Für eine politische Gemeinschaft (beliebiger Ausdehnung!) resultiert aus der Aufforderung, bestehende Differenzen auszugleichen, der Auftrag, in kollektiver Anstrengung allen Einzelnen optimale Voraussetzungen für die Entfaltung ihrer Freiheitsfähigkeit zu verschaffen. Eine bloß formale, allein vom Schutzgedanken

getragene Freiheitsgarantie genügt hierzu nicht (vgl. 157). Politische Gemeinschaften, welche die universale Freiheitsidee konsequent auf ihre praktische Bedeutung hin analysieren, sehen sich vielmehr gehalten, durch geeignete Maßnahmen bestehende, im Individuum wie in seiner Umwelt gelegene Beeinträchtigungen der Freiheitsentfaltung aufzuheben, wenigstens so weit wie möglich zu reduzieren. So haben sie zu sorgen etwa für permanente Bildungsmöglichkeiten, für genügende Arbeit und ausreichende Muße, für rechte Wohnung und den nötigen Unterhalt, für allgemeine Gesundheit und Existenzsicherung auch dann, wenn die persönliche Leistung diese nicht mehr zu garantieren vermag. Sie sind verpflichtet, Wege für ein reiches und vielgestaltiges Kulturleben zu erschließen, das den Einzelnen in die Lage versetzt, sich über sich klar zu werden und sich in seiner Welt zu orientieren, um diese nach bestem Vermögen mitzugestalten<sup>58</sup>.

Diese Konsequenzen aus der universal gedachten Befähigung zur Autonomie mögen sympathisch klingen, ja eindringlich dafür sprechen, den Standpunkt der naturrechtlichen Betrachtungsweise beizubehalten. Dennoch müssen wir nach wie vor einräumen, daß auch die naturrechtlich legitimierte universale Freiheitsforderung in der Schwebe bleibt. Schlüssig ergibt sie sich doch immer nur dann, wenn die individuelle menschliche Existenz ohne Einschränkung als unverletzlich gilt – wenn, traditionell gesprochen, die Menschenwürde als höchster Wert bzw. die sittliche Person als heilig anerkannt wird. Für diese Anerkennung muß jeder Einzelne sich entscheiden, was heißtt, daß sie in sein Belieben gestellt ist.

Wenn die Anerkennung der Menschenwürde in des Menschen Belieben gestellt ist, läßt sie sich subjektiven Machtinteressen unterordnen. Thrasymachus erhält schließlich recht. Kontrolle und Kritik bestehender Sozialordnungen entbehren dann jeglichen unbeliebigen Maßstabes und sind eben darum nicht länger verbindlich: Der Mensch wird sich selber ausgeliefert. Man kann bei dieser Feststellung stehnbleiben, sich ihr gemäß einrichten, d.h. aber, sich – jeder auf seine Weise – mit ihr abfinden; man kann ihr gegenüber auch verzweifeln. Revolte gegen die vermeintliche Absurdität menschlicher Existenz ist dann nur eine besonders dramatische Form solcher Verzweiflung; das Beharren auf der alleinigen Maßgeblichkeit eines individuellen oder kollektiven Entschlusses ent-

<sup>58</sup> Ähnlich RYFFEL, H.: Die Rolle des «Absoluten» in der Philosophie der Politik (Anm. 10), 33–35, 54f., und HÖFFE, O.: Politische Gerechtigkeit (Anm. 1), 126f.

puppt sich genau so wie der Wille, auf der Basis einer verabsolutierten Theorie das Glück des Menschen total zu planen, als Übersteigerung der schon gescheiterten Subjektivität.

Doch bleibt auch hier noch eine Alternative denkbar. Sie läge darin, sich gegen die nihilistische Sicht menschlicher Existenz zu kehren und an der Überzeugung von einer unbeliebigen Unverletzlichkeit bzw. Heiligkeit der Person festzuhalten. Robert Spaemann hat vor kurzem daran erinnert, daß diese Überzeugung Voraussetzung aller an der Entfaltung individueller Autonomie interessierter Aufklärung bleibt, sich selber aber nicht diskursiv vermitteln, und das heißt: nicht rational aufklären läßt. Er fügte bei, daß kritischer Fallibilismus allein solche Vermittlung nicht zu leisten vermag. Jene alles tragende Überzeugung gehört den in langer Tradition überkommenen fundamentalen Einsichten an, die als nichtrationale Voraussetzungen die auf Gerechtigkeit ausgerichtete Tätigkeit praktischer Vernunft erst ermöglichen<sup>59</sup>. Man darf, wenngleich mit gewissen Einschränkungen, sagen, daß das abendländische Naturrechtsdenken seit je, insbesondere jedoch in seiner neuzeitlichen Ausprägung und im Anschluß an die christliche Tradition, zu jenen Instanzen zählte, welche die Einsicht in den hohen Wert der vernünftigen Person weitertrugen und deren Würde als Selbstzweck bezeugten. In Gestalt der weltweiten Erhebung und Diskussion der Menschenrechte sowie der Bemühungen um ihre *uneingeschränkte* Sicherung setzt dieses Denken, heute universal geworden, jene Tradition fort. Solange es sich in ihr hält – auf die strenge Erfüllung genau dieser Bedingung hin ist es freilich stets kritisch zu prüfen –, kann es nicht aufgegeben werden, wenn anders das Bemühen um gerechte soziale Ordnungen nicht gegen eine letztlich kopflose Sozialtechnologie eingetauscht werden soll. Möchte der Kritizismus dies nicht zugestehen, dann ritte er, indem er Absicht und Gehalt aktuellen Naturrechtsdenkens verkennt oder zumindest verzerrt, nicht bloß gegen Windmühlen, sondern in letzter Konsequenz gegen sich selber an<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> Vgl. SPAEMANN, R.: Über nichtrationale Voraussetzungen des Vernunftgebrauchs, Neue Zürcher Zeitung von Samstag/Sonntag, 9./10. Februar 1980, Nr. 33, 68.

<sup>60</sup> Nochmals verweise ich auf die drei Vorträge von Lewis, C. S. (Anm. 57), die im übrigen auch R. Spaemann zitiert, besonders auf die Seiten 70–75. Im Lichte dieser Erörterungen erscheint der Versuch einer uneingeschränkten psychoanalytischen Destruktion von Gottesvorstellungen, wie ihn Tilman Moser unternimmt, als fatal, wenn man ihm auch angesichts der bitteren Auswirkungen einer «Gottesvergiftung» viel Verständnis entgegenbringen mag. Vielleicht ist aber Mosers übri-

Nachdem allerdings die innerste, unaufhebbare Aporie des Naturrechtsdenkens aufgedeckt ist, scheint dieses sich nur noch unter je einer von zwei Voraussetzungen überhaupt fortführen zu lassen. Die eine Voraussetzung bestünde darin, daß man zwar in jedem Menschen die Heiligkeit der Person anerkennt, ihr aber, etwa auf transzendentalem Wege, bloß das Gepräge einer notwendigen Fiktion verleiht. Dieser Standpunkt, der immer noch der Vernunft zuviel zutraut, hebt sich, gründlich überdacht, selber auf. Es bliebe eine zweite Position, welche die Menschenwürde durch eine transzendentale Instanz garantiert ansähe. Nur für sie wäre die naturrechtliche Betrachtungsweise unter allen Umständen konsistent. Von ihr aus gesehen, wird alles Naturrecht zum Verweis auf eine Instanz außerhalb menschlicher und also auch staatlicher Willkür. Diese Instanz wäre nicht mehr Vernunft selber, sondern das, was diese vernimmt.

Naturrechtsdenken, also auch die Bemühungen um die Statuierung unverletzlicher Menschenrechte, scheint in der Tat bloß von dieser zweiten Position aus sinnvoll möglich zu sein. So problematisch dieser Rekurs auf Transzendenz sich ausnimmt, so unausweichlich drängt er sich auf<sup>61</sup>. Freilich ist damit nicht das letzte Wort gesprochen. Denn einen prinzipiell offenen Kreis nun wieder durch ein Husarenstück zu schließen, kann nicht geraten. Ob man nämlich auf die naturrechtliche Betrachtungsweise überhaupt eingehen will, bleibt nach wie vor in persönlichem Entschluß auszumachen. Daran ändert ein auch noch so

gens faszinierender und ergreifender Brief an den Lieben Gott gerade deshalb besonders aufschlußreich, weil er auch dann noch Gott als Du anspricht, wenn er ihm versichert, ihn nicht mehr zu brauchen. (MOSER, T.: *Gottesvergiftung*, Frankfurt a.M. 1980, S. 100). – Vgl. im hier angeschnittenen Zusammenhang auch TRAPPE, P.: *Soziale Norm, Normalität und Wirklichkeit*, SSIP Bulletin No. 43, Sommer 1976 (Basel), 144–161. Trappe beschließt seine Abhandlung mit folgendem Passus: In der Praxis «wird Normalität nur hergestellt auf der soliden Basis bekannter und anerkannter Werte, die – weil man sich ja vom Alten lösen möchte – niemand sich mehr getraut zu nennen: Erhaltung und Respektierung menschlichen Lebens, Respekt auch vor dem Inkompotenten (auf den es viel eher ankommt als auf den Respekt vor dem Kompetenten!). Danach ist die scheinbar schlichte Schlußbemerkung erlaubt: 'Normal' ist die 'soziale Wirklichkeit' nur auf der Basis von nicht ausgesprochenen bewährten Grund-'Normen'. 'Normalität' ist die Konfliktüberwindung selbst – auf der Grundlage durchaus schon bewährter ethischer Normen, über die in der aktuellen Soziologie und Sozialphilosophie so erschreckend wenig gesagt wird» (160 f.).

<sup>61</sup> Hier liegt der richtige Kern von Alberts überschießender These, daß ohne die Annahme der Existenz normstiftender Mächte «der für das Naturrecht charakteristischen normativen Deutung der Wirklichkeit jede Grundlage» fehle (vgl. 70).

dichtes Argumentationsgefüge so wenig wie die Macht der Tradition, sofern nur das Bewußtsein Distanz zu ihr gewonnen hat. Gerade die naturrechtlich motivierte Rede von der prinzipiellen Befähigung jedes Menschen zur Freiheit schließt ein, daß ein jeder in seine Freiheit entlassen, in Entscheidung und Verantwortung hineingedrängt wird. So bleibt denn doch für immer offen, will sagen durch jeden Einzelnen persönlich auszumachen, ob Naturrechtsdenken Platz greifen kann und von da her Verweisung auf Transzendenz geschieht.